

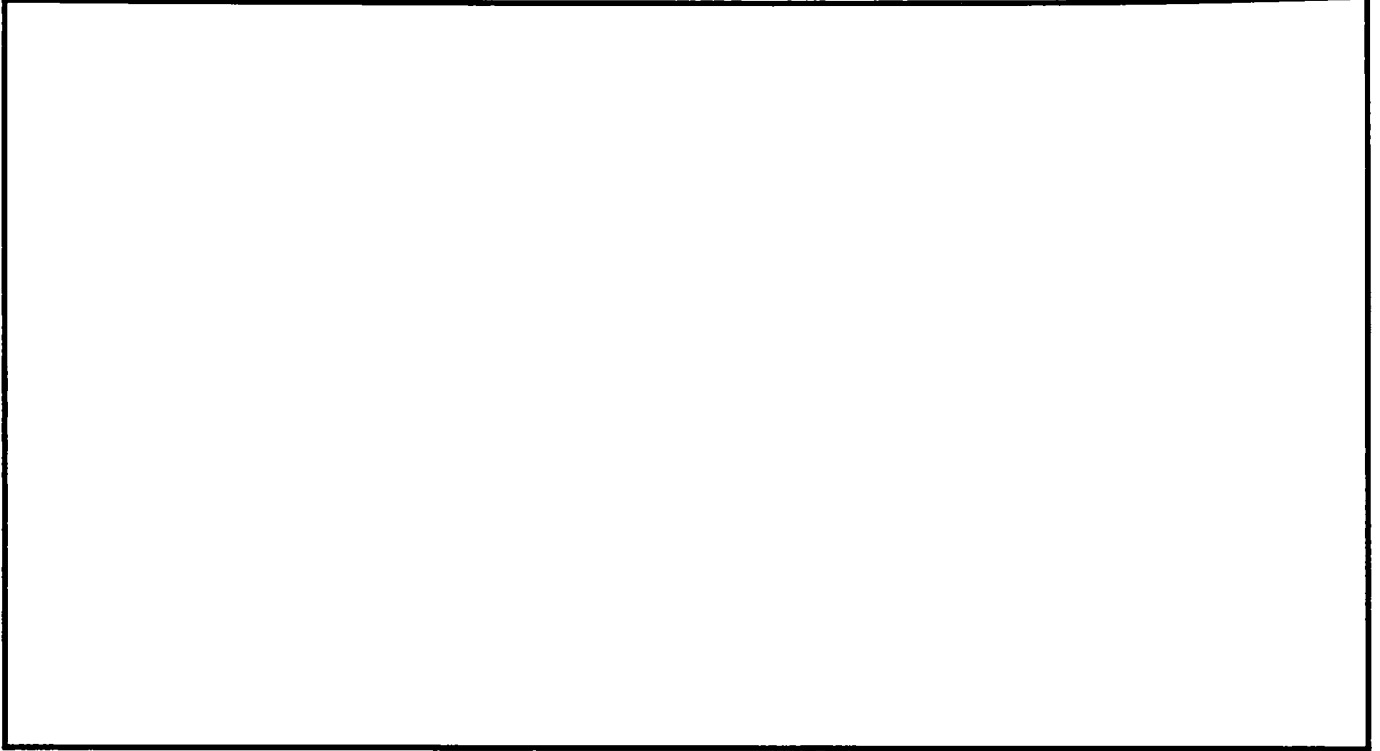


Валерий Семенов

Доминирующие
парадигмы
трансцендентализма
в западноевропейской
философии



Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии Российской академии наук

Валерий Семенов

Доминирующие
парадигмы
трансцендентализма
в западноевропейской
философии



РОССПЭН

Москва

2012

УДК 13(082.1)

ББК 87

С30



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 12-03-16053д

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит
Заместитель главного редактора И. А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), П. П. Гайденко, И. Л. Галинская,
В. Д. Губин, Б. Л. Губман, П. С. Гуревич, А. Л. Доброхотов, Г. И. Зверева,
А. Н. Кожановский, Л. А. Микешина, Ю. С. Пивоваров,
И. И. Ремезова, А. К. Сорокин

Научный редактор И. И. Ремезова

Художник П. П. Ефремов

Семенов В. Е.

С30 Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии / В. Е. Семенов. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 687 с. — (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1729-9

Трансцендентальная философия в различных своих модификациях является одной из фундаментальных парадигм европейской мысли. В книге доктора философских наук В. Е. Семенова осуществляется попытка историко-философской и систематической рефлексии, направленной на анализ и интерпретацию конкретных учений и реконструкцию более или менее целостной и «сквозной» картины трансценденталистского движения в западноевропейской философии. Трансцендентализм исследуется как парадигмальное течение, существующее со времен Античности. При этом автор рассматривает учения Платона, Августина, Декарта, Канта, марбургского неокантианства, Гуссерля в качестве фундаментальных и доминирующих концепций этого типа философствования. В процессе анализа эксплицируются существенные характеристики трансцендентализма, выявляются его основные разновидности, прослеживается формирование понятийного ряда, тематизируются методологические принципы этой парадигмы.

Издание рассчитано на круг читателей, интересующихся проблемами истории философии, гносеологии и онтологии, науки и культуры.

УДК 13(082.1)

ББК 87

ISBN 978-5-8243-1729-9

© Левит С. Я., составление серии, 2012

© Семенов В. Е., 2012

© Российская политическая энциклопедия, 2012

Моим родителям

Предисловие.....	11
Введение.....	13
Часть первая. Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона	
Глава 1. Критицизм	57
§ 1. Первоначальные интенции	58
§ 2. Критика предшествующей натурфилософии.....	65
§ 3. Деконструкция софистики.....	75
Глава 2. Трансцендентализм.....	91
§ 1. Анамнесис идей <i>a priori</i>	92
α) «Менон»	93
β) «Федон»	102
γ) «Федр».....	110
§ 2. Нисхождение в совершенный мир, или Трансцендентальная редукция	124
α) «Федон».....	127
β) «Государство»	134
§ 3. Восхождение	139
α) Трансцендентная идея Блага.....	140
β) Познание к бытию	145
γ) Учение о степенях Блага	150
δ) Онтологический трансцендентализм: Платон и Кант	159
§ 4. Возникновение семантики трансцендентализма.....	165
α) Трансцендентное и трансцендентальное	165
β) От Аврелия Августина к Плотину	167
γ) От Плотина к Платону	172
δ) Базовые контексты трансцендентализма.....	175
ε) Генезис терминологии трансцендентализма	183
ξ) Сферы трансценденталистского смысла.....	185
§ 5. Строение чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира	188
α) Аналогия Солнца	189
β) Разделённая Линия	191
γ) Аллегория Пещеры	200

Глава 3. Части души	209
§ 1. Трансцендентальная дедукция «главных родов»	210
α) Структура дедукции и стадия выведения понятий.....	212
β) Этапы и сущность трансцендентальной дедукции.....	219
γ) Итог дедукции и ее анализ.....	224
§ 2. Трансцендентальный синтез души.....	230
α) Гносеологическая интенциональность	231
β) Структура трансцендентального синтеза.....	234
§ 3. Античный генезис трансцендентальной философии ...	243

Часть вторая. Рефлексивный трансцендентализм Аврелия Августина

Глава 4. Критика скептицизма и натурализма	249
§ 1. Опровержение академиков	250
§ 2. Инвективы против ионийцев.....	259
Глава 5. Нисхождение и восхождение	265
§ 1. Трансцендентальная редукция	267
а) Цели редукции.....	268
б) Принципы и механизмы редукции	270
с) Становление трансценденталистского применения ...	278
§ 2. Ascensus: восхождение души к Богу	282
Глава 6. Трансцендентальные структуры познания	295
§ 1. Трансцендентные условия: Свет и формы.....	295
§ 2. Чистые понятия <i>a priori</i>	299
§ 3. Внимание души, или Интенциональность.....	305
§ 4. Конструирование знания	311

Часть третья. Восход классического трансцендентализма: Декарт

Глава 7. Обоснование метафизики как строгой науки.....	321
§ 1. Методическое сомнение как фундирующая редукция	323
а) Цели и задачи редукции	325
б) Структура методического сомнения: содержание элиминации.....	328
с) Функции методического сомнения	337
§ 2. Восстановление утраченного мира	340
Глава 8. Трансцендентальная структура мышления.....	345
§ 1. Действие познавательных способностей	345
а) Обращение к уму и «к самим вещам»	346
б) Трансцендентальное действие ума	353
§ 2. Система идей	359
а) Сущность идей <i>a priori</i>	360
б) Синтетическая функция идей <i>a priori</i>	368
с) Ноэма и ноэзис.....	372

Часть четвертая. Классический трансцендентализм И. Канта

Глава 9. Трансцендентальная семантика И. Канта	379
§ 1. Одиссея понятия «трансцендентный»/ «трансцендентальный» в Новое время	381
§ 2. Генезис трансценденталистского словоупотребления ...	388
§ 3. Применение термина в маргиналиях и рукописях.....	396
§ 4. Многообразная семантика термина.....	407
§ 5. Фундаментальная семантика термина.....	422
Глава 10. Первое применение трансцендентальной логики.....	429
§ 1. Трансцендентальная редукция	429
§ 2. Формальная и трансцендентальная логика	435
§ 3. Структура трансцендентальной логики.....	445
§ 4. Трансцендентальные суждения.....	447
§ 5. Чистый трансцендентальный синтез.....	453
§ 6. Трансцендентальные категории.....	459
§ 7. Трансцендентальная дедукция категорий.....	464
Глава 11. Второе применение трансцендентальной логики	473
§ 1. Функции общей и трансцендентальной логики.....	473
§ 2. Трансцендентальная функция схематизма.....	476
§ 3. Трансцендентальная логика всех основоположений	480
§ 4. Трансцендентально-логическая сущность аксиом созерцания.....	483
§ 5. Трансцендентальный смысл антиципаций восприятия	484
§ 6. Функциональные и синтетические требования аналогий опыта	488
§ 7. Модальная ориентация постулатов эмпирического мышления.....	497
Глава 12. Трансцендентальный функционализм.....	503
§ 1. Сущность трансцендентального принципа.....	504
§ 2. Функциональная эстетика	509
§ 3. Функциональная аналитика.....	514
Глава 13. Гносеологический и онтологический трансцендентализм	523

Часть пятая. Функциональный трансцендентализм Марбургского неокантианства

Глава 14. Обоснование функционального трансцендентализма....	537
§ 1. «Чистота» мышления и «факт науки» <i>versus</i> синтетическое единство.....	538
§ 2. Путь к чистому априорному мышлению	546
а) Реконструкция вещи самой по себе	547
б) Трансформация ощущений и созерцания.....	551

Глава 15. Система трансцендентального познания.....	557
§ 1. Функционально-трансцендентальная сущность <i>Ursprung</i>	557
§ 2. Движение мышления как порождение	566
§ 3. Функциональное понятие как «закон ряда».....	570
Часть шестая. Интенциональный трансцендентализм Э. Гуссерля	
Глава 16. Движение к чистой субъективности	579
§ 1. Критика натурализма	581
а) Экспликация психологистских деформаций логики.....	581
б) Типологизация психологизма и его предрассудков.....	587
§ 2. «Трансцендентальный факт» и трансцендентальная редукция	597
а) Сущность естественной и феноменологической установки	597
б) Редукция как базовое трансцендентальное действие...	608
Глава 17. Структура и действие чистого сознания	625
§ 1. Трансцендентальная рефлексия	626
§ 2. Интенциональная форма предметности	631
§ 3. Трансцендентальные функции поэмы и поэзиса.....	641
Заключение	653
Список использованной литературы	659
Список сокращений.....	680
Указатель имен. <i>Составитель И.И. Ремезова</i>	681

Предисловие

Трансцендентальная философия в различных своих модификациях является одной из фундаментальных парадигм европейской мысли за всю ее историю.

Плюрализм моделей и большое количество специфических особенностей внутри трансцендентализма как такового делают его чрезвычайно привлекательным для философствующих субъектов. Вместе с тем, вариативность, присущая этой парадигме, создает определенные трудности в однозначном и строгом определении сущности этого способа философского мышления, а также порождает едва ли не хаотичную «разногласицу» в процессе использования трансценденталистской терминологии. Если говорить о повседневной и обыденной («естественной») жизни, то здесь титульный и базовый термин направления приобрел весьма сомнительную известность в качестве образца чего-то абсолютно непонятного и «заумного».

Сложившееся положение дел в области исторических и систематических штудий, посвященных различным моделям трансцендентализма, напоминает знаменитую историю «смешения языков» на равнине земли Сеннаар. Исследователи вкладывают в понятие трансцендентализма многочисленные, трудноуловимые и противоречивые смыслы, в результате чего количество как трансценденталистских учений, так и приверженцев этой парадигмы грозит исчерпать собою всю западноевропейскую философию.

Представляется целесообразным хоть в какой-то степени упорядочить современные воззрения на сущность, разновидности и структурные элементы трансцендентальной парадигмы. Стало быть, систематизация, типологизация и обоснование сущностных предикатов трансцендентализма выглядят актуальной и необходимой или, по меньшей мере, небесполезной задачей. В таком случае, я рассматриваю эту книгу как одну из попыток историко-философской рефлексии, направленной на анализ и интерпретацию конкретных учений и реконструкцию более или менее целостной и «сквозной» картины «трансценденталистского движения» в западноевропей-

ской философии — картины, написанной крупными «мазками», и значит, содержащей в себе фундаментальные и доминирующие концепции этого типа философствования. Иначе говоря, свою задачу я вижу не в том, чтобы представить некую всеобъемлющую и детальную историю трансцендентальной философии. Такого рода интенция вряд ли под силу одному человеку и требует, скорее, участия многих и многих исследователей и достаточного времени. Я же ставлю перед собою гораздо более скромную цель: рассмотреть наиболее значимые трансценденталистские построения с тем, чтобы попытаться эксплицировать существенные характеристики трансцендентализма, выявить его основные разновидности, проследить формирование понятийного ряда и проникнуть в методологическую лабораторию знаменитых философов этой парадигмы.

* * *

Как всегда, самая приятная часть Предисловия посвящена тем словам благодарности, которые неизменно хочется сказать в адрес людей, оказавших большую и неоценимую помощь в создании книги.

Я глубоко и искренне признателен Алексею Николаевичу Круглову и Вадиму Валерьевичу Васильеву, которые прочитали манускрипт полностью и высказали, без преувеличения, бесценные рекомендации. Со словами благодарности и признательности я обращаюсь к Дмитрию Владимировичу Бугаю, чьи платоноведческие советы и уроки древнегреческого невозможно переоценить, а также к Владимиру Александровичу Жучкову и Светлане Сергеевне Неретиной, прочитавшим отдельные части рукописи и сделавшим важные и ценные замечания. Вместе с тем, полностью справедливо, что ответственность за все изложенное в этой работе несу исключительно я сам.

Существенную организационную и другую помощь при написании книги оказали Владимир Никифорович Брюшинкин, Валерий Дмитриевич Губин, Нина Анатольевна Дмитриева и Борис Исаевич Пружинин — большое им спасибо! Я глубоко признателен за работу над текстом Ирине Ивановне Ремезовой — чуткому, терпеливому и скрупулезному редактору этого издания, и за всемерную помощь — главному редактору серии «Humanitas» Светлане Яковлевне Левит.

Я искренне благодарен Российскому гуманитарному научному фонду за финансовую поддержку издательского проекта.

Наконец, с особыми и самыми теплыми словами благодарности я обращаюсь к моей семье, проявившей терпение и понимание и оказавшей самую разнообразную помощь во время создания книги.

Введение

Понятие трансцендентализма чаще и прежде всего связывают с критической философией И. Канта. Такая позиция вполне оправданна, 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 физиологического способа мышления 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... В основе подобной трансформации лежит постепенное, но глубокое изменение самой философской рефлексии: на смену натурфилософскому видению, имеющему корни в чувственном восприятии, приходит принципиально неэмпирическая и абстрактная ноэтическая мысль. Можно сказать, что в лице Платона старая физиология бесповоротно выходит на уровень метафизики¹.

¹ Необходимо сразу же объяснить по поводу использования понятия «метафизика» в отношении Платона. Как известно, термин «метафизика» появился значительно позже того времени, когда жили Платон и Аристотель. Лишь в I в. до н. э. (между 40-м и 20-м годами) одиннадцатый по счету схолярх Ликия, Андроник Родосский, стал употреблять словосочетание τὰ μετὰ τὰ φυσικά в качестве топологического, сугубо технического термина, обозначающего совокупность эзотерических трактатов и заметок, черновых набросков и преподавательских записей Аристотеля, а возможно, и апокрифов, относящихся к темам и проблематике так называемой «первой философии». Иначе говоря, термин изначально использовался в качестве подсобного опознавательного слова и лишь позднее стал названием сочинения, с тех пор известного человечеству под именем «Метафизика». На протяжении веков значение понятия «метафизика» изменялось, но, в целом, оставалось устойчивое первоначальное смысловое ядро «первой философии» — учение о сверхчувственных основах и принципах бытия и его умопостижимом познании. В этом смысле метафизика является противоположностью натурфилософии и софистики. Употребляя этот, более

Элементы и праформы 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) метафизики¹.

Весьма показательно, что и сам Кант — создатель классического трансцендентализма — неразрывным образом связывал его с метафизическим мышлением: «Трансцендентальная философия, или учение о возможности всякого априорного познания вообще, составляющее критику чистого разума, все элементы которой теперь изложены, имеет своей задачей основание такой метафизики, цель которой, как конечная цель чистого разума, состоит в свою очередь в расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного»². В этой интеллигибельной области неизбежными задачами чистого разума являются «*бог, свобода и бессмертие*», и, стало быть, «наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих задач, называется *метафизикой*»³.

поздний, термин в отношении философии Платона, я хочу подчеркнуть принципиальное отличие его мышления от эмпирических и физиологических учений предшественников. Метафизика Платона и его метафизический метод представляли собою настоящую революцию в античной мысли и знаменовали начало подлинной философии в более позднем смысле этого слова, философии *par excellence*.

¹ Размышляя об истории и успехах метафизики, Кант подчеркивал: «Старое название этой науки — *мета физика* — само уже указывает на род познания, к которому стремятся в ней. Посредством нее желают выйти за пределы всех предметов возможного опыта (*trans physicam*), чтобы, если можно, познать то, что никак не может быть предметом опыта; дефиниция метафизики, соответствующая этой цели и указывающая основание для стремления к такой науке, такова: это наука о том, как перейти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного». — См.: *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. / Общ. ред. *А.В. Гулыги*. — М., 1994. — Т. 7. — С. 443–444.

² Там же. — С. 394–395.

³ *Кант И.* Критика чистого разума. — В 7. В дальнейшем сноски на цитаты из «Критики чистого разума» будут даваться непосредственно в тексте с применением общепринятой международной пагинации: А — первое немецкое издание (1781 г.), В — второе немецкое издание (1787 г.). Эта работа, как и другие сочинения Канта, цитируется по Академическому изданию: *Kant I.* *Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausga-

И вот Платон — как это видится Канту — «покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка» (А 5 / В 9). Будучи «столь же математиком, как и философом», восхищаясь «своего рода *целесообразностью*» геометрических фигур и усматривая априорный характер известных понятий о величинах, Платон «должен был допустить для нас, людей, априорные *созерцания*, которые, впрочем, имеют свой *первоисточник* не в *нашем* рассудке, <...> а в таком рассудке, который являлся бы одновременно первоосновой всех вещей, т. е. в божественном рассудке, созерцания которого *прямо* заслуживали бы в этом случае названия перво-образов (идей). А наше созерцание этих божественных идей (ибо у нас все же должно быть априорное созерцание, если мы хотим постичь способность синтетических априорных суждений в чистой математике) досталось нам на долю лишь *косвенно*, в качестве созерцания вторичных образов (*естура*), словно бы теней тех вещей, которые мы познаем а *ргіогі* и синтетически»¹. Кант уверен в том, что перед античным философом во всех его рассуждениях витал, хотя и смутно, вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? Поскольку тематизация Платона как трансценденталиста пока еще не получила должного развития в отечественных историко-философских студиях, постольку экспликация его трансцендентализма в книге будет уделено существенное внимание.

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 как такового. Именно у Платона, несмотря на неизбежные и неустранимые в то время элементы мифологизма, философия впервые стремится быть методологически и тематически «строгой наукой»². — Ибо познание и трансцендентных идей,

be). — 2. Aufl. — В., 1910 ff. При цитировании «Критики чистого разума» используется русский перевод: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. / Под ред. Б. Тушинга и Н. Мотрошиловой. — М., 1994—2006. — Т. 2 (1), 2 (2), 2006.

¹ Кант И. О недавно возникшем барском тоне в философии // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — М., 1994. — Т. 1. — С. 485—487.

² «Революционные» ситуации, в которых всегда актуализируется и выходит на авансцену стремящаяся к строгости трансцендентальная философия, хорошо прочувствовал Эдмунд Гуссерль: «Такая хорошо сознанная воля к строгой науке характеризует сократовско-платоновский переворот в философии и точно так же научные реакции против схоластики в начале Нового времени, в особенности декартовский переворот. Данный ими толчок переходит на великие философии XVII и XVIII столетий, обнов-

и трансцендентального опыта не терпит методологической разнородности и неопределенности¹.

В мировой историко-философской литературе разработке многочисленных вариаций трансцендентальной философии посвящено необозримое количество работ. Возникает правомерный вопрос: так ли необходимо еще одно исследование трансцендентализма? что нового или актуального можно еще отыскать в одной из старейших философских парадигм? С такого рода вопросами невозможно не считаться. Ибо в ситуации, когда тема представляется как будто исчерпанной, серьезное обращение к ней требует обоснования, или, как сказал бы Кант, «дедукции». Возьмем «навскидку», в качестве иллюстрации, некоторые проблемы трансцендентальной философии, а также наиболее распространенные затруднения и двусмысленности.

Так, например, Аврелий Августин рассматривал в качестве превосходящих человеческий ум такие понятия, как истина, благо, равенство, праведность, подобие, единство, прекрасное... Эти идеи по своей природе являются Божественными формами, ибо, как парадигмы вещей, предсуществуют в Боге. Как таковые, они представляют собою полностью трансцендентные вещи. Божественная иллюминация позволяет усматривать идеи рефлексирующему уму, совершившему Восхождение².

С другой стороны, Фома Аквинский полагал, что трансценденталии (высшие и предельно общие универсалии) — прежде всего, *сущее, единое, истинное, благое, вещь, нечто* — обладают двойкой

ляется с радикальнейшей силой в критике разума Канта и оказывает еще влияние на философствование Фихте. Все снова и снова исследование направляется на истинные начала, на решающие формулировки проблем, на правильный метод». — См.: *Husserl Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука.* — Мн.; М., 2000. — С. 672.

¹ «Уже в платоновской диалектике, этом начале новой эпохи, намечается то, что философия в более высоком и подлинном значении возможна только на основании принципиальных предварительных исследований условий возможности философии». — См.: *Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte // Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. VII / Hrsg. von R. Boehm.* — Den Haag, 1956. — S. 13.

² Августин употребляет глагол «transcendere» уже «в новом значении; и этот факт обеспечивает ему место в истории терминологии»; и «если в последующей философско-теологической литературе этот новый смысл слова передается в качестве устойчивой традиции, то это мы можем приписать влиянию литературного авторитета этого человека». — См.: *Knittermeyer H. Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant.* — Marburg, 1920. — S. 10–11.

природой¹. В качестве *esse reale*, реального бытия, они независимы от человеческого знания и ума и ведут свое происхождение от Бога. Однако эти же формы присутствуют в познающем уме человека, и тогда — уже в качестве *esse intentionale*, интенционального бытия, т. е. в виде когнитивных форм, присущих интеллекту, — они выступают как результат абстрагирующей активности ума. Последний, как *действующий* (а не *возможный*) интеллект, выделяет и абстрагирует все универсальное, содержащееся в вещах.

В свою очередь, Кант утверждал, что трансцендентальные понятия суть чистые и априорные порождения рассудка, и в качестве таковых они синтезируют эмпирические созерцания и тем самым конституируют опыт.

Такие несхожие представления о сущности одних только трансцендентальных понятий, не говоря уже о других элементах трансцендентализма, приводят к мысли о том, что здесь мы, вероятно, имеем дело с различными видами парадигмы.

Рассмотрим еще одну историко-философскую проблему. В своих учениях и Платон, и Августин, и Декарт, и Кант — все они описывают и используют крайне для них необходимую процедуру очищения сознания от всего чувственно воспринимаемого — иначе не добраться до врожденных, или данных Богом, или изначально присущих мышлению, или же априорных идей, сущностей, понятий. Однако никто из них никогда и нигде не употребляет термина «трансцендентальная редукция», который ввел в философский оборот только Гуссерль. Стало быть, необходима экспликация и реконструкция этой процедуры.

Обратимся к еще одному затруднению — чрезвычайно запутанному трансценденталистскому словоупотреблению. Как известно, Кант впервые строго разделил значения терминов «трансцендентальный» и «трансцендентный», которые до него употреблялись в качестве синонимов². Однако многие сочинения философа, и

¹ «Сущее (das Seiende) является наиболее существенным, важнейшим понятием, и оно определено через свои “модусы (Modi)”, которые, однако, в имени сущего не содержатся. Эти модусы могут определять сущее либо в отношении особенного (Besonderung), как, например, субстанция означает в себе самое сущее, либо они обозначают самые общие, неотделимые атрибуты сущего, которые, опять же, могут характеризовать сущее само по себе или же сущее в его отношении к другому сущему. Особенное является не чем иным, как определением сущего посредством системы категорий, тогда как самые общие атрибуты должны выражать как раз трансценденцию (die Transszendenz) в отличие от всякого категориального определения». — См.: Ibid. — S. 33–34.

² «...слово трансцендентальное <...> означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для

прежде всего, «Критика чистого разума», заполнены, как представляется на первый взгляд, случаями неверного использования термина «трансцендентальный», а именно — применением его в значении «трансцендентный». В «Трансцендентальной диалектике» есть весьма симптоматичный пассаж, где, казалось бы, неправильное употребление терминов осуществляется прямо на глазах у изумленного читателя: «Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны. Приведенные выше основоположения чистого рассудка должны иметь только эмпирическое, а не трансцендентальное, или выходящее за пределы опыта, употребление (Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortragen, sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem, Gebrauche sein). Основное положение, устраняющее эти границы и даже повелевающее переступить их, называется *трансцендентным (transscendent)*» (А 296 / В 352–353). Второе предложение цитаты, в котором трансцендентальное объявляется выходящим за пределы опыта, и третья фраза, где трансцендентное отождествляется с переступающим границы опыта, как представляется на первый взгляд, явно противоречат друг другу. И это далеко не единственный случай такого использования термина «трансцендентальный»¹.

Помимо указанных проблем существует множество других лакун и непроясненных вопросов. К некоторым из них я вернусь позже. А сейчас хотелось бы обратить внимание на специфику этой работы и методологические установки книги.

* * *

Главная особенность исследования состоит в том, что в основу понимания трансцендентальной философии как таковой положен кантовский трансцендентализм в той специфической формулировке, которая возникла у философа после разделения им значе-

того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом». — См.: *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. — Т. 4. — С. 141 (Далее цит. как: Прологомены).

¹ Н.О. Лосский — как переводчик «Критики чистого разума» — отметил и прокомментировал этот факт в собственном Предисловии: «Точно так же мы не отмечали в примечаниях те места, где Кант употребляет термин “трансцендентальный” вместо “трансцендентный”, так как мы полагаем, что во многих случаях термином “трансцендентальный” Кант широко пользуется не по недосмотру, а намеренно». — См.: *Лосский Н.* Предисловие переводчика // *Кант И.* Критика чистого разума (по изданию 1907 г.). — СПб., 1993. — С. 8.

ний терминов «трансцендентный» и «трансцендентальный», ранее употреблявшихся в качестве синонимов. По существу, эксплицитный и четко артикулированный *гносеологический* трансцендентализм («кантовский трансцендентализм») появился именно в результате нового и оригинального смыслового наполнения термина «трансцендентальный»¹.

Однако трансцендентализм как таковой начался вовсе не с Канта. Великий кёнигсбержец сумел придать ему развитую, явную и систематическую форму. Тем не менее, доминирующие парадигмы трансцендентализма рассматриваются здесь с точки зрения Канта, как бы («als ob») «глазами Канта»². Ибо зрелый и эксплицитный гносеологический трансцендентализм появился именно у него. На этом основании все предшествующие, равно, как и последующие концепции, целесообразно и методологически правомерно рассматривать «на фоне» и с позиций образца, т. е. кантовского трансцендентализма. По этой же причине анализ докантовских форм можно осуществлять (в основном) только в терминах и понятиях кантовской трансцендентальной философии, хотя ради достижения этой цели с необходимостью приходится использовать понятийный аппарат, который, естественно, еще не существовал в то время. В противном случае у нас не будет инструментов понимания, и мы не сможем «схватить» ранние и неэксплицитированные формы.

Под *гносеологическим* трансцендентализмом, в соответствии с кантовскими основоположениями, я понимаю учение и соответствующий метод, направленные на исследование трансцен-

¹ Во втором издании первой «Критики» Кант называет *трансцендентальным* «всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» (В 25). При этом трансцендентальным следует называть не всякое познание *a priori*, а только то, благодаря которому мы познаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать *a priori* (т. е. неэмпирически), а также как это возможно (В 80). Это кантовское определение трансцендентального я беру в качестве первоначального, рабочего и пока еще неразвернутого представления о гносеологическом трансцендентализме. В таком случае трансцендентальная философия (с гносеологической точки зрения) есть не что иное, как исследование фундаментальной проблемы: «как возможны синтетические положения *a priori*», открытие и обоснование (делуция) своих внеэмпирических понятий, границ и условий их применимости в опыте, синтетических и конститутивных функций этих категорий, а также изучение принципов, законов и механизмов априорного познания и объяснение роли основополагающих регулятивных (для опыта) и конститутивных (для поведения и культуры в целом) идей разума.

² В метафизике Канта сохраняется также и традиционное («онтологическое») понимание трансцендентализма, о чем речь пойдет в четвертой части книги.

дентального *конститутивного* сознания и определенных аспектов трансцендентальной субъективности: 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 разновидности.

Кроме того, необходимо выделить *онтологический* трансцендентализм (иначе: «*трансцендентный* трансцендентализм», или «трансцендентализм универсалий и идей»), сущность которого 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 универсалий¹. Такая возможность реально существует, ибо мыслить можно — утверждают Парменид и (отчасти) Платон — только сущее. Этот парменидовский — реалистический и панлогистский — тезис («мыслить и быть — одно и то же») как раз и лежит в основе онтологического трансцендентализма, на нем строится любое «онтологическое доказательство». Таким путем создается уже не человеческий, а *трансцендентный* (логический или Божественный) мир; при этом используется догматический (а не критический) метод².

¹ Название «*онтологический* трансцендентализм» прямо вытекает из метафизики-онтологии («первой философии») Аристотеля. На первой же странице своей книги Карл Бэртляйн напоминает: «Учение о так называемых трансценденталиях (например, *ens, unum, verum, bonum*) является частью древней онтологии. Она трактует о так называемых принципах бытия (принцип тождества, принцип противоречия), о четырех основаниях (материя, форма, цель, источник движения), а также о модусах бытия (возможность, действительность, необходимость) и категориях (субстанция, количество, качество, отношение)». — См.: *Bärthlein K. Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie: 2 Teile. — Tl. 1: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. — В., N.Y., 1972. — S. 1.*

² О развитии «*онтологической*» (условно говоря — томистской) линии трансцендентализма см.: *Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. — М., СПб., 1999; Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. — 2-е изд. — М., 2010; Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. — М., 2000; Круглов А.Н. Трансценденталии, Транс-*

Внутри онтологической формы можно условно выделить два вида: «спекулятивный» и «тео-агато-этический» трансцендентализм. Первый основан на само-деятельности трансценденции, ее понятийно-онтологическом самополагании, категориальном системотворчестве, предполагающем онтологическую предикацию и самопредикацию, т. е. на процессе формирования знания-бытия с помощью формально-логических операций. Второй 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, соответственно, на Бога, Благо и добродетель, выступая основанием будущего христианского мистического трансцендентализма (восхождения).

Онтологический трансцендентализм возникает у Платона и распространяется через Аристотеля, неоплатонизм, Августина (в его «трансцендентной» ипостаси), схоластов; находит свое классическое воплощение у Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Франциска Суареса; доходит до католических и протестантских философов XVII–XVIII веков; подхватывается Гегелем, позднее — неотомизмом; развивается в онтологических учениях XX века, среди которых, прежде всего, мне хотелось бы выделить «философию экзистенции» Карла Ясперса, раскрывающуюся в последовательных этапах ориентирования в мире, затем — просветления экзи-

цендентальная философия, Трансцендентальное, Трансцендентальное отношение // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2001. — Т. 4. — С. 92–100; *Неретина С., Огурицов А.* Пути к универсалиям. — СПб., 2006; *Неретина С., Огурицов А.* Реабилитация вещи. — СПб., 2010; *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. — М., 2001; *Aertsen J.A., Honnefelder L., Möhle H., Leinsle U.G., Hinske N.* Transzendental; das Transzendental; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie; *Halfwassen J.* Transzendenz; Transzendieren // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: Bde. 1–12 / Hrsg. von *J. Ritter, K. Gründer*. — Basel; Stuttgart, 1971–2004. — Bd. 10, 1998. — Sp. 1358–1379, 1442–1447; *Bärthlein K.* Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie: 2 Teile. — T. I. 1: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum; *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. — Stuttgart etc., 1970; *Holz H.* Transzendentalphilosophie und Metaphysik. — Mainz, 1966; *Honnefelder L.* Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). — Hamburg, 1990; *Knittermeyer H.* Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant; *Muck O.* Die transzendental Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. — Innsbruck, 1964; Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag / Hrsg. von *M. Pickavé*. — B.; N.Y., 2003.

стенции и, наконец, метафизического философствования¹, а также «фундаментальную онтологию» Мартина Хайдеггера, основанную на экзистенциальной аналитике присутствия, интерпретации временности и разработке темпоральности бытия².

Если в первом случае (в сфере гносеологической разновидности) мы имеем дело с трансцендентальным (синтетическим) сознанием, чистой субъективностью, то во втором — либо с понятийным конструированием, либо с трансцендированием духа.

У всех представленных здесь философов присутствуют и гносеологическая, и онтологическая формы, занимая, впрочем, различное по важности место. Когда, например, Платон говорит о восхождении к Благу и постигает истинные формы, имеет место онтологический трансцендентализм. Спускаясь «вниз», в мир, и стремясь найти в нем отблески истины, Платон обосновывает уже гносеологический вид — трансцендентализм врожденных «сущностей», выступающих в виде понятий субъекта, «к которым мы возводим всё, полученное в чувственных восприятиях» и которые, таким образом, конституируют относительную истину человеческого мира³. В свою очередь, Кант, размышляя в разделе «Трансцендентальная аналитика», выступает как гносеологический трансценденталист. Однако, приближаясь к конечной (практической и телеологической) цели своей философии, он предстает как онтологический мыслитель. Такие же «перемены позиции», или смены «индекса модальности», можно обнаружить и у других философов.

Условное выделение гносеологической и онтологической форм трансцендентализма дает возможность, на мой взгляд, элиминировать главную проблему, связанную с исследованием трансценден-

¹ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Пер. А.К. Судакова. — М., 2012. — С. 50–56.

² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. — М., 1997. — С. 17–19.

³ В отношении протогносеологического трансцендентализма Платона А.Ф. Лосев говорит: «Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это и есть самый настоящий трансцендентализм, и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта — субъективный априоризм идей разума, у Платона же — объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе. Платон отличается от Канта тем, что у него мыслится некоторая априорная идеальная природа, делающая у него впервые возможной и апостериорную чувственную природу». — См.: Лосев А.Ф. Критические замечания к диалогу // Платон. Собрание сочинений в 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 440.

тальной философии — непропорциональное смешение методологически различных подходов к *трансцендированию*. Иначе говоря, трансцендентализм как конституирующая деятельность мышления, в котором важнейшую функцию выполняют априорные понятия, трансцендентные по отношению к рецептивности, вольно или невольно отождествляется с трансцендированием восходящего духа или же системотворчеством универсалий, которые по степени общности превосходят аристотелевские категории¹. В одной ситуации основные познавательные способности (рассудок и разум), а также элементы трансцендентализма (априорные категории, основоположения, идеи, принципы, законы, процедуры) закладывают основания гносеологии, в другой — трансценденталии и душа (дух) фундируют онтологию и человеческое существование.

Безусловно, эти подходы следует различать. Надеюсь, этому послужит «дихотомическая» типологизация трансцендентализма. Термин «дихотомическая» следует понимать условно, ибо, во-первых, гносеология и онтология не являются дихотомическими сферами, а, во-вторых, непроходимой границы между двумя видами трансцендентализма не существует.

Помимо историко-философской необходимости анализа трансцендентализма следует отметить также методологические основания для рефлексии этой парадигмы.

Одним из таких оснований можно считать определенные кризисные явления в современной философии. В очередной раз они возникли по причине утвердившейся методологической «широты», лапидарно выраженной в принципе «anything goes», а также размытия тематического ядра метафизики, вследствие чего начинают доминировать квази- и парафилософские конструкции. Если использовать традиционные понятия, то некоторые современные направления, свободные от методологического порядка, можно охарактеризовать как *скептицизм*, *натурализм* и *редуктивизм*. Впрочем, давно известно, что те философствующие субъекты, которые отвергают и научно-методологический способ построения метафизики, и, одновременно, метод критики чистого разума, вынашивают (по словам Канта) замысел «вообще сбросить оковы

¹ Применение двух подходов к трансцендированию — т. е. использование в синтезе априорных понятий и восхождение к трансценденции (Благу, Единому, Богу) — как раз и дает гносеологическую и онтологическую разновидности. Однако внутри каждого вида существуют имманентные градации: онтологический трансцендентализм Платона не похож на такую же форму, скажем, Бонавентуры, Аквината, Дунса Скота, Хр. Вольфа или Хайдеггера, а гносеологический трансцендентализм Канта отличается от построений Августина, Декарта, Когена или Гуссерля.

науки и превратить труд в игру, достоверность — в мнение, а философию — в филодоксию» (В XXXVII).

Ситуация «фундаментального кризиса философии в течение последних ста лет» постоянно анализируется в философской литературе. Лапидарное, но вместе с тем емкое описание его сущности дал Франц Бадер, указав на то, что «не случайно сегодня мы видим, что ввиду этого кризиса с его открытыми или молчаливыми скептицизирующими тенденциями (в которых на самом деле скрыто лежит самоуверенный догматизм, даже если в настоящее время он выступает под названием критического рационализма), прямо ссылаются как раз на то философское направление прошлого, которое впервые *методически* подняло рефлексию условий научного философствования к его предмету. В противовес одному лишь историческому многознанию и выступая против антисистематических, позитивистских или просто эмпирически-аналитических направлений первой половины этого столетия, вновь просыпается систематический интерес, который делает все остальное, чтобы заново возродить философское теоретическое изучение оснований и тем самым *ipso facto* осуществить возврат к его истокам в трансцендентальной философии, однако по-новому, а именно — окидывая взглядом, также не в последнюю очередь, развитие методологии различных отдельных наук»¹.

Помимо указания на методологический кризис философии, необходимо сказать, что элиминация субъекта и трансцендентальной субъективности ведет, в конечном счете, к утрате человеком собственной идентичности, ибо сконструированный мир, не имеющий отношения к бытию, способен растворить в себе какое угодно личностное ядро. Следствием всего этого является утрата свободы — во всяком случае, элиминация ее философского обоснования.

Еще одним методологическим основанием анализа трансцендентальной парадигмы является ситуация, которая сложилась в области науки. Во-первых, следует указать на потенциально опасный перекося науки в сторону прикладных задач в ущерб фундаментальным исследованиям. Однако прикладная наука «не способна сама развиваться как наука, ибо не способна самостоятельно обеспечить преэминентность в развитии знания». Кроме того, прикладная наука «не познает мир как таковой, но конструирует, или изобретает “вторую природу”, в которой человеку будет удобно жить»². Ина-

¹ *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: 2 Bde. — Bd. I: Genese und Systematik der Methodenreflexion. — Bonn, 1979. — S. 2.

² *Пружинин Б.И.* Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. — М., 2009. — С. 205, 202.

че говоря, наука становится сервильной, что само по себе не было бы опасным, если бы при этом не разрушался фундаментальный и цельный каркас знания о мире.

Во-вторых, на основе релятивистской методологии возникли и утвердились так называемые псевдонаучные направления. Подобного рода псевдонаука существует, прежде всего, в форме никак и ничем не обоснованных основоположений, гипотез, обобщений, которые не соответствуют научным стандартам и нормам. В истории науки было предостаточно «знаменитых» псевдотеорий: концепции гомункулуса, эфира, флогистона, теплорода; теоретические построения френологии, нумерологии, физиогномики; современные учения астрологии, ведовства, «новой хронологии», волновой генетики, а также утопическое социально-технологическое проектирование... В настоящее время «псевдонаука получила возможность претендовать на статус уже не имитации, но альтернативы традиционной, “непрактичной” науки. Такова реальность. Ее можно квалифицировать как кризисную для науки, можно как кризисную для европейской культуры»¹. Стало быть, отсутствие критцизма является одной из причин того, что философское и научное поля зарастают сорняками, имитациями подлинного, различного рода ψεύδω. В такой ситуации обращение к критической рефлексии трансцендентализма — один из главных путей восстановления заслуженного статуса философии и науки.

Однако возникает закономерный вопрос: почему и в силу каких свойств и особенностей трансцендентализма необходимо обращаться именно к нему за критической, рекреационной и реабилитационной помощью? Для этого необходимо совершить краткий экскурс в историю возникновения критической функции.

К числу первоначальных и решающих факторов становления трансцендентальной парадигмы (прежде всего — ее гносеологической формы) нужно отнести: во-первых, стремление изучить опыт; во-вторых, потребность быть «строгой наукой»; в-третьих, осознание «трансцендентального факта» и, как следствие, намерение исследовать формы, инструменты, механизмы и процедуры мышления и познания. Рассмотрим вкратце эти важнейшие основания.

Обращение древнегреческой метафизики к бытию как таковому вызывает к размышлению сложнейший (не только в то время) вопрос о познании этого бытия, и не только трансцендентного бытия — в абстрактных и гипостазированных («Божественных») категориях, но и чувственно воспринимаемого становления — в

¹ Там же. — С. 301.

человеческих понятиях. Жизненно необходимо познавать не одни лишь высшие идеи, но и живой мир, где идеи воплощаются в вещах, а сами вещи — при умелом их рассмотрении — светятся идеями. Собственно говоря, для Платона (в отличие от Плотина) трудное восхождение к Благу необходимо еще и для того, чтобы, познав там, наверху, истинные идеи, вернуться в человеческий мир и с помощью обретенных подлинных форм находить истину здесь, внизу. Именно таким путем утверждается, вероятно, бессмертная (до конца не решаемая) проблема *опыта*.

Рассматривая учения, тематизирующие опыт, Вольфганг Рёд в книге «Опыт и рефлексия» (раздел «Этапы пути проблематизации трансцендентальной философии») говорит: «Первоначально теории опыта — как тема философии — существовали только в имплицитном виде. Однако загадка опыта всегда играла в философском мышлении определенную роль, даже если с самого начала не было ясно, что философские принципы нужно воспринимать как положения, которые устанавливаются с целью понимать опыт как возможный. В античности главной задачей философии считалась формулировка тех принципов бытия и познания, которые, как предполагалось, описывают, с одной стороны, формы действительности, а с другой — образуют самую общую рамку познания действительности. Такие принципы выполняли функцию связывания мышления и бытия и тем самым позволяли познанию действительности казаться возможным. Принципами назывались положения, которые не могли быть выведены из других положений, большей степени общности, и поэтому считалось, что они усматриваются непосредственно разумом. Идея таким образом понятой философии, выдвинутая Платоном и Аристотелем, оказывала влияние и сохраняла платоновскую и аристотелевскую традицию в Средние века и отчасти еще продолжается в Новое время»¹. Однако «понимание того, что теоретическая философия по существу является теорией опыта, впервые эксплицитно было представлено Кантом»².

Другим свойством трансцендентализма выступает стремление позиционировать себя в качестве «строгой науки», своеобразного «противовеса» всем кризисным, хаотическим явлениям, многообразным философским симулякрам. Такая интенция есть не что иное, как необходимость построить и обосновать аподиктическую, общезначимую и интересубъективную, автономную (самозаконную), систематиче-

¹ Röd W. Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. — München, 1991. — S. 27–28.

² Ibid. — S. 29.

скую науку, выводы которой обладали бы логической строгостью и очевидностью. В таком случае гносеологический трансцендентализм предстает в облики методологически строгой и последовательной критики натуралистических, релятивистских, догматических, спекулятивных, скептических и прочих искажений, а также попыток осуществить *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*¹. По существу — подменить собственно философию «нефилософиями»: различными «парафилософскими» формами синкретичного, методологически свободного и необязательного (безответственного) дискурса².

Исключительным по своей значимости источником гносеологической формы является «трансцендентальный факт», ибо трансцендентализм как тип мышления прекрасно осознал: всё то, что мы ощущаем, воспринимаем, познаем и — в целом — мыслим, мы получаем исключительно с помощью сознания и никак иначе³.

¹ «Переход в другой род» (переход в другую область мышления) — логическая ошибка. Здесь: неправомерное смешение, с одной стороны, философской сферы мышления и натуралистической (физической, психологической, физиологической и т. п.) — с другой.

² Гуссерль на протяжении всей своей жизни утверждал критическую, методологическую и мировоззренческую функции трансцендентальной философии. Вот что он пишет в поздней своей работе: «Подлинные духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как *битвы философий*, а именно как борьба между скептическими философиями или, скорее, “нефилософиями”, сохранившими только название философии, но не поставленную перед ней задачу, — и действительными, все еще живыми философиями. Живы они, однако, потому, что борются за свой подлинный и истинный смысл и тем самым за смысл подлинного человечества. Привести скрытый разум к пониманию им его возможностей и тем самым усмотреть возможность метафизики как истинно возможной — таков единственный способ стать на многотрудный путь действительного осуществления метафизики, или универсальной философии. <...> Философия, наука была бы тогда историческим движением выявления универсального разума, “врожденного” человечеству как таковому». — См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. — СПб., 2004. — С. 31–32.

³ Н.В. Мотрошилова, использующая этот термин, определяет трансцендентальный факт как установку, согласно которой «мир, существующий сам по себе, независимо от сознания, всегда (в том числе и в этой его независимости) дан нам только через явленность нашему сознанию». Этот факт «в здравом уме и твердой памяти совершенно невозможно отрицать». Поэтому, — справедливо утверждает Н.В. Мотрошилова, — «в изначальной опоре на трансцендентальный факт вижу предпосылку истинности трансцендентального идеализма, причем не только гуссерлевского. Ибо ведь Гуссерль не является ни “первооткрывателем” трансцендентального факта в его значимости для философии, ни первым, тем более единственным философом, давшим — по законам феноменологии — его *зидетическое* истолкование. Впрочем, основатель феноменологии на это и не претендует. Он ведь признает, что в философии трансцендентализма идет по стопам Декарта и особенно Канта». — Ср.: Мотрошилова Н.В. *Идеи I* Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М., 2003. — С. 548–549.

В истории философии — как темпоральном потоке — трансцендентальный факт предчувствовался еще Августином, но эксплицитно и отчетливо был осознан только Декартом, который, принимая во внимание такое положение дел, поставил перед собою задачу исследовать чистый разум (*intellectus puri*). Кант, исходя из этого факта, сосредоточился на изучении априорных и трансцендентальных форм мышления. Не случайно П.П. Гайденко, подчеркивая трансцендентализм Декарта, тут же отмечает значение трансцендентального факта для возникновения всей парадигмы: «Мышление невозможно оторвать от “Я” — в этом заложена предпосылка трансцендентальной философии, как она впоследствии была развита Кантом»¹.

Очевидность присутствия в человеческом мире трансцендентального факта не только формирует гносеологические задачи, но и, по существу, задает фундаментальные предикаты гносеологического трансцендентализма. Коль скоро все воспринимаемое и мыслимое получается с помощью сознания, то становится очевидным, что в сфере гносеологии мы должны направлять исследование на трансцендентальный уровень, а именно — изучать сферу чистой субъективности с ее априорными формами и принципами, механизмами и синтезами, понятиями и идеями...

В таком случае, трансцендентальный подход есть не что иное, как стремление к познанию, но вовсе не обычному и повседневному, а истинному и добротному, ясному и отчетливому, объективному и законосообразному, аподиктичному и систематически единому. Отсюда следует, что трансцендентальная философия с ее генетическим намерением быть «строгой наукой» ориентируется исключительно на философскую, а не естественную и обыденную установку сознания. Методологическая строгость, содержательная чистота и априорность форм в качестве непременных атрибутов гносеологического трансцендентализма требуют, во-первых, критического отношения не только к предшествующим и существующим учениям, не отвечающим этим базовым принципам, но и к самим рассудку и разуму. Критика последних означает глубокое и систематическое исследование априорных основ, принципов, инструментов, гносеологической и практической деятельности, понятий, идеалов и ценностей этих высших способностей мышления и действия.

Во-вторых, существование и функционирование самого трансцендентализма может обеспечить только особый метод, который

¹ Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М., 2011. — С. 102.

был бы способен — в отличие от формально-логической процедуры — эксплицировать и исследовать *содержательные* (материальные) аспекты познания. Этот метод в различные времена именовался по-разному, но в конце XIX века Алоиз Риль (1876 г.) и Герман Коген (1877 г.) дали ему утвердившееся затем название — «трансцендентальный метод» (*transzendente Methode*)¹. В начале XX века Э. Гуссерль выдвинул собственную разновидность — феноменологический (трансцендентально-феноменологический) метод.

Стало быть, трансцендентальная парадигма задает общефилософскую ориентацию на методологически строгую рефлексию и легитимацию чрезвычайно актуальных *вещей*: базовых человеческих ценностей, научного познания, морального поведения, сферы искусства и культуры в целом, различных областей человеческой жизни. Трансцендентальная философия направлена, в конечном счете, на исследование человека в целом, на «борьбу за смысл человека» (Гуссерль).

* * *

Обратимся к исследованиям, посвященным трансцендентализму «как таковому». Возьмем, прежде всего, чрезвычайно важное сочинение Манфреда Брелаге — ученика известного трансценденталиста Ханса Вагнера, а также знаменитого историка философии и классика кантоведения Хайнца Хаймзёта и, отчасти, родоначальника «критической онтологии» Николая Гартмана². В своем исследовании М. Брелаге анализирует различные варианты трансцендентальной философии конца XIX — первой половины XX века, рассматривая концепции двух групп философов. В первую группу вошли мыслители, создавшие учения в основном до Первой мировой войны: марбургцы Герман Коген, Пауль Наторп, Эрнст Кассирер, баденец Генрих Риккерт и основатель трансцендентальной феноменологии Эдмунд Гуссерль. Во вторую — последователи и, одновременно, «ниспровергатели» первых, творившие уже после «Великой войны»: Николай Гартман, Рихард Хёнигсвальд, Мартин Хайдеггер.

Рассматривая внутреннюю логику развития трансцендентализма, Брелаге, воспитанный на марбургском критицизме, остается верен ему и теперь, выработав, тем не менее, определенную ком-

¹ *Baum M. Methode, transzendente // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 5, — Sp. 1375.*

² *Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. — В.; N. Y., 1965.*

промиссную («среднюю») линию в отношении тематизируемых философов. Он полагает, что и неокантианцы Марбурга, желающие «получать категории как условия возможности науки методом гипотезиса из чистого мышления», и, скажем, «отщепенец» (Apostat) Н. Гартман, который стремится «извлекать их из сущего и описывать как данности», не противоречат друг другу. Марбуржцы несут истину в отношении «фундаментальных категорий», а Гартман «оказывается здесь правым в связи с гуссерлевской программой так называемых региональных категорий, априоризм которых должен оказываться пригодным в эмпирической сфере; и познание априоризма зависит также от хода развития отдельных наук»¹. Иначе говоря, исследователь согласен в целом с гносеологическим трансцендентализмом марбуржцев, но в то же время не прочь привнести в неокантианскую гносеологию толику онтологического трансцендентализма позднего Гартмана. — Ибо марбургская концепция своей гипертрофированной «чистотой», абсолютизацией мышления и ориентацией на «факт науки» вызвала ответную (негативную) реакцию у части философского сообщества. Так или иначе, у всех этих философов Брегаге обнаруживает различную степень критицизма и трансцендентализма. Критицизм при этом в определенной мере отождествляется с трансцендентализмом; точнее — критицизм является одним из сущностных признаков трансцендентализма. Как же автор понимает эти фундаментальные характеристики?

Для критицизма характерно противопоставление бытия и значимости. Говоря в общем, каждая теория познания является своего рода сомнением в мышлении. Поскольку в критицизме существует приоритет мышления перед бытием, постольку все существующее «в критической логике значения тематизируется только в *modus obliquus*², т. е. как помысленное, осознанное, познанное сущее; с точки зрения рефлексии сущее представляется только как предцизируемое существующее. Однако с другой стороны, благодаря этому *трансцендентальная* логика знает свое отличие от *формальной*: она имеет своей целью принципы законности сомнения в отношении *существующего*. Она отказывается не от всей соотнесенности познания с предметом, а спрашивает как раз о *возможности* отношения познания к предмету. В этом смысле она является «логикой бытия», т. е. мышлением бытия. Только отсюда может быть понято

¹ Landmann M. Geleitwort // Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. — S. IV.

² Modus obliquus = косвенным образом.

значение критического идеализма, который исследуется критической трансцендентальной философией. Критицизм утверждает “вращение предметов вокруг понятий”. Это должно быть смыслом “коперниканского поворота”. Предметы даны нам только в познании. Все наше познание бытия предметов зависит от принципов, на которых основывается законность нашего познания существующего. Это нерв всего критического процесса аргументации»¹.

Кроме понятия «критицизм» Брелаге использует термин «критический идеализм»: «Хотя критицизм сам полагает себя критическим идеализмом, его настоящим предметом является не субъект, а совокупность принципов, которые придают действительность нашим мыслям и делают их истинными. Критический идеализм является идеализмом не субъекта, а идеи; он обязан своим названием не “идее” Локка в значении представления, а идее Платона в ее истолковании как гипотезиса, закона, значащей ценности. Этот закон, — а не дух — является абсолютом, который лежит в основе всего познания. Это, в конце концов, есть “субъект” всего познания, который придает последнему объективность»². В отношении трансцендентальной философии, которая исследует критический идеализм, философ утверждает, что она «вводится в действие с радикальным изменением направления познания. Она является в каждом случае чистой рефлексивной философией, которая заключает в скобки всю *intentio recta*³. Поэтому в качестве базиса, достигнутого редукцией, остается чистое и трансцендентальное сознание, которое само по себе не будет установлено как существующее при другом существующем, так как оно составляет основу для того, чтобы вообще имело смысл говорить о сущем»⁴.

Другое содержательное исследование, посвященное гносеологическому трансцендентализму — сочинение Вольфганга Рёда «Опыт и рефлексия». Автор представляет свою исходную позицию таким образом: поскольку систематическая философия и история философии неразрывны, то, следовательно, он приступает к систематическому анализу трансцендентальной философии, опираясь на ее исторический фундамент — кантовский трансцендентализм и его посткантовские разновидности. Своей целью он видит формулировку «точки зрения трансцендентальной философии в системати-

¹ *Brelage M.* Op. cit. — S. 90.

² *Ibid.* — S. 94–95.

³ *Intentio recta* — «прямая направленность» обыденного сознания на повседневный мир; синоним «прямого восприятия», или «естественной» установки сознания.

⁴ *Brelage M.* Op. cit. — S. 168.

ческой форме»¹. По этой причине в монографии исследуются все структурные элементы трансцендентальной философии опыта: ее базовые предпосылки; проблема метода; конституирование предмета познания; соотношение предмета, вещи и факта; роль пространства и времени в формировании опыта; комплекс трудностей, связанный с определением чистого Я; проблема причинности; отношения между опытом и действительностью и многое другое.

Автор утверждает, что название «трансцендентальная философия» закреплено за рефлексией над теориями опыта, ибо она выясняет природу базовых понятий, определяет их значимость, рассматривает основополагающие гипотезы и, таким образом, обладает метатеоретическим характером. Поэтому она может называться (особенно кантовская философия) *трансцендентальной метатеорией*. Трансцендентальная философия в указанном смысле имеет цель анализировать функции теорий опыта, прояснять их предпосылки, исследовать когерентность этих теорий и работоспособность, сравнивать с возможными альтернативами. На это указывает также этимология термина «трансцендентальный»: «рефлексия на основе ее последовательно метатеоретического характера выходит за пределы (*transzendiert*) не только области научных теорий, но и сферы теорий опыта»². Понимаемая таким образом трансцендентальная философия приобретает у В. Рёда даже более общий и более метатеоретический (если позволено будет так выразиться) характер, нежели кантовский трансцендентализм. В такой интерпретации трансцендентальная философия — в качестве *общей* метатеории — исследует *конкретные* варианты трансцендентальной философии (скажем, кантовский), которые представляют собою теории опыта.

Классик кантоведения и знаток философии немецкого Просвещения, Норберт Хинске, в многочисленных трудах рассматривает и анализирует процесс формирования трансцендентальной философии Канта и ее семантики. Так, в частности, в своем исследовании «Путь Канта к трансцендентальной философии. Тридцатилетний Кант»³ Н. Хинске ставит двуединую задачу: во-первых, прояснить, каким образом Кант познакомился с термином «трансцендентальный», какие значения и контексты он вобрал в свою философию; во-вторых, необходимо выяснить то *исходное положение*, которое

¹ *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. — S. 9–10.

² *Ibid.* — S. 30.

³ *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. — Stuttgart etc., 1970.

послужило причиной выработки самостоятельного проекта трансцендентальной философии¹.

В начале работы Хинске рассматривает «три больших семантических поля, в которых понятие “трансцендентальный” встречается в начале XVIII столетия»². Автор прослеживает три линии (нити), связывающие некоторые случаи кантовского (традиционного) употребления термина с предшествующей философской культурой. К первому полю относится трансцендентальная философия и метафизика XVII — начала XVIII века в лице И. Шарфа с объемной «*Theoria transscendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam*», а также И.Г. Альстедта, Х. Шайблера, Ф.А. Эпинуса, И.П. Ройша, Г.Б. Билфингера, Ф.Х. Баумайстера, И.Г. Дарьеса и др.

Вторая генетическая нить тянется к трансцендентальной космологии Хр. Вольфа. Этот великий систематик, по мнению Хинске, произвел такой «разрыв традиции» (*Traditionsbruch*) по отношению к средневековому трансцендентализму, что сегодня почти невозможно под тем же самым понятием соединить трансцендентальную философию Средневековья и Нового времени с трансцендентальной космологией Вольфа³. Третья линия сопряжения усматривается между Кантом и вольфианцами, и прежде всего А.Г. Баумгартеном. Кант использовал четвертое издание (1757 г.) его учебника «*Metaphysica*» для чтения лекций и — главное для нас! — метафизических размышлений (*Reflexionen*) на полях этой книги⁴. У философов этого направления «трансцендентальная философия составляет только определенную “секцию” (“*Sektion*”) в пределах онтологии как целого»⁵.

Рассматривая проблему воздействия трех «семантических полей» на Канта, Хинске отмечает, что пока точно не известно, вошел ли Кант вообще в непосредственный контакт с первым полем. В отношении второго и третьего можно сказать, что Кант познакомился с ними не позднее своего тридцатилетия, и многие случаи использования термина до 1772 г. носят отпечаток разнообразного воздействия этих двух традиций. Однако ни от какой генетической линии мы не наблюдаем прямого и жесткого влияния на кантовское словоупотребление. Стало быть, применение Кантом понятия «трансцен-

¹ Ibid. — S. 9.

² Ibid. — S. 78.

³ Ibid. — S. 52 Anm.

⁴ У Канта был еще один экземпляр «Метафизики», ныне утерянный, и — как предположил Эрих Адикес — возможно, еще и экземпляр третьего издания (1749 г.).

⁵ *Hinske N. Op. cit.* — S. 78.

дентальный» в многочисленных вариациях диктуется, прежде всего, «его собственной идеей трансцендентальной философии». В таком случае, настаивает Хинске, «кантовское понятие трансцендентального, конкретное применение слова, так же как и его единообразное направление смысла, не нужно понимать вполне определенно, если при этом не следовать путем, который в первую очередь привел к сознательному принятию термина. Изображение этих путей является их “подлинной”, философски релевантной “историей понятия”»¹.

Исследование Людгера Хоннефельдера посвящено философской традиции, рассматривающей метафизику в качестве *scientia transcendens*, трансцендентной науки, или науки о трансцендентном. Такой взгляд на метафизику тесно увязывается с формальными определениями *существования* и *реальности*. Эта традиция восходит корнями к томистскому пониманию метафизики, но в ходе своего развития видоизменяется. Автор тематизирует метафизические штудии Иоанна Дунса Скота, Франсиско Суареса, Христиана Вольфа, Иммануила Канта и Чарльза Пирса. Общая трансформация средневековой традиции и становление современной метафизики представлены Л. Хоннефельдером как переход от «онтотелеологии к онтологии, от знания трансцендентного к науке трансцендентального»². Для автора очевидно, что средневековая традиция метафизики как *scientia transcendens* имеет непосредственное отношение к формированию трансцендентальной философии Канта, чей критицизм, вместе с тем, знаменует окончание действия философской программы Дунса Скота³. — Изменения, внесенные Скотом в понимание трансцендентализма Высоким Средневековьем, также оказались не вечны. Поэтому Л. Хоннефельдер отмечает, что если взглянуть на варианты докантовского употребления понятия трансцендентальной философии с точки зрения концепта *scientia transcendens*, простирающегося от Дунса до Вольфа, то окажется, что новое кантовское понимание трансцендентального возникло как раз в результате спора и борьбы с этой традицией⁴.

Автор указывает: в «Критике чистого разума» (§ 12 Трансцендентальной аналитики) Кант анализирует метафизическую (онтологическую) программу «трансцендентальной философии древних» и утверждает, что схоластические понятия *a priori* (*ens, unum, verum, bonum*) суть

¹ Ibid. — S. 78–79.

² Honnefelder L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). — Hamburg, 1990. — S. 403.

³ Ibid. — S. XXIII.

⁴ Ibid. — S. 407.

не что иное, как «мнимотрансцендентальные предикаты вещей», ибо представляют собою «логические требования и критерии всякого познания вещей вообще». Определив сущность трансценденталий, Кант упрекает схоластическую метафизику за то, что она превращает «эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе»¹. Тем самым Кант «радикально» поставил «под сомнение то принципиальное соединение понятийного познания и познанной действительности, которое позволяет Скоту, Суаресу и Вольфу понимать *resolutio*² понятий на составные понятия как *resolutio* определенного сущего в его определении³.

Обратимся к литературе о конкретных трансценденталистских учениях.

Традиция позиционирования Платона как трансценденталиста имеет давнюю историю в европейской, и прежде всего немецкой, историко-философской науке. В частности, вся Марбургская школа рассматривала основателя Академии как философа, заложившего фундамент трансцендентальной парадигмы. В качестве главы школы Г. Коген приступил к трансценденталистской⁴ интерпретации платоновского наследия в ранних статьях и позднее развил в классических работах⁵.

Однако наиболее существенный вклад в формируемую традицию внес П. Наторп, издавший фундаментальный труд «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм», а также другие работы, где афинскому схоласту уделено значительное место⁶. Н. Гартман, бывший тогда еще марбуржцем, выпустил даже более объемное,

¹ Ibid. — S. 412.

² *Resolutio* (латин.) = деление.

³ *Honnfelder L.* Op. cit. — S. 413.

⁴ Термин «трансценденталистский», в отличие от «трансцендентальный» и «трансцендентный», произведен от существительного «трансцендентализм». Поскольку существует два вида трансцендентализма — онтологический (трансцендентный) и гносеологический (трансцендентальный), то понятие «трансценденталистский» вбирает в себя оба вида. Тогда, например, такое словоупотребление, как «трансценденталистская семантика», означает, что эта семантика содержит и трансцендентальные, и трансцендентные смыслы, а выражение «трансцендентальная семантика» подразумевает только гносеологические значения трансцендентализма.

⁵ *Cohen H.* Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt // *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.* — 1866. Bd. 4. — S. 403–464; см. также отдельный оттиск статьи: *Cohen H.* Platons Ideenlehre und die Mathematik. — Marburg, 1879; *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. — B., 1883; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. — B., 1871; *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — B., 1902.

⁶ *Natorp P.* Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig, 1903; *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — Leipzig und B., 1910; *Natorp P.* Philosophische Systematik / Hrsg. von *H. Natorp.* — Hamburg, 1958.

чем его учитель, сочинение «Платонова логика бытия»; важную роль Платону отвел в своем «школьном» исследовании Э. Кассирер¹. Начало исследованиям трансценденталистской семантики положил марбургский докторант и будущий видный историк философии, ученик Наторпа, Хинрих Книттермайер². Исследования философии Платона в русле трансцендентализма были характерны для Марбургской школы³. Помимо этого, приват-доцент университета г. Халле Оттомар Вихман сопоставил два великих учения в книге «Платон и Кант»⁴.

Многие из работ марбургских схолархов обрели статус классических в области платоноведения и получили такое громкое историко-философское звучание, что этой рецепции Платона марбуржцами посвящено отдельное сочинение и ряд параграфов в различных работах по истории неокантианства⁵.

В дальнейшем трансценденталистское понимание Платона воспроизвели многие историки философии, в том числе такие видные, как Генрих Барт, Карл Бэртляйн, Карло Хубер, Густав Мюллер, Герольд Праусс, Юлиус Штенцель, Ханс Вагнер, Джон Уайлд, отчасти Андреас Грезер, Ламберт М. де Рийк и другие; сохранилась она и до сегодняшних дней, например, в работах Вольфганга Зен-

¹ *Hartmann N.* Platos Logik des Seins. — Gießen, 1909; *Hartmann N.* Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. — В., 1941; *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. — В., 1910.

² *Knittermeyer H.* Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. — Marburg, 1920; *Knittermeyer H.* Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natop zum siebzigsten Geburtstag. — В.; Leipzig, 1924. — С. 195–214.

³ В интереснейшем историко-философском исследовании Ульриха Зига о марбургском неокантианстве дан перечень защищенных в Марбургском университете ландграфа Филиппа диссертаций в период с 1866 по 1918 г. Среди кандидатов встречаются известные и знаменитые впоследствии философские имена: Карл Форлендер, Альберт Гёрланд, Эрнст Кассирер, Николай Гартман, Владислав Татаркевич, Хайнц Хаймзёт, Фриц Хайнеман, Хинрих Книттермайер... Из 42-х работ, представленных к защите за это время и посвященных большей частью Канту, в шести рассматривается философия Платона (немногим более четырнадцати процентов). В их числе — диссертация Н. Гартмана. — Ср.: *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. — Würzburg, 1994. — С. 484–487.

⁴ *Wichmann O.* Platon und Kant: Eine vergleichende Studie. — В., 1920.

⁵ *Lembeck K.-H.* Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natop. — Würzburg, 1994; *Edel G.* Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. — Freiburg; München, 1986; *Köhnke K.Ch.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. — Frankfurt a. M., 1986; *Schmidt W. de.* Psychologie und Transzendentalphilosophie: Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natop. — Bonn, 1976.

ца¹. В отечественном платоноведении аналогичную точку зрения — не без влияния Наторпа — поддерживал и развивал на протяжении всей жизни А.Ф. Лосев².

Тем не менее, наибольшие лакуны существуют именно в отношении трансценденталистского учения Платона. — Ибо в историко-философских штудиях о Платоне традиционно доминирует онтологический («объективистский») подход к анализу его учения и, соответственно, рассматриваются аспекты онтологического трансцендентализма. При этом подавляющее большинство историков философии не замечают («не видят») второй — гносеологической — тенденции в его метафизике. Вместе с тем, необходимо указать на работы, помогающие осмыслить гносеологический трансцендентализм афинского философа³.

¹ *Barth H.* Die Seele in der Philosophie Platons. — Tübingen, 1921; *Barth H.* Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. — Tübingen, 1932; *Bärthlein K.* Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. — В.; N.Y., 1972; *Huber C. E.* Anamnesis bei Plato. — München, 1964; *Mueller G. E.* Plato: The Founder of Philosophy as Dialectic. — N.Y., 1965; *Prauss G.* Platon und der logische Eleatismus. — В., 1966; *Stenzel Ju.* Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. — Leipzig, В., 1924; *Stenzel Ju.* Platon der Erzieher. — Leipzig, 1928; *Wagner H.* Platos Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft // Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag / Hrsg. von *F. Kaulbach, J. Ritter.* — В., 1966. — С. 363–382; *Wild J.* Plato's Theory of Man: An Introduction to the realistic Philosophy of Culture. — Cambridge (Mass.), 1948; *Graeser A.* Platons Ideenlehre: Sprach, Logik und Metaphysik. — Bern; Stuttgart, 1975; *De Rijk L. M.* Plato's Sophist: A Philosophical Commentary. — Amsterdam; Oxford; N.Y., 1986; *Senz W.* Über die Platonische Dialektik und Aristotelische Logik: Ein Vergleich. — Frankfurt a. M., 2000; *Senz W.* Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz. — Frankfurt a. M., 2002.

² *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М., 1969; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. — М., 1974.

³ *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. — М., 1985; *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. — М., 2008; *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986; *Доброхотов А.Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник-1987. — М., 1987. — С. 61–75; *Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки. — М., 1980; *Blackson T. A.* Inquiry, Forms and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology. — Dordrecht; Boston, L., 1995; *Bormann K.* Platon. — Freiburg; München, 1987; *Cornford F. M.* Plato's Theory of Knowledge. — N.Y.; L., 1935; *Gosling J. C. B.* Plato. — L.; Boston, 1973; *Graeser A.* Platons Parmenides. — Mainz; Stuttgart, 2003; *Hunter R.* Plato's Symposium. — Oxford, 2004; *Löhr G.* Das Problem des Einen und Vielen in Platons «Philebos». — Göttingen, 1990; *Marten R.* Platons Theorie der Idee. — Freiburg; München, 1975; *Platon im Diskurs* / Hrsg. von *G. Fitzi.* — Heidelberg, 2006; *Raven J. E.* Plato's Thought in the Making. — Cambridge, 1965; *Rehn R.* Der Logos, der Seele: Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie. — Hamburg, 1982; *Robinson R.* Plato's earlier dialectic. — Oxford, 1953; *Robinson T. M.* Plato's Psychology. — Toronto; Buffalo, 1970; *Rosen S.* Plato's Sophist. — New Haven; L.,

Обращаясь к работам, в той или иной мере посвященным трансцендентализму Аврелия Августина, следует, в первую очередь, выделить те исследования, в которых тематизируются не просто метафизические по преимуществу аспекты и разделы его масштабного, хотя и несистематизированного учения, но именно тот регион, который непосредственно связан с «философией сознания». Прежде всего, нужно указать на фундаментальный труд Леопольда Витмана, посвященный многостороннему и детальному анализу восхождения человека к трансценденции. При этом «опыт трансценденции» приобретает не только и не столько «теоретическим процессом познания», сколько через метафорически поданный «расцвет любви» — и прежде всего, к Богу. Автор уделяет в книге большое место «трансцендентальному познанию (transzendente Erkenntnis)». В конечном счете, истинное познание идей возможно только в том случае, если «трансцендентальное сознание (transzendentes Bewußtsein)» индивида освещается «Божественным Светом (lumen Dei)»¹. И все же автор прекрасного исследования главное внимание уделяет *онтологическому* обоснованию трансцендентального познания, а не трансцендентальному сознанию, так хорошо проанализированному Августином в трактате «De Trinitate».

Книга Джерарда О'Дейли тематизирует так называемую «философию сознания» Августина². Автор скрупулезно анализирует такие темы и проблемы, как происхождение, структура и действия души; образование чувственного восприятия и образов; интенциональность души; механизмы действия памяти, воображения, интуиции, слова и знака, припоминания, идентификации, интроспекции, воли, любви, иллюминации в процессе познания как чувственно воспринимаемого мира, так и высшей трансценденции. Однако все эти процессы и компоненты познания автор рассматривает как *психологические*, а не феноменологические и трансцендентальные.

Другой авторитетный историк философии — Иоганн Мадер³ — полагает, что некоторые аспекты метафизики Августина тесно связаны с трансцендентализмом Канта. Так, например, Парме-

1983; Schmitz-Moormann K. Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates. — Münster, 1959; Szaif J. Platons Begriff der Wahrheit. — Freiburg; München, 1996; Vlastos G. Platonic Studies. — Princeton, 1973.

¹ Wittman L. ASCENSVS. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins. — München, 1980.

² O'Daly G. Augustine's Philosophy of Mind. — L., 1987.

³ Mader J. Die logischen Struktur des Personalen Denkens. — Wien, 1965.

нидовы вопросы о бытии как едином и единстве бытия и мышления приобретают у Августина эксплицитно антропологический и в определенном смысле трансцендентальный характер, причем трансцендентальный — в кантовском понимании. Более того, трансцендентальная философия Канта имеет своей предпосылкой Августинов поворот (*Wendung*) к внутренней жизни («внутреннему человеку»), и с этого времени ее структура предопределена именно этим поворотом¹. Признавая родственные связи Августина и Канта и присутствие в Августиновой метафизике гносеологического трансцендентализма, автор концентрирует свое внимание все же на онтологической составляющей.

Этот же вывод можно сделать о добротных трудах Рудольфа Берлингера, Кристофера Кирвана и Антона Максзайна². Онтологическая установка мешает им видеть гносеологическую сторону трансцендентализма Августина, хотя они же отмечают сходство взглядов Августина, с одной стороны, и Декарта, Канта (иногда Гуссерля) — с другой.

Часть авторов усматривают гносеологическую составляющую Августинова трансцендентализма в разработке им «философии духа», причем обоснованной не онтологически, а *рефлексивно*. Петер Зееле полагает вершиной философских достижений Августина открытие рефлексивного Я и «внутренней жизни» личности. Именно здесь, в рефлексивном Я, мыслящем Я находится исток гносеологического трансцендентализма³. Кристоф Хорн видит начало трансцендентализма в понятии «*memoria*», которое относится к «интереснейшим нововведениям отца церкви» и должно пониматься как «память, самосознание и априорное знание»⁴.

Среди работ, наиболее близких к установкам книги, необходимо указать на исследование Карла Делайе, где сопоставляются учение Августина о «внутренней памяти» («*memoria interior*»), «внутреннем чувстве» («*sensus interior*») и понятия трансцендентальной апперцепции Канта⁵. Автор прямо указывает на элементы гносеологического трансцендентализма Августина. Кроме того, следует

¹ Ibid. — S. 15.

² *Berlinger R.* Augustins dialogische Metaphysik. — Frankfurt am M., 1962; *Kirwan Ch.* Augustine. — L., N.Y., 1989; *Maxsein A.* Philosophia Cordis: Das Wesen der Personlichkeit bei Augustinus. — Salzburg, o. J.

³ *Seele P.* Philosophie der Epochenschwelle: Augustin zwischen Antike und Mittelalter. — B.; N.Y., 2008.

⁴ *Horn Ch.* Augustinus. — München, 1995. — S. 71.

⁵ *Delahaye K.* Die «*memoria interior*»-Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der «*transzendentalen Apperzeption*» Kants. Versuch eines historisch-systematischen Vergleich. — Würzburg, 1936.

отметить и другие работы, полезные для тематизации Августина в качестве трансценденталиста¹.

Декарту, в отличие от предшественников, повезло несравненно больше, ибо его трансценденталистские интенции, равно, как и факт эксплицитного обоснования этой парадигмы, историками философии, в целом, под сомнение не ставится. Прежде всего хотелось бы обратить внимание на сочинения марбургцев: П. Наторпа, Э. Кассирера и Х. Хаймзёта².

В предисловии к своей работе Наторп утверждает, что гносеология Декарта не похожа на трансцендентальную философию Канта. Однако вся монография направлена на сближение учений двух великих философов. Основу сходства Наторп видит в том, что картезианское *cogito* в сущности своей чрезвычайно схоже с кантовским «я мыслю» — взгляд, который позже получил определенное распространение среди историков философии³. В результате оказывается, что «исследование фундамента *Cogito, ergo sum* приводит к синтезу *a priori*; редукция к “чистой апперцепции” проясняет, на чем основывается этот первоначальный синтез»⁴. Поэтому марбургский схолярх утверждает, что «ясно осознанное учение Декарта» о *cogito, ergo sum*, «будучи последовательно додумано до конца,

¹ Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М., 1987; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979; Марру А.-И. Святой Августин и августинианство. — Долгопрудный, 1999; Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Попов И.В. Труды по патрологии. — Т. II. — Сергиев Посад, 2005; Bonner G. St. Augustine of Hippo: Life and Controversies. — L., 1963; A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, etc. — L., 1945; O'Donovan O. The Problem of Self-Love in St. Augustine. — New Haven a; d L., 1980; Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions / Ed. by K. Pollmann, M. Vessey. — Oxford, 2005; Rannikko E. Liberum Arbitrium and Necessitas: A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will. — Helsinki, 1997; Schmidt E.A. Zeit und Geschichte bei Augustin. — Heidelberg, 1985.

² Cassirer E. Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. — Marburg, 1899; Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: 2 Bde. — B., 1906–1907; Cassirer E. Descartes. Lehre — Persönlichkeit — Wirkung. — Stockholm, 1939; Heimsoeth H. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis. — Marburg, 1911; Heimsoeth H. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz: 2 Bde. — Gießen, 1912–1914; Heimsoeth H. Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. — Stuttgart, o. J.; Natorp P. Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Criticismus. — Marburg, 1882 (Neudruck: Hildesheim, 1978).

³ См., например: Düsing K. «Cogito, ergo sum?» // Wiener Jahrbuch für Philosophie. — 1987. Bd. XIX. S. 95–106; Zijstra Ch.P. The Rebirth of Descartes. The Nineteenth-Century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany. — Groningen, 2005. — S. 48–53.

⁴ Natorp P. Descartes' Erkenntnistheorie. — S. 44–45.

вышло бы на кантовскую позицию»¹. При этом он упрекает Канта в том, что тот впал в заблуждение относительно истинных взглядов Декарта.

В масштабном исследовании Кассирер анализирует философию Декарта в ряду тех мыслителей Нового времени (от Николая Кузанского до Канта²), которые сформировали «современный философский идеализм». Их единство Кассирер видит в том, что все они отрицали «стерильную» формальную логику как основной метод научного исследования и разрабатывали такой метод, который мог бы оперировать с содержательными аспектами науки. Кроме того, эти философы (в разной, конечно, степени) понимали философию как гносеологию, стремились к единству научного знания и (как если бы были последовательными марбуржцами) ориентировались на «факт науки», в роли которой выступала, прежде всего, математическая физика.

В своем прекрасном (как и остальные его работы) двухтомном труде Хайнц Хаймзёт рассматривает методологию Декарта с марбургских позиций. Не только сама философия, но и метод должны обладать признаками систематического единства. В основе такого единства лежит принцип «*ego cogito*»: мышление есть не что иное, как мыслящее Я. Поэтому у Декарта возникает основа трансцендентализма: «Этот интеллект, это “мышление” (*cogitatio, pensee*) является подлинным источником происхождения тех “идей”, в которых мы повсеместно должны видеть начало, через “посредничество” которых мы только и можем познавать вещи и к которым непосредственно должны относиться все “суждения”. Дух (*mens*), постигаемый в своей чистоте как “интеллект”, должен быть мерой (*mensura*) того, что мы утверждаем и отрицаем»³. Только через такое познание «сознание (*Bewußtsein*) вновь обретает подтверждение своей глубоко обоснованной законности, свою всеобщую и основополагающую структуру. “Чистый интеллект” с “ясными и отчетливыми идеями” становится основой всех дальнейших определений, в которых система сознания как система философии может получить разработку». Тогда «“принцип достоверности, — цитирует Хаймзёт Когена, — который формирует однородную основу системы, удостоверяет логику как фундамент системы. Это и есть то преимущественное направление, которое

¹ Ibid. — S. 43.

² Позже Э. Кассирер издаст еще два тома этого исследования и доведет свой тематический анализ до философов первой трети XX века.

³ Heimsoeth H. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. — Bd. 1. — S. 104.

делает Декарта современным систематиком, основателем современной систематики”»¹.

Хорошо известно отношение Гуссерля к Декарту как своему предшественнику². В «Первой философии» он подчеркивает: «Новое время начинается с *Декарта*, так как он искал, прежде всего, несомненную истину, которая лежит в основе теоретически достаточной скептической аргументации». Используя методическое сомнение, «радикальнейшие скептические отрицания», Декарт открыл чистую субъективность: «Правда, еще *Августин* определенным образом посвятил себя теме субъективности: он уже указал на несомненность *ego cogito*. Но у Декарта новый поворот берет начало вследствие того, что он из антискептической сути чистой контраргументации делает теоретические выводы. Поскольку он рассматривал эту трансцендентальную субъективность в аспекте разбуженного скепсисом вопроса о возможности философии, то она ему как раз стала необходима для основной теоретической темы»³. В «Картезианских медитациях» подчеркивается, что Декарт положил начало «философии совершенно нового рода» и совершил «радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму»⁴. При этом, если бы Декарт сумел осознать подлинный смысл своего открытия (т. е. *ego cogito*), он смог бы понять смысл трансцендентальной субъективности и вступил бы на путь, ведущий к подлинной трансцендентальной философии⁵. Следует все же признать, что Гуссерль несколько преуменьшил заслуги Декарта в становлении трансцендентализма.

Напротив, Райнхард Лаут подчеркивает основополагающую роль Декарта в формировании трансцендентальной философии: «Основная систематическая мысль Декартовой философии является абсолютно новой, единственной в своем роде. Под воздействием руководящих вопросов: истинно ли это? как познается истина? он вынужден отказаться от всего, что не может подтверждаться как истинное. Таким образом, он ищет сущее, или бытие (*être*), существование которого определено само в себе. Однако то, что до сих пор предлагалось под именем философии, представляло собою совокупность опытных положений или, в лучшем случае, познание

¹ Heimsoeth H. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. — S. 105–106.

² Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil; Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М., 2010; Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. — СПб., 2004.

³ Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. — S. 61–62.

⁴ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 15.

⁵ Там же. — С. 39.

закономерностей. Что же все-таки оправдывает обычные философские высказывания о бытии, и на каких основаниях признают истинность этих высказываний?». В связи с этими вопросами Декарт «пишет о суждениях опыта: “Ведь, будучи уверенным, что я не могу получить никакого знания о внешних объектах, кроме как через посредство приобретенных мною и пребывающих во мне идей, я тщательно остерегаюсь относить мои суждения непосредственно к вещам или приписывать вещам нечто позитивное, что не могло быть мною предварительно подмечено в их идеях”¹. Это — трансцендентальная мысль, и вместе с ней закатывается целая философская эпоха»². Таким образом, «философия впервые смогла по-научному подойти к самой себе в тот момент, когда смогла обнаружить [с помощью Декарта], что ее объект не может быть вещью — как существует материальная или духовная вещь, — не может быть бытием, но одним только сознанием-бытием (*Bewußt-Sein*)»³.

Так же, как и Лаут, Франц Бадер в своем основательном двухтомнике рассматривает философию Декарта исключительно в качестве трансцендентальной⁴. Автор отмечает, что «последовательно трансцендентальная интерпретация в существовавших до сих пор исследованиях о Декарте представляется новшеством, даже ввиду значительных произведений неокантианских интерпретаторов Декарта (Наторп, Кассирер) и серьезных работ о Декарте Ф. Алки и М. Геру»⁵. Автор высоко оценивает вклад философа в становление трансцендентальной парадигмы: «Декарт — первый философ, который — за исключением Платона, Августина и Ансельма из Аосты — отчетливо познал незаблуждаемость (*Unhintergebarkeit*) сознания и возвел всестороннюю тематизацию этого сознания в трансцендентальном вопросе (“*unde autem scio...*”, откуда, однако, я знаю, что...) к решающему методическому руководству научного философствования. Последнее делает его основателем трансцендентальной философии, а не одно лишь тройное положение о *cogito/sum* как исходном пункте, Боге как первоначальном прин-

¹ Здесь Р. Лаут цитирует письмо Декарта (от 19 января 1642 г.) к отцу Гийому Жибьёфу, теологу янсенистского направления. Отрывок из письма приводится мною в переводе Я.А. Ляткера и С.Я. Шейман-Топштейн. — См.: *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. *В.В. Соколова.* — Т. 1. — М., 1989. — С. 615.

² *Lauth R.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. — München; Salzburg, 1965. — S. 21–22.

³ *Ibid.* — S. 44.

⁴ *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: In den 2 Bde. — Bd. I: Genese und Systematik der Methodenreflexion. — Bonn, 1979; Bd. II: Descartes' Erste Philosophie: Die Systematik des Methodenzweifels. — Bonn, 1983.

⁵ *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. — Bd. I. — S. 2.

ципе (Urprinzip) и обоснованном Богом cogito/sum»¹. Нужно сказать, что Бадер — как историк философии — испытывает определенное (и не скрываемое) влияние Лаута и, отчасти, Гуссерля.

Большой интерес представляют работы Альберта Бальца, Лесли Джона Бека, Джонатана Беннета, Хартмута Брандса, Хирама Кэттона, Джона Коттингэма, Эдвина Кёрли, Нормана Кемп Смита, Энтони Кенни, Вольфганга Рёда, Маргарет Уилсон². Из отечественных историков философии на трансценденталистский характер философии Декарта прямо указывает П.П. Гайденко, подчеркивая при этом, что «не будет преувеличением сказать, что именно Декарт является отправной точкой философствования, которое впоследствии — благодаря Канту — получило название трансцендентального»³. Нужно также указать на одно из лучших за последнее время изданий — добротное и обстоятельное исследование Т.А. Дмитриева⁴. К 400-летию со дня рождения философа отечественное декартоведение пополнилось сборником статей видных российских и зарубежных авторов⁵.

Количество работ, посвященных философии Канта, не может представить себе даже наиболее смелое воображение. Поэтому укажу лишь на те основные работы, в которых исследуется непосредственно кантовский трансцендентализм⁶.

¹ *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. — S. 5-6.

² *Balz A.G.A.* Descartes and the Modern Mind. — Hamden, 1967; *Beck L.J.* The Method of Descartes: A Study of the *Regulae*. — Oxford, 1952; *Beck L.J.* The Metaphysics of Descartes: A Study of the *Meditations*. — Oxford, 1965; *Bennett J.* Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume: In 2 vol. — Oxford, 2001; *Brands H.* «Cogito ergo sum»: Interpretation von Kant bis Nietzsche. — Freiburg; München, 1982; *Caton H.* The origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. — New Haven; L., 1973; *Cottingham J.* Descartes. — Oxford, 1986; *Cottingham J.* The Rationalists. — Oxford; N.Y., 1988; *Curley E.M.* Descartes against the Sceptics. — Cambridge (Mass.), 1978; *Kemp Smith N.* New studies in the philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer. — L., 1963; *Kenny A.* Descartes: A Study of His Philosophy. — N.Y.; L., 1987; *Röd W.* Descartes Erste Philosophie. — Bonn, 1971; *Wilson M.D.* Descartes. — L.; Henley-on-Thames, Boston, 1978.

³ *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — С. 102.

⁴ *Дмитриев Т.А.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. — М., 2007.

⁵ Бессмертие философских идей Декарта. — М., 1997.

⁶ *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедушка категорий). — М., 1998; *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. — М., 2010; *Жучков В.А.* Кант и проблема сознания // Философия сознания: история и современность. — М., 2003. — С. 52–74; *Кружлов А.Н.* Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник — 2004 / Под ред. *Н.В. Мотрошиловой*. — М., 2005. — С. 279–295; *Кружлов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. — М., 2008; *Малчанов В.И.* Время и сознание. — М., 1988; *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность / Общ. ред. *Т.И. Ойзермана*. — М., 1974. — С. 329–377; Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. *В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой*. — М., 2007; *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. — М., 1997; *Allison H.E.*

Отдельно хочу отметить вклад Пауля Наттерера, создавшего фундаментальное библиографическое издание, систематически регистрирующее все работы о «Критике чистого разума», начиная с 1945 г.¹

Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. — New Haven; L., 1983; *Ameriks K.* Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogismus of Pure Reason. — Oxford, 1984; *Aquila R.E.* Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction. — Bloomington, Indianapolis, 1989; *Baum M.* Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken. — Köln, 1975; *Beck L.W.* Studies in the Philosophy of Kant. — Indianapolis; N.Y.; Kansas City, 1965; *Becker W.* Selbstbewußtsein und Erfahrung. — Freiburg; München, 1984; *Bennett J.* Kant's Analytic. — Cambridge, 1966; *Bird G.* Kant's Theory of Knowledge. — N.Y., 1962; *Blaha O.* Die Ontologie Kants: Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie. — Salzburg; München, 1967; *Caranti L.* Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism. — Toronto; Buffalo, L., 2007; *Carl W.* Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. — Göttingen, 1989; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. — B., 1918; Kant's Transcendental Deduction / Ed. by *E. Förster*. — Stanford, 1989; *Forster M.N.* Kant and skepticism. — Princeton; Oxford, 2008; *Gerresheim E.* Die Bedeutung des Terminus transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. — Köln, 1962; *Gideon A.* Der Begriff Transzendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Marburg, 1903 (Neudruck: Darmstadt, 1977); *Gram M.S.* Kant, Ontology, and the A Priori. — Evanston, 1968; *Gram M.S.* The Transcendental Turn: The Foundation of Kant's Idealism. — Gainesville; Tampa, 1984; *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge. — N.Y., etc., 1987; *Heidemann D.H.* Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. — B.; N.Y., 1998; Warum Kant heute? / Hrsg. von *D. Heidemann, K. Engelhard*. — B.; N.Y., 2003; *Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie Immanuel Kants. — Köln, 1956; *Heimsoeth H.* Transzendente Dialektik: In den 4 Bde. — B., 1966–1971; *Henrich D.* Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. — Heidelberg, 1976; *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie — Stuttgart etc., 1970; *Hoche H.-U.* Nichtempirische Erkenntnis: Analytische und Synthetische Urteil a priori bei Kant und bei Husserl. — Meisenheim am Glan, 1964; *Hogrebe W.* Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik. — Freiburg; München, 1974; *Hoppe H.* Synthesis bei Kant. — B.; N.Y., 1983; *Hossenfelder M.* Kants Konstitutions-theorie und die transzendente Deduktion. — B.; N.Y., 1978; *Howell R.* Kant's Transcendental Deduction. — Dordrecht; Boston; L., 1992; *Jansohn H.* Kants Lehre von der Subjektivität. — Bonn, 1969; *Kaulbach F.* Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. — B.; N.Y., 1978; *Knittermeyer H.* Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant — Marburg, 1929; *Knoepfler N.* Der Begriff «transzendental» bei Immanuel Kant. — München, 2001; *Körsgen N.* Formale und transzendente Synthesis: Untersuchungen zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft. — Königstein/Ts., 1984; *Kopper J.* Das transzendente Denken des Deutschen Idealismus. — Darmstadt, 1989; *Krausser P.* Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. — Frankfurt am M., 1981; *Krings H.* Transzendente Logik. — München, 1964; Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium 2004 / Hrsg. von *A. Lorenz*. — Würzburg, 2007; *Martin G.* Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. — Köln, 1958; *Melnick A.* Kant's Analogies of Experience. — Chicago; L., 1973; *Oliveira M.A. de.* Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner. — München, 1973; *Pippin R.* Kant's Theory of Form. — New Haven; L., 1982; *Prauss G.* Erscheinung bei Kant. — B., 1971; *Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich. — Bonn, 1974; *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. — München, 1991; *Rohs P.* Transzendente Logik. — Meisenheim am Glan 1976; *Schmitz H.* Was wollte Kant? — Bonn, 1989; *Swing T. K.* Kant's Transcendental Logic. — New Haven; L., 1969; *Teichner W.* Kants Transzendentalphilosophie. — Freiburg; München, 1978; *Wunderlich F.* Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts. — B.; N.Y., 2005.

¹ *Natterer P.* Systematischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945. — B.; N.Y., 2003.

Блестящий взлет неокантианства в конце XIX — начале XX века завершился между двумя мировыми войнами, ближе к тридцатым годам. Однако вторая половина XX столетия принесла сначала осторожное пробуждение интереса к неокантианской философии (60-е, 70-е годы), а затем подлинное возрождение этой трансцендентальной парадигмы. По мнению У. Зига, для неокантианства (прежде всего, марбургского) «к концу двадцатого столетия философский Ренессанс, как будто, вновь благосклонен. Философский постмодерн, в программу которого входило саморефлексивно и между делом приводить себя к понятию, перед лицом всеобъемлющих нерешенных проблем вновь борется за те нормативные горизонты, которые для неокантианских мыслителей были сами собой разумеющимися»¹.

С конца 60-х годов XX века количество историко-философских работ о неокантианстве и переизданий сочинений классиков постепенно нарастает². Марбургское неокантианство привлекательно

¹ *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. — S. 5.

² *Белов В.Н.* Неокантианство. Ч. I. Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. — Саратов, 2000; *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. — М., 2003; Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. *И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой*. — М., 2010; *Длугач Т.Б.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник-2006. — М., 2006. — С. 180–203; *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. — М., 2007; *Пома А.* Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. *О.А. Поповой*. — М., 2012; *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. — М., 2008; *Adelmann D.* Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. — Heidelberg, 1968; *Edel G.* Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg; München, 1986; Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl / Hrsg. von *W. Flach, H. Holzhey*. — Hildesheim, 1979; *Frede D., Schmücker R.* Ernst Cassirers Werk und Wirkung. — Darmstadt, 1997; *Grünwald P.P.* Hermann Cohen. — Hannover, 1968; *Günter H.* System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens. — Köln, 1971; *Holzhey H.* Cohen und Naturp: In den 2 Bde. — Basel, Stuttgart, 1986; Hermann Cohen / Hrsg. von *H. Holzhey*. — Frankfurt a. Main, etc., 1994; *Itzkoff S.W.* Ernst Cassirer: Knowledge and the Concept of Man. — Notre Dame; L., 1971; *Kim Y.-H.* Husserl und Naturp. — Heidelberg, 1974; *Kluback W.* The idea of humanity. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology. — Lahman; N.Y.; L., 1987; *Köhnke K.Ch.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. — Frankfurt a. M., 1986; *Krois J. M.* Cassirer, symbolic forms, and history. — New Haven; L., 1987; *Marx W.* Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie: Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens «Logik der reinen Erkenntnis». — Frankfurt am M., 1977; Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie / Hrsg. von *W. Marx, E.W. Orth*. — Würzburg, 2001; *Mayerhofer H.* Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens «Logik der reinen Erkenntnis». — Wien, 2004; *Meyer T.* Ernst Cassirer. — Hamburg, 2006; Materialien zur Neokantianismus-Diskussion / Hrsg. von *H.-L. Ollig*. — Darmstadt, 1987; *Peters J.P.* Cassirer, Kant und Sprache. — Frankfurt am M.; Bern; N.Y., 1983; The Philosophy of

как методологически строгая и систематическая философия, ориентированная на «факт науки», но в то же время разрабатывающая проблемы наук о духе, морали, эстетики, религии, искусства, словом — культуры.

Родственность марбургского трансцендентализма с феноменологическим проявляется не только в близости фундаментальных позиций, но и во взаимовлиянии, о котором свидетельствует, в частности, переписка и общение Наторпа и Гуссерля. Оба признавали глубокую внутреннюю общность (но также и различия) своих направлений и с интересом следили за результатами коллеги-трансценденталиста. Из всех работ, посвященных феноменологии, мне хотелось бы в первую очередь выделить те, которые акцентируют принадлежность Гуссерля к трансцендентализму, т. е. тематизируют, прежде всего, редукцию, интенциональность, трансцендентальную субъективность, ноэму и ноэзис, трансцендентальный идеализм, теорию конституции, пассивные синтезы и т. п.¹

Ernst Cassirer / Ed. by P.A. Schilpp. — Evanston (Ill.), 1949; *Schmidt W. de. Psychologie und Transzendentalphilosophie: Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp.* — Bonn, 1976; *Sieg U. Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970.* — Marburg, 1988; *Stolzenberg Jü. Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger.* — Göttingen, 1995.

¹ *Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания.* — М., 2007; *Мотрошилова Н.В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.* — М., 2003; *Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии.* — СПб., 2004; *Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля.* — Томск, 1997; *Яковенко Б.В. Мошь философии.* — СПб., 2000; *Aguirre A. Genetische Phänomenologie und Reduktion.* — Den Haag, 1970; *Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens.* — Hamburg, 1989; *Boehm R. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* — Den Haag, 1968; *Boer T., de. The Development of Husserl's Thought / Transl. by T. Plantinga.* — The Hague; Boston; L., 1978; *Brand G. Welt, Ich und Zeit.* — Den Haag, 1955; *Cunningham S. Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl.* — The Hague, 1976; *Diemer A. Edmund Husserl.* — Meisenheim am Glan, 1956; *Eley L. Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls.* — Den Haag, 1962; *Farber M. The Aims of Phenomenology. The motives, methods, and impact of Husserl's thought.* — N.Y., 1966; *Farber M. The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy.* — Cambridge (Mass.), 1943; *Fuchs W.W. Phenomenology and the Metaphysics of Presence: An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl.* — The Hague, 1976; *Ingarden R. On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism / Transl. by A. Hannibalsson.* — Den Haag, 1975; *Kern I. Husserl und Kant.* — Den Haag, 1964; *Kockelmans J.J. A First Introduction to Husserl's Phenomenology.* — Louvain, 1967; *Landgrebe L. The Phenomenology of Edmund Husserl.* — Ithaca; L., 1981; *Lembeck K.-H. Einführung in die phänomenologische Philosophie.* — Darmstadt, 1994; *Marbach E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* — Den Haag, 1974; *Husserl / Hrsg. von H. Noack.* — Darmstadt, 1973; *Rinofner-Kreidl S. Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität.* — Freiburg; München, 2000; *Smid R.N. «Mein reines*

Во всем этом «океане» высокопрофессиональной и на редкость квалифицированной историко-философской, систематической, компаративистской, философско-лингвистической и биографической литературы мы не сможем отыскать работы, которая была бы посвящена исследованию двух видов трансцендентализма. Однако невозможно до конца понять никакую модификацию трансцендентализма, если не осуществлять эту чрезвычайно важную типологизацию. Кроме того, нигде гносеологический трансцендентализм не тематизируется как *парадигмальное* течение, существующее со времен Античности. Помимо этого, не встречаются работы, где рассматривались бы непростые взаимоотношения *гносеологического* трансцендентализма и *онтологического* — как в пределах учения одного философа (например, Платона или Канта), так и в системах различных мыслителей. Таким образом, до сих пор сохраняется огромная лакуна в отношении понимания двуединой природы трансцендентализма — гносеологической и онтологической.

Поскольку до сих пор не написана история гносеологического трансцендентализма в качестве сквозного и фундаментального направления от Высокой Античности и до постмодернистской современности, постольку в исследовательской литературе существует еще одна лакуна — в отношении *трансцендентального синтеза* (представлений) как средства конституирования общеобязательного и необходимого, аподиктического и отчетливого, интерсубъективного и строгого знания. Иначе говоря, этот синтез как доминирующий признак гносеологического трансцендентализма и наиболее характерное проявление трансцендентальной субъективности не исследуется историками философии на протяжении всей его (синтеза) истории; отсутствует его история как *прерывисто-сплошная линия*.

Анализ исследовательской литературы позволил вместе с тем определить главные задачи книги. Необходимо, прежде всего, эксплицировать у всех изучаемых философов две разновидности трансцендентализма, показать и систематизировать фундаментальные характеристики, принципы, структуру и «взаимоотношения» онтологической и гносеологической форм. При этом следует вы-

Ich» und die Probleme der Subjektivität. — Köln, 1978; *Smith D.W.* Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology. — Cambridge, 2004; *Sommer M.* Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. — Frankfurt am M., 1987; *Ströker E.* Husserl's transcendental Phenomenology / Transl. by *L. Hardy*. — Stanford, 1993; *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. — B., 1967; *Welton D.* The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology. — Bloomington; Indianapolis, 2000.

делить специфические особенности каждой анализируемой модели трансцендентальной философии и показать общие для всего направления этапы развития. Невозможно обойтись также без исследования сущности, фундаментальной структуры, механизма действия и функций трансцендентальной субъективности. Для этого потребуются эксплицировать в большинстве учений процедуру трансцендентальной редукции. Решение последней задачи позволит показать, что ядро гносеологического трансцендентализма составляет синтетическая деятельность рассудка. Наконец, следует разобраться в проблемах трансценденталистской терминологии.

Основу методологии составляет *историко-проблемный* принцип исследования. Это не означает, что будет забыт *историко-терминологический* аспект изучения. — Ибо все исследуемые философы, за исключением Декарта, который только однажды в письме использует термин «*transcendentement*»¹, употребляли понятия, которые сейчас называют трансценденталистскими.

Соответственно, исследование будет проведено на двух уровнях. На первом — собственно историко-философском — будет осуществляться экспликация трансценденталистских элементов учений, изучаться трансценденталистская семантика, структура учений и функции критицизма, а также проводится типологический анализ свойств, предикатов и функций трансценденталистских «субъектов» (в логическом значении слова). На втором — систематическом — уровне нужно произвести систематизацию как базовых, так и специфических характеристик различных видов трансцендентальной философии, рассмотреть природу, сущность и функции гносеологического и онтологического трансцендентализма. Наибольшее внимание при этом будет уделено гносеологическому трансцендентализму, поскольку в исследовании его докантовских форм существуют значительные лакуны.

* * *

Пожалуй, главная проблема данной работы заключается в том, что во времена Платона, Августина, Декарта и даже Канта многих современных терминов, через призму которых в наше время изучается трансцендентализм, или совсем не существовало, или же они употреблялись в ином смысле. Сейчас мы находимся на распутье: либо, не обладая, допустим, платоновским образом мышления и мировоззрением, вообще не браться за изучение афинского гения — ведь

¹ *Knittermeyer H.* Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. — S. 168–169.

все равно аутентичного понимания не достигнем, либо же использовать в отношении его философии современную терминологию и помнить, что в этом случае между нашим осознанием проблемы и платоновским всегда будет существовать определенный зазор.

В такой ситуации мы (современные люди) вынуждены использовать знакомую нам (нынешнюю) терминологию, чтобы достичь понимания философов прошлого, ибо без нее мы вообще не сможем «схватить» философские проблемы и темы прошедших веков. Поэтому в отношении давно живших классиков приходится использовать понятия «*post factum*», или, лучше сказать, «*post festum*», и «опрокидывать» современные термины в недавнее и далекое прошлое. По-видимому, действительно, не существует другого выхода, кроме как использовать современные понятия для анализа прошлых учений и тем самым невольно «осовременивать» их. В конце концов, выработаны определенные способы историко-философской «страховки», предохраняющие мысль исследователя от излишне «свободного полета». Такого рода «осовременивание» (*Vergegenwärtigung*), или «осовременивающее воспоминание», есть не что иное, как *концептуальное* рассмотрение истории философии. Этот подход к прошлому философии предстает, пожалуй, более адекватным и плодотворным, нежели, скажем, историко-философская эмпатия, которая попросту невозможна, или же не систематическое «выхватывание» фрагментов истории мысли.

Требуется своего объяснения и понятие «доминирующие парадигмы трансцендентализма». Прежде всего, нужно сказать, что термин «парадигма» используется в двояком смысле — широком и узком. Парадигма трансцендентализма в широком значении — это совокупность всех конкретных трансцендентальных теорий, имеющих определенные («парадигмальные») признаки. В данном случае в такую парадигму входят учения Платона, Августина, Декарта, Канта, марбургских неокантианцев, Гуссерля. Все они имеют *фундаментальные* признаки трансцендентализма и на их основании могут быть объединены в единое целое. Однако каждый из этих перечисленных философских гештальтов также является парадигмой, но в узком смысле. Сам термин «парадигма» употребляется здесь в точном соответствии с его этимологией. «Парадигма» (*παράδειγμα*) означает образец, модель, прообраз (именно в этом смысле Платон употреблял данное слово); это образец и модель определенного типа философствования и свойственных ему проблем, метода, структурных элементов и основоположений. Согласно Т. Куну, в течение определенного времени парадигма дает научному сообществу модель постановки проблем и их решений.

В качестве трансцендентальной парадигмы (в широком смысле), исследуемой здесь, взята трансцендентальная философия Канта как *образцовый* трансцендентализм. Соответственно, в число первоначальных *модельных* признаков трансцендентализма входят: критицизм и антиспекулятивность, очищение сознания от всего чувственно воспринимаемого (редукция), априоризм как синоним внеэмпирического и внеопытного по происхождению (широкое понимание априоризма), стремление построить философию как «строгую науку», осмысление «трансцендентального факта», изменение установки сознания, исследование субъективности, конституирование предмета познания, гносеологическая интенциональность сознания (мышления, души), тео-агато-этическая направленность души (мышления), различные формы телеологизма, конститутивный принцип функционализма, регулятивный принцип систематического единства, признание, наряду с чувственным миром, интеллигибельной реальности, тематизация опыта (в кантовском смысле).

Естественно, полного совпадения всех этих признаков трудно было бы ожидать. Какие-то отдельные характеристики выпадают из учений. К примеру, Платон не исследует чистую субъективность и трансцендентальный факт, а Августин не придерживается принципа систематического единства; Декарт равнодушен к интеллигибельной рациональности (ибо его Бог — это тоже философ, но высший), а Марбургской школе не нужна трансцендентальная редукция, ибо она для них — давно осуществленная процедура; Гуссерль позволяет себе не думать о Боге. Понятие доминирующей парадигмы, таким образом, означает, что данные учения в наибольшей степени приближаются к «образцовому» трансцендентализму Канта и могут быть рассмотрены в качестве «генеральной линии», ведущей к Канту и продолжающей его.

Указанные признаки не позволяют включить в эту парадигму учения, которые даже имели самоназвание «трансцендентализм». Так, например, существует устойчивый титул «американский трансцендентализм». Такая группа интеллектуалов существовала в 30–50-х годах XIX века в Соединенных Штатах и вращалась, в основном, вокруг Ралфа Эмерсона и Генри Торо. «Трансценденталисты» выступали за гуманизацию религии, вплоть до того, что предлагали поклоняться не Богу, а своего рода человекобогу как носителю космического духовного начала, а также моральному чувству всего человечества, мистической «сверхдуше». «Американский трансцендентализм» представлял собою литературно-философское, социально-утопическое и мистико-интуитивистское

движение, но к серьезным делам подлинного трансцендентализма отношения не имел¹.

Однако существуют гораздо более серьезные претенденты на попадание в число трансценденталистов кантовской парадигмы. Это — прежде всего — последователи-ниспровергатели Канта, которых Отто Либман в своем нашумевшем труде достаточно обидно назвал «эпигонами».

Так, И.Г. Фихте, по сути, отказался от двух составляющих опыта — мира чувственно воспринимаемого, дающего нам содержание познания, и сферы априорных и чистых понятий рассудка. Если из чистой апперцепции возникает не только форма знания, но и его содержание, то возникает законный вопрос: зачем нам нужна пустая и обременительная идея о существовании окружающего мира? Трансцендентализм в кантовском смысле — это особого рода синтез мира чувственно воспринимаемого и мира чистых познавательных форм. Этот принцип — замковый камень (Schlußstein) трансцендентализма. Отказавшись от него, философ автоматически попадает в какое-то другое, не трансцендентальное, направление философии; во всяком случае — не в эту парадигму.

Исходный пункт философии Ф.В.Й. Шеллинга — тождество субъекта и объекта — сразу же оставляет его за рамками Кантова трансцендентализма. Отсутствие познающего субъекта и предмета познания, интеллектуальная интуиция как средство понимания и творчества, спекулятивная диалектика и натурфилософское мышление вряд ли совместимы с трансцендентальной философией Канта.

Третий последователь, Г.В.Ф. Гегель, через отождествление субъекта и объекта вообще элиминирует гносеологию и онтологию, мир природы и мир мышления, заменяя все спекулятивной логикой. Гегель, вследствие этого, гораздо значительнее, чем Фихте и Шеллинг, удаляется от Канта, и о его трансцендентализме (во всяком случае, гносеологическом) говорить даже не приходится. Какое-то отношение Гегель может иметь к одной из форм онтологического трансцендентализма.

В свое время О. Либман, говоря о том, что Кант исследовал условия возможности познания и видел в нашем знании результат оформления понятиями *a priori* чувственных восприятий, резко

¹ Существует много работ об «американском трансцендентализме» как литературном течении. См., например: *Gura P.F. American Transcendentalism: a history.* — N.Y., 2007; *Myerson J. Transcendentalism: a reader.* — Oxford; N.Y., 2000; *The Oxford Handbook of Transcendentalism / Ed. by J. Myerson, S.H. Petruionis, L.D. Walls.* — Oxford; N.Y., 2010; *Packer B.L. The Transcendentalists.* — Athens; L., 2007.

противопоставил кёнигсбергскому философу трех последователей: «У Фихте и Шеллинга все формы и функции интеллекта рассматривались как нечто второстепенное, как результат деятельности “Я в себе”. У Гегеля осталось одно лишь мышление как последняя реальность»¹. После этого, действительно, остается только добавить: «Also muß auf Kant zurückgegangen werden».

Методологически строгий взгляд обнаружит, что в философии Баденской школы (прежде всего, у Г. Риккерта и Э. Ласка), трансцендентализм также не очевиден. Там, где Г. Риккерт устанавливает различие между науками о природе и науками о культуре, где исследуется ценность понятия и истолковывает смысл — он не касается трансцендентализма. В гносеологической области Риккерт демонстрирует трансцендентальную редукцию, с помощью которой он добивается до понятия «гносеологический» субъект. При этом оказывается, что гносеологический субъект — в прямом смысле всего лишь *понятие*, понятие *границы*, т. е. «безымянное, всеобщее, безличное сознание, единственное, что никогда не может стать объектом, содержанием сознания», а гносеологическое сознание обозначает «то общее всем имманентным объектам, что не поддается дальнейшему описанию», т. е. «всеобщее понятие или форма, или род бытия имманентных объектов»². Стало быть, о гносеологическом субъекте Риккерта ничего нельзя сказать, ибо он не действует³. Однако гносеологического трансцендентализма без трансцендентального действия не существует.

Безусловно, при желании можно выделить гораздо большее число трансценденталистских концепций. Что, собственно, и делают некоторые исследователи, причисляя к этому направлению И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, И.Ф. Гербарта, В. Дильтея, едва ли не всех последователей Э. Гуссерля, Н. Гартмана, Ж.-П. Сартра, Х.-Г. Гадамера, К.О. Апеля, Ю. Хабермаса, П. Рикёра и многих-многих других выдающихся философов. Действительно, у них можно обнаружить элементы трансцендентализма. Однако в этих учениях, во-первых, мы не

¹ *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. — В., 1912. — С. 100.

² *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. — Предмет познания // *Риккерт Г.* Философия жизни. — Киев, 1998. — С. 33, 35.

³ Похожий статус обнаруживается и у трансцендентального субъекта Канта. Однако у него, помимо понятия трансцендентального субъекта, есть трансцендентальная апперцепция, есть синтезы и понятия *a priori*. Иначе говоря, у Канта присутствует трансцендентальное *действие*, *синтетическое конституирование* предмета познания — основа гносеологического трансцендентализма.

найдем систематического единства трансценденталистских оснований, принципов и методологических процедур. Во-вторых, некоторые из этих концепций представляют собою не что иное, как смешение и адаптацию предшествующих разновидностей трансцендентальной философии. Отсутствие определенных критериев позволяет назвать «трансцендентальным» едва ли не любое учение.

Остается добавить, что исследование трансцендентализма в качестве единой парадигмы западноевропейской философии должно не только представить нам общую картину развития этого типа философствования, но, кроме того, показать его содержательное место и методологический статус в общем «потоке» метафизической мысли Европы.

Часть первая
Онтологический
и гносеологический
трансцендентализм Платона

Философия, как известно, есть наилучший подарок человеческому роду от богов. Однако возникает она не изначально и не вдруг. Прежде всего, боги даруют нам чувственность, в том числе зрение — источник величайшей для нас пользы. При помощи глаз люди увидели Солнце, небо и звезды. Наблюдая течение дней и ночей, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния, они, обладающие разумом, составили себе представление о числе, выработали понятие о времени, научились размышлять о первоначалах и сущем¹.

Приобретенный жизненный и умозрительный опыт позволил смертному человеку обратить взор на Космос и попытаться осознать его природу. Только после этого боги решили облегчить людям задачу и наградили их философией. Наблюдение «круговращений ума в небе» и усвоение природной правильности рассуждений должны были, по замыслу богов, упорядочить непостоянные круговращения человеческой мысли (Tim. 47b-c)². Только метафизика, а точнее — ее правильное использование — сможет уподобить нашу способность рассуждения той гармонии, которая изначально свойственна Мировой душе.

Вместе с тем, величайшая мудрость богов проявилась в том, что философия как первоначально, так и в любые другие времена дана лишь как энтелехия. Чтобы заслужить эту награду, необходимо проделать огромную работу в интеллектуально-практической жизни, в

¹ Классик платоноведения, Юлиус Штенцель, очень точно выделяет существенную характеристику древнегреческого мирозерцания: «“Зрение” — от самой незначительной детали, которая схватывается наглядно, вплоть до наивысшего проникновения в судьбу — это истинная добродетель (Tugend). Основа греческого рационализма: зрение и знание составляют способность духа (Geisteskraft)». — См.: *Stenzel J. Platon der Erzieher.* — Leipzig, 1928. — S. 21.

² Произведения Платона цитируются по оригинальному оксфордскому изданию Джона Бёрнета: *Platonis Opera.* Т. 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.

сфере духа, осуществить критическую рефлексию познавательного и морального действия и, таким образом, достичь уровня Пайдеи. Для этого нужно обрести добротность (*ἀρετή*) души и совершить *восхождение* к царству чистых идей во главе с Благом, чтобы потом, обладая этой бессмертной истиной, осуществить *нисхождение* к «последним эйдосам» и материальным вещам, приобретая тем самым с помощью вечных форм подлинное знание чувственно воспринимаемого мира и преобразуя общественную жизнь в соответствии с вечными идеями.

Такая духовная работа под силу немногим. Именно поэтому все не кажется случайным то, что труднодоступные вершины философской мудрости покоряются единицами-одиночками. Они как раз и производят в метафизике своего рода революции, которые в XVIII веке получили название «коперниканских переворотов». Именно они критикуют предшествующие учения и кардинальным образом изменяют существующие — привычные и устоявшиеся — точки зрения; их именами называют интеллектуальные эпохи и новые парадигмы, хотя, конечно же, их деятельность всегда предваряется некоторыми наиболее прозорливыми предтечами и эскортируется родственными по духу современниками.

Не вызывает сомнения то обстоятельство, что наиболее радикальные перевороты — по своей философской сущности — представляют собою гносеологические революции. Похоже, что первую такую европейскую революцию, — создав учение об идеях и тем самым указав на предмет философии, — осуществил Платон (427–347 гг. до н. э.). Именно это имел в виду Эдмунд Гуссерль, подчеркивая, что «“перевороты”, оказывающие решающее влияние на прогрессы философии, представляют собой те, в которых притязание предшествующих философий быть наукой разбивается критикой их мнимого научного метода, и взамен того руководящим и определяющим порядок работ оказывается вполне сознательное стремление радикально переработать философию в смысле строгой науки»¹.

§ 1. Первоначальные интенции

Платоновская критика предшествующей мысли и собственное обоснование философии представляют двуединый процесс. Философское становление Платона было одновременно постижением, критикой и преодолением учений физиологов и софистов. Отме-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — С. 672.

чая 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»¹.

Ситуация, сложившаяся в натурфилософии второй половины V — начала IV века, 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 воспитанника Сократа резкого неприятия.

Как следствие, его собственная философская деятельность стала изначально регулироваться двоякой целью: при помощи скептического (эленктического) метода показать ложность фундаментальных 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, общезначимого, аподиктического знания. Методу Платон отводит первостепенную роль². Таким образом, вся энергия мысли Платона была сконцентрирована на том, чтобы «привести к решительной ясности наивно пропущенные или дурно понятые предшествующей философией условия строгой науки и потом уже пытаться начать новую постройку какого-либо философско-научного знания»³.

¹ *Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* — Leipzig, 1903. — S. 146–147.

² Древнегреческое существительное *μέθοδος* (досл.: «путь вслед за чем-то») конструируется предлогом *μεθό* («после того как», «потом») и субстантивом *ὁδός* (досл.: «путь», «дорога»; перен.: «путь», «способ», «средство»). От последнего происходит глагол *ὁδοῦν* («показывать дорогу», «вести», «направлять»). К этому же этимологическому «кусту» примыкает существительное *μεθοδεία* («коварство», «хитрость»), используемое в таком значении в Новом Завете и происходящее от глагола *μεθοδεύω* (досл.: «поступать методически»; перен.: «поступать хитро»). Таким образом, этимологические хитросплетения слова «метод» указывают на многослойность и амбивалентность смысла, что делает удобным его применение в нескольких значениях.

³ *Гуссерль Э. Философия как строгая наука.* — С. 672.

По этой причине метафизика Платона начинается с критики ложных концепций познания и знания и — одновременно — с поиска и определения условий подлинной эпистемы. Иначе говоря, Платон начинает построение философии с вопроса «Как возможно истинное знание?» и рассматривает факторы и условия правильного эпистемического процесса, используя при этом эленктический (скептический) и майевтический (систематический) методы. Содержание привычного для нас понятия «строгая наука» Платон определил бы как дисциплину, во-первых, свободную от спекулятивного догматизма, сенсуализма и эмпиризма физиологов, от недемонстративности их построений и неумения логично рассуждать и обобщать, от неспособности различить, с одной стороны — сущность, а с другой — условие существования вещи, а также от релятивизма, скептицизма и совершенно неумеренного антропоморфизма софистов, от их принципиального агностицизма и систематически применяемых логических уловок. Кроме того, во-вторых, эта «строгая» и рациональная наука должна убедительно доказывать свои основоположения и постигать истину «в соответствии с идеей (εἶδος), исходящей от многих чувственных восприятий (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων), но сводимой рассудком (λογισμῶ) воедино» (Phaedr. 249b-c).

Карл Ясперс 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 придти к самому себе, туда, где нет больше ничего такого, что нужно познавать, но существует знание само по себе»¹.

К числу наиболее существенных характеристик научного и строгого мышления Платона Ясперс относит следующие методологические и метафизические принципы. Во-первых, «всё происходит из Единого». Этот принцип гарантирует единство и систематическую целостность бытия и знания. Во-вторых, «существует единство самосознания: размышляющий знает, что он размышляет. Разумность (Besonnenheit) и самопознание — одно и то же. Сама же

¹ Jaspers K. Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. — München, 1967. — S. 34–35.

разумность есть не только познание другого знания, но и себя самой». В-третьих, «вновь возникающее мышление, по сути, не является приобретением чего-то иного, но представляет собою расцвет (Aufstieg) собственной сущности: вместе с этим знанием творится и сам человек. Вследствие повышения самоосознания возникают благоприятные условия для того, чтобы самосознание дало о себе знать, что является основной чертой философского мышления со времен Платона до кантовской формулировки Просвещения как «выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»¹. Из идеи «первоначального знания» Платоном выводятся два следствия: «незнание — самое большое несчастье» и «никто не может по доброй воле совершать несправедливость»². Здесь, как мы видим, Ясперс подчеркивает не только теоретический характер Платонова мышления и его сократические корни, но также и телеологическую и морально-практическую ипостаси ноэзиса.

Еще один классик платоноведения, Грегори Влостос, обращает внимание на уникальный характер метафизики Платона: «Для него было естественным сказать, что извечные вещи, идеи, являются «действительно реальными» (really real). <...> Будучи метафизиком, он использует их, скорее, как ключ для переписывания реальности, создавая образец, совершенно новый для греческого мышления, в котором вечность — это бестелесная идея, а материальный мир имеет значение и ценность лишь настолько, насколько он копирует, или может копировать, идею, в которой само время искуплено как образ вечности. Такое ре-структурирование (re-structuring) того, что находится на строительных лесах реальности, представляет собою одно из величайших достижений Платона, возможно, самое великое. Для того чтобы быть великим, достижение не нуждается в том, чтобы быть безупречным»³. Итак, радикализация пути, начатого Платоном, привела его к созданию метафизики.

Рассматривая вопрос о влиянии Сократа на Платона, Джон Рейвен, в частности, отмечает, что «Сократу он [Платон] также был обязан общим методом опровержения (the generally destructive method), из которого развивается диалектика. Он начинается, как это было у Сократа и его собеседников, с формулировки гипотезы, которая затем быстро подвергается сократовскому *elenchus*⁴ и

¹ Ibid. — S. 35–37.

² Ibid. — S. 37–38.

³ *Vlastos G. Platonic Studies.* — Princeton, 1973. — P. 55–56.

⁴ Сократовский ἔλεγχος — доказательство, особенно для уличения или опровержения кого-либо.

которая, если оказывается опровергнутой, немедленно заменяется другой и лучшей гипотезой. Это продолжается до тех пор, пока, в конце концов, не будет найдена такая гипотеза, которую нельзя опровергнуть. Только тогда, и не раньше, начинается следующий этап выведения гипотезы самой по себе из более общей гипотезы; и весь процесс вновь продолжается, — всегда в виде вопросов и ответов, — пока, наконец, не приводит к предваряющему все гипотезы “беспредпосылочному началу” (to the “non-hypothetical first principle”), идее Блага. Даже на этой стадии *elenchus* все еще применяется. Только тогда, когда Благо отразит все атаки, и никакие испытания ему больше не грозят, лишь тогда, наконец, всё, что в процессе обоснования Блага было выведено из него, устанавливается как неопровержимая система знания»¹.

Таким образом, результатом творчества Платона стало преодоление натурфилософского мышления, создание концепции идей (форм)², обоснование «строгого» научного философского знания и возникновение подлинной метафизики. Это величайшее деяние афинского мыслителя соответствующим образом оценивает Гуссерль: «Можно сказать, что только с Платоном чистые идеи — настоящее познание, подлинная теория и наука и (чем все они охватываются) подлинная философия — входят в сознание человечества. Сам Платон также является первым, кто их познавал и разрабатывал в качестве философски наиважнейших (принципиальнейших) исследовательских тем. Платон, кроме того, является творцом философских проблем и науки о методе; а именно о том методе, который в сущности познания самого по себе систематически претворяет заложенную высшую целевую идею “философии”. Настоящее познание, подлинная истина (в себе значимая, окончательно определенная), в истинном и подлинном смысле сущее (как идентичный субстрат окончательно опреде-

¹ *Raven J.E. Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics.* — Cambridge, 1965. — P. 184.

² Сам термин εἶδος впервые появился в сократических диалогах «Гиппий больший» и «Евтифрон» (в последнем есть также термин ιδέα). Строго говоря, терминами эти слова считать пока нельзя. Платон еще только «нашупывает» собственную терминологию, придавая распространенным словам обыденного языка специфическое философское значение. Так, например, в «Евтифроне» εἶδος и ιδέα употребляются в качестве синонимов. Речь идет о том, чтобы определить идею (εἶδος) благочестия как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым (Euthyph. 6d). Ибо понятно, что именно в силу единой идеи (ιδέα) нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым (ibid. 6e). Сократ просит разъяснить, что именно представляет собою идея (ιδέα), дабы, взирая на нее, и пользуясь ею как образцом (παράδειγμα), назвать одни действия, подобные образцу (примеру), благочестивыми, а другие, неподобные, как-то иначе.

ленных истин) становятся для него коррелятами сущности. Общее понятие всех значимых в себе истин, достигаемых в возможном настоящем познании, необходимо образует теоретически связанное и методически осуществляемое единство — единство всеобщей науки. Это и есть философия в платоновском смысле. Ее коррелятом, стало быть, является тотальность всего поистине сущего»¹.

Нельзя не согласиться с утверждением Ханса Вагнера о том, что «начало метафизических представлений и мыслей приходится на такую раннюю фазу истории человечества, что оно необходимо не должно поддаваться возможности исторического исследования. Однако происхождение нашей (по крайней мере, европейской) метафизики — поскольку она есть и хочет быть *доктриной* трансцендентного — доступно историческому изысканию. И если нельзя ограничивать это начало метафизики только одной исторической личностью и единственным историческим письменным произведением, то, все же, оно находит в Платоне свою точку кристаллизации. В платоновском «Федоне» и, прежде всего, в пассаже 99d — 107b, мы находим классический для нас способ (если не классический документ), каким наша метафизика получила свое начало в качестве *науки*»². Здесь Вагнер говорит только о «Федоне», однако метафизическое мышление и обоснование «первой философии», как мы позже увидим, свойственно подавляющему большинству платоновских сочинений.

Характеризуя платонизм в целом, Вагнер еще раз подчеркивает подлинно метафизический характер учения Платона: идеи являются существующими сами по себе, в качестве исключительно ноэтических сущностей. Однако «такое существующее называется трансцендентным. Учение о трансцендентном именуется метафизикой. Учение Платона об идеях есть метафизика. Это учение об идеях служит в качестве фундамента для всякого познания и понимания (*Begreifens*). С тем, чтобы такое основание существовало — для этого, исключительно для этого — должно было быть создано и разработано учение об идеях. Так как это учение об идеях есть метафизика, значимо также следующее утверждение: эта метафизика была создана, должна была создаваться для того и только для того, чтобы существовала основа для всего познания и понимания»³.

Критика Платоном физиологов и софистов, извлеченная из диалогов и рассмотренная в концентрированном виде, — без много-

¹ *Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil.* — S. 12–13.

² *Wagner H. Platos Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft // Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag / Hrsg. von F. Kaulbach, J. Ritter.* — В., 1966. — S. 364.

³ *Ibid.* — S. 380.

численных забавных интермедий, «разгрузочных» отступлений от темы, актерских речей, этимологических разборов, возвратов к предыдущему, мифологических эйконов, декламации и анализа стихов и эпосов, иронии, анекдотов, шуток Сократа и других риторических приемов — поражает своей резкостью и бескомпромиссностью. В многообразной и густой ткани диалогов платоновские инвективы не так заметны и, будучи разбавленными нейтральным, не обличительным текстом, не производят такого сильного впечатления. Однако полученная квинтэссенция критики наглядно показывает, насколько непримиримо относился Платон к физиологам и софистам.

За что же конкретно и как именно критикует Платон своих именитых предшественников и современников? Прежде всего, в этот вопрос следует внести методологическую ясность.

Платон вовсе не является непредубежденным доксографом, который без гнева и пристрастия регистрирует интеллектуальные факты древнегреческой философской жизни. Сказать, что Протагор, Анаксагор, Горгий, Кратил, Парменид, Калликл, Теэтет, Феодор и многие-многие другие персонажи диалогов изображены исторически строго и правдиво, и точно так же (аутентично) переданы их воззрения — значит не вполне точно понимать сущность и предназначение сочинений Платона. Физиологи и софисты в платоновских диалогах — далеко не всегда реальные философско-исторические личности, но лишь носители определенных взглядов, которые подвергаются критике. На основе критической рефлексии, отталкиваясь от неприемлемых для него учений, Платон выстраивает собственную философию. Этот методологический прием философ использует на протяжении всей своей жизни. Соответственно, приступая к анализу платоновского критицизма, я не ставлю целью дать «объективную» историко-философскую картину натурфилософского и софистического «движения», а намереваюсь лишь эксплицировать те претензии к предшественникам (в роли которых могут подчас выступать откровенные карикатуры), которые, по мнению Платона, абсолютно несовместимы с очищенной от чувственности, методологически строгой философией¹.

¹ Гуссерль тесно увязывает критическую рефлексию Платона с формированием его метафизики: «Благодаря той высокой серьезности, с которой Платон пытается преодолеть враждебный науке скепсис этого сократического духа, он становится отцом всей подлинной науки. Это происходит благодаря тому, что Платон, — вместо того чтобы с легкостью принять софистическую аргументацию против возможности действительного познания самого по себе и каждой рационально обязательной науки, — подвергает ее, напротив, глубоко проникающей принципиальной

Таким образом, подлинная история физиологов и софистов отчасти остается «за кадром», поскольку ставится иная цель: выявить «негативные» и вслед за этим «позитивные» основания Платоновой философии, прямо вытекающие из реальных (или мнимых) обвинений афинского гения в адрес талантливых и убедительных актеров, играющих в диалогах роли Протагора, Анаксагора, Горгия, Кратила, Парменида... При этом вопрос, насколько основательны претензии Платона к собратьям, также остается, в лучшем случае, на втором плане, ибо в первую очередь важна совокупность отвергаемых основоположений как таковых, без их конкретной принадлежности и фактической точности.

§ 2. Критика предшествующей натурфилософии

Итак, физиологам вменялся в вину, прежде всего, догматизм¹. Вспоминая свою молодость, Сократ отмечает, что тогда у него была настоящая страсть к исследованию природы, выяснению причин каждого явления. В этом стремлении неопытный неопит часто бросался из крайности в крайность и задавался вопросами такого рода: когда теплое и холодное вызывают гниение, не от этого ли образуются живые существа? Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ничем из перечисленного, но это наш мозг вызывает чувство слуха, зрения и обоняния, а уже из этих последних возникают память и представление, которые, в конце концов, формируют знание (ἐπιστήμη) (Phaed. 96a-b)?

Указанные проблемы, поднятые Анаксимандром, Эмпедоклом и Анаксагором, привели молодого неопита к закономерному, но печальному итогу: размышляя таким образом, тот пришел к выводу о собственной непригодности к подобным исследованиям. Ироническая (саркастическая) дескрипция проблем и способа мышления

критике; тому, что он, вместе с тем, предпринимает позитивное исследование возможности такого познания и науки, и это осуществляется <...> в духе интуитивного сущностного прояснения и очевидного выставления напоказ ее общих сущностных норм; и, наконец, благодаря тому, что он старается всеми силами вывести на магистральный путь саму по себе подлинную науку на основе такого принципиального усмотрения». — См.: *Husserl E. Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil. — S. 12.

¹ Догма, согласно Диогену Лаэртцию, есть «название двоякое: и то, что мнимо, и само о том мнение. То, что мнимо, есть данное, само же мнение есть предположение». — См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. — М., 1979. — С. 165; III 51–52. (В дальнейших ссылках используется общепринятая пагинация).

физиологов вызвана тем методом исследования, который был присущ натурфилософии: то, что называлось знанием, не основывалось ни на конкретных эмпирических наблюдениях или экспериментах с последующей индукцией, ни на логической дедукции из достоверных общих начал, ни на прямом созерцании истины.

Разочаровавшись в попытках достичь той мудрости, которую называют «познанием природы», Сократ обратился к теории Анаксагора. Согласно учению последнего, в мире существует Ум (*νοῦς*), который сообщает всему порядок (*τάξις*) и служит причиной (*αἰτία*) всего. Открытие Анаксагора вызвало у Сократа неподдельный энтузиазм: теперь оно сможет объяснить такие сложные и важные проблемы как, например, является Земля плоской или круглой и почему? находится ли она в центре мира или нет? каковы скорости движения относительно друг друга и траектории Солнца, Луны и звезд? Все надежды рассыпались, когда, после прочтения книг Анаксагора, выяснилось, что Ум в этой замечательной концепции остается без всякого применения. Оказалось, что «порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному» (*ibid.* 98b-c)¹.

В «Кратиле», этом монументальном диалоге-эйконе², Платон решительно дистанцируется от всеобщего релятивизма сторон-

¹ Аристотель утверждает, что «Анаксагор рассматривает ум (*νῦ*) как орудие мироздания (*κοσμοποιῶν*), и когда у него возникает затруднение (*ἀπορήσῃ*), по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» (*Met.* А 4, 985a—19 — 22). (Произведения Аристотеля цитируются по оригинальному изданию Иммануила Беккера с использованием общепринятых сокращений названий работ и пагинации: *Aristotelis Opera / Ex recensione Immanuelis Bekkeri* edidit Academia Regia Borussica: Vol. I—V. — Berolini, 1831—1870. При цитировании используется русскоязычный перевод: *Аристотель. Сочинения* в четырех томах. — М., 1976—1984).

² Эйкон (*εἰκών*) — образ, изображение, подобие; мысленный образ; статуя; представление о ком-либо; сравнение, притча. Платоновский эйкон, прежде всего, — это образное, символическое изображение невидимого или трудновыразимого эйдоса, моральной ситуации, какого-то существенного положения дел. Он представляет собою наглядное и чувственно воспринимаемое уподобление идее или чему бы то ни было, как правило, в архаической, мифологической или эмпирически-бытовой форме. Эйкон преодолевает сложность или даже недоступность абстрактного логического мышления и рисует мысль Платона в виде какого-то известного, привычного и широко распространенного в древнегреческом сознании образа. Эйкон, по сути, становится чем-то наподобие живописной, одушевленной метафоры, кантовской символической гипотипозы, живой аналогии. Вместе с тем, эйкон способен выявить и показать в изображаемом предмете такие нюансы, которые невыразимы средствами логического мышления или же вообще недоступны для него.

ников Гераклита в вопросе о сущности имен (ὄνομα) и познания (μάθησις). Кратил считает, что все названия вещей (πράγμα) одновременно истинны и ложны, ибо мы не можем точно установить соответствие между природой вещи и ее именем, и, таким образом, все наименования, в конце концов, оказываются всего лишь произвольными «этикетками». Платон солидарен с «гераклитовцами» в том, что все воспринимаемое органами чувств бесконечно изменчиво и неуловимо, однако в именах, которые чувственны лишь в своем акустическом или графическом проявлении, он пытается увидеть нечто устойчивое и неизменное, а именно — смысл имени, сущность (οὐσία) вещи. По мнению Платона, те, кто считает, что «всё находится в пути» (как, например, Гераклит), полагают также, что большая часть вещей просто движется, на самом же деле есть еще нечто такое, что проникает все остальное, благодаря чему и возникает все рождающееся (Crat. 412d). Под этим «нечто» подразумеваются идеи (εἶδος, ἰδέα).

Заключение диалога касается уже не только наименований вещей, но фундаментальных основ познания в целом. Обращаясь к Кратилу и имея в виду в его лице учение Гераклита об изменчивости, Сократ утверждает, что невозможно говорить о знании, если полагать в то же время, будто бы все вещи меняются, и нет ничего устойчивого, но все течет, как дырявая скudelь, и беспомощно, как люди, страдающие насморком: «Ведь и само знание (γνώσις) — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остается знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание (ἀγνώσις). Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным. А если существует вечно познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, и доброе, и любая из сухих вещей» (ibid. 440a-b). Здесь, как мы видим, Платон устанавливает истинную и релевантную корреляцию, или функциональную связь, между сущностью (идеей), субъектом и конституируемым объектом.

«Тезет» посвящен опровержению сенсуализма (αἴσθησις, ἐπαφή) и обоснованию вывода о том, что истинным знанием (ἀληθὴς ἐπιστήμη) не может быть ни ощущение (αἴσθησις), ни мнение (δόξα), ни правильное мнение (ἀληθὴς δόξα), ни даже истинное мнение с объяснением (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου ἐπιστήμη). Здесь же дана уничижительная и ироничная классификация предшествующих философов-«корифеев», включая и физиологов, и диалектиков-элеатов, иначе говоря, «текучих» и «неподвижников». «Текучие»

обладают такой мудростью, что все скрытое от глаз разъясняют настолько доступно, чтобы, слушая их, даже сапожники могли постигнуть их мысли и избавиться от печального заблуждения, будто какие-то вещи стоят, а какие-то движутся, и уяснить, наконец, что движется все (Theaet. 180d). Однако, считает Платон, так могут думать только те, кто отождествляет знание с ощущением, ибо доказательства тотальности движения носят сугубо чувственный (αἰσθητά) характер. Анализируя утверждения сторонников Гераклита, Платон показывает, что если мы примем тезисы о всепроникающем движении, то в этом случае вообще не сможем говорить о каком-либо знании.

Противоположный образ мышления демонстрируют «неподвижники» — основатели и приверженцы «логического элеатизма»¹ Парменид и Мелисс. «Настоящее имя всего — Неподвижность», — утверждают они, ибо все есть само в себе неподвижное единое (ἕν), не имеющее пространства и, стало быть, не способное к движению². Так как Платона не устраивает логика доказательств элейцами этого тезиса³ (речь здесь не идет о четырех апориях Зенона против движения), то Сократ прямо заявляет, что опасается связываться с Парменидом, поскольку «благородная глубина» этого наимудрейшего мужа в исследовании проблемы знания «обернется невидимкой под наплывом речений, если кто им доверится» (ibid. 184a)⁴. Именно к такого рода утверждениям элеатов можно отнести

¹ Термин Герольда Праусса.

² Одна из характеристик элеатизма: «учение о неизменности (Unveränderlichkeit) и абсолютном постоянстве (Beharrlichkeit) сущего». В этом значении термин «элеатизм» понимается шире, чем просто учение элеатов, и, как характеристика, применим к тем философам, которые придерживаются таких же воззрений. — Ср.: Prauss G. Platon und der logische Eleatismus. — В., 1966. — С. 40.

³ Если мы обратимся к приписываемой Пармениду поэме «О природе», то в начале первой части (восьмой фрагмент), там, где обосновывается единственность и необходимость бытия («Остается только один мысленный путь, [Который гласит]: "ЕСТЬ"»), мы найдем логические аргументы в пользу различных свойств сущего. Однако само утверждение о существовании Единого и не-существовании небытия выводится как аксиома. Затем следуют операции с логическими понятиями и умозаключения, преследующие цель как-то доказать наличие именно таких, а не иных качеств бытия. Эти демонстрации опять же фундируются аксиомой о необходимости бытия и невозможности небытия. При этом Парменид использует архаичные доводы: Дикэ и, особенно, Ананкэ и Мойра сформировали, в конце концов, из Единого неподвижный «совершенно-круглый Шар», необходимо обладающий свойствами, которые приписывает ему Парменид. — См.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. — М., 1989. — С. 290–291.

⁴ Совсем другого Парменида мы встречаем в одноименном диалоге. Здесь Платон именно элейскому мудрецу доверил высказывать собственные мысли; именно через Парменида афинянин осуществляет самокритику определенного этапа в развитии учения об идеях.

горькие сетования Платона о том, что ныне «непринужденное отношение со словами и выражениями без тщательного их отбора, по большей части, не считается неблагородным» (ibid. 184c).

Отождествление Парменидом мышления ($\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) и предмета мысли, бытия ($\delta\upsilon\nu$)¹, с одной стороны, уничтожает всякий эмпиризм, поскольку истинным становится только чистое бытие, а с другой — предоставляет языку и мышлению возможность «диктовать условия» бытию, ибо «существование» и «существование в мышлении», по сути, уравниваются. Таким образом, Парменид предвосхищает «объективную реальность (realitas objektiva)» и «объективное существование» Высокой схоластики. В тезисе элейца обнаруживается, пожалуй, главная черта «логического элеатизма»: его фундамент образуют теории предикации и самопредикации². В таком случае любые высказывания о бытии или небытии, о существовании только Единого ($\epsilon\dot{\nu}$) или же еще и многого ($\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$), о предикатах бытия оказываются логически истинными. Именно в этом Платон усматривает вероятность догматизма. Сам он придерживается другого взгляда: «насколько мало Платон истолковывает вещи как их значения, настолько же мало его теория познания вещей имеет отношение к предикации. Теория познания, которую он разрабатывает во времена раннего учения об идеях, является не теорией предикации, а собственной теорией идентификации»³. Иначе говоря, познанное идентифицируется Платоном с ноэматическим смыслом идеи.

Критика философских позиций элеатов присутствует и в диалоге «Парменид». Здесь, в первой части произведения, анализируется и опровергается доминирующий тезис предшествующей натурфилософии о том, что «всё есть единое», эксплицитно сформулированный именно логическим элеатизмом⁴. Парадоксальность этого

¹ «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль, Ибо без сущего, о котором она высказана, Тебе не найти мышления». — См.: Фрагменты ранних греческих философов. — С. 291.

² Эту ситуацию Г. Праусс описывает таким образом: «Вещи, которая понята как субстанция с присущими атрибутами и чье значение нужно постигнуть, соответствует то, что в области познания называется предикацией (Prädikation). Познание того, что роза красная, сформулированное в предложении “Роза — красная”, определяет розу в качестве красной путем связывания предиката “красный” с субъектом “роза”». — См.: Prauss G. Op. cit. — S. 117.

³ Ibid.

⁴ Аристотель в «Физике» сообщает, что элеаты «утверждают, что ничто из сущего не возникает и не уничтожается, так как всё, что возникает, по необходимости должно возникать либо из сущего, либо из не-сущего, однако ни из того, ни из другого [оно возникать] не может. В самом деле, сущее [“то, что есть”] не возникает, ибо оно уже есть, а из не-сущего [“того, чего нет”] не может возникнуть ни-

сочинения Платона заключается в том, что фундаментальный постулат «всё есть единое (ἕν), а многого (πολλά) не существует совсем» аналитически и доказательно уничтожает сам Парменид! Элеец формулирует вопрос первой аксиомы: «Если есть единое, то может ли это единое быть многим (εἰ ἕν ἐστίν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἶη πολλά τὸ ἕν)»? Основоположник логического элеатизма последовательно выдвигает ряд аргументов, которые, в конце концов, приводят к заключению: если существует только единое, а многого нет вообще, то и самого по себе единого также не существует, т. е. «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения». Следовательно, «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его» (Ратт. 142а).

«Стилистически аномальный и разнородный» «Парменид» (выражаясь словами Х. Теслефа²), действительно, представляет собою замечательное явление. Необычность диалога обусловлена тем, что в нем элейский философ играет сразу несколько драматических ролей. Первоначально он выступает как изощренный критик платоновской теории идей и выдвигает аргумент, известный со времен Аристотеля под названием «третий человек». Примечательно то, что в беседе с Парменидом Сократ выступает в роли молодого Платона, а Парменид — в образе «позднего» Платона. Однако, высказав инвективы в адрес теории идей, Парменид (умудренный Платон) тут же выдвигает чрезвычайно сильный контраргумент (по сути — самоубийственный довод) в отношении собственной критики и тем самым реабилитирует платоновскую концепцию, показав ее философское бессмертие: «Но с другой стороны, Со-

чего, ибо должен быть какой-то субстрат [возникновения]. Доведя это рассуждение до логического конца, они приходят к выводу, что многого вообще нет, а есть одно только сущее [“то, что есть”] само по себе». — Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. — С. 278. Друг Платона Исократ (так полагал Диоген Лаэртский) эмоционально выразил эту ситуацию: «Как можно превзойти Горгия, дерзнувшего утверждать, что вообще ничего нет, или Зенона, пытавшегося доказать, что одно и то же возможно и невозможно, или Мелисса, который, невзирая на то что множество вещей бесконечно, взялся изыскивать доказательства, что Всё есть одно?» — См.: Там же.

¹ П. П. Гайденок справедливо полагает, что вопрос первой аксиомы должен формулироваться иначе: «Если оно единое, то может ли оно быть многим?». — Ибо здесь акцент делается на тождестве единого самому себе, а не на факте его существования. Связка же «есть» придает единому экзистенциальный смысл, т. е. фраза звучит как «если единое существует ...». — См.: *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки. — М., 1980. — С. 145, 148.

² *Thisleff H.* Studies in Platonic chronology. — Helsinki-Helsingfors, 1982. — P. 158.

крат, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (ibid. 135b-c). Иначе говоря, отсутствие учения об идеях делает невозможной и философию, и мышление в целом.

Две крайности — сенсуализм и крайний идеализм, не признающий чувственных вещей, — иронически изображаются Платоном в «Софисте» как битва гесиодовских богов и титанов: «Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, что существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать». В свою очередь эти, вторые, полагают, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они считают истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (Soph. 246a-c).

Платон критиковал натурфилософские учения до конца жизни. Более того, та откровенная неприязнь, которую он проявляет к физиологам в десятой книге «Законов», последнем своем произведении, заставляет предположить, что со временем нелюбовь к «физикам» (как, впрочем, и софистам) только возросла.

Негодование Платона объяснимо. Досократики, эти приверженцы «пагубных для молодых людей» учений, смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала (πρώτα στοιχεῖα) всех вещей, и именно их они называют природой. Они полагают душу (ψυχή) вторичной и даже выводят ее позднее из материальных первоначал. И это говорится о бессмертной душе! О той душе, которая видела истину и, будучи самодвижущейся, является источником всякого движения, всех изменений, подлинного знания, настоящей добротности... Именно душа, а не эти носители жесткого, мягкого, тяжелого и легкого, существует от природы. Именно душа «то же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равным образом и всего того, что этому противоположно» (Leg. 896a). Ведь очевидно, что душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью собственных движений, имя которым: желание, усмотрение, забота, совет,

правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть!¹

Мало того, что физиологи объясняют при помощи четырех элементов происхождение космоса (κόσμος) и живых тел² — Земли, Солнца, Луны и звезд, так они еще учат тому, — и в этом состоит их главная опасность для молодежи! — что боги существуют не по природе, а в силу искусства (τέχνη) и некоторых законов (νόμος), что они различны у разных народов и что они не принимают участия в человеческих делах и не пекутся о них! Чего еще можно ожидать от людей, которые не верят сказаниям, слышанным ими с детства, когда они питались еще молоком кормилиц или матерей, рассказывавшим им эти предания?! Говоря здраво и беспристрастно: своим неверием, догматизмом, невежеством и материализмом они разрушают самые основы благоразумного человеческого миро-созерцания и рассудительного поведения!³

Завершая тему критики Платоном натурфилософии, использую в качестве финального аккорда предсказание будущей судьбы таких философов. — Возникновению племени птиц во время реинкарнации дают начало мужи незлобивые, однако легкомысленные, а точнее такие, которые любили умствовать о том, что находится над землей, но по простоте душевной полагали, будто наивысшая достоверность в таких вопросах принадлежит зрению. При этом следует заметить, что переселение души неглубокомысленного натурфилософа в птицу — не самая худшая участь, ибо существуют варианты похуже: например, «самые скудоумные неучи (μάλιστα ἀνοήτοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων)», души которых слишком нечисты из-за всевозможных заблуждений, будут переселены в глубины вод. Это станет возмездием за глубину их невежества (Tim. 91d — 92c).

¹ Удивительны текстуальные совпадения Данте Алигьери с Платоном. Средневековый поэт как будто находился под влиянием Платона, когда завершал бессмертную Комедию словами: «Любовь, что движет Солнце и светила» (пер. М. Лозинского; см. в подлиннике: «L' amor che move il sole e l'altre stele» («Любовь, которая движет Солнце и другие Звезды»). Складывается впечатление, что Данте читал «Законы» Платона и его вдохновляли строки: «Если душа вращает всё, то, очевидно, она же вращает и каждое в отдельности — Солнце, Луну и другие звезды (ἡλίον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, εἴπερ ψυχή περιάγει πάντα, ἄρ' οὐ καὶ ἔν ἕκαστον)» (Leg. 898d).

² Ср.: Tim. 38e.

³ Точно так же Кант, применяя «сократический метод», т. е. совершенно ясно доказывая невежество своих противников, стремился при помощи критики «подрезать корни материализма, фатализма, атеизма и неверия, проистекающего от вольнодумства, мечтательности, фанатизма и суеверия, которые могут приносить большой вред, и, наконец, идеализма [типа логического элеатизма] и скептицизма» (В XXXIV).

* * *

Догматизм старой физиологии выступал в разных облициях и прежде всего как отсутствие строгой доказательной базы основоположений. Свои исходные тезисы досократики чаще всего постулировали, не прибегая к логической дедукции и обоснованию. Вместо них в ходу были либо эмпирические аналогии, либо отсылки к «первоначалам», либо аргументы к «архаическому авторитету» — проще говоря, использование в качестве довода широко распространенных традиционных и, быть может, архетипических моделей аргументации. Однако даже там, где в редких случаях применялось логическое доказательство (парменидовская аргументация предикатов бытия), все начальные посылки, не обладающие очевидностью (аксиоматичностью), принимались, как правило, догматически, на веру.

Отсюда вытекала другая форма догматизма — «логический элеатизм». Разум странствовал в разреженной сфере чистой мысли, вытягивая из самого себя, как паук, на первый взгляд, обоснованные заключения.

Способ мышления натурфилософов был по преимуществу методологически некорректным. Помимо уже отмеченной привычки использовать логический вывод по отношению к недоказанным основаниям, сюда можно отнести также неспособность мыслить абстрактно, применять понятия для обозначения родов, или классов, вещей. Иначе говоря, древнегреческое доплатоновское мышление за частным и отдельным с трудом видело общее. Это было живое, конкретное, наглядное и непосредственное мирозерцание, а не строгое логическое мышление. «Понятия» такого мировидения представляли собою предельно обобщенные и гипостазированные чувственные образы предметов и явлений, ментальных состояний или попросту психические эмоции: огонь как таковой, вода как таковая, мельчайшие частицы гомеомерии, Любовь и Ненависть, Ум!¹...

¹ Платон высказал глубокую мысль: при таком методологическом положении дел в натурфилософии постулируемые «первоначала» (*τὰ πρῶτα στοιχεῖα*) можно только назвать по имени. Назвать и ничего более: ибо добавить к этому совершенно нечего — ни того, что они есть, ни того, что их нет. Ибо, добавив, мы тем самым, приписали бы одному из таких элементов бытие или небытие. Проблема же заключается в том, что в первоначало нельзя привносить ничего, коль скоро речь идет «только о нем одном и к нему не подходит ни “само”, ни “то”, ни “каждое”, ни “одно”, ни “это”, ни многое другое в том же роде». Такие исходные элементы объяснить невозможно, поскольку они не имеют структуры. Стало быть, «эти начала необъяснимы и непознаваемы, они лишь ощутимы». Поэтому о сложных из подобных первоначал вещах нельзя иметь подлинное знание (*Theaet.* 201e — 202c). Ситуация, изображенная Платоном, схожа с логическим умозаключением, посылки которого остались не доказанными.

Отсюда видно, что основным инструментом физиологов было не только (логически нестрогое) понятие, но и метафора. Как познавательное средство метафора обладает большой эвристической силой, наглядностью и образностью, способностью уловить нюансы, которые логическое мышление не может «ухватить». В целом метафора владеет большими «понимающими» возможностями. Однако все эти замечательные качества она проявляет чаще всего тогда, когда приходит на помощь строгому понятию и употребляется в отношении материала, уже оформленного логикой. В этом случае применение метафорического тропа оправданно и эффективно, поскольку «оживляет» и «одухотворяет» ставший суховатым после логической обработки предмет познания. Если же метафора используется на «голом» месте, как у физиологов, т. е. накладывается сразу на чувственные данные, то тогда материал неизбежно приобретает мифологический или антропоморфный вид.

Еще одной серьезной методологической ошибкой физиологов Платон считает их излюбленную манеру искать не сущность вещей, а те гипостазированные чувственные первоначала, из которых состоит все существующее. Одно заблуждение неизбежно порождает другие. Вместо истинных причин вещей ранние философы ищут и находят физические предпосылки, условия существования предметов. Предлагаемые ими первоначала, в лучшем случае, можно посчитать за материальные причины сущего. Однако такого рода причина не является определяющей, т. е. формирующей сущность вещи. Несомненное первенство в этом процессе принадлежит формальной, целевой и движущей причинам, выступающим в качестве идей-парадигм (εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα), Блага (ἀγαθόν) и Души (ψυχή)¹. Собственно, платоновские идеи представляют собою как раз совокупность всех четырех причин.

Необходимо отметить, что натурфилософия не исследовала мышление как таковое, а также и познавательные способности, инструменты и механизмы познания. Познающий субъект рассматривался, главным образом, как пассивный объект воздействия со стороны активного чувственно воспринимаемого мира. В теории

¹ Учение о четырех причинах, отсутствующее в «первой философии» Аристотеля в эксплицитном и артикулированном виде, уже содержится имплицитно у Платона во многих диалогах, начиная с ранних, сократических (см., например: Lach. 198d — 199a; Phaed. 98b — 99c; 100b — 101c; 103d-e; Resp. VI 509b; VII 517c; Phaedr. 245c-e; Phileb. 26e — 27b; 28c — 31a; 64b — 65b; Tim. 28a — 31c; 33d — 35b; 37a — 38b; 46c — 47a; 68e — 69c и т. д.), и обобщается, в частности, в «Законах», где особенно выделяется учение о движении (893b — 895c). — Ср.: Leg. 891b — 899b; 903b — 905c.

познания арсенал средств, уровней и способов познания едва ли не полностью исчерпывался эмпирическим уровнем.

Вместе с тем, с нынешней точки зрения было бы неисторично преуменьшать вклад физиологов в науку и философию, ибо в действительности «натурфилософ должен был утверждать, что описал некоторую часть реальности, которая лежит в основе явлений и объясняет их; он должен был так утверждать, чтобы иметь некоторый познавательный доступ к этой действительности, лежащей вне досягаемости чувств; этот познавательный подход должен проявляться через причину, аргумент и теорию»¹. Следовательно, можно заключить, что «в известном смысле исток европейской науки можно видеть у тех философов, которые установили первоначальный материальный мировой принцип, “начало” (*arche*), вместо допущения мира каким-то чудесным образом действующих мифических сил. В то время, когда Фалес объявлял первичной материей воду, Анаксимен — воздух, Анаксимандр — некое “неопределенное”, был сделан решающий шаг к логосу, к рациональному рассмотрению мира; взамен пестрого многообразия явлений был найден единый закон»².

§ 3. Деконструкция софистики

По своему объему критика Платоном софистики значительно превосходит претензии к натурфилософии. Наибольшая часть инвектив против софистов направлена на присущие им *релятивизм* и *скептицизм*. Возникшее в натурфилософии положение дел выглядело, если рассмотреть его схематично, таким образом.

Старшие физиологи были по преимуществу монистами, сводящими все многообразие мира к какому-то из первоначал. Мироздание, с их точки зрения, строилось по принципу «всё в одном». Способ их познания можно назвать архаичным и спекулятивно-мифологическим. При этом сам первоэлемент всего сущего пред-

¹ Irwin T.H. Plato. The intellectual background // The Cambridge Companion to Plato / Ed. by R. Kraut. — Cambridge, 1992. — P. 54.

² Stenzel J. Op. cit. — S. 28. Вместе с тем, Ю. Штенцель высказывает нетривиальную мысль о том, что «первоначала» физиологов не являются вполне природными. Они суть «жизне- и миропонятия, а не собственно природные, в них действительность охватывается и сохраняется длительное время. Это важно для понимания причины всего остального: прафеномен (Urphänomen), из которого развивается греческая наука, есть понятие жизни». — См.: Ibid. — S. 29.

ставлялся как абстрагированная форма чувственно воспринимаемых вещей или явлений. Эмпирический мир обыденных вещей — по причине своей текучести — не заслуживал философского исследования. Процесс познания (μάθησις), по существу, не изучался, а философские учения представляли собою смешение мифологических аналогий, спекулятивно-догматических утверждений, архаичных мнений и абсолютизированных, а затем экстраполированных эмпирических наблюдений.

Постепенно ситуация изменялась. Пифагорейцы создали учение о пределе (πέρας) и беспредельном (ἄπειρον), коренящихся в системе традиционных мифологических противоположностей, и тем самым сумели продвинуть старую физиологию по пути освоения отвлеченного мышления. Ксенофан впервые привнес в философское познание изрядную дозу сомнения и поставил во главе всего существующего Бога (θεός), который так же, как и будущий Ум (νοῦς) Анаксагора, не мог служить основой для объяснения сущего. Однако Бог есть чистая мысль, и поэтому у Парменида и других элеатов появляется возможность открыть абстрактное мышление. Логический элеатизм формулирует фундаментальный тезис предшествующей натурфилософии — «всё есть одно» и одновременно способствует разрушению чувственно-непосредственной картины мира. Отныне космос следует, скорее, мыслить в понятиях, нежели созерцать в образах. Эмпедокл начинает отход от монизма и полагает в основание сущего все четыре известных первоначала, управляемых двумя разнонаправленными силами. Анаксагор, пожалуй, последний физиолог-качественник, неуклонно проводит противоположный предшествующим философам принцип «всё во всем». — В натурфилософии утверждается плюрализм.

Складывается такое положение дел, при котором начинает доминировать элейское отвлеченное мышление, а предметом исследования остается чувственное многообразие Анаксагоровых гомеомерий. Но познание эмпирического вовсе не нуждается в развитом абстрактном способе конструирования при помощи категорий бытия, единого или тождества, не воспринимаемых никаким органом чувств. Для такого способа мышления пока еще не появился соответствующий предмет познания. Таким образом, возникает противоречие между чувственным объектом познания и абстрактным мышлением, почти не требующим эмпирического восприятия.

В итоге, по мнению Ханса Кремера, образовалась такая ситуация: «Усталость от разумного (noetischer) познания и размышлений о бытии ведет к агностицизму и скептицизму; после чего у Протагора — всё одновременно и истинно, и не истинно, а у Горгия — истинного

вообще не существует. Обе эти точки зрения совпадают в отрицании объективной нормы истинности. Человек воспринимает себя возвращенным к самому себе. Кризис познания вызывает поворот от космологии и онтологии к антропологии, философии культуры и воспитания (Paideia), но также к субъективизму и релятивизму. Ориентация на посредственность (Durchschnittlichkeit) любого познания и непосредственное впечатление обнаруживается в дальнейшем последовательно в виде сенсуализма, материализма и номинализма, которые находятся в тесной связи друг с другом»¹. Действительно, мы видим, что крайняя скептико-релятивистская концепция, например, виднейшего софиста Горгия базировалась на трех тщательно аргументированных тезисах: во-первых, ничего не существует; во-вторых, если даже нечто существует, то оно непостижимо для человека и непознаваемо; в-третьих, даже в том невероятном случае, если нечто постижимо, оно не может быть высказано и объяснено другому².

Все черты этой противоречивой ситуации несли в себе концепция последнего крупного физиолога — Демокрита. Неделимые, неизменные и вечные частицы (ἄτομος), не выводимые ни из какого физического опыта человека, на самом деле чрезвычайно схожи с абстрактными понятиями³. Вместе с тем, они материальны, имеют бесконечно разнообразные формы, обуславливающие их чувственно воспринимаемые качества. Однако чувствами атомы не улавливаются, ибо, во-первых, слишком малы, а во-вторых, все человеческие органы — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание — представляются Демокриту «незаконнорожденными», то есть не имеющими серьезной познавательной ценности⁴. В результате воз-

¹ Krämer H.J. Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. — Heidelberg, 1959. — S. 508.

² Ср.: Секст Эмпирик. Против ученых, VII, 65–87. (Произведения Секста цитируются по изданию: Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / Пер. с древнегреч. и вступит. ст. А.Ф. Лосева. — М., 1976.)

³ С.Н. Трубецкой подчеркивает, что философские предположения «абсолютной силы, абсолютности вещества, атомов и пустоты совершенно метафизичны и лежат за пределами всякого чувственного знания». — См.: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. — М., 2003. — С. 11.

⁴ Демокрит говорит о «двух видах знания, об одном при помощи чувственных восприятий и о другом при помощи рассуждения (διάνοια). Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным (γνήσιον), приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именуется «темным» (σχοτήν), лишая его постоянства в отношении распознавания истинного. Он говорит дословно: «Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее». — См.: Секст Эмпирик. Против ученых, VII, 138–139.

никает интригующий парадокс: реально существующие атомы ни в коей мере не поддаются чувственному познанию, «темному» по своей природе, но могут быть поняты только чистой мыслью, никак не связанной с чувственно воспринимаемыми вещами!

Появление большого количества разнородных и противоречащих друг другу натурфилософских учений; разрушение прежней «физиологической» картины мира и безграничный скептицизм по отношению к ней новых философов; постепенный отход от не имеющего ранее конкуренции натурфилософского мирозерцания; доминирование плюралистического подхода к космосу; безуспешный поиск абстрактным мышлением собственного предмета познания; появление рефлексии самой познавательной деятельности и логических исследований существующих понятий и проблем; дискредитация спекулятивного эмпиризма, на основе которого строились понятия старой физиологии и рост внимания к чувственно-конкретному опыту индивида, — все эти и другие факты были и причинами, и формами проявления кризиса натурфилософии. Именно в такой ситуации протекала деятельность софистов.

В истории древнегреческой философии софисты (как, собственно, и Сократ) занимают промежуточную ступень между физиологами и философами нового типа, философами *par excellence*, Платоном и Аристотелем. «Промежуточное» положение софистики означает, что эта философия — сугубо кризисная, аккумулирующая в себе отживающие элементы предыдущих учений, попытки решить базисные проблемы уходящих со сцены натурфилософов, но вместе с тем и предчувствия совершенно новаторских метафизических проектов. Несмотря на свой «межвременной» статус, софистика оставила в истории мысли значительное наследие. Этот вклад изначально имел как позитивные, так и негативные характеристики. Софисты развивали новые отрасли знания: формальную логику, теорию аргументации, риторику, лингвистику и филологию, гносеологию и праксиологию, этику и учение о политике. Софистическая мысль ориентировалась не на бытие (ὄν) и природу (φύσις), а на человека (ἄνθρωπος) в качестве познающего, действующего, волящего, испытывающего желания, питающего надежды и стремящегося к выгоде и счастью субъекта. Вместе с тем софисты, как ниспровергатели традиционной физиологии, привнесли в современную им философию мощный импульс скептицизма и релятивизма в дополнение к уже имеющимся скептическим и релятивистским тенденциям. Это были первые в западноевропейской мысли скептики, — по ироничному замечанию Канта — «своего рода кочевники,

презирающие всякое постоянное возделывание почвы» и время от времени разрушающие гражданское единство (А IX).

Что же именно неприемлемо для афинского мудреца в теории и практике софистов? Почему Платон до самой старости, до последних своих работ, не устает критиковать софистическое мышление и деятельность?

В диалоге «Евтидем» Сократ разоблачает, главным образом, хитроумные софистические уловки и присущий им релятивизм. Прежде всего, платный учитель мудрости Евтидем сбивает с толку Клиния, желающего получить образование: используя слова «мудрец» (σοφός) и «невежда» (ἄμαθεῖς) в двух различных смыслах и отношениях, софист подводит юношу к выводу, что желающие учиться — невежды (= глупые люди), а мудрецам (= умным) учиться ничему не надо. Далее следует подмена тезиса путем отождествления знания всех букв, с изучением и знанием конкретного дела или даже специальности. «Ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы», — так формулирует вывод Евтидем перед ошеломленным Клинием.

Сократ предостерегает юношу: одним словом «учиться» они называют и познание ранее совершенно незнакомого предмета, и дальнейшее развитие знания об известном круге вопросов. Если же не применять уловки, то следует использовать глаголы «учиться (μαθηάειν)» и «заниматься чем-либо (συνιέναι)». В сущности, они всего лишь учат «забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставляя их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь» (Euthyd. 278b-c).

После этого Сократ обращает внимание на различные софистические ухищрения: подмену понятий и тезисов, «игру словами», нарушение логической дедукции, неверное обобщение и т. д. Кроме того, разоблачаются так называемые «словесные силки»: софист задает вопрос в предельно абстрактной, общей и неконкретизированной форме, при этом он хочет получить такой же предельно общий ответ. Если он его получит, то сразу же переведет разговор в конкретную плоскость и попытается поймать собеседника на мнимых противоречиях. То, что Сократ постоянно стремится расчлениить и конкретизировать задаваемый вопрос, вызывает у софиста злону, и он прибегает к оскорблениям. Употребляемые софистами слова «не стоят на месте, но бродят вокруг да около» — совсем как у афинского прорицателя Евтифрона, который попросту не в состоянии выявить сущность вещи и четко определить значение сло-

ва (Euthyph. 15b). Все эти «мудрецы», такие же, как знаменитый софист Гиппий, не способны сформулировать родовое понятие предмета или некоторого общего качества, такого, как, например, прекрасное. Указать на отдельный прекрасный предмет (девушка, лира, горшок, кобылица) — это они еще могут, но вот процесс определения прекрасного как такового, независимо от конкретных проявлений, софистам уже неподвластен (Hipp. maj. 287b — 289d).

В диалоге братья-софисты Евтидем и Дионисодор демонстрируют ничем не ограниченный релятивизм в отношении употребления слов, построения суждений и умозаключений, подмены понятий и тезисов¹. В конце концов, эти безбрежные релятивисты договариваются до того, что «прекрасное (τὸ καλόν) не прекрасно, а безобразное (αἰσχρόν) не безобразно» (Euthyd. 301b).

Необычность одной из ситуаций, описанной в «Горгии», заключается в том, что в применении софистических приемов обвиняется... Сократ. Причем «инкриминирует» ему такое употребление... ритор (т. е. почти софист²) Калликл. Полный поворот кругом! Ритор обвиняет Сократа в том, что последний «озорничает» в речах как завзятый оратор. Калликл объясняет: люди могут думать и действовать исходя либо из собственной природы (и тогда все позволено), либо из закона — в этом случае они подчиняются не только юридическим нормам, но и моральным. Этот «дуализм» мотивов как раз и использует Сократ. Калликл обвиняет: «Ты это [противоречие] заметил и используешь, коварно играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь, исходя из обычая» (Gorg. 483a).

Действительно, Пол изначально стоит на позициях природы, или «естественного права», нравственная ущербность которого прекрасно известна софистам, но не вполне осознается слушателями. Именно поэтому во время публичных выступлений искушен-

¹ «Вся философия софистов, возникшая на развалинах античного мирозерцания, их эклектизм, отчасти самый их скептицизм носят характер *филологический*. Человеческое знание не достоверно, — ни чувства, ни ум не дают нам познания истины. И если бы даже истина была достижима и познаваема, она не могла бы передаваться в словах. Поэтому *словесность* имеет цену сама по себе, независимо от своего содержания. Раз объективной истины нет и человеческий субъект является мерою всех вещей, — есть только видимость истины, которую человеческое слово может порождать и менять по произволу, делая сильное слабым и слабое сильным, черное белым и белое черным». — См.: *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории // *Трубецкой С.Н.* Сочинения. — М., 1994. — С. 59.

² В «Горгии» Сократ заявляет, что «между оратором и софистом разницы нет вовсе, а если и есть, то самая незаметная» (Gorg. 520a).

ные лжеумудрецы — дабы не потерять лица — тщательно скрывают этико-мировоззренческие предпосылки своего мышления и деятельности. Так, например, Пол согласился с Сократом, что чинить несправедливость постыднее, чем терпеть ее, хотя внутренне так не считает. Но, ощущая на себе «обузу» общественного мнения («застыдившись открыть то, что у него на уме»), ученик риториков соглашается — естественно, с целью выглядеть «на людях» лучше, чем он есть. Приняв моральную норму «закона», Пол «оказался стреножен и взнудан» и почти без сопротивления повлекся Сократом по «нравственному пути», сам того не желая. В итоге он предстал перед слушателями в гораздо более выгодном свете, нежели в реальности¹.

Что можно сказать в ответ на обвинения Калликла? Приходится признать, что Сократ, действительно, применяет обнаруженные Калликлом уловки, однако ими не ограничивается. Попутно он допускает подмену тезиса в утверждении, что наказание есть благо для провинившегося, неверное обобщение при выдвижении знаменитой впоследствии философы «прекрасное есть нравственно доброе»², а также ряд мелких софистических приемов. Используя обширный арсенал «завязтых ораторов», он при этом убедительно разоблачает в речах Пола другие софизмы: аргументы к авторитету, здравому смыслу, невежеству, силе.

Как же следует понимать Платона, допустившего порицания в адрес учителя? Надо полагать, в «Горгии» мы столкнулись с открытой критикой Платоном Сократа. Ибо не видеть, что тот в данном случае и в некоторых других ситуациях нет-нет да и употребляет софистические уловки, Платон не мог³. Сократовские аргументы зача-

¹ В конце концов, в ситуации, когда человек под давлением общественного мнения вынужден скрывать свои истинные (не вполне привлекательные) чувства и выставлять напоказ другие (похвальные), есть положительная сторона. По мнению Канта, «благодаря этой склонности скрывать свою природу и придавать себе лучший вид, люди не только *цивилизовались*, но и постепено в известной степени *морализовались*, так как, не будучи в состоянии сорвать маску благопристойности, честности и благонравия, всякий находил для себя школу для совершенствования в предположительно подлинных примерах добра, которые он видит среди окружающих» (А 749 / В 776).

² Кроме этого, в «Пире» Сократ утверждает, что «доброе прекрасно», а прекрасное нуждается в добре (Symр. 201с). Положение Канта звучит: «прекрасное есть символ нравственно доброго». — См.: *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. — М., 2001. — Т. 4. — С. 517; § 59.

³ Более того, если смотреть беспристрастно и не «лакировать» Платона, то мы без особого труда увидим, что и сам он вовсе не свободен от «наследия» софистов, например, в диалогах «Парменид», «Софист» и некоторых других «диалектических» сочинениях, где логическое основание полностью вытесняет и подменяет собою реальное, или же — что хуже — оба этих основания постоянно смешиваются, в результате чего зачастую можно доказать все, что угодно.

стью тоже софистические, но более высокого уровня: рациональные и логические, а не эмпирические и эмоциональные, как у софистов.

Впрочем, по этому поводу следует учесть и мнение Стэнли Роузена. Он полагает, что философская беседа как таковая (и Сократа, и софистов) существенным образом публична. Но публичный дискурс, в отличие от идеологического воспевания (*chanting*), производится не общественностью, а личностями. Он возникает в частной беседе или при использовании общераспространенного языка в продуктивном мышлении. *Λόγος* — это не просто сумма семантических и синтаксических элементов языка, но их отношение (*ratio*), порожденное оригинальным мыслителем. И это отношение имеет неоднозначную природу: можно осознавать значимость некоторого утверждения для другого человека или сообщества людей, не принимая или даже не понимая утверждаемого смысла. В самом деле, истинно общезначимая речь кажется глухой по отношению к собственному значению, ибо она — не речь, а отдельный говорящий. Этот индивид является глухим к различию между содержанием общезначимой речи и тем конкретным смыслом, который он ей приписывает. Стало быть, непоследовательность усилий софистов как раз и происходит из отказа идентифицировать устойчивые элементы восприятия. Но устойчивый элемент — не обязательно тот, который является публично достижимым. Что должно быть общественно доступно — так это язык, в пределах которого некто говорит — с самим собою или другими — о природе всех устойчивых элементов. И здесь С. Роузен обнаруживает «поразительную особенность платонизма», которая сближает вербальные упражнения софистов и философский дискурс Сократа-Платона. Заключается она в следующем: «философия похожа на софистику в том, что обе укореняют истинную публичность в разновидности частного восприятия»¹.

Во время разговора Сократа с Полом обнаруживается полный релятивизм понимания блага (*ἀγαθόν*) софистами. Оказывается, что благо тождественно индивидуальной пользе (*χρήσιμον*). В таком случае, если кто-нибудь убивает другого, или изгоняет из города, или лишает имущества, — будь то тиран или оратор, — и при этом извлекает из своих действий личную выгоду, то, стало быть, это и есть благо (*ibid.* 468c-d). Здесь отчетливо видно существенное различие между критикой Платоном физиологов и аргументами против софистов. Если первые несут «ответственность» только за натурфилософские, то есть (пра)научные, взгляды, то деятельность

¹ *Rosen S.* Plato's Sophist: The Drama of Original and Image. — New Haven; L., 1983. — P. 316–317.

вторых с их стремлением «уравновесить интеллектуальный скептицизм и моральную анархию»¹ неприемлема как с профессиональной, так и с моральной точек зрения².

Главная пагубность и софистики, и риторики состоит в том, что обе они не имеют никакого отношения ни к Благу (ἀγαθόν), ни к идеям, ни к истинному познанию³. По утверждению Томаса Блэксона, афинский мудрец «считал, что только те, кто предполагает, что идеи суть субстанции, являются философами, а не любителями зрелищ; только они могут отличать знание от веры. Те же, кто отрицает, что идеи являются субстанциями, могут только верить, поскольку Платон говорит в “Тимее”, что “истинное мнение никоим образом не отличается от сведений”. У них нет никакого выбора, согласно Платону, потому что они устраняют единственный способ обосновать это различие в действительности. Они не философы. Они не любители мудрости. Они суть не что иное, как люди, высказывающие мнение (орпнер), и угодники»⁴. Риторика к тому же требует души догадливой, дерзкой и наделенной природным даром обращения с людьми. Она представляет всего лишь сноровку.

Самая значительная доля антирелятивистских и антискептических выступлений Платона посвящена патриарху софистики — Протагору. — Тому самому Протагору, который сумел «больше сорока лет незаметно по всей Элладе портить тех, кто с ним имел

¹ Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy: in 6 vol. — Cambridge, 1962–1981. — Vol. 4, 1975. — P. 506–507.

² Ксенофонт Афинский утверждает (свидетельствует): «Кто продает свои знания за деньги кому угодно, тех обзывают софистами; а кто, заметив в человеке хорошие способности, учит его всему хорошему, что знает, и делает своим другом, про того мы думаем, что он поступает, как следует доброму гражданину». Дело в том, что оплачиваемый труд считался позором для афинского гражданина, причем не только физическая работа, но даже умственная и художественная не пользовались почетом. Произведениями Фидия, Анакреонта или Поликлета афиняне восхищались, но быть такими, как они, не желали. — Ср.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Пер. С.И. Соболевского. — М., 1993. — С. 34, 299–300.

³ Согласно выводу Вернера Йегера, «в “Горгии” становится окончательно ясно, что εἶδος Блага занимает центральное место в мышлении Платона». — См.: Йегер В. Пайдейя. — М., 1997. — С. 298. Йегер имеет в виду следующие высказывания Сократа: во-первых: «у всех действий цель — благо и все прочее должно делаться ради блага, но не благо ради чего-то иного»; и, во-вторых: «речи достойного человека всегда направлены к высшему благу, он никогда не станет говорить набум, но всегда держит в уме какой-то образец (εἶδος), как и все остальные мастера (δημιουργοί): стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которой они трудятся, приобрела определенный вид (εἶδος)» (Gorg. 499e — 500a; 503e — 504a).

⁴ Blackson Th. A. Inquiry, Forms and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology. — Dordrecht; Boston; L., 1995. — P. 74.

дело», и при этом умудрился нажать денег больше, чем Фидий, вавший шедевры (Men. 91d-e).

Главной критической темой «Протагора» нужно признать обоснование важнейшего платоновского основоположения о невозможности эмпирического фундамента истинного знания. Платон критикует здесь софистов, и не только их, а эмпиризм в целом, в том числе и натурфилософский. Протагор рассматривает «подлинную добродетель» (ἀληθῆς ἀρετή)¹ как агрегат пяти важнейших составных

¹ Добродетель, или аreté (ἀρετή), — весьма многозначный и — на первый взгляд — трудноуловимый термин. А.Д. Вейсман толкует значение арете как: доблесть, добродетель; вообще совершенство, превосходство, достоинство (как физическое, так и нравственное); мужество, храбрость; не только о людях, но и о животных и неодушевленных предметах: благородство, доброкачественность лошадей, проворность и сила ног и т. д. — Ср.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. — СПб., 1899 (репринт: М., 1991). — Кол. 193.

С.Н. Трубецкой считает, что «греческое слово и понятие *аретэ* (лат. *virtus*) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродетель*; это скорее “добротность”, доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крепость данного существа». — См.: Трубецкой С.Н. История древней философии. — Жуковский; М., 2005. — С. 265.

Вернер Йегер подчеркивает, что, во-первых, «этическое значение было лишь одним из смыслов этого слова, указывающим на стремление всех вещей к совершенству», и, во-вторых, если переводить ἀρετή как «добродетель», то в этом современном слове появляется дополнительный оценочный критерий, отсутствовавший в древнегреческом. — Ср.: Йегер В. Пайдейя. — С. 157, 285.

Френсис Макдональд Корнфорд передает древнегреческое слово ἀρετή английским эквивалентом *excellence* (превосходство, высокое качество, выдающееся мастерство). — Ср.: Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. — N.Y.; L., 1935. — P. 135.

Ханс Иоахим Кремер также утверждает, что полностью осознать ἀρετή можно только тогда, когда «понятие арете рассматривается не в узком смысле “добродетели” (“Tugend”), а в общем значении специфической эффективности, добротности (Tüchtigkeit), высшего качества, даже сущности, свойственной существованию вещи». — См.: Krämer H.J. Op. cit. — S. 120.

А.Ф. Лосев категорически утверждает, что термин ἀρετή «у нас совершенно неправильно переводят как “добродетель”. Дело в том, что хотя иной раз (и притом достаточно редко) этот термин и означает у древних “добродетель”, настоящее свое место это значение нашло, однако, в христианской литературе. Под влиянием этой литературы большинство переводчиков переводят этот древнегреческий термин именно как “добродетель”, хотя в огромном большинстве случаев этот термин совершенно не имеет у древних никакого морального содержания. Чаше всего — это именно “добротность”, “хорошая изготовленность”, “совершенство”, а если этот термин и употребляется в моральной области, то там он, скорее, “доблесть”, “благородство” (не в каком-нибудь узком классовом или сословном смысле), “благовоспитанность”, “душевная” и “духовная” “сила». — См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — С. 564.

Т.В. Васильева полагает, что наилучший перевод ἀρετή в платоновском контексте — «добротность» как совершенство вида, наивысшее качество чего-либо. — Ср.: Васильева Т.В. Афинская школа философии. — М., 1985. — С. 100.

частей (μέρος), а именно — справедливости (δικαιοσύνη), рассудительности (σωφροσύνη), благочестия (εὐσέβεια), мудрости (σοφία) и мужества (ἀνδρεία). Все эти качества являются врожденными, но для того, чтобы они проявились в человеке, их необходимо актуализировать путем обучения и воспитания (παιδεία). Отсюда ясно, что добродетели можно успешно обучать, что, собственно, и делают софисты.

Сократ, напротив, считает, что добродетели научиться нельзя. Но какая добродетель имеется здесь в виду? В данном случае под добротностью (ἀρετή) Сократ понимает как мудрость (σοφία) в широком смысле, так и искусство (τέχνη) управлять государством и воспитывать из людей хороших граждан. Вероятнее всего, такая добродетель дается богами¹.

Протагор рассматривает добротность эмпирически, как довольно-таки хаотичное объединение наилучших качеств человека, которые внутри одного целого не вполне коррелируются. Конечно, сама ἀρετή есть некая целостность, и для ее образного представления Сократом подбирается знаменитый эйкон лица: пять частей добротности согласуются между собою так же, как части лица — рот, нос, глаза, уши — относятся ко всему лицу. Однако, по мнению Протагора, это означает, что каждая часть имеет собственную независимую от других функцию, и, стало быть, люди вполне могут воспитать в себе какую-то отдельную добродетель, не обладая вместе с тем их совокупностью (Prot. 329c-e). Тогда вновь возникает вопрос: существует ли истинная добродетель в качестве единства составных частей?

Подход Сократа к пониманию ἀρετή существенно иной. Он полагает, что добродетель как таковая, как целостность, не может быть обнаружена эмпирическим путем, ибо она попросту не эмпирична. Понятно, что аρετέ — это идея (εἶδος)²; и как таковая, она

Таким образом, то, что обычно передавалось как «добродетель», лучше переводить как «добротность». Добродетель как одно из наивысших моральных качеств человека есть ἀρετή. Однако культура тела, или «добротность тела» (ἀρεταὶ τοῦ σώματος), поддерживаемая гимнастикой, — это тоже ἀρετή. Отличное владение своей профессией представляет собою ἀρετή. Качественно построенный корабль обладает ἀρετή. Яблоня, приносящая вкусные и привлекательные плоды, несомненно, имеет отношение к ἀρετή. Короче говоря, все, что угодно, отмеченное высшим, положительным существенным качеством, достигает уровня ἀρετή.

¹ В другом, возможно, более позднем, диалоге прямо говорится: «нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если кому она достается, то лишь по божественному уделу» (Men. 99e — 100).

² Строго говоря, в «Протагоре» добродетель сама по себе именуется пока еще как «единая (одна) добродетель» (329c-d) или как «особая сущность и вещь» (349b). Эксплицитное понимание ἀρετή как идеи (εἶδος) и сущности (οὐσία) появляется в «Меноне» (72b, 72c).

всегда будет предшествовать своим частям. Более того, разделение единой добротности на отдельные составляющие есть результат аналитического действия рассудка. Соединенные вместе части не создают еще единую ἀρετή. Она больше суммы своих частей и представляет собою совершенно новое, по сравнению с ними, качество. Другими словами, ἀρετή — это типичный *эмерджент*, если позволено будет использовать современный термин. Как сущность, обладающая свойством эмерджентности, она не только больше частей и предшествует им, но, как прекрасно показывает сократовский анализ, имеет непосредственное отношение к высшей сфере — Благу (ἀγαθόν), понимаемому как абсолютная ценность мира, его идеал. Благо есть цель для ἀρετή. Так, благодаря своей эмерджентности, ἀρετή имеет «выход» в другой, умопостигаемый, мир, а стало быть, и человек, приобщившийся к добротности, получает возможность выйти за пределы области вечного становления и получить различной степени доступ к сфере подлинного бытия.

Таким образом, Сократ, исследовав соотношение частей добродетели, пришел к другим, нежели Протагор, выводам. Поскольку ἀρετή поддается логическому анализу, постольку она познаваема и может быть представлена в виде знания. Это заключение — путь «снизу», от способности человеческого познания сущностей. Но у Платона есть и дедукция «сверху». — Благо как высшее начало и идея включает в себя ἀρετή как составную часть, относящуюся к земному миру. Жесткого дуализма интеллигибельного и чувственно воспринимаемого миров у Платона не существует. Оба мира тесно взаимосвязаны и коррелированы. Умопостигаемый (νοητόν) мир являет свою сущность в физическом, через него является человеку и в определенной степени познается¹. Способность познания «спущена» нам сверху и обладает телеологическим характером. Таковы основоположения онтологического (тео-агато-этического) трансцендентализма Платона.

Детальная критика эмпиризма и сенсуализма продолжается в «Теэтете». Исследованию подлежит вопрос: «что такое знание само по себе?» (Theaet. 146e). Собеседник Сократа, юный Теэтет, предполагает: знание (ἐπιστήμη) есть ощущение (αἴσθησις) (ibid. 151e). Таким же образом представлял знание Протагор: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а не-

¹ Теэтет высказывает изумление сложностью и многообразием становящегося мира, на что Сократ замечает, что испытывать *изумление* (θαυμάζειν) присуще как раз философу и что изумление и есть «начало философии» (ἀρχή φιλοσοφίας) (См.: Theaet. 155d).

существующих, что они не существуют» (ibid. 152a)¹. Необходимо подчеркнуть: Протагор имеет в виду вовсе не зависимость картины мира от познавательных способностей человека как такового, человека как гносеологического субъекта. Речь идет об ощущениях *конкретного* человека — Протагора, Сократа, Тезтета, вон того лодочника или этой торговки рыбой... «Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя», — так передает Сократ мысли знаменитого софиста, и собеседник с таким изложением соглашается. Это высказывание Наторп квалифицирует как фундаментальное положение «субъективистской теории познания от Гераклита и Протагора, через учение киренаиков, вплоть до подлинного скептицизма пирронистов как во второй, так и в третьей Академии». Согласно этой концепции, «не существует вообще никакого изолированного бытия или становления, но только бытие или становление в отношении к чему-то: субъекта — в отношении объекта, объекта — в отношении субъекта. И таким образом, мое ощущение необходимо истинно, потому что принадлежит моему бытию; я один являюсь судьей: что есть для меня — то существует, чего для меня нет — того не существует. Мое ощущение не обманывает меня, и я познаю так, как ощущаю. Следовательно, ощущение есть знание»².

Поскольку для Платона (как мы увидим ниже) истина заключается в суждениях и умозаключениях, то, согласно утверждению Ф.М. Корнфорда, «Протагорова максима “человек есть мера всех вещей” может быть принята, если “все вещи” сведены к непосредственному объекту нашего сознания в ощущении или восприятии, в котором не содержится никакого элемента суждения. Однако выражение Протагора “как кажется мне” не было ограничено подобным образом; оно означало: что представляется *истинным* мне, о чем я выношу суждение, или думаю, или верю, — это и есть истина. Платон будет отрицать, что любые суждения, претендующие на истинность, будут верными просто потому, что истинны в отношении *меня и для меня*»³.

Далее Сократ демонстрирует невозможность существования критерия истинности для ощущений, если мы при этом не выхо-

¹ С.Н. Трубецкой утверждает, что эмпиризм софистов «есть субъективный антропоморфизм, который отрицает всякую истину, реальность, природу за пределами сознания и чувственности человека, превращает вселенную в мир субъективных представлений, или “состояний сознания” человеческого духа». — См.: *Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции.* — С. 30.

² *Natorp P. Platos Ideenlehre.* — S. 102.

³ *Cornford F.M. Op. cit.* — P. 59.

дим за пределы самого чувственного познания. Здесь появляются доводы о невозможности установить истинность чувственных данных — знаменитые аргументы к сновидению, помешательству, болезни, языковым выражениям, эмоциональным состояниям и т. д., позже развитые и систематизированные скептиками в виде тропов, дошедших до Декарта¹. Сократ убежден, что знание мы можем приобрести с трудом, с течением времени, после многих стараний и обучения. Затем следует замечательный вывод Платона: «не во впечатлениях заключается знание, а в умозаключениях о них², ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же — нет» (Teaet. 186d).

Показательно, что перед софистами не стоит проблема истинного бытия, и, следовательно, не поднимается вопрос об онтологических основах истины и лжи — вопрос, занимавший одно из ключевых мест в платоновской метафизике. Согласно античному мышлению, то, что обеспечивает истинность познания и знания, должно иметь реальный (латин.: «res» — вещь) характер, вещный статус, хотя может не быть чувственно воспринимаемым. Ранний греческий тип мышления пока еще не может допустить существование фундамента объективного знания в самом познающем субъекте и выносит это основание вовне — в чувственный мир или особую сферу идей-парадигм (παράδειγμα). Только внешнее по отношению к субъекту реальное существование может гарантировать истинность познания, да и то — пока лишь как возможность. Иначе говоря, истинность бытия полностью детерминирует истинность знания³. Для софистов же не может существовать ни подлинного бытия, ни истинного знания. Их практика напоминает, скорее, околофилософскую игру, интеллектуальное раз-

¹ Аргументы к различным состояниям и возрасту человека (например, к чувственным восприятиям младенца и старика, безумного, спящего, бодрствующего и т. д.) применялись первоначально софистами и, в частности, Протагором, во-первых, для обоснования относительного характера истины и, во-вторых, для демонстрации тезиса «человек есть мера всех вещей». — Ср.: *Секст Эмпирик*. Против ученых, VII, 60–64.

² Как здесь не вспомнить Канта, считавшего, что посредством созерцаний предметы даются в чувственности, но истинное знание могут дать только суждения и, особенно, умозаключения.

³ Вступая в спор с приверженцами воззрения, будто «существует только то, что допускает прикосновение и осязание», сторонники Платона «предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением». — См.: *Soph.* 246a-c.

влечение и состязание, стремление достичь материальной цели любыми средствами, попытку создать собственный выгодный имидж, нежели серьезное дело софросины¹. Отсюда следует, что софистика опирается на гносеологические видимости и онтологические фикции.

* * *

Полный релятивизм и скептицизм в понимании Блага, а также в сфере познания, этики и практической деятельности приводят софистов к прискорбным результатам, на которые указал Платон. Для софистики характерны логические ошибки, а точнее — уловки, поскольку они применяются намеренно, с целью ввести в заблуждение. Наиболее распространенными являются: подмена понятий и тезисов; употребление слов в различных значениях и отношениях («игра словами»); неправильное деление понятий; использование неопределенного, неконкретизированного и нерасчлененного тезиса («словесные силки»); подмена объекта и субъекта суждения; постоянное применение аргументов к авторитету, личности, невежеству, выгоде, силе, здравому смыслу, состраданию; несостоятельное уподобление по аналогии; многочисленные ошибки в демонстрации; использование недоказанных или просто ложных аргументов; изменение позиции оратора: с точки зрения природы на точку зрения обычая и обратно — короче, едва ли не все известные в логике ошибки и уловки.

Наиболее глубоким недостатком софистов, правда, не всегда зависящим от недобросовестной воли, является неумение обобщать. На этот «грех» Платон указывает со времени самых ранних диалогов. А в «Тезетете» Сократ немного сочувственно говорит известному киренскому математику (!) Феодору: «Вероятно, тебе кажется странным это слово “качество” и ты не понимаешь его собирательного смысла» (Teaet. 182 a-b). Что же тогда должны мы думать о рядовых афинских гражданах — плотниках, архитекторах, кораблестроителях, политиках, скульпторах, гончарах, моряках, стратегах, поэтах, каменщиках, земледельцах, торговцах, кифаристах, — если известные математики и профессиональные риторы-софисты не осознают сущности абстрактных понятий и вместо логического

¹ Софросина (σωφροσύνη), или рассудительность, а также: здравомыслие, благообразие, умственное целомудрие, — представляет собою способность отличать знание от невежества; иначе говоря — знание того, кто что знает и чего не знает (т. е. знание знаний). Софросина — это, прежде всего, наука о Благе, различающая добро и зло. Отсюда следует, что она есть наука наук, которая руководит другими науками и тем самым приносит нам пользу. — Ср.: Char. 172b-d, 174d-e.

определения прекрасного как такового постоянно норовят подсунуть прекрасную кобылицу?!

Отсутствие у софистов интереса к инвариантам в сфере познания имело еще одно важное последствие. Коль скоро не существует ничего постоянного, то, значит, нет причины искать гносеологическую опору в мышлении и онтологический базис в космосе. Так софистика осталась без онтологического и гносеологического обоснования, что, собственно говоря, не позволяет считать ее полноценной философией. 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 философа на протяжении всей жизни.

Трансцендентализм

Характерным для Платона является (говоря в кантовских терминах) его убеждение в примате практического разума перед теоретическим. Со времени сократических диалогов и вплоть до «Филеба» и «Законов» афинский мудрец исследует сущность Блага и добротности. Заявив уже в «Апологии», что самое достойное и необходимое для человека — заботиться о добротности, в поздней своей работе — десятой книге «Государства» — философ создает эйкон о загробном воздаянии, в ходе которого прорицатель предлагал душам достойных выбрать «образчики будущих жизней». Вот здесь-то любого человека подстерегает серьезная опасность — проблема выбора. Ибо здесь каждый должен проявить мудрость. Поэтому необходимо, оставив в стороне «остальные познания», сосредоточиться на исследовании ἀρετή. Именно способность выбирать ἀρετή составляет главную жизненную задачу человека. И при жизни, и после смерти такой выбор — самый важный (Resp. X 618a-e)¹.

К подлинной добротности (ἀληθῆς ἀρετή) человека может привести только истинное знание (ἀληθῆς ἐπιστήμη). Но истина (ἀλήθεια)² вовсе не является набором субъективных представлений

¹ Здесь же Платон утверждает: «в жизни — как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей — всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом — высшее счастье человека» (Resp. X 619a-b). Стало быть, Платон закладывает основание для будущей аристотелевской концепции свободного, разумного и добродетельного выбора (προαίρεσις) и его же этического принципа умеренности (μεσότης), или середины между крайностями. — Ср.: Eth. Nic. II; 4–6.

² Этимология слова ἀλήθεια уже в поздней античности обращала на себя внимание. Так, Секст Эмпирик (II в.) отмечает: «Энесидем признает некоторое различие явлений и говорит, что одни из них являются всем вообще, а другие отдельно кому-нибудь одному. Из них истинны те, которые являются всем вообще, а ложны те, которые не таковы. Отсюда вытекает, что словом “истинный” (ἀληθής) с полным основанием именуется то, что “не ускользает” (μη λήθον) от общего знания». — См.: Секст Эмпирик. Против ученых, VIII, 8. Действительно, субстантив ἀλήθεια

(*νοήματα ψυχῆς*) или даже правдоподобных сведений об эмпирической действительности, полученных чувственно-рассудочным путем. Истинное знание не есть правильное мнение с объяснением (*δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου ἐπιστήμη*), оно может быть только постижением сущности (*οὐσία*).

Со времени написания «Протагора» известно, что знание добротности и, как следствие, Блага есть особый тип знания. Никто добровольно не выбирает зло, ибо не в природе человека по собственной воле предпочесть зло благу. Стало быть, те, кто ошибается в выборе между добром и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только «знания вообще», но «знания измерительного искусства» (Prot. 357d-e). Но, обладая таким знанием, мы сможем «научиться» добротности. В свою очередь, добротная, то есть справедливая, рассудительная, благочестивая жизнь, основанная на мужестве и ведущая к мудрости, даст, наконец, возможность душе приобщиться к Благу. Таким образом, только через обретение истины человек в принципе может вырасти до уровня ἀρετή, а значит, достичь высшей цели жизни — Блага¹. Таким путем Платон создает тео-агато-этический трансцендентализм.

§ 1. Анамнесис идей *a priori*

Проблема возможности особого типа знания рассматривается Платоном, прежде всего, в трех диалогах зрелого периода — «Меноне», «Федоне» и «Федре». Здесь разворачивается трансценденталистская (онтологическая и гносеологическая) проблематика платоновской эпистемологии: как возможно истинное знание, что оно собою представляет, на каком уровне ума формируется, каковы его

состоит из отрицательной частицы ἀ («не») и существительного λήθη (λάθη; «забвение», «сокрытость», «потаянность»), от которого происходит однокоренной с ἀλήθεια глагол λανθάνω («быть сокрытым», «оставаться в тайне»; латин.: lateo — «скрываться», «быть скрытым»; к lateo восходит прилагательное latens — «скрытый», «невидимый», «латентный»). Прилагательное ἀληθής (ἀ + λήθη) буквально, этимологически, означает «нескрытый», «нескрытый», позже — «истинный». Первоначальное значение ἀλήθεια есть не что иное, как «несокрытость», «непотаянность». Таким образом, философскую экспликацию глубинного значения слова «истина» (ἀλήθεια) следует приписывать Сексту Эмпирику, а не Мартину Хайдеггеру. — Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 218–222.

¹ Фундаментальная концепция конечной цели (τέλος), указывает Йегер, впервые появилась у Платона в «Протагоре». В некоторых контекстах этого диалога «Благо» (ἀγαθόν) синонимично τέλος. — См.: Йегер В. Пайдейя. — С. 288.

функции в познании, каким образом мы его получаем, каковы границы применения подлинного знания?

α) «Менон»

Исходная проблема диалога «Менон» та же самая, что и в более раннем «Протагоре»: что такое ἀρετή, можно ли ей обучиться или же ее можно достичь лишь «путем упражнения» (ἄσκησις), аскезы? Однако подход к рассмотрению вопроса несколько иной, нежели в предшествующем сочинении. Если там анализируется структура добротности, состоящая из известных элементов (мудрости, рассудительности, мужества, справедливости, благочестия), и тематизируется соотношение частей ἀρετή, то здесь предметом беседы является единая сущность (οὐσία) добротности. Предлагаемый Меноном подход к ἀρετή, когда она вновь рассматривается как совокупность различных типов этой сущности, отвергается Сократом. Его не интересует «рой добродетелей», который сравнивается с роем пчел. Интерес для сократовского уровня исследования представляет сущность одной-единственной пчелы и лишь одной идеи добротности, а именно той, которая делает множество различных качеств одним и тем же — добротностью вообще (Men. 72b-c).

Уяснив это и согласившись в отношении единой ἀρετή, собеседники буквально через пару минут разговора вновь приходят к «множеству» добродетелей. Возникает какой-то заколдованный круг: любые поиски единства (идеи) ἀρετή раз за разом приводят Сократа и Менона к тому же самому «рою». Почему это происходит?

Дело в том, что Менон рассматривает добродетель исключительно эмпирически. Возможно, ему не хватает опыта абстрактного мышления, и он, подобно математику Феодору, не понимает собирательного смысла. Так или иначе, Менон способен говорить лишь о частных добродетелях или о конкретных проявлениях (спецификациях) отвлеченных понятий («очертание», «цвет», «предельное»). Для него единственно возможным способом определения идеи является форма: «Добродетель — это когда ...». Для уровня мышления Платона такой вариант, конечно же, не подходит.

Сократ вновь призывает Менона поразмыслить: что же такое добродетель? И на этот раз получает от собеседника *апорию*: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?» (ibid. 80d).

Этот парадокс очень важен для платоновского обоснования знания. Ввиду его принципиального характера, необходимо дать также переформулировку Сократом этой *апории Менона*: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (ibid. 80e). В чем же заключается трансцендентальная значимость такой постановки вопроса?

Прежде всего, можно предположить, что в реальном историческом контексте эту проблему поставил вовсе не Менон, непривычный к отвлеченному мышлению, а сам творец учения об идеях. Именно Платон непременно должен был столкнуться с этим вопросом при разработке и обосновании того типа знания, к которому относятся идеи Блага, Единого, Бога, бытия, движения, тождества, различия, добродетели, справедливости как таковых и других предметов мышления, подобных этим. Ведь в *апории* поднимается одна из базовых гносеологических проблем («проблема Юма»): откуда возникает некоторое знание, если оно берется не из эмпирической действительности, не из чувственного опыта? Каким образом мы распознаем, что определенные мысли, представления, пришедшие не из чувственного опыта, являются знанием? Каковы источники и за счет чего идет приращение неэмпирического знания? Для исследования этих вопросов необходимо совершить экскурс в будущее, чтобы рассмотреть аналогичную ситуацию в XVIII веке.

В 1739 г. Дэвид Юм опубликовал первые две книги своего сочинения «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». В первой книге трактата («О познании»), в ее третьей части («О знании и вероятности») Юм исследует проблему основополагающих философских отношений. Три рода отношений из семи, а именно: тождество, положение во времени и пространстве, а также причинность, — не могут быть объяснены из своих собственных идей, но познаются только из опыта¹. Рассматривая вопрос «Почему причина всегда необходима?», Юм заключает, что постоянное соединение в опыте основания и следствия и выведение из этой связи отношения причинности есть по сути дела *привычка*, основанная на памяти, вере, идеях (представлениях о предмете), воображении и экстраполяции прошлого опыта на текущий и будущий². Следовательно, любое высказывание об отношении причинности в опыте всегда

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. — М., 2009. — Т. 1. — С. 141.

² Там же. — Ч. III, гл. 3—9.

будет гипотетическим, вероятностным, ассоциативным, недемонстративным суждением. Таким образом, Юм обосновывает свой знаменитый вывод: если к утверждению о необходимости причины мы приходим не с помощью знания и научного доказательства, то, стало быть, получаем его из наблюдения и опыта.

Этим выводом Юм «выбил искру, от которой можно бы было зажечь огонь»¹, и тем самым прервал «догматический сон» Канта. Как следствие, изыскания последнего в области спекулятивной философии приобрели «совершенно иное направление». Кант понял, что шотландский философ считает разум неспособным устанавливать причинные связи и что все его (разума) мнимоаприорные познания суть не что иное, как неправильно названный обыденный опыт². После этого Кант обнаружил, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит априорные связи между вещами, и что, собственно, вся метафизика состоит из таких понятий. Глубоко и всерьез заинтересовавшись проблемами обоснования познания и, в частности, вопросом «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?», Кант «замолчал» на десять лет, основательно размышляя над проблемами, поднятыми Юмом. Результатом «декады молчания» стал совершенный Кантом «коперниканский переворот»: появление критической философии, революционное обоснование априорного и синтетического знания и — то, что касалось юмовской проблемы — трансцендентальная дедукция категорий и система оснований чистого рассудка как смысловое ядро всей «Критики чистого разума» (причем во второй Аналогии опыта как раз рассматривалась временная последовательность по закону каузальности)³.

Апория Менона сыграла ту же самую роль творческой провокации для Платона, что и выводы Юма в отношении Канта. Однако Сократу вопрос Менона крайне не понравился, он назвал его «нехорошим доводом» и поэтому сразу же приступил к изложению первоначального («меноновского») варианта учения о припоминании.

¹ Кант И. Прологомены. — С. 11; Предисловие.

² Там же. — С. 9.

³ Различие в подходах точно и кратко выразил Вольфганг Карл: «Юму удалось доказать, что принцип причинности невозможно понять “априори и из понятий”. Для Канта, напротив, этот принцип, хотя и был априорным, но объяснялся не с помощью анализа понятий. Разница между ними касалась, стало быть, априорного статуса этого принципа; общим же было убеждение, что речь не идет о синтетическом, объясняемом при помощи анализа понятий, принципе. В таком понимании Кант видел существенный вклад Юма в проблему метафизики». — См.: Carl W. Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. — Göttingen, 1989. — S. 148.

Итак, человеческая душа бессмертна; поскольку душа бессмертна и видела всё «и здесь [на Земле], и в Аиде», то нет ничего такого, чего бы она не познала. Поэтому она может вспомнить из того, что ей прежде было известно, и насчет добротности, и насчет всего прочего. Кроме того, раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием — самому найти и все остальное, если только он будет мужественен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать (Men. 81c-d). Припоминание (*ἀνάμνησις*), как мы видим, обладает 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 при помощи наводящих вопросов Сократа геометрическую задачу (82b — 85b). При этом мальчик припоминает, понимает и демонстрирует такие математические понятия и отношения, как равенство, величина, сторона, площадь, диагональ, соотношение больше/меньше, целое и часть, число. В ходе эксперимента не очень грамотный раб (счет, умножение и деление он все же знает) постигает умом очевидность истины и дает в итоге правильный ответ. Следовательно, мальчик, 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 (*ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην*). Это как раз и означает — припоминание (ibid. 85c-d). Таким образом, в истории западноевропейской философии возникает (и развивается в других диалогах) учение о неэмпирическом источнике внеэмпирического знания — теория априорного познания¹.

¹ На революционный философский характер концепции анамнесиса указывает 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 (*eidos*), 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». — См.: Cornford F.M. Op. cit. — P. 3.

Априорность знания фундируется с помощью тезиса о бессмертии души. Это основоположение, безусловно, мифологическое. Однако мифологическим оно является лишь по содержанию и происхождению. По своей же логической форме аргумент вполне рационалистический и полностью соответствует логической структуре доказательства¹. Вообще говоря, Платон откровенно недолго любил мифологические доказательства. Он использовал их содержание, то есть создавал мифологический эйкон, который, тем не менее, играл не только роль наглядного представления, но и выполнял функции логической формы доказательства².

Сократ не случайно несколько раз подчеркивает, что он не собирается «учить» (διδάσκειν) мальчика чему бы то ни было или же что-то растолковывать ему (ibid. 84c-d). — Ибо «учить» означает не что иное, как привносить знания откуда-то со стороны. Сократ намеревается лишь задавать вопросы — не более того! Но под их тонизирующим воздействием в душе пробудится именно такой род знания, который не зависит от чувственных ощущений и представлений, но является априорным. Отсюда следует закономерный вывод: коль скоро «правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним» (ibid. 86b). Поиск априорного

¹ Нельзя не согласиться с А.Ф. Лосевым, когда он характеризует мифологизм и трансцендентализм учения о душе и припоминании (делая, конечно же, поправку на специфическую терминологию): «Действительно, мифология здесь отчасти присутствует в традиционном, вернее, в орфико-пифагорейском виде. Поскольку, однако, здесь проделана огромная логическая работа и потусторонний мир мыслится уже как система родовых общностей, разумно и целесообразно определяющих собой протекание материальной действительности, постольку от старой наивной мифологии остается немного. <...> Платоновские идеи-мифы есть не что иное, как априорные формы и бытия, и мышления; но это априоризм не субъективно-идеалистический, а объективно-идеалистический, т. е. априорные формы и бытия, и мышления заложены прежде всего в самом же бытии, а уже потом в результате отражения этих объективно-априорных форм в человеческом субъекте оказываются заложенными в этом последнем». — См.: Лосев А.Ф. Критические замечания к диалогу «Менон» // Платон. Собрание сочинений в 4 т. — Т. 1. — С. 818.

² Сократ, отвечая на вопрос, как он относится к мифам, иронизирует по поводу их философского применения в качестве доказательства и самой философской текстуры: «подобные толкования хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком, и не по чьему другому, а из-за того, что вслед за тем придется ему восстанавливать подлинный вид гиппокентавров, потом химер и нахлынет на него целая орава всяких горгон, пегасов и несметное скопище разных других нелепых чудовищ. Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью приступит к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга. У меня же для этого досуга нет вовсе» (Phaedr. 229d-e).

знания — особенно, если оно имеет отношение к добротности — делает ищущего «лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать» (ibid. 86b-c). Стало быть, поиск априорного есть также тео-агато-этическое действие.

Иначе говоря, истинное знание должно быть всеобщим, безусловным, аподиктическим (ἀποδεικτικός). Внешние объекты и органы чувств не могут дать такого знания; оно должно быть получено из внутренних источников, из познавательной разумной саморазвивающейся деятельности. Несмотря на всю относительность человеческого знания (согласно Платону, полная — Божественная — истина для нас не доступна), та истина, которую мы получаем, тем не менее, должна иметь твердое основание, опираться на некоторое «беспредпосылочное начало» (ἀρχή ἀνυπόθετος). Таким беспредпосылочным началом могут быть только априорные идеи умопостигаемых сущностей или «вещей». В «Меноне» еще не говорится, что бессмертная душа, странствуя вне тела и приобретая все знания, созерцает именно идеи. Но Платон не упоминает только этот термин, речь же идет по существу о математических априорных объектах и — далее — об идее добротности¹.

После гносеологического эксперимента с мальчиком Сократ с Меноном вновь возвращаются к проблеме ἀρετή, поскольку вопрос о сущности априорного знания есть вместе с тем проблема добротности человека. Собеседники намереваются исследовать три ипостаси ἀρετή: α) в форме знания, которому можно научиться, β) в качестве природной присущности, или склонности от природы, и, наконец, γ) в виде данности «каким-то иным способом», или — как позже выяснится — в виде Божественного дара (ibid. 86c-d). Теперь они хотят использовать только что продемонстрированный метод отыскания сущностей — припоминание истин с помощью «наведения». Для этого поиска необходима (трансцен-

¹ Карло Хубер специально акцентирует на этом внимание: «Конечно, здесь не говорится однозначно об идеях, и то, что раб находит под руководством Сократа, не является, собственно говоря, идеей, но только математически-геометрическими сущностями. Но Сократ хочет этим способом, через анамнесис, отыскать добротность (Tugend), которую искал весь диалог, именно добротность, идею добротности». (В немецком языке *eine Tugend* означает не только *добродетель*, но и *достоинство, хорошее качество, добротность*). Кроме того: «Повсюду, где речь идет об анамнесисе, сказанное относится к области идей: в “Федоне” и “Федре” это ясно без комментариев. То же самое относится к “Государству” и “Пиру”. В “Меноне” связь анамнесиса с идеей подразумевается все же довольно отчетливо». — См.: Huber C.E. *Anamnesis bei Plato*. — München, 1964. — S. 316, 545. В этой связи Дэвид Босток настаивает: «Менон был написан Платоном еще до того, как он достиг теории идей». — См.: Bostock D. *Plato's Phaedo*. — Oxford, 2002. — P. 71.

дентальная) «предпосылка» (ὑπόθεσις) (ibid. 86e — 87b). В данном случае ипотесис заключается в импликации, сформулированной еще в «Протагоре»: «Если добродетель есть знание, то ей можно научиться». Значит, нужно разобраться в том, является ли добротность знанием.

Прежде всего, устанавливается, что добродетель есть разум (φρόνησις), ибо ἀρετή есть нечто обитающее в разумной душе. Далее Сократ ставит ключевой для подтверждения или неподтверждения ипотесы вопрос: если какой-нибудь вещи — не обязательно только добротности — можно выучиться, то, следовательно, должны быть в сфере этого предмета учителя и ученики. Если же таковые отсутствуют, то, вероятнее всего, данной вещи выучиться нельзя (ibid. 89d-e). Исследование дает вывод: обучить добродетели нельзя. Приобретение такого рода «умений», равно как осведомленность с чужих слов о правильной дороге в Ларису, представляют собою не что иное, как «истинное мнение» (δόξα ἀληθής), но никак не «знание» (ἐπιστήμη).

Общие результаты «Менона», казалось бы, мало отличаются от выводов «Протагора». И там, и здесь работа не завершается формулировкой ἀρετή как таковой. Складывается впечатление, что еще один диалог окончился без представления читателю формального итога. Тем не менее, такой вывод не верен. В «Меноне» Платон очень хорошо показал, что знание о добротности нельзя приобрести в качестве некоей информации или умения или навыка, полученных человеком откуда-то «со стороны». В отличие от «Протагора», ἀρετή в «Меноне» совершенно явно понимается как «идея» (εἶδος) и «сущность» (οὐσία). А это означает, что априорное знание об ἀρετή может быть получено только путем анамнесиса, с использованием ипотесы, ценой не только интеллектуальных, но и нравственных усилий, через стремление к Благу и Богу. Отсутствие логической дефиниции ἀρετή свидетельствует о том, что она не является обычной априорной идеей-понятием. В таком случае, какова же сущность ἀρετή и чем она отличается от других априорных идей?

Такие идеи, как, например, добротность, Благо, мера, справедливость, рассудительность, Бог, мудрость, прекрасное, мужество, представляют собою вовсе не гипостазированные понятия, и не «главнейшие рода» (μέγιστα γένη), анализируемые в «Софисте» (бытие, тождество, различие, покой и движение), и не такие понятия «Менона», как величина, больше, меньше, равенство, число, и уж вовсе не такие «технические» идеи «промежуточного» характера, или рассудочные математические сущности, как сторона, квадрат, фут, диагональ, фигура, площадь... Для понимания сущности

идей, а также их внутренней иерархии будет вполне уместно сопоставление некоторых аспектов форм Платона с идеями и категориями Канта.

Высшие по своему статусу и единичные по объему эйдосы Блага, ἀρετή и другие суть не что иное, как кантовские регулятивные идеи разума. Они, как мы позже увидим, не конституируют опыт, а задают цель и направление и опыта, и любого другого вида действия. Телеологическая сущность находится у них на первом месте. Конечной их целью является достижение человеком добротности и, затем, Блага. Дать им логическое определение чрезвычайно трудно, если вообще возможно, поскольку они обладают не исключительно логическим характером, а являются, в первую очередь, теми самыми онтологическими идеями-эйдосами-видами, которые в качестве «целостного основания бытия» (λόγος τῆς οὐσίας) (Нирр. maj. 301b-e) могут созерцаться только умственным зрением и поддаются экспликации только через практическое действие. — Ибо такие идеи как справедливость или благое, являясь самождественными, кажутся множественными, «проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и телами» (Resp. V 476a).

Идеи максимальной степени общности, видимые лишь интеллектуальной интуицией (выражаясь в терминах неоплатонизма), чрезвычайно сложно представить только в виде логического понятия. Безусловно, рефлексия может выделить из этих «оснований бытия» сугубо логическую составляющую. Проблема состоит в том, что к одной лишь форме предельно общего и гипостазированного понятия идеи не сводятся. Для сегодняшнего времени главная и, пожалуй, нерешаемая, трудность заключается в том, что у нас нет уже тех структур и того типа мышления, которые были у Платона и его современников. Отсюда ясно, что наше понимание идей может быть только очень приблизительным и, скорее всего, исключительно рассудочным. Однако то обстоятельство, что они входят в сферу онтологического трансцендентализма, проясняет их регулятивно-практические функции. Все идеи высших качеств образуют совокупность идеалов, которые по определению трудновыразимы. Обобщенный идеал, такой, как Благо, можно раскрыть через составляющие его части, с чем, собственно, и столкнулся Сократ¹. Однако сами части также находятся на высоком уровне абстрагирования и также не вполне выразимы. Именно поэтому для

¹ Таким же (дескриптивным) образом, в виде совокупности составных частей, Платон определяет Благо в «Филебе» (64e — 65a; 66a-c).

объяснения сущности высших идей Платон прибегает к мифологической форме¹.

С другой стороны, пять «главнейших родов» и другие гипостазированные логические понятия меньшей степени общности правильно будет сравнить с кантовскими чистыми априорными категориями рассудка, цель которых — как раз синтезировать чувственные ощущения и представления, конституируя тем самым предмет познания. Но этот вновь созданный предмет будет уже относиться не к разряду ноэтического знания как такового (ἐπιστήμη), а к рассудочно получаемому «рассуждению» (διάλογος), поскольку возник не в результате интуитивного постижения идей. Чистые априорные понятия объединяют не только чувственный материал, но и сами мнения, когда последние, никак не связанные «суждениями о причинах», подобно Дедаловым статуям, пытаются «убежать прочь». Лишь когда идея-категория в качестве закона понятийного ряда соединит истинные мнения в единое смысловое и функциональное целое, тогда «мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми» (Men. 97d — 98a)². Именно таким образом «знание» в виде регулятивных и конститутивных идей конструирует подлинное мнение³. Последнее хорошо помогает че-

¹ Относительно дефиниции высших идей складывается ситуация, аналогичная попытке Августина определить время: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» (Conf. XI 14). Вероятно, это тот самый случай, когда некоторая сущность не может быть полностью «схвачена» дискурсивным мышлением и, как правильно осознал эту проблему Платон, требует чувственного изображения (эикона), интуитивного постижения и этического поступка. Иначе говоря, идеи такого рода должны «переживаться» как жизнь, «созерцаться» как жизнь, но не как простое и обыденное существование, а в качестве жизни философа, наполненной изумлением и стремлением к Благу, ἀρετή, истинному знанию, интересом к миру и людям.

² Возможность преобразования истинного мнения в знание через связность характерна только для «Менона». В других работах подобный «трансцензус» не рассматривается и не упоминается.

³ Говоря об анамнесисе, А.Ф. Лосев указывает на его основополагающее свойство: «Быть может, здесь наиболее выпукло представлено основное задание трансцендентального метода. Все понимать через категорию — демонстрировано тут очень ярко, и трансцендентальное а priori выражено с наибольшей силой. Реальное познание бытия возможно только благодаря наличию априорных форм. Априорные формы “делают возможным” познание, “связывают” текучую и алогическую действительность, дают “форму” алогическому материалу чувств. Любопытно, что, несмотря на свою явно натуралистически-мифологическую природу, учение о знании как припоминании в “Меноне” носит черты сознательно чистого и логического трансцендентализма, и Платон сам не раз это подчеркивает». — См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — С. 447.

ловеку в жизни и государственной деятельности, ибо оно «ничуть не хуже знания и не менее полезно в делах» (ibid. 98c).

Таким образом, в «Меноне» возникает, а в «Федоне» получает полное развитие учение об анамнесисе, или теория априорного знания. По мысли Ф.М. Корнфорда, это учение необходимо считать «типично платоновским»: «Его два столпа — бессмертие и божественность разумной души, а также реальное существование объектов ее познания — мира интеллигибельных Идей (Forms), отделенного от вещей нашего чувственного восприятия. Никакое учение не появляется в таком отчетливом виде ни в одном диалоге, — из тех, которые могут быть датированы на основе стиля как более ранние, — кроме как в *Меноне*. Оба этих основоположения выдвинуты в *Федоне* способом, наводящим на мысль, что Платон пришел к ним одновременно и думал о них как о взаимозависимых»¹.

β) «Федон»

Диалог «Федон» не только конкретизирует учение об анамнесисе, но и содержит подробную дескрипцию условий, необходимых для успешного припоминания, — теорию трансцендентальной редукции (ей будет посвящен следующий параграф).

Сократ объясняет механизм, или модель, анамнесиса: «Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнаёт это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит?» (Phaed. 73c-d). Например, у влюбленных, увидевших что-то из вещей своего «предмета», возникает образ его самого. Это и есть припоминание. Или же, увидев Симмия, одного ученика пифагорейца Филолая, часто вспоминают другого — Кебета. Однако, по мнению Сократа, этот *первый* вид и этап анамнесиса — назовем его условно «*эмпирическое ассоциативное припоминание вследствие сходства*» — является наиболее простым и самым распространенным («тысячи подобных случаев»). Другое дело — более сложная и важная разновидность и ступень припоминания, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Поэтому Сократ начинает дедукцию анамнесиса *второго* типа (этапа), или дедукцию возможности априорного знания.

¹ Cornford F.M. Op. cit. — P. 2. (Под «способом», наводящим на мысль об одновременности создания и взаимозависимости этих концепций, Ф.М. Корнфорд подразумевает аргументы в пользу бессмертия души, представленные в «Федоне», особенно второй довод и фрагмент 76e — 77a.)

Сократ формулирует вопрос: можно ли, увидев изображение коня или лиры, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета. Или, наконец, разглядев на рисунке Симмия, вспомнить его самого? — Безусловно, можно. Отсюда ясно, что припоминание может вызываться как сходством, так и несходством. Если же мы припоминаем что-то по сходству, то не задаемся ли мы вопросом, насколько полно или, напротив, неполно это сходство с припоминаемым? Из того, что мы можем определить степень полноты/неполноты сходства, следует: мы признаем существование некоторого нечто, которое называем *равным*, или равенством самим по себе (αὐτὸ τὸ ἴσον)¹. Мы прекрасно знаем, что такое равенство как таковое, но откуда мы берем это знание? Может быть, рассматривая равные камни, или бревна, или еще что-нибудь, мы постигаем иное, отличное от них? Могут ли встречаться случаи, когда один человек усматривает равенство между двумя предметами, а другой — нет? Да, такое нередко случается. Но бывает ли такое, чтобы равное само по себе казалось неравным, то есть, чтобы равенство воспринималось как неравенство? Такое невозможно! Следовательно, равенство как таковое и равные вещи — вовсе не одно и то же (ibid. 73e — 74d)².

Затем у Платона следует типично кантовская постановка вопроса. 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 существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Понятно, что он должен заранее хорошо знать тот второй предмет, на который похож первый, хотя и не полностью. Отсюда Платон делает сугубо кантианский вывод, полностью соответствующий духу

¹ У Платона словосочетание «само по себе» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) всегда является предикатом идеи, понимаемой или как εἶδος, или как ἰδέα.

² «В *Федоне* априорные функции логических связей показаны в качестве оснований, “гипотез” эмпирических наук. Когда я узнаю моего друга в нарисованном образе, я устанавливаю между двумя совершенно различными чувственными данными логическое отношение сравнения и подобия, которое в них самих не дано. Душа “помнит” — и это не пассивное отражение и рефлексия того, что дано, но производство исходных, идеальных, непосредственных отношений. Отвлеченные данные, случайные моменты, мимолетные явления *вызывают* восхождение души к ее собственному царству истины и неизменности. Деятельность души, или логическая предикация, является сама по себе этим царством истины — идеальным и неизменным. Истинное суждение есть всеобщее и вневременное *действие*, и ни субъективное событие, ни врожденная идея или исконная одержимость души не схватывают отдельную сущность или неизменную “ФОРМУ” за пределами мышления». — См.: *Mueller G.E. Plato: The Founder of Philosophy as Dialectic.* — N.Y., 1965. — P. 116.

и смыслу Трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка: «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают (Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ἀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως)» (ibid. 74e — 75a). Иными словами: у нас непременно должна быть идея (здесь: чистое априорное понятие рассудка) равенства, прежде чем мы сможем сравнивать реальные предметы и устанавливать их эмпирическое равенство или неравенство.

Платон на этом не останавливается и продолжает «предчувствовать» Канта и «предвосхищать» его: мысль о необходимости участия в опыте чистых априорных понятий «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. <...> Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели» (ibid. 75a-b)¹. После этого — ввиду его важности — еще раз формулируется этот важнейший для трансцендентальной философии вывод: «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, 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).

В этом основоположении ясно просматривается не только будущий кантовский гносеологический трансцендентализм, но и совершенно другой мотив, также впервые возникший у Платона, а именно — трансцендентализм онтологический. Именно он являет-

¹ Ср.: «Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам познание вещей только через их возможное применение по отношению к эмпирическому созерцанию, т. е. служат только для возможности эмпирического познания. А последнее называется опытом. Следовательно, категории употребляются только для познания вещей и лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» (В 147–148). К. Хубер также подчеркивает: «Анамнесис как осознанное припоминание, как начало духовного понимания идеи начинается только с чувственного восприятия, вводится в действие непременно в нем и с ним. Анамнесис возникает только в зависимости от восприятия. Предвосхищение (Vorgriff) может стать осознанным только в чувственном опыте. Наконец, осознанные воспоминания превращаются в идею не вдруг, но в медленном восхождении к ясному, истинному знанию об идее. Это восхождение есть объективно и субъективно только асимптотический процесс, который — здесь, на Земле — никогда полностью не достигает своей цели, идеи». — См.: Huber C.E. Op. cit. — S. 528–529.

ся для Платона главным (но не единственным), что в свою очередь определило так называемый «объективистский» характер всей его метафизики.

Дедуция априоризма между тем продолжается. — Мы приобрели еще до рождения знание не только равного, большего и меньшего, но и все остальное знание «подобного рода». Что же Платон относит к «подобному роду»? Разумеется, и прекрасное само по себе, и доброе само по себе, и справедливое, и священное — словом, всё, что мы «помечаем печатью “бытия самого по себе” (αὐτὸ ὃ ἔστι)» (ibid. 75c-d).

Здесь высказывается очень важная для понимания сущности платонизма мысль. Из этого и многих других контекстов следует, что *бытие* знания (идеи) и знание *бытия* (человеческое знание идей) по существу в некоторых своих аспектах взаимодействия (в процессе истинного познания, например) сливаются. Идеи как априорные категории рассудка и разума и, вместе с тем, как основа любого бытия, как само бытие, конституируют чувственный мир человека и регулируют практические действия. Это означает, что происходит синтез бытия и знания (познания). Сущность (οὐσία) и истина (ἀλήθεια) оказываются однопорядковыми понятиями, едва ли не синонимами¹. Созерцая сущее, душа тем самым созерцает истину². В таком случае, с логической точки зрения бытие и подлинное знание становятся неразличимы, ибо сущность и того, и другого составляют идеи сами по себе. Конечно, с позиции человека о таком тождестве говорить нельзя, поскольку полное истинное знание для него недоступно. Но, тем не менее, некоторые представители человеческого рода, например, посвященные философы, чьи души в будущем «навсегда поселяются среди богов», могут приблизиться к этому единству бытия и знания.

Здесь Платон вплотную подходит к тезису Парменида о тождестве бытия и мышления, согласно которому мысль обретает свою сущность лишь в том случае, если она имеет отношение к бытию,

¹ «Значит, не во впечатлениях (αἰσθάνεσθαι) заключается знание, а в умозаключениях (συλλογισμῶν) о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же нет» (Theaet. 186d).

² «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемым нами существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (Phaedr. 247d-e).

а предмет будет таковым, когда он мыслится¹. Однако Платон не переступает черту, за которой — панлогизм. И не только потому, что помыслить или сфантазировать можно что угодно. Но, прежде всего, по той вышеуказанной причине, что завершённое истинное знание для человеческого рода недоступно, и, следовательно, между бытием и нашим мышлением о нем всегда будет некоторый зазор. Платон, таким образом, не оказывается в числе крайних идеалистов, не признающих чувственных вещей, над которыми он сам иронизировал в «Софисте». Он остается трансценденталистом, для которого познание окружающего мира есть синтез чувственных впечатлений и априорных понятий рассудка.

Следовательно, невозможно говорить не только о дуализме чувственно воспринимаемого и интеллигибельного миров у Платона, но и сами эти миры оказываются разделёнными только в результате агрессивной логической рефлексии.

На невозможность метафизического разделения двух миров и их неустранимую взаимообусловленность справедливо указывает, в частности, Генрих Барт, отмечая при этом, что нераздельность двух сфер фундируется еще и тем, что субъект и объект суть взаимообусловленные сущности. «Достоинно внимания, — подчеркивает он, — насколько точно схватывается это коррелятивное отношение. Зрение и созерцаемое, познание и познаваемое с такой необходимостью указывают друг на друга, как будто бы в чистой логике субъект и объект должны соотноситься друг с другом (Resp. 507c ff., 508e ff.). И в активном, и в пассивном варианте того же самого акта познания, в котором они с необходимостью требуют друг друга, четко проявляется, что мышление и бытие не могут разделяться, но могут мыслиться лишь во взаимосвязи. Это отношение должно устанавливаться посредством действия Блага»².

Вернемся к анамнесису. В отношении него складывается такая картина: человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым другим чувством, вслед за этим может помыслить о чем-то совершенно другом, забывшемся, и сделает он это в силу либо сход-

¹ «Путь Истины» в поэме Парменида «О природе» гласит:

«То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает,

Ибо без бытия, о котором ее изрекают,

Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого

Сверх бытия ничего: Судьба его приковала

Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет

Все, что приняли люди, за истину то полагая ...». — См.: Фрагменты ранних греческих философов. — С. 297.

² Barth H. Die Seele in der Philosophie Platons. — Tübingen, 1921. — S. 96.

ства, либо же несходства двух этих предметов. Стало быть, одно из двух: либо мы все рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать (Phaed. 76a). Но что же все-таки из двух?

Сократ, побуждая собеседника к выбору, задает вопрос: если человек что-либо знает, может он выразить свои знания словами (λόγῳ δοῦναι) или не может? Симмий полагает, что, несомненно, может. Тогда Сократ не оставляет Симмию никакого выбора своим вопросом: может ли кто-нибудь из людей высказаться о тех вещах, которым мы сегодня посвятили беседу? Ученик пифагорейца вынужден признать, что никто не сможет. После этого Сократ осуществляет переход: значит, люди припоминают то, что знали когда-то? Когда же появляются в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике? — Стало быть, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.

Венчает второе доказательство бессмертия души мощный мажорный аккорд, важнейший трансценденталистский вывод: «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. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?» (ibid. 76b-e)¹.

¹ А.Ф. Лосев комментирует это заключение Платона: «Аргумент, как видим, очень прост и притом чисто трансцендентален. Кратко говоря, он гласит: чувственное знание возможно только благодаря априорному; все априорное же — вневременно; след., 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*». — См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — С. 420–421.

* * *

Достижение априорного знания описывается Платоном как путь, состоящий из двух этапов. *Первая стадия* — «эмпирическое ассоциативное припоминание вследствие сходства/несходства». Ее также можно назвать (эмпирической) памятью, в отличие от подлинного анамнесиса. Именно таким образом вспоминают о человеке, предмете или явлении по другому объекту, имеющему отношение к первому: видят Симмия — вспоминают о Кебете, видят лиру — в памяти всплывает образ юноши, которому она принадлежит. Это может быть началом анамнесиса идей, а может оставаться простым ассоциативным эмпирическим воспоминанием. Но если этот процесс действительно является припоминанием (*ἀνάμνησις*), а не использованием памяти (*μνήμη*), которая имеет дело с чувственными ощущениями и мнениями¹, то в этом случае вступает в действие второй и главный механизм (этап) анамнесиса.

Содержание *второго этапа* заключается в том, что мы устанавливаем (припоминаем) *смысл и сущность* самой вещи («амфора прекрасна») или же *чистое отношение* между предметами, людьми («эти камни равны между собою»; «Симмий выше Сократа»), вызывая из глубин души чистые априорные понятия прекрасного, равного, большого и малого, справедливого, благого, доброго... Как известно, «ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникала» (*ibid.* 100d).

Разумеется, вовсе не предметы и чувственные восприятия создают такие априорные понятия. Сам предмет, находящийся в поле наших чувств и мышления (и который всегда = *X*), лишь «провоцирует» наше припоминание, как бы говоря (дразня): «Я на что-то похож, чему-то подобен и причастен (то есть имею сущность), но вот на что именно похож — будь добр, вспомни, вызови из бессмертной души то понятие, которое выражает мою природу. Тогда оно, априорное, расскажет тебе, что же я представляю собою на самом деле и чему причастен»². — Ибо известно: чистое понятие о

¹ А.Э. Тэйлор называет такую память «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” утраченной памяти или ощущения». — См.: Taylor A.E. Plato: The man and his work. — L., 1955. — P. 419.

² К. Хубер указывает на важность чувственно воспринимаемого предмета в процессе анамнесиса: «Познание всегда разворачивается в области между идеей и душой. И эта идея всегда должна хоть как-то присутствовать в душе. В этой области — *под влиянием и в свете идеи*, но вместе с тем и души — чувственно воспринимаемый объект производит на душу воздействие (*Anstoß*), которое *поэтому* никогда не бывает *только* внешним». — См.: Huber C.E. Op. cit. — S. 443.

трансцендентальном предмете есть то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, то есть объективную реальность (А 109). И это, в самом деле, возможно, поскольку «в иных из подобных случаев бывает, что одно и то же название сохраняется на вечные времена не только за самой идеей, но и за чем-то иным, что не есть идея, но обладает формой во все время своего существования» (Phaed. 103e). Таким образом, «если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, “познавать” означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежащее. И, называя это “припоминанием”, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (ibid. 75e).

На втором этапе анамнесиса возникают естественные науки. Развитие этого процесса показал Густав Мюллер: «Философия природы есть сама по себе иллюстрация припоминания. Если мы объединяем явления и образы природного становления, очевидного для всех наших чувств, посредством гипотез наук и затем судим о том, что они в свете целого будут *только* гипотетическими унификациями опыта на втором его уровне; и в дальнейшем понимаем все это как частичное проявление того целого, которое называется “природой”, тогда мы, наконец, интерпретируем природу по аналогии с самодвижущейся душой. “Природа” — это априорный синтез чувственных восприятий и логических функций, если использовать термины Канта, который воспринимается как резюме к Платону. Вовсе не душа существует во времени “прежде” или до природы, но ее собственное понятие “природы” предшествует любому частному опыту природы или в природе. Такое понятие есть конкретная тотальность всех противоположных уровней, которые, как свою собственную Идею (видение), душа обнаруживает или вспоминает в самой себе, в своей собственной чистой деятельности. Такое понятие не является опытным впечатлением, оно не извлекается и не абстрагируется из ощущений. Напротив, чувственный опыт есть неизбежное или необходимое следствие такого припоминания»¹.

Обоснование бессмертия души в «Федоне» есть вместе с тем логическое доказательство вечности и неизменности априорного знания². Основоположения о бессмертии и необходимой присущности

¹ Mueller G. E. Op. cit. — P. 240.

² Учение об анамнесисе, согласно Карлу Борману, достигает двойного результата: «1. Оно дает ответ на вопрос, откуда мы получаем знание о непреходящем сущем, которое никогда не бывает предметом осмысленного опыта. Каждое необходимое и общепринятое познание, каждое познание, которое Кант называет априорным познанием, душа получает благодаря тому, что она припоминает то, что она видела

душе априоризма, действительно, не существуют друг без друга, так что полиаргументная мифологическая демонстрация вневременности и вечности высшего человеческого начала оказывается не чем иным, как «только *примером* общего учения об идеях»¹. В этом диалоге фундаментальный и принципиальный вопрос о соотношении и «взаимоотношениях» вечной души и такого же чистого априорного знания идей, как рассудочного, так и разумного, в явном виде пока не ставится. Но уже в «Федре» эта проблема решается эксплицитно.

γ) «Федр»

«Федр» — последний диалог, в котором Платон определенно и подробно говорит об анамнесисе. Здесь же мы находим, на мой взгляд, наиболее ясно и отчетливо выраженные утверждения Платона не только о душе, но и об идее как таковой. В «Федоне» Платон использовал для доказательства бессмертия души аргументы к противоположностям, анамнесису и априоризму, простоте («несоставности» и неразложимости, и, стало быть, самоидентичности идеи души), общему руководству и властвованию (производящей причине), причастности, инобытию и, наконец, идее жизни. «Федр» дает новые виды обоснования: к движению, а также высшему совершенству души как идее-парадигме истинного знания, мудрости, красоты и добра.

Выдвигается тезис, принадлежащий орфико-пифагорейской традиции: всякая душа бессмертна, поскольку всякое вечнодвижущееся неуничтожимо, а душа как раз обладает таким качеством². Далее следует доказательство вечного движения души: все «вещи» рождаются, переживают этап становления, умирают, и, стало быть, у всего существующего в мире есть начало, источник движения. Однако само начало не имеет ни возникновения, ни разрушения — в противном случае, оно не было бы началом. В самом деле, только то, что движет само себя, может служить первоисточником движения для всего остального. Из такого начала необходимо возникает все существующее, само же оно не имеет никакого источника, помимо самого себя. Ведь каждое тело, движимое извне, — недушев-

перед вселением в тело. 2. Предсуществование души неразрывно связано с бытием идей. То, что имеется вечное сущее, с необходимостью следует из того факта, что мы владем необходимыми и общепринятыми познаниями». — См.: *Bormann K. Platon.* — Freiburg; München, 1987. — S. 105.

¹ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — С. 457.

² См. эйкон о бессмертии душ, их судьбе и суде в загробном мире: *Gorg.* 523a — 526d.

ленно, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна (Phaedr. 245c — 246a). На этом доказательство вечности души заканчивается: Платон уже достаточно рассуждал на эту тему в «Меноне» и «Федоне», поэтому данный вопрос представляется ему неактуальным или даже исчерпанным. В смысловой центр диалога выдвигается тематизация сущности и функций души, осуществляемая с помощью знаменитого эйкона колесницы.

Существует занебесная область, которую занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, но зримая лишь кормчим души — умом. Именно эта область является предметом истинного познания. В занебесной сфере переживают необыкновенные перипетии души всех живых существ. Мысль всякой души, подражая мысли бога, стремится узреть подлинное бытие, или истину, справедливость саму по себе, рассудительность и все другие чистые сущности. Но не все души одинаковы. Каждая душа — крылатая колесница, управляемая возникшим-разумом и влекомая двумя конями — разумным и добрым, а также неразумным и злым. Кони обладают различной силой; кроме того, возникшие, по-видимому, отличаются друг от друга своим управленческим искусством. Поэтому одни души уподобляются богу и поднимаются ввысь, другие — то поднимаются, то опускаются, третьи — носятся по кругу в глубине и мешают другим.

Как следствие, в движении колесниц присутствует хаос, протекающий из-за отсутствия общего регулировщика. Возникшие не справляются с конями, происходят катастрофы, по итогам которых некоторые души ломают и теряют крылья, после чего падают вниз, на Землю. Утратив крылья, такая душа носится, как обезумевшая муха, «пока не натолкнется на что-нибудь твердое, — тогда она вселяется туда, получив земное тело». В результате такого «отбора» души одних только людей делятся на девять типов: по нисходящей — от философа до тирана¹ (ibid. 246a — 248e).

Когда душа (любого типа) вселяется в тело, которое благодаря ее силе и энергии кажется самодвижущимся, то возникает «сопряжение души и тела», называемое «живым существом» (ibid. 246c). Стало быть, душа является выражением метафизического принципа

¹ Г. Властос, усматривавший в Платоне, кроме всего иного, также и мистика, выводит заключение: «Мистик — последний человек в мире, кто может позволить себе быть сторонником авторитарной власти». — См.: *Vlastos G. Op. cit.* — P. 57.

действия. Именно ее присутствие делает возможным чье бы то ни было существование; именно она является динамическим началом всего сущего. Помимо принципа жизни, душа воплощает в себе начало познания, в том числе истинное познание идей. Становится понятно, что конкретное материальное бытие людей почти полностью зависит от того объема знания чистых сущностей, которое душа приобрела до вселения в тело. Иначе говоря, земное существование человека есть функция от степени постижения душой истинного бытия (идей). В то же время, истинность человеческого знания есть также функция от степени созерцания душой вечных идей (подлинного бытия).

Таким образом, душа как динамическое, онтологическое и гносеологическое начало бытия есть не что иное, как идея-способность (*δύναμις*), идея-сущее (*εἶναι*), идея-сущность (*οὐσία*), идея-парадигма (*παράδειγμα*), идея-познание (*ἐπιστήμη*). Полностью справедливым будет и симметричное заключение: идея есть душа. — Ибо из начала появляется все возникающее, а само оно ни из чего не возникает; а так как оно не имеет возникновения, то, конечно же, оно и неуничтожимо (*ibid.* 245d).

Определение идеи как души позволяет, наконец-то, понять, интернализировать сущность и первой, и второй. Представлявшиеся ранее энигматическими идея и душа получают теперь не только логический смысл, но и живой образ, эйкон. *Идея* в качестве *души* прекрасно понимается и как телесная, внешне выразимая сущность, и как эмпирическое обобщение, и умственно видимые образы, и гипостазированное понятие, и априорное понятие рассудка, и регулятивная идея разума, и ипотетис, и динамический принцип, и особый вид неистовства — интенциональное стремление к Благому, прекрасному, истине и подобного рода сущностям. *Душа* в качестве *идеи*, со своей стороны, видится как способность-деятельность, производящая в космосе (Мировая душа) и сугубо человеческом мире все необходимые основы бытия: телеологическую основу, аксиологическую, онтологическую, телесную, динамическую, гносеологическую, логическую, дианоэтическую, моральную, эстетическую, психическую, симметрическую (определение меры), функциональную...

Обратимся к учению об анамнесисе. Платон выдвигает основоположение, касающееся одновременно как анамнесиса, так и синтеза априорного с эмпирическим: «душа, никогда не видевшая истины, не примет такого [человеческого] образа, ведь человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино

(ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰόν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναίρουμένον). А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (ibid. 249b-c).

Из этого чрезвычайно важного фрагмента мы видим, что речь идет об уже известной из «Федона» трансцендентальной «технологии» синтеза априорных форм и чувственного содержания на основе анамнесиса, а именно: чувственные восприятия дают эмпирические представления, которые сводятся рассудком воедино (приводятся к первоначальному синтетическому единству апперцепции). Это эмпирико-рассудочное единство подводится под чистую априорную категорию, то есть идею, известную нашей душе по тому времени, когда она «сопутствовала богу» и обозревала подлинное бытие. «Истинное знание» (априорные идеи, полученные через анамнесис) оформляют и распознают (синтез рекогниции) чувственный материал, который в результате этого синтеза получает статус знания. — Но, конечно же, не тот, которым обладают сами идеи (априорные понятия), а статус нашего, человеческого, знания, или, если употребить строгую платоновскую терминологию, — «рассуждения» (διάνοια). Платоновская форма обоснования априорного знания, безусловно, мифологична, но эта мифология имеет у него уже философский характер.

Стало быть, с одной стороны, человеческое знание зависит от уровня развития души, то есть от того разряда, в который она входила в занебесной сфере, и, следовательно, от совокупности и объема истин, которые видела душа, сопровождая Бога¹. Иначе говоря, наше знание определяется тем бытием, к которому приобщила душа и которое содержится в ней в латентном состоянии. Поэтому «душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты», а значит, поистине, «по справедливости окрыляется только разум философа» (ibid. 248d, 249c). Так, гносеологический трансцендентализм Платона фундируется онтологическим.

¹ Именно так понимал происхождение платоновского априорного знания Кант: «Платон признавал первоисточником чистых рассудочных понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание божества». — См.: *Кант И. Письмо к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 489.*

С другой стороны, человеческое существование также полностью зависит от подлинного знания, которым владеет душа и способна его припомнить. Если же вспомнить о том, что «космос (κόσμος) был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (Tim. 29a) и что в его творении непосредственное участие принимали идеи (созданные демиургом из первообраза) и душа (составленная из смешанной сущности идей и инобытия), то можно заключить: бытие не только человека, но также самодовлеющего (αὐτάρξης), одушевленного (ἔμψυχον), умного (νοητόν) и сферовидного (σφαιροειδής) космоса, или Вселенной (πᾶν), детерминировано идеальным началом, совокупностью идей, иначе говоря — истинным и неизменным *знанием*.

Помимо этого, из фрагмента также вытекает, что истинное (априорное) познание обладает телеологической, интенциональной, ценностной и этической природой. Анамнесис оказывается причастным к четвертой разновидности¹ положительного неистовства души, охватывающего человека, когда он смотрит на земную красоту, припоминая при этом красоту истинную, прекрасное само по себе. При этом он окрыляется и пытается взлететь, но подобно птенцу, еще не набравшему сил, глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу. Подобное сочетание стремления взлететь и неспособности это сделать приводит человека в неистовое состояние. Но эта исступленность — наилучшая уже по одному своему происхождению.

Если припоминание характеризуется тео-агато-этической интенциональностью, исступленной направленностью на благие объекты, то это, в свою очередь, означает, что анамнесис есть не что иное, как составная часть восхождения (ἀνάβασις) души к Благу и Богу. А это уже не просто гносеологическое, но и телеологическое, и ценностно-этическое действие на основе обретения ἀρετή. Значит, ἀνάμνησις — это не банальное припоминание как сугубо техническое гносеологическое действие, привычное и совершенно обыденное. Анамнесис имеет непосредственное отношение к высшему миру и может быть определен как состояние (или стадия) прикос-

¹ Древние по отношению ко времени Платона мудрецы не считали неистовство (μανία) «безобразием или позором». В «Федре» Сократ выделяет четыре вида неистовства, данного нам «как божий дар»: во-первых, неистовство прорицательницы в Дельфах, жриц в Додоне, во-вторых, во время молитв богам и служения им, в-третьих, одержимость, посланная Музами и охватывающая нежную и непорочную душу вакхическим восторгом и побуждающая к творчеству, в-четвертых, неистовство от созерцания идей и стремления к ним. Во время служения богам человек, охваченный неистовством, утомлялся очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол. — См.: Phaedr. 244a — 245a, 249d-e.

новения к Благу, Божественному, наивысший взлет разумной души (духа), этап обретения не только истинного знания, но, прежде всего, идеала ἀρετή. Стало быть, ἀνάμνησις выхватывает человека из обыденной жизни и на какое-то время переносит в сферу идеалов и высших идей, в мир истинного бытия.

Таким образом, в «Федоне» идеи, полученные в результате анамнесиса, выполняют, прежде всего, функцию чистых априорных понятий рассудка, синтезирующих чувственный материал и «узнающих» его в понятии. В «Федре», помимо исполнения этой роли, эйдосы выступают также в качестве регулятивных идей разума, направляющих опыт на реализацию высших человеческих целей — достижение ἀρετή, максимально возможное познание Блага.

Такое разделение идей на две группы можно проследить также в «Пармениде». И хотя в этом диалоге отсутствует четкость в отношении типов идей, а, наоборот, присутствует путаница и неопределенность, а также недоумение Сократа относительно того, всем ли вещам соответствуют идеи, тем не менее, можно выделить те совокупности идей, в существовании которых отсутствуют сомнения.

Прежде всего, нужно отметить *формы высших качеств*: идея справедливого самого по себе, истины самой по себе, доброго, благого, прекрасного и всего подобного (Parm. 130b). Эти идеи следует называть регулятивными идеями разума, ориентирующими всю деятельность человека на Благо. Они не дают нам познания окружающего мира, поскольку относятся к человеческой жизнедеятельности.

Ко второму типу можно отнести идеи в качестве *априорных понятий рассудка*: равенство, большее/меньшее, сходство/несходство, целое и часть. К этой же категории следует причислить такие предельные идеи, как «главнейшие роды» из «Софиста» (бытие, тождество, различие, покой, движение). Несмотря на различную степень общности этих разнородных, казалось бы, идей, все они выполняют общую функцию — конституируют опыт. По своей сущности эти идеи являются не чем иным, как чистыми априорными понятиями рассудка, которые синтезируют чувственное многообразие ощущения и подводят его под понятие, создавая тем самым знание об окружающей действительности.

В-третьих, явно просматривается еще одна группа «земных» идей, в которую можно отобразить *идеи природных и человеческих вещей, процессов и отношений*, таких как человек сам по себе, огонь, вода, великое и малое, господство и рабство (Parm. 130c ff.)... Если позволено будет воспользоваться кантовской терминологией, то такого рода понятия можно было бы назвать априорными, но не чистыми, так как они могут быть получены из опыта (В 3).

Стало быть, подлинное априорное познание по своей природе всегда обладает тео-агато-этической направленностью. Достичь такого уровня познания, как показывает Платон, далеко не просто. Платон указывает на то, что ценностная интенциональность души является, во-первых, априорным, быть может, даже врожденным, качеством¹. Во-вторых, это свойство души коренится где-то очень глубоко, вероятно, в бессознательной сфере, коль скоро люди, прикоснувшись к идеям высших качеств (сущностям самим по себе), бывают поражены, поскольку не осознают отчетливо, с чем же они столкнулись. В-третьих, если мы обратим внимание на рассказ о странствиях и судьбах душ в занебесной области («пастбище на лугах») и в Аиде, то сделаем вывод: способность к анамнесису чистых идей и возможность обрести арете зависят частично от богини справедливости Дике, частично от личных качеств самого человека, от того образа жизни, который он выбрал по собственной воле. Стало быть, «практический разум» человека, его способность к разумному и взвешенному нравственному выбору прямо влияет на его гносеологические возможности и последующее бытие, в том числе и в будущих воплощениях.

Платон продолжает свое исследование формирования априорных условий познания. — Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда душа вместе со счастливым сонмом таких же, как она, следовала за Зевсом или за кем-нибудь из других богов, приобщаясь к блаженным таинствам. Тогда еще мы были непорочными и не испытывшими зла, ожидавшего нас впоследствии. Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом (Phaedr. 250b-c)².

Эту дескрипцию можно понимать как определение уровня происхождения априоризма как такового. Прежде всего, необходимо сказать, что та сфера, в которой формируется априорное знание, ни в коей мере не является психической. Здесь, в божественной области, душа-псюхе-Психея (ψυχή), несмотря на свое название, представляет собою не психическую организацию человека, а родовую

¹ Согласно Платону, вечные идеи, как и интенциональность психеи, даны, по сути, Богом (Благом), т. е. являются родовым содержанием и качеством.

² В этом фрагменте, в частности, находятся истоки философского мировоззрения и мироощущения Плотина, который, по утверждению Порфирия, «казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике». — См.: *Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* — С. 462.

структуру чистого сознания. Психическую природу она обретет только после вселения в тело. Сейчас же, во время следования за богами, в процессе созерцания видений непорочных, простых, неколебимых (неизменяемых), счастливых (благостных по природе), в ней складываются чистые априорные структуры сознания: направленность на Благо (интенциональность, или телеологизм мышления), категории рассудка, идеи разума (регулятивные идеалы и ценности), логические правила умозаключений, синтетические функции интеллекта, функциональный и систематический характер деятельности ума в целом¹.

Платон вовсе не случайно подчеркивает: мы созерцали видения в свете *чистом*, *чистые* сами, непорочные и еще не знакомые с телом, привносящим психическую составляющую и, стало быть, зло. Если охарактеризовать ту сферу, где формируется априорное знание, в современных терминах, то следует сказать: идеи сами по себе входят в человеческое сознание на уровне чистой (трансцендентальной) субъективности. Иначе говоря, на уровне родовой, а не индивидуальной субъективности. Правильнее даже будет сказать: Благо и идеи впервые, изначально создают трансцендентальную субъективность как таковую, или еще проще — идеи порождают сознание вообще. Позже, после соединения души с телом, возникнет проблема экспликации и актуализации априорных структур, и, соответственно, Платоном будет поставлена задача возвращения к тому исходному уровню сознания, где находится все априорное знание. Как следствие этой задачи возникнет сквозная тема платонизма: освобождение (редукция) от всего телесного и достижение

¹ Систематический и функциональный характер мышления имеет у Платона фундаментальное космологическое и онтологическое обоснование. Вселенная изначально построена из пропорционально согласующихся элементов именно как функциональное и систематическое единство. Из четырех элементов родилось «тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил». Функциональные и систематические свойства космоса обуславливают все содержащееся в нем, включая душу и человеческое мышление. Более того, принципы конструирования космоса суть вместе с тем фундаментальные основы построения всей философии Платона. — См. подробнее: Tim. 29e — 33a, 34a — 37c. Кроме того, в «Федоне» дано глубокое обоснование функционализма всей метафизики, включая эпистемологическую сферу, посредством учения о *причастности* (μετάσχεσις) всего существующего особым вечным сущностям — идеям. Когда же потребуются оправдать само основание (идеи), то необходимо положить в основу другое основание (ὑπόθεσιν ὑποθέμενος), которое является основанием первого. Таким образом, вся система основоположений приобретает повсеместно функциональный характер. — См.: Phaed. 101c-e.

уровня ἀρετή, который позволяет, очистив сознание от всего эмпирического, обратиться к Благу.

После вселения души в тело у человека возникает трансцендентная *тоска* по тем чистым идеям, которые когда-то созерцала душа. Из всего, что видела она в сфере истинного бытия, наиболее доступным в этом мире оказывается *прекрасное*. Ибо из всех идей только красота воспринимается здесь посредством самого отчетливого из всех чувств — зрения¹. Потом, с возрастом, мудрость человека возрастет, и ему будут доступны и другие идеи, поскольку, как известно, «зрение рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость» (Symр. 219a).

* * *

Теперь можно осуществить синопсис учения об анамнесисе. Существование истинного априорного знания в человеческой душе для Платона вполне очевидно. Однако, в отличие от предшествующих натурфилософов, мало обращавших внимания на метафизическую аргументацию, он предпринимает доказательство этого присутствия, мифологическое по содержанию, но трансцендентально-логическое по форме и сущности. Так же, как и Кант, он пытается обосновать объективную значимость идей *a priori*, и так же, как у Канта, его аргументы оставляют после себя вопросы. Платон это отчетливо понимает и, с полным осознанием всей сложности подлинного метафизического опыта, заявляет: труднейшей частью философии я нахожу ту, которая касается доказательств (Resp. VI 498a).

Дедукция априоризма и анамнесиса при помощи ипотесы о бессмертии души возвращает Платона к необходимости демонстрации самого бессмертия. И Платон во многих диалогах — в «Меноне», «Федоне», «Федре», «Государстве», «Пире», «Тимее», «Филебе» — логически убедительно делает это. Трансцендентальный метод вполне справляется с задачей, показывая нам блестящие аргументы к противоположностям, априоризму, анамнесису, простоте души,

¹ Вот что говорит Тимей Локрийский о значении зрения в жизни человека: «Зрение — это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей» (Tim. 47a-b).

производящей причине, причастности, инобытию, идее жизни, движению и высшему совершенству души. Но, все же, положа руку на сердце, надо признать: все они являются демонстрацией логического основания, а не реального. А этого не всегда бывает достаточно. Кант позже придет к имплицитному выводу о том, что проблема происхождения априорного знания вряд ли может иметь решение, устраивающее всех.

И, тем не менее, нам известно, что априорное знание мы получаем сами из себя, путем припоминания тех идей, которые видела душа в занебесной области, сопровождая богов. Сущность вечных и неизменных идей душа познает тогда, когда она представляет собою лишь способность (*δύναμις*) сознания вообще и не включает в себя специфическое содержание психики.

Таким образом, Платон, являясь родоначальником трансцендентализма в западноевропейской философии, выдвигает сразу две версии этой фундаментальной парадигмы. 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 с помощью метода так называемой диалектики. Чрезмерное употребление этой методы в итоге приводит к тому, что логическое основание частично или полностью заменяет реальное. Такой вариант, как уже говорилось, называется *онтологическим трансцендентализмом*. Для Платона эта разновидность является приоритетной.

Вместе с тем, преследуя цель добраться до «беспредпосылочно-го начала» познания, Платон обнаружил чистую субъективность, от которой было никак нельзя отмахнуться. Это основание познания философ исследовал в ряде диалогов (речь об этом впереди) и временами ошутимо склонялся к этому, второму, типу трансцендентализма. Эта разновидность находит свое основание в чистых структурах познающего субъекта как такового. В данном случае фундамент истинного знания находится не в особом мире чистых сущностей, а в гносеологическом действии его познавательных структур, инструментов и механизмов. Гносеологический субъект обрабатывает материал, поставляемый, в том числе, и органами чувств, и формирует опыт как единственно возможный для человека образ окружающей действительности. 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, коль скоро последний обладает исключительно человеческими (ограниченными), а не Божественными (безграничными) возможностями познания. Эта форма именуется *гносеологическим трансцендентализмом*.

Анамнесис лежит в основании как гносеологического трансцендентализма, так и онтологического (и, прежде всего, его тео-агато-этической разновидности).

В анамнесисе, согласно описанию Платона, можно выделить как минимум два этапа. Первоначальная ступень, условно названная эмпирическим ассоциативным припоминанием вследствие сходства, представляет собою переход мысли от одного «предмета» к другому, каким-то образом связанному с первым. Это может быть простое эмпирическое воспоминание «по ассоциации», но может быть и началом подлинного анамнесиса, направленного на априорные идеи. В таком случае, на втором этапе мышление при помощи репродукции и рекогниции синтезирует чувственный материал и подводит его под априорное понятие, любезно доставленное припоминанием. Следовательно, чувственное восприятие и представление играют роль «спускового крючка», инспиратора для анамнесиса, поскольку ставят перед мышлением проблему смыслового и сущностного определения того, пока еще не известного «предмета», который попал в сферу действия органов чувств.

Сам анамнесис и априорные идеи обладают функциональным и систематическим характером, детерминированным такими же свойствами космоса, которому они принадлежат. Подлинное познание всегда является действием. Таким образом, априорное знание выполняет различные функции. Во-первых, идеи являются аналогом кантовских чистых априорных понятий рассудка, конститутивная функция которых состоит в категориальном оформлении чувственного материала и придании ему объективной значимости.

Во-вторых, вечные сущности выступают в форме регулятивных идей разума, предназначение которых состоит в ориентации познания, социального действия, всех других типов поведения человека на идеалы и ценности. Тем самым и познание приобретает свой подлинный смысл, а именно — служить в качестве основы при выборе добра, справедливого образа жизни, достижении ἀρετή и, в конечном счете, приобщении к Благу.

Подводя итоги своего исследования, Карло Хубер выделяет основные свойства анамнесиса. Он полагает, во-первых, что анамнесис «в качестве содержания припоминания может рассматриваться как *особая причастность (Teilhabe)* конечного духовного сознания идее. Эта причастность является наибольшей причаст-

ностью конечного сущего идее, и она представляет собою — по сравнению со всеми другими способами причастности — нечто существенно новое, так как она есть причастность сознания *как* сознания идее: она — способ причастности, который конституирует духовное сознание как таковое¹. Во-вторых, «анамнесис как припоминание идеи проявился затем как особое родство (*Verwandtschaft*) души с идеей: в анамнесисе речь идет <...> о *духовности* (*Geistigkeit*) человеческого познания на основе духовности человеческой души. Эта духовность представлена Платоном как отличное *родство* души с идеей. Душа происходит *из идеи*: в идее находится ее источник (*Ursprung*), источник ее духовной жизни и действия (*Typ*). <...> *В идее* душа находит свою *родину*. <...> *К идее* вновь стремится душа: мыслящая, философствующая, любящая и живущая, она восходит до идеи»².

В-третьих, анамнесис в качестве припоминания «забытой» идеи имеет некоторое сходство с тем, что со времен Канта и немецкого идеализма и до современности называется «трансцендентальным методом». Такое название вполне допустимо, 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. <...> Это осознание того, что всегда известно [т. е. идей], возникает из восприятия и начинается уже в нем — однако из собственного духовного корня. <...> 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». Однако затем Хубер вводит некоторые ограничения на использование названия «трансцендентальный метод»: «действительное припоминание можно обозначить как трансцендентальное действие, или событие, а лучше всего — как *трансцендентальный процесс*. Правда, необходимо сделать при этом несколько существенных *оговорок*: речь идет об анамнесисе как о «трансцендентальном» событии не в строго кантианском смысле, а

¹ Huber C.E. Op. cit. — S. 582.

² Ibid. — S. 583–584.

также не только в том значении, в котором это выражение употребляет неотомистская философия»¹.

Первое ограничение состоит в том («и это решающий довод!»), что «идея, которой достигают в процессе анамнесиса, не является одним лишь регулятивом мышления. Для Платона она есть сущее-в-себе (ein An-sich-Seiendes), а лучше: *это* сущее-в-себе (*das An-sich-Seiende*). Разумеется, она не является никакой конечной вещью, мирским сущим: она *сверх*-конкретна (*über-konkret*), а не абстрактна». Вместе с тем, идея остается «также регулятивом мышления». Кроме того, «этот “трансцендентальный” процесс анамнесиса *начинается как* с чувственно воспринимаемых *предметов познания, так* и с сознающего *субъекта*: самопознание и познание являются принципиально равноценными отправными пунктами для припоминания идеи». В этом Хубер усматривает различие: «Трансцендентальный метод демонстрирует свое начало в познающем субъекте. Анамнесис, напротив, начинается с апории, которая имеет причину в неуместности (Atopie²), в “срединном” бытии (Metaxy-Sein³) вещи и субъекта». Иначе говоря, в анамнесисе «предмет познания методически схватывается *не только* рефлексией над субъектом познания»; тогда как «в объективно понятом трансцендентальном методе бытие как таковое и вместе с тем абсолютная и *объективная* значимость познания вытекает из рефлексии над порядком собственного сознания. <...> Трансцендентальный процесс анамнесиса всегда исходит одновременно изнутри и снаружи»⁴. Стало быть, «движение мышления как постепенное припоминание стремится к подлинной и абсолютной трансценденции, которая может схватываться в ее действительном существовании, до определенной степени — в познании через подобия, а также в ее сущности. Априорная, трансцендентальная форма сознания (анамнесис как содержание припоминания) направляет, таким образом, мышление (анамнесис как процесс актуального припоминания) не на себя саму, а на абсолютную, трансцендентную идею: на Бога в его безусловной трансцендентности

¹ Ibid. — S. 589.

² Субстантив ἀτομία означает «странность», «неуместность», «особенность»; «бес-смыслица».

³ Наречие μεταξύ имеет значения «между», «посреди», «посредине», «между обоими», «в промежутке». Воспользовавшись полезнейшей книгой Леонарда Брэндува, можно отыскать все случаи словоупотребления. Анализ показывает, что чаще всего Платон использует μεταξύ в значении «между», «посредине», «в промежутке». Однако часть смысла (особенно в «Государстве») приходится на субстантив «середина». — Ср.: *Brandwood L. A word index to Plato.* — Leeds, 1976. — P. 573.

⁴ *Huber C.E. Op. cit.* — S. 590.

(Jenseitigkeit). <...> Если принять все эти оговорки и пояснения относительно понятия “трансцендентальный”, то, разумеется, оно вполне пригодно для того, чтобы объяснять и истолковывать то, что Платон называет анамнесисом»¹.

В-четвертых, анамнесис — это «преломлённый свет (gebrochenes Licht)», идущий от Блага: «Анамнесис как скрытое *содержание памяти* есть априорная предпосылка человеческого духовного (geistiges) действия: он является *сущностью и формой* человеческого осознанного бытия (Bewußt-sein). Анамнесис как *пробуждение* этого воспоминания, как *процесс восхождения* к идее является *образом действия* человека как духовного бытия-сознания (Bewußt-Sein). Стало быть, речь идет об анамнесисе как о духовном образе жизни человека и его духовности»².

Наконец, в-пятых, анамнесис есть не что иное, как *μεταξύ* — «срединная» область между мирскими предметами и познающим субъектом³.

Нельзя не согласиться с высказанными К. Хубером сущностными и важными характеристиками анамнесиса. Его книга до сих пор является одним из лучших исследований метафизики Платона. Однако стоит отметить, что, подойдя вплотную к экспликации *гносеологического* трансцендентализма, более того — частично выявив и описав его, историк философии не сформулировал такие же свойства гносеологического типа, как это он прекрасно сделал в отношении *онтологического*.

Действительно, подлинное знание оказывается не только гносеологическим, но, в первую очередь, тео-агато-этическим действием, телеологически направленным, соответственно, на Бога, Благо и добротную жизнь. Учитывая это, анамнесис следует называть прикосновением к трансцендентному. В таком случае, анамнесис обнаруживается не как простое воспоминание, а как приобщение к Благу, высшей сфере идеалов и самых значимых идей, как *результатирующее* воспоминание, в определенном смысле — подведение (пусть даже промежуточных) итогов⁴. Тогда совокупность

¹ Ibid. — S. 591.

² Ibid.

³ Ibid. — S. 610.

⁴ «Философ достигает своего бессмертия через прикосновение к Божественному, вечным идеям. Но это прикосновение — видение или познание, — так красочно описанное в *Лире*, достижимо только посредством *анамнесиса*, который, в свою очередь, предполагает перевоплощение и бессмертие. Учение об идеях и бессмертии души «самой по себе» (αὐτῆ καθ' αὐτήν; Phaed. 79d, т. е. сознания (mind)) — неразрывны». — См.: Guthrie W.K.C. Op. cit. — Vol. 4. — P. 389.

всех произошедших случаев анамнесиса в течение длительного человеческого существования можно назвать историей чувственно-рассудочно-разумной и, одновременно, тео-агато-этической духовной жизни.

§ 2. Нисхождение в совершенный мир, или Трансцендентальная редукция

Понятие «трансцендентальная (феноменологическая) редукция» и его релевантное употребление, — указывает Вальтер Бимель, — мы впервые находим у основателя феноменологии Э. Гуссерля в рукописях, созданных летом 1905 года¹. Систематическое применение термина прослеживается в лекциях «Идея феноменологии», прочитанных Гуссерлем в летнем семестре 1907 г. в Гёттингене: посредством «познавательной-теоретической редукции мы исключаем трансцендентные пресуппозиции», с тем, чтобы выйти к чистому мышлению². Позже, в «Идеях I» (1913 г.), Гуссерль дает развернутую дескрипцию трансцендентально-феноменологической редукции как метода, реализующего принцип универсального *ἐποχή* на двух этапах — эйдетическом и трансцендентальном — и предполагающего исключение наук о природе и о духе, чистого Я, трансцендентности Бога, чистой логики и материально-эйдетических дисциплин³. Вся поэтапная процедура направлена к главной пропедевтической цели феноменологии — достижению чистой субъективности. Гуссерль подчеркивает: трансцендентальную субъективность необходимо «открывать» (*entdecken*). Бытие эмпирически естественного Я открывать не нужно, ибо любой взрослый и бодрствующий человек обнаруживает себя среди людей и постигает себя в естественной рефлексии всякий раз, когда говорит: я воспринимаю, вспоминаю, я получаю удовольствие от этого и того, я желаю, хочу... Напротив, трансцендентальную субъективность каждый должен для себя открывать. И он открывает ее, освобождаясь

¹ Гуссерль Э. Идея феноменологии: пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И.И. Мавринского. — СПб., 2006. — С. 211–212.

² Там же. — С. 130.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. Вступ. ст. В.А. Куренного. М., 2009. — С. 176–186.

от причинной необходимости естественной жизни при помощи очищающего метода¹.

С исследованием процедуры трансцендентальной редукции в историко-философской науке складывается удивительная ситуация. Нам известно, в частности от Гуссерля, о «незрелой» редукции у Декарта, но никто из исследователей не хочет замечать редукции у Платона, Августина, Канта. Впрочем, с тем, что все вышеназванные философы — трансценденталисты, согласны едва ли не все историки философии. За последние сто с лишним лет немало для такого прояснения сделали неокантианцы, и особенно марбургские (прежде всего, Наторп). Редукция отчетливо просматривается в работах вышеназванных философов, причем в некоторых случаях текстуально совпадает с формулировками Гуссерля. Причина невнимания к тематизации ими этой процедуры, вероятно, сокрыта в выборе угла зрения: необходимо увидеть в трансцендентальной редукции обязательный атрибут, родовую черту трансцендентализма как такового — будь то не совсем еще развитые модели Платона и Августина, вполне сформировавшийся трансцендентализм Декарта или классический трансцендентализм Канта, неокантианцев и Гуссерля.

Кант, а позже Гуссерль убедительно показали, что, во-первых, поиск начал познания, т. е. чистой субъективности, составляет важнейший признак трансцендентализма как такового. Во-вторых, трансцендентальная субъективность не может быть открыта без осуществления редукции. Следовательно, трансцендентальная редукция к основаниям познания обязательно встречается у тех философов, которые пытались достичь чистой субъективности. По этой причине здесь и далее я употребляю понятие «трансцендентальная редукция» для обозначения совокупности всех базовых процедур очищения сознания с целью достижения его глубинных структур.

Рассматривая редукцию в метафизике Платона, мы обнаружим, что спуск к чистым формообразованиям чувственности, рассудка и разума, интенциям, идеалам и ценностям сознания представляет собою не что иное, как нисхождение в непреходящий мир фундаментальных человеческих причин и начал.

Итак, обратимся к Платону. Необходимо сразу подчеркнуть: трансцендентальная редукция как очищение сознания с гносеоло-

¹ *Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. VIII / Hrsg. von R. Boehm. — Den Haag, 1959. — S. 78-79.*

гическими целями впервые в европейской философии появляется именно у афинского мудреца. В «Горгии» и «Кратиле» Платон использует орфико-пифагорейский эйкон о теле как темнице и даже могиле души¹. — И философ вполне разделяет эту мысль древних и современных ему мудрецов². Отчего же возникло такое отношение к телу? Каким намерениям или действиям бессмертной души может повредить ничтожное тело?!

Объяснения различного типа присутствуют во многих работах Платона. В «Федоне», в частности, причина указывается недвусмысленно: «когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), 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). Здесь, как мы видим, речь идет как будто о телесных помехах в познавательной сфере. Но поскольку в метафизике Платона истинное познание есть вместе с тем добротное бытие, постольку, затрудняя познание, тело также противодействует и вредит душе во всех остальных областях деятельности человека, и прежде всего — при

¹ «И правда, как-то раз слышал я от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело (σῶμα) — наша могила (σῆμα), и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива» (Gorg. 493a). «Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῆμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название “сόμα” (σῶμα). И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть (σῶμα, “хранилище”) для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы» (Crat. 400c). Климент Александрийский приписывает пифагорейцу Филолау следующие слова: «Свидетельствуют и древние богословы и пророчиатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле». — См.: Фрагменты ранних греческих философ. — С. 443.

² У. Гатри утверждает, что Платон (в частности, в «Федоне») обнаруживает «глубокое влияние религиозных мистерий с их *teletai*, и особенно орфических сочинений и наставлений, которые он привнес в философию». Он «предназначал для философов те преимущества, которые мистерии обещают посвященному, но это вовсе не означает, что он относился к таинствам с иронией или пренебрежением. Здесь и в других местах его стиль насыщен языком их чистоты, святости и посвящения, а его концепция философа окрашена их инициациями. Мистерии должны быть признаны в качестве наиболее важного фактора, оказывающего влияние на его мышление, и особенно орфические, враждебность которых к телу была столь громко заявлена». — См.: Guthrie W.K.C. Op. cit. — Vol. 4. — P. 338–339.

выборе благого образа жизни. Человеку необходимо познать сущность ἀρετή, ибо «добродетель (Tugend) как *Божественный дар*, что наиболее существенно, обладает более или менее тесным родством души с Божественным, идеей. Добродетель как природная склонность, которая, и это показано в “Государстве” и Седьмом письме, требуется будущим философам, а также добродетель как мнение представляют собою только начало. Добродетель как знание — вот цель, требующая большого труда и времени»¹. К Богу и божественному можно прикоснуться лишь в том случае, если сам человек обладает чистотой. Стало быть, «καθαρότης (чистота) объекта требует от субъекта аналогичного состояния. Если субъект им не обладает, он должен обязательно καθαρίζεσθαι (очиститься). Таким, по видимому, было происхождение платоновского καθαρός»².

Именно поэтому в «Тимее» перед человеком ставится глобальная задача, неотъемлемой частью которой является трансцендентальная редукция: конец человеческим мучениям, проистекающим от регулярных перерождений, придет тогда, «когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее (εἶδος) прежнего и лучшего состояния» (Tim. 42c-d).

Уже в «Горгии» утверждается, что душа «заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят» (Gorg. 523d, 524d — 525b). Однако всех философов «страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» (Resp. VI 485a-b). Если философу свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, то много ли для такого человека значит человеческая жизнь? Те, кто предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью (Phaed. 64a).

α) «Федон»

В каком смысле и почему философы желают умереть? В «Федоне» дается развернутый и даже концептуальный ответ. Настоящий любитель мудрости все свои заботы обращает не на тело, но почти це-

¹ Huber C. E. Op. cit. — S. 340.

² Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. — СПб., 2009. — С. 129. Анализируя καθαρός, Фестюжьер приходит к выводу о том, что «концепция моральной чистоты в культовых предписаниях — следствие платоновских разработок» (Там же).

ликом — насколько возможно отвлечься от собственного тела — на душу. Истина, или подлинное бытие, достижима только размышлением, однако чувственные ощущения постоянно мешают душе. Поэтому лучше всего мыслит она, когда ее не тревожат «ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распроставшись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом» (ibid. 65c). Другими словами, необходимо своего рода ἑλοχή¹, касающееся всех суждений, основанных на чувственных данных².

Несмотря на то, что чувственные восприятия и, следовательно, физиологическая организация человека имеют определенные «заслуги» перед мышлением, поскольку предлагают ему решить проблему определения предмета³, тем не менее, тело в постижении истины мешает, а чувства, по сути, ведут исследование в тупик. Действительно, такая ситуация приводит к выводу о том, что «пока мы обладаем телом и душа наша не отделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина (ἀληθές). В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие (τὴν τοῦ ὄντος θήραν). <...> И напротив, 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 себе⁴ 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

¹ Древнегреческий субстантив ἑλοχή — женского рода. Однако, принимая во внимание его устойчивое русскоязычное употребление в среднем роде, я буду называть его в этой форме.

² Проблема очищения души является для Платона не только фундаментальной, но и, возможно, самой трудной. Томас Робинсон в этой связи (совсем без оптимизма) подчеркивает, что, несмотря на причастность к Благу, «душа, которую мы видим на земле, никогда не бывает полностью реальной или содержащей свою истинную самость; возможно, следует сказать, что она никогда полностью не реализует себя, и в самом деле не способна на это, пока не отделена от тела». — См.: *Robinson T. M. Plato's Psychology*. — Toronto; Buffalo, 1970. — P. 52.

³ Чувственные ощущения ставят перед субъектом проблему определения сущности того неизвестного предмета, который является источником этих ощущений; это, в свою очередь, предполагает подтверждение или опровержение рассудком гипотезы (ὑπόθεσις) относительно свойств и характеристик познаваемого предмета. — См.: *Men.* 86e — 87c; *Phaed.* 74e — 76a.

⁴ «Вещи сами по себе» = идеи.

одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (ibid. 66b-e).

Такая страстная инвектива против тела имеет для метафизики Платона¹ 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 (λογισμοῦ) 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 (διανοία ἡρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές), 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 (ἀλήθεια) и разумение (φρόνησις)» (ibid. 65e–66a). Очистившись и избавившись от «безрассудства тела», мы «объединимся с другими такими же, как мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина» (ibid. 67a-b)².

Итак, целью является очищение души, или трансцендентальная редукция. — Поскольку все чувственные ощущения и представления характеризуются принципиальной неполнотой и противоречивостью и, стало быть, никак не могут быть не только основой познания, но даже источником истинных мнений, то для успешной «охоты за бытием» (τῆν τοῦ ὄντος θήραν) необходима трансцендентальная редукция.

Такую методологическую процедуру Кант называл «регрессивным синтезом»: «синтез ряда на стороне условий, — когда начинают с условия, ближайшего к данному явлению, и продвигаются к

¹ Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф обращает внимание на то, что концепция стремления философа к смерти принадлежит не Сократу, а самому Платону (имея, впрочем, пифагорейстские корни): «утверждение о том, что жизнь философа является подготовкой к смерти, едва ли может быть сократическим», поскольку «уже в первой речи Сократа присутствует слишком много платоновского, даже <...> учение об идеях». — См.: *Wilamowitz-Moellendorff U. von. Platon: 2 Bd.* — В., 1920. — Bd. 2. — S. 59–60.

² П.П. Гайденок отмечает, что «Платон действительно требует отвернуться от природы, отойти от нее в том виде, как она дана чувственному созерцанию, но отойти, чтобы выработать новые средства познания, которые позволят впоследствии подойти к ней гораздо ближе, чем это делали натурфилософы. И хотя сам Платон полагал, что тот способ познания, разработкой которого он занимался всю свою жизнь, непосредственно имеет своим предметом не природу, а мир чистых идей, но, как мы увидим, этот способ познания получил выход и в сферу естествознания, однако не сразу». — См.: *Гайденок П.П. Эволюция понятия науки.* — С. 139.

более отдаленным условиям, — я полагаю называть *регрессивным*, а синтез ряда на стороне обусловленного, — когда начинают с ближайшего следствия и продвигаются к более отдаленным, — я называю *прогрессивным*. Первый синтез направлен *in antecendentia*, а второй — *in consequentia*» (А 411 / В 438). Платон именно так и поступает: 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, так же как для Декарта или Канта, точка зрения “метода” есть наиважнейшая точка зрения философии и науки в целом»¹.

«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, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить — насколько это возможно — наедине с собою, освободившись от тела как от оков. Именно это и называется смертью (θάνατος) — освобождение и отделение души от тела (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος). Именно этого и добиваются истинные философы, в этом и состоит их философское дело (Phaed. 67c-d). Ибо, подчеркивает Ю. Штенцель, «в этой брэнной сфере жизни имеется более высокий, более сильный порядок Божественных форм (Gestalten); без освящения этой высокой нравственной чистотой даже боги действуют и страдают как люди»².

Цель и сущность катарсиса проясняется также в одном из фрагментов «Софиста». В процессе анализа искусства различения элейский Чужеземец и Теэтет выделяют искусство очищения. Существует два вида очищения: один касается души, другой — тела. Самая общая суть очищения души состоит в том, чтобы выбрасывать все негодное и оставлять иное. В душе может присутствовать двоякого рода зло. Одно из них — болезнь в теле, которая вызывает разлад в душе. Второе именуется «безобразием в душе» и выражается в том, что в психее негодных людей «мнения находятся в раздоре с желаниями, воля — с удовольствиями, рассудок — со страданиями и все это — между собой» (Soph. 228b). Таким же без-

¹ Natorp P. Platos Ideenlehre. — S. 62.

² Stenzel J. Op. cit. — S. 21.

образом является заблуждение. Душа стремится к истине, но, вследствие своей «несоразмерности», «проносится мимо понимания». Такую заблуждающуюся душу необходимо считать «безобразной и несоразмерной». Каким же образом можно помочь страдалнице?

Катарсис предполагает устранение из души всего мешающего истинному познанию, трансцендентальную редукцию мнений, основанных на чувственных данных¹. Этот процесс Платон называет «величайшим и главнейшим из очищений», «очищением в самом главном». Как тело сможет наслаждаться пищей не раньше, чем освободится от всего, что ему в этом мешает, так и душа получит пользу от предлагаемых знаний не раньше, чем очистится от мешающих ей мнений. Человека, не прошедшего очищения, следует считать «невоспитанным и безобразным в том отношении, в каком следовало бы быть самым чистым и прекрасным тому, кто желает стать действительно счастливым» (ibid. 230c-e).

Какова дорога к искомому катарсису? Платон намечает — пока еще в общем виде — механизм осуществления трансцендентальной редукции. Одна из целей редукции — достижение истины (чтобы потом идти к ἀρετή и Блугу). Поэтому Платон отчеканивает ясную и прозрачную формулу: «истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения (ἀλγηδὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ κάθαρμός τις ἢ)» (Phaed. 69b-c). Как мы видим, ἀρετή является не только целью очищения, но также и средством. Иначе говоря: частичное (по частям), но постоянное достижение указанных составных частей добротности представляет собою постепенное очищение души и, в конце концов, способствует обретению в дальнейшем целостной ἀρετή, которая является также и полным катарсисом. Уместно еще раз подчеркнуть: трансцендентальная редукция Платона является вместе с тем неотъемлемым элементом общей тео-агато-этической интенциональности души.

¹ Здесь, как мы видим, Платон под катарсисом понимает, прежде всего, гносеологическую и методологическую процедуру очищения сознания, которая, по существу, является трансцендентальной редукцией. Позже Аристотель в «Поэтике» (Poet. VI 1449b) будет рассматривать катарсис как этико-эстетическое и эмоциональное очищение души «посредством сострадания и страха». У Платона также присутствует аналогичное понимание катарсиса, например, в «Федоне», «Федре», «Государстве». — Ср.: Phaed. 82c — 83c; Phaedr. 244d — 245c; Resp. VII 515c-d, 518b — 519c.

Платон неоднократно указывает на тот факт, что в человеке, в его душе, существует особая часть, которая стремится к чистому познанию и способна его постичать. Что же это за часть души? Она представляет собою начало, родственное идеям. Эта часть души («начало») есть не что иное, как чистая (трансцендентальная) субъективность. Только она — совершенно свободная от влияния чувственности и обладающая тео-агато-этическими интенциями — может созерцать¹ и понимать вечные и неизменные сущности. Какова роль философии в очищении, каким образом происходит трансцендентальная редукция и от чего она должна освободить?

В то время как философия принимает под опеку душу человека, стремящегося к истинному познанию и подлинной жизни, душа эта туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему. Она вынуждена рассматривать и постигать сущее (ὄντα) не сама по себе, но через тело, словно через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Эта телесная тюрьма обладает большой силой: подчиняясь физическим страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Философия берет заключенного под свое покровительство и, прежде всего, тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя при этом, до какой степени обманчивы зрение, слух и другие чувства. Их-то как раз и можно назвать *первым типом помех* душе со стороны тела.

Философия убеждает отдалиться от органов чувств, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советует душе сосредоточиваться и собираться в самой себе, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что «существует само по себе» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων). Душе не следует считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из осязуемых и видимых вещей, ибо то, что видит она, «умопостигаемо и безвидно» (νοητόν τε καὶ ἀίδεξ). Это и есть то освобождение (λύσει), которого ищет душа истинного философа (ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχή). Поэтому она должна бежать от *препятствий второго типа*: радостей, желаний, печалей и страхов (Phaed. 82e — 83e). Стало быть,

¹ Следует обратить внимание на то, что, в отличие от трансцендентального (в кантовском смысле) познания, концепция созерцания (видения) идей у Платона не отличается ясностью. Как раз на это указывает Грегори Властос: «Самый серьезный недостаток теории — тот, который не может быть исправлен без радикального изменения Платоновой концепции метафизики и этики, а также политики, — проистекает от его несовершенного понимания того самого опыта, который означал для него больше, чем любой другой — созерцания (vision) идеи». См.: *Vlastos G. Op. cit.* — P. 57.

психические эмоции и страсти Платон считает наиболее вредными для души, стремящейся к очищению.

Кроме того, эти сильные чувства могут вызвать негативные физические или бытовые перемены в жизни человека. Тогда он, покаявшись своим страстям, может, например, заболеть, или промотаться, или еще что-нибудь в этом же роде. Эти жизненные перипетии следует отнести к *третьему типу преград*, стоящих на пути души к очищению. К ним относятся не какие-то привходящие форс-мажорные обстоятельства, а различного рода трудности, которые сам человек создает для себя по собственному неразумию.

Таким образом, душе в процессе катарсиса необходимо максимально редуцировать, а в идеале — полностью исключить, во-первых, ощущения и представления (ложные мнения), получаемые при помощи органов чувств. Во-вторых, следует отрешиться по возможности от всех психических качеств, эмоций и страстей, а также «правил и привычек», таких как радость, печаль, страх, желания, «всевозможные вздорные призраки»¹, боль, удовольствие, ложь, бахвальство, «кривизна души», своеволие, высокомерие, невоздержанность, и других, вызываемых из глубин психики горбатым, тучным, дурно сложенным, наглым и хвастливым коном — безудержным «видом» (образом) души (Phaedr. 253d — 254b). В-третьих, душе нужно приложить большие усилия для того, чтобы человека не постигло какое-либо несчастье или не возникли какие-нибудь серьезные проблемы, проистекающие от чувственных пороков и невоздержанности.

В «Государстве» Платон дает трехчастное деление души. С помощью первой части — разумной (λογιστικόν) — человек способен рассуждать; из-за второй — неразумной, или вожделеющей (ἐπιθυμητικόν) — люди влюбляются, испытывают голод, жажду и другие подобные желания; третья — яростная (θυμοειδής) — бывает причиной гнева, ярости, агрессии или, наоборот, защиты от насилия и несправедливости (Resp. IV 439d-e). Если принимать во внимание эту типологизацию, то редукция должна элиминировать вторую и третью части души.

Душа, совершившая редукцию, имеет дело («питается») лишь с истинным, божественным и неизменным. Отныне ей незачем бояться, что после смерти тела она распадется, рассеется по ветру и умчится неведомо куда. Однако конечная цель человеческого су-

¹ К ним, по-видимому, следует отнести едва ли не бесконечный ряд психологических комплексов и установок, включая, в том числе, знаменитые «идолы» Фрэнсиса Бэкона.

ществования — приобщение к Благу — еще не достигнута. Трансцендентальная редукция представляет собою лишь первый необходимый этап в самосовершенствовании. Очистившаяся душа теперь должна совершить восхождение.

β) «Государство»

В «Государстве» Платон рассматривает некую гипотетическую ситуацию, в которой достигшим Пайдеи философам могли бы предложить внести коррективы в существующие нравы (ἥθος) и быт людей. В этом случае все действия любителей мудрости следовало бы разделить на два последовательных этапа: трансцендентальную редукцию и восхождение к Благу (ἀνάβασις).

Прежде всего, необходимо очистить государство и нравы людей. Далее необходимо просвещение, ибо «просвещенность (παιδεία) — это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания (ἐπιστήμη) и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение. <...> А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность (δύναμις); есть у души и орудие (ὄργανον), помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвлечься всей душой ото всего становящегося (γένηται): тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо (τάγαθόν)» (Resp. VII 518b-c).

Итак, достижение Пайдеи требует, чтобы априорные знания, находящиеся в душе, были актуализированы особой «способностью» и «орудием». Эта способность и органон представляют собою не что иное, как анамнесис. 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 о смене установки сознания — с естественной на трансцендентальную.

Каким образом можно подвигнуть людей на поиск истины? Как раз «здесь и могло бы проявиться искусство обращения (τέχνη ἄν εἶη τῆς περιαιωγῆς): каким образом всего легче и действеннее можно обратить (μεταστραφῆσεται) 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» (ibid. 518d).

Другими словами, у всех людей в принципе есть возможность (дьюнамис) 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 сущностей, 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).

Большинство людей, пожалуй, даже не догадывается о наличии этой особой установки и уж тем более не знает, как можно сменить естественное мирозерцание на трансцендентальное постижение идей. Вот здесь-то знающие и опытные люди (философы) должны помочь. Ибо только трансцендентальная установка сознания направлена на «беспредпосылочное начало» (ἀρχήν ἀνυπόθετος) познания и бытия в целом, только она способна усматривать самоочевидные сущности, лежащие в основе подлинного знания. Достигается эта установка исключительно при помощи трансцендентальной редукции, независимо от того, как эта процедура называется у того или иного философа.

Платон разъясняет особенности двух установок сознания: «Некоторые добротные свойства, относимые к душе (ἀρεταὶ καλοῦμεναὶ ψυχῆς), очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела; в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания (φρονῆσαι), как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности (περιαιωυῆς) бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными,

как пронизательна их душонка и как насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла. <...> Однако если сразу же, еще в детстве, пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к обжорству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор» (ibid. 518d — 519b).

Нельзя не заметить, что Платон в метафизике принципиально не отделяет гносеологическую сферу от практической. В некоторых фрагментах, как представляется на первый взгляд, речь идет о сугубо познавательной области, гносеологических действиях, истине самой по себе, идеях. Однако тут же разговор переходит в сферу нравов, морального поведения, ἀρετή. Действительно, знание и бытие оказываются объединенными, но это не единство тождества, а единство синтеза. У Платона трансцендентальная редукция где-то предстает как гносеологическая и методологическая процедура очищения сознания от всего чувственного, психического и материального (в широком смысле слова). Одновременно редукция представляет собою нравственное самосовершенствование человека путем очищения души от негативных свойств и тем самым повышения качества самой души.

В «Федоне» акцент делается, прежде всего, на гносеологической линии, а в «Государстве» — и на гносеологической, но, главным образом, на практической стороне редукции. Таким образом, гносеологический аспект редукции подготавливает восхождение души к идеям, что влечет за собою Пайдею человека и возможность приобщиться к Благу. В свою очередь, практическая (этическая) ипостась редукции, освобождая душу от затрудняющего познание псевдонравственного хлама, способствует остроте умопостижимого зрения, которое отныне имеет возможность разглядеть идеи и тем самым приобщить индивида к Благу. Следовательно, трансцендентальная редукция представляет собою единое гносеолого-практическое действие, в котором только с помощью рефлексии можно выделить две составляющие.

* * *

Безусловно, Платон еще не знал ни термина «редукция» (или какого-то другого, похожего) и не владел методологически разработанной и ступенчатой процедурой очищения сознания, каковой она предстает у Декарта, а тем более — у Гуссерля. Можно даже

сказать, что сама трансцендентальная редукция находилась у Платона в неэксплицированном виде. Но в таком неразработанном варианте существовал только конкретный механизм проведения этой методической гносеологической операции. Сама же идея редукции, ее предназначение и фундирующая роль в сфере метафизики для философа была совершенно очевидна. Без нее невозможно добраться до того уровня сознания и познания, который открыл Платон и который составляет родовое, неотчуждаемое и ни с кем не делимое поле философского исследования.

Однако каковы результаты трансцендентальной редукции? Что обнаружил Платон, совершив очищение и освобождение души?

Во-первых, в «Федоне» в результате редукции был открыт совершенно новый для телесного человека и неизвестный ему мир. В этой сфере всё чисто, вечно, бессмертно и неизменно (Phaed. 79d). Это — мир идей, обладающих названными характеристиками, и — как станет известно несколько позже — область Блага. Он может стать для человека реальным, значимым и ценным только в результате редукции сознания. Что же он дает человеку? Очищение сделало видимым для умственного зрения априорные понятия рассудка, с помощью которых мы организуем и связываем весь опыт, имеющий второе начало в чувственных ощущениях и представлениях. И, кроме того, мы увидели регулятивные идеи разума (идеи высших качеств), которые направляют и делают значимой теперь уже всю нашу жизнь. Платон получил ответ на вопрос: как возможно априорное познание и каким образом регулируется человеческое поведение? Таким образом, априорные понятия рассудка и идеи разума, обладающие онтологической независимостью от человека, но используемые субъектом в гносеологических и практических действиях, — важнейшие результаты редукции. Редукция является фундаментом и гносеологического трансцендентализма, и онтологического (в его теогато-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 вожделеющей 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 качестве таковой душа организует весь процесс познания, конституирует с помощью своих априорных понятий опыт, как раз и состоящий из синтезированных категориями чувственных ощущение-

ний. Следовательно, душа представляет собою также и единство сознания, чистое Я. Это и понятно, ибо ум находится в душе и помимо нее ни в ком обитать не может (Tim. 30b).

Вновь открытая чистая структура души названа «разумением» (φρόνησις), или «пониманием» (φρόνησις). Термин, как мы видим, один и тот же, и это вовсе не случайно. Разумение есть не что иное, как понимание того чистого и самоочевидного мира сущностей, который был открыт с помощью редукции. Короче говоря, понимание есть понимание Блага. Например, истинное мнение, которым мы руководствуемся и в повседневной жизни, и в управлении государством, находится между пониманием как высшим знанием (φρόνησις) и невежеством (ἄγνοεῖν) (Symr. 202a). Само же разумение представляет собою чистую (трансцендентальную) субъективность. Оно не пользуется данными органов чувств, но состоит из внеэмпирических структур чистого сознания, а именно: из совокупности априорных понятий рассудка и идей разума, а также тео-агато-этической интенциональности. Платон подчеркивает: только через трансцендентальную редукцию человек может приобщиться к «разумению во всей его чистоте» (καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει)¹. Разумение, таким образом, можно представить как чистую структуру ума, а понимание — как функцию последнего. Проявление (актуализация) Блага для философов и «людей более тонких» (чем обычные) как раз и состоит в понимании (разумении) подлинного бытия².

Используя понимание сущности идей, человеческое разумение сделало непреходящее метафизическое открытие первостепенной важности: ничто не делает вещь прекрасной, кроме присутствия в ней прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникала (Phaed. 100c-d). Другими словами: все вещи получают свою сущность только через идею этой сущности, через причастность сущности самой по себе, и никак иначе. При этом вопрос о том, как мы сами определяем философский статус этой сущности, является в лучшем случае второстепенным.

В-третьих, обнаруженная редукцией структура чистого сознания обладает априорным качеством — направленностью на Благо. Более того, Платон пришел к выводу о том, что «в действительности все связуется и удерживается благом и должным» (Phaed. 99c). Следовательно, для обретения человеком своей подлинной сущно-

¹ К разумению нигде человек не приобщится полностью, кроме как в Аиде. Иначе говоря, достижение разумения — результат полного освобождения от всего телесного. — См.: Phaed. 68a-b.

² См., например: Resp. VI 505a-b, 508e — 509b, VII 517b-c; Phileb. 19d, 28d-e; Phaed. 99c.

сти необходима смена установки сознания. У человека в принципе есть и способность к Пайдейе, и органон, но зачастую его внутреннее зрение «неверно направлено, и он смотрит не туда, куда надо». Редукция как очищение души от всего становящегося открывает для нас тео-агато-этическую интенциональность¹.

§ 3. Восхождение

Восхождение (ἀνάβασις), или трансцендирование, души в умопостигаемую область представляет собою вторую, после трансцендентальной редукции, стадию истинной Пайдейи. *Аνάбасис* является сутобо трансцендентальным процессом регулирования и конституирования человеческой жизни с помощью идей высших качеств. Конечной целью трансцендирования является приобщение к Благу. Таким образом, анализ восхождения, помимо всего прочего, поможет прояснить еще одну характерную черту трансцендентализма Платона — *тео-агато-этический телеологизм*.

Исходя из довольно устоявшегося платоновского словоупотребления — «восхождение» (ἀνάβασις), «подъем» (ἐπάνοδος), «вести вверх» (ἀνάγω), «в гору» (ἄναπτα), «вверх», «ввысь» (ἄνω), «идуший в гору» (ἀνάντης), «дорога в гору», «подъем», «всход» (ἄνοδος) и других терминов², — а также из стремления к красоте реконструкции,

¹ Размышляя над тем значением, которое приобрела сначала для древних греков, а потом и для всего человечества платоновская концепция *κάθαρσις*, А.-Ж. Фестюжьер подчеркивает: «Очищение не просто предполагает перемещение в духовный план отдельных культовых ритуалов. Оно подразумевает наличие целой моральной системы и, таким образом, самой настоящей революции в сфере разума. И если сегодня мы считаем нашу мораль философской, если наши поступки не ориентированы на какую-то наличную вырубку, то потому только, что по сей день мы вдохновляемся платоновскими заветами. Платоновская мораль учитывает благо само по себе. Она основывает наше поведение на различении ценностей». — См.: *Фестюжьер А.-Ж.* Указ. соч. — С. 147.

² Рассматривая гносеологический язык Платона, Джастин Гозлинг приходит к выводу: «Представляется, что существуют три главных источника Платонова языка. Во-первых, у Платона присутствует тенденция использовать визуальные образы (например, Солнца и Пещеры в шестой и седьмой книгах *Государства*), чтобы проиллюстрировать продвижение ума в сфере знания, и особенно описать окончательное приобретение знания в терминах ясного видения (например, в *Пипе*). Во-вторых, у него есть склонность говорить о человеке, обладающем знанием, как о смотрящем (*blepein* [βλέπειν]) на идеи. В-третьих, в критических пассажах (например, *Resp.* V, 477) он склонен использовать слово “gnosis” и родственные с ним слова с подтекстом рекогниции и ознакомления». — См.: *Gosling J.C.B.* Plato. — L.; Boston, 1973. — P. 122.

было бы заманчиво представить анабасис как процедуру, обратную трансцендентальной редукции, а именно — как прогрессивный синтез, восхождение от полноты условий к обусловленному. Действительно, для *архаичного мышления* ἀνάβασις и есть подлинное восхождение к находящемуся на самой вершине «пирамиды» идей Блага (как сказали бы в этом случае неоплатоники). С *тео-агато-этической* и *аксиологической* точки зрения ἀνάβασις также является восхождением. Однако для *трансцендентальной логики* восхождение представляет собою не что иное, как дальнейший регрессивный синтез — теперь уже к «последнему», «окончательному» и «беспредпосылочному» условию всего сущего, включая познание.

Дойдя с помощью редукции до идей-сущностей, Платон должен продолжать движение в направлении причины самих идей — идеи Блага. Но в действительности путь к Благу не является логически целостным и последовательным. Можно, пожалуй, говорить о нескольких этапах трансцендирования, ибо сам процесс представляет собою сочетание логического, методологического, гносеологического, метафизического, телеологического и этического аспектов. И если логическая сторона анабасиса выглядит как трансцендентальная редукция, то остальные проявляются, скорее, как прогрессивный синтез — освоение наук как ступень к постижению философии, моральное самосовершенствование, истинное философское познание Блага как совокупности и воплощения всего добротного. Такое Восхождение совпадает с *тео-агато-этической* разновидностью онтологического трансцендентализма.

α) Трансцендентная идея Блага

В человеческом обществе самым главным и прекрасным, согласно поучению мудрой Диотимы, является разумение того, как управлять государством и домом. Это умение называется рассудительностью и справедливостью (Symr. 209a). Однако существует важнейшее знание, от которого зависят все остальные истины-сущности. Такое знание как раз и является целью анабасиса.

Платон безапелляционно заявляет: «Идея блага — вот это самое важное знание» (ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα¹) (Resp. VI 505a). Почему? — Через идею Блага становятся пригодными и полезными

¹ Таксонная категория μάθημα имеет значение «познание», «знание», «наука»; производным существительным μαθήματα именуется науки, особенно математические (арифметика, геометрия); прилагательное μαθηματικός имеет смысл «способный или прилежный к учению».

идеи высших качеств: добротность, справедливость, рассудительность и все остальные. Действительно, надо признать: наши знания об этой идее недостаточны. Но даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, помимо Блага, они все не послужат нам на пользу. Требование *полезности* (ὠφέλιμον) знания чрезвычайно важно для Платона и современной ему античной мысли. Получить бесполезное знание — это все равно что приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Таким образом, Благо — это, помимо всего прочего, всегда польза.

Иначе говоря, ценностная интенциональность души ищет выхода в понимании своего объекта, она направляет все познание на истинные и добротные сущности, регулирует наше поведение на основе ἀρετή; короче, человек всеми силами стремится к Благоу. Но — как стоически произносит Симмий в «Федоне» — «величие самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют сомневаться» в способности постигнуть Благо (Phaed. 107a-b).

Осознание недостатка душевных сил и познавательных способностей для выразимости Блага приводит Платона к «косвенному» методу исследования: теперь речь пойдет о том, что рождается от Блага и чрезвычайно на него походит. Как мы видим, этот знаменитый метод изучения сущности предмета «из следствий», которым пользовались многие философы, в том числе и Кант, и который, тем не менее, получил название «принципа Пирса», был прекрасно известен Платону. Что же он дает для понимания Блага?

Дальше следует известный эйкон о свете и Солнце. — Существует много красивых вещей и множество благ, и все это мы разграничиваем с помощью определения. Но также «есть прекрасное само по себе, и благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи»¹. Все вещи мы можем видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можем мыслить, но не видеть. Видеть мы можем посредством зрения, слышать — посредством слуха, ощущать — посредством остальных чувств. Возникает вопрос: требуется ли еще «нечто третье» для того, чтобы органы чувств могли воспринимать воздействие на себя со

¹ «Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθειμεν, πάλιν αὐ καθ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσῆς τιθέντες, “ὃ ἔστιν” ἕκαστον προσαγορεύομεν». — См.: Resp. VI 507b. (Здесь сразу же напрашивается сравнение этого основоположения, четко фиксирующего соответствие идеи для каждой вещи, с теми неуверенными ответами Сократа в «Пармениде», где он так и не смог окончательно решить, каждой ли вещи земного мира соответствует собственная идея. — Ср.: Parm. 130b-d.)

стороны вещей? Большинство органов в этом не нуждается, но вот что касается зрения, то здесь можно сказать, что «какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего (παράγνηται γένος τρίτον ἴδιον), специально для этого предназначенного» (Resp. VI 507b-e). Это необходимое для зрения «нечто третье» есть свет (φῶς). Кто же из небесных богов владычествует над светом и тем самым позволяет нашему зрению видеть, а предметам — восприниматься зрением? Этого бога все называют Солнцем (ἥλιος). Именно Солнце является причиной (αἴτιος) света и, стало быть, зрения.

Такая взаимосвязь между Солнцем и зрением уже непосредственно затрагивает Благо: как Солнце в области зримого выступает по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам, так и Благо в умопостигаемой сфере относится к уму и умопостигаемому. Подобно тому, как человек в неверном освещении ночи плохо видит предметы, так и душа, — когда она уклоняется от истины и бытия и вступает в область смещения и мрака, — тупеет и становится подверженной мнениям, так что кажется, будто она лишилась ума (ibid. 508b-d).

Платон в своих рассуждениях о Благе основывается на факте ценностной интенциональности души: любой человек предчувствует, что есть «нечто такое», но не может понять, в чем оно состоит. Это «нечто такое» есть некое интуитивное ощущение и предположение высшего начала собственной и общечеловеческой жизни, не допустить существования которого никакой человек, безусловно, не может.

Итак, идея Блага придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать. Стало быть, Благо является причиной знания и постижения истинного бытия. Как правильно было признать свет и зрение солнцееобразными, но неверно было бы считать их самим Солнцем, так же вполне справедливо полагать познание и истину имеющими образ Блага («благообразными», ἀγαθοειδῆ), но отождествлять их с ним самим нельзя. Солнце дает всему видимому не только возможность быть видимым, но и рождение (γένεσιν), рост и питание, хотя само оно не есть становление (γένεσιν). Точно так же 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 (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышающая (ὑπερέχοντος) его достоинством и силой» (ibid. 508e — 509b).

Платон продемонстрировал, что существуют два мира: один — интеллигибельный, *трансцендентный*, где «владыкой» является

Благо, властвуя над всеми родами (идеями) и областями умопостигаемого; другой — зримый, *трансцендентальный*, где жизнь и познание дает Солнце. Такая условная дифференциация всего бытийствующего на две сферы впервые дедуцирована Платоном в диалоге «Государство». Ранее, в других диалогах, деление на два мира всего лишь догматически постулировалось. Здесь же редукция к Благому позволила, хотя и косвенно, осуществить дедукуцию априорных основоположений.

Платон подводит итоги восхождения к Благому в «Государстве». — Освобождение от оков неразумия и выход из пещеры, в которой мы все находимся как узники, должен происходить постепенно. Непосредственный взгляд на Солнце может ослепить. Такое же созерцание Блага, если бы оно было возможно без подготовки, также способно лишить умственного зрения. Стало быть, узнику, вышедшему из духовной пещеры, необходима подготовка: первоначально смотреть на тени истинных вещей, потом — на отражения в воде предметов и людей, затем уже — на сами вещи, причем на небо лучше смотреть ночью, чтобы не нанести вреда себе ярким светом. Только после этого человек сможет смотреть на Солнце, не боясь ослепнуть, и усматривать его свойства, осознавая, наконец-то, что оно ведает всем в этом видимом мире и является причиной существования самого этого мира (Resp. VII 515c — 516c).

Если зримая область подобна тюремному жилищу, а свет от огня в пещере уподобляется мощи Солнца, то «восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοῦτόν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδόν)» (ibid. 517b). Анабасис позволяет понять, что в отношении познаваемого идея Блага — это предел (γνώστω τέλευταία); она с трудом различима, но если мы все же сумеем ее различить, то сразу же сделаем вывод, что именно эта идея является причиной (αἰτία) всего правильного и прекрасного. — Ибо в области зримого идея Блага порождает свет и его владыку, Гелиоса, а в области умопостигаемого она сама является владычицей, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно (ἐμφρόνως) действовать как в частной, так и в общественной жизни (ibid. 517c).

Каким образом можно представить — наглядно и зримо — процесс восхождения к Благому? Платон дает нам такую возможность. — Некая Диотима из Мантиней — пророчица и жрица, возможно, пифагорейка — просветила в свое время Сократа относительно существа любви. Мантинейка рассматривала эту сущность как вечное стремление к Благому и бессмертию и при этом выделила

шесть этапов восхождения к Благу через созерцание прекрасного. При этом прекрасное понимается не только как эстетическая, но и этическая категория¹.

В молодости неизбежна устремленность к какому-то одному прекрасному телу и его прекрасным мыслям. Вслед за этим приходит понимание, что красота одного тела родственна красоте всех других тел, поскольку все они причастны и подражают идее прекрасного. Отсюда появляется любовь ко всем прекрасным телам. На третьем этапе человек начинает ценить красоту души выше, нежели красоту тела. Через любовь к душе он постигнет — далее — красоту нравов и обычаев и, увидев, что все прекрасное родственно между собою, станет считать красоту тела несоразмерной с прекрасным самим по себе. На пятой ступени человек от нравов должен перейти к наукам, чтобы оценить их красоту. Здесь он стремится к прекрасному во всем многообразии и видит «открытое море красоты». Созерцая его и приобщаясь к мудрости, человек, наконец, постигает то единственное знание, которое касается и прекрасного, и истинной добротности, и Блага (Symp. 210a-e).

Итак, восхождение осуществляется через любовь. — Ту любовь, о которой Грегори Властос сказал: «Платоническая любовь — так же как, позже, куртуазная, и еще позже, романтическая — предназначается для того, чтобы быть преобразовывающим жизнь чудом, светским аналогом религиозного превращения, волшебным изменением перспективы, которая открывает новые, очарованные, горизонты. Для Платона, для которого дух приходит в жизнь в словах, первый решающий символ перемены был бы внезапным освобождением языка, вновь обретенной способностью к интеллектуальному разговору»².

Вслед за открытием сущности любви Диотима посвящает Сократа в эзотерическое и энигматическое знание, но, конечно же, в самых общих чертах. Правильнее сказать: это Платон лишь в предельно абстрактном виде, без углубления в детали процедуры и подробности учения, набрасывает для читателя обобщенную суть посвящения³. Пройдя в процессе анабасиса все этапы и созерцая

¹ Вполне в духе своего времени Платон, в отличие от нового понимания А.Г. Баумгартеном, рассматривает эстетическое (*tà aïsthēta*) как чувственное и, в противоположность О. Уайльду, полагает, что этика выше эстетики.

² *Vlastos G. Op. cit. — P. 42.*

³ См. речь Диотимы при посвящении: Symp. 210e — 212a. Можно предположить, что не только Сократ, но и сам Платон прошел процедуру инициации и был посвящен в эзотерическое таинство, в основе которого, надо полагать, лежало «древнейшее и священное учение» о бессмертии души. Об этом он в полускрытом или

прекрасное само по себе, — прозрачное, чистое, беспримесное, не обремененное человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, — человек уже не может жить обычной жизнью. Он достиг Блага и понял истинную ἀρετή, и в результате посвящения, восхождения и созерцания достигает бессмертия — возможно, в прямом смысле слова¹.

β) Познание к бытию

В седьмой книге «Государства» Платон детально рассматривает пятый этап восхождения к Благу (по градации Диотимы) и дает характеристику каждой из наук: арифметике, геометрии, стереометрии, астрономии и гармонии. Эти пять наук отобраны Платоном вовсе не произвольно и не являются изолированными дисциплинами. Все они имеют нечто общее, а именно: предметом их рассмотрения является не чувственно воспринимаемый мир, и не умозрение, но математически точные абстракции, формирующие понятийное знание². Отвлеченные понятия «задают», направляют и делают интенциональным наше мышление, причем эта интенциональность особого рода — направленность на идеальную сущность предмета, способность увидеть под чувственной оболочкой вещи или явления смысл, заложенный идеей. Не случайно Платон говорит, что «изучение всех разобранных нами предметов доходит

явном виде говорит во многих своих диалогах. Особенно часто Платон подчеркивает тот факт, что достичь Блага смогут лишь очистившиеся (осуществившие редукцию) и посвященные в таинства. В Седьмом письме Платон говорит о Дионе и его друзьях, которых связывали совместные «посвящения в мистерии (ἐποπτεύειν τραγυατεύουσαι)» (Epist. VII 333e), после чего начинает излагать некоторые свои взгляды, в которых явственно просматриваются черты, характерные для мифологии и философии Элевсинских мистерий. Впрочем, употребление Платоном слова ἐποπτεύειν прямо указывает на таинства Элевсина, ибо глагол ἐποπτεύω как раз и означает «созерцать» в мистическом смысле, достигнув последней степени посвящения в Элевсинские таинства, а существительное ἐποπτεία служит для обозначения «созерцания», т. е. высшей ступени посвящения в мистерии.

¹ У. Гатри указывает на разные типы бессмертия: «Когда Диотима говорит о перерождении как о единственном средстве бессмертия, а Сократ в *Федоне* — о нашей душе как о подлинно бессмертной, они говорят о разных вещах: о суррогате бессмертия (the substitute-immortality) смертной части человека, которая рассеивается после смерти, и об истинном бессмертии нашей божественной *psyche*, т. е. разума». — См.: Guthrie W.K.C. Op. cit. — Vol. 4. — P. 389.

² Винченцы Лютославски утверждает: в зрелых диалогах «целью науки является не непосредственное созерцание вечно предсуществующей истины, но совершенствование наших собственных идей с тем, чтобы сформировать систему, построенную на взаимной корреляции всех элементов». — См.: Lutostawski W. The origin and growth of Plato's logic. — L.; N.Y.; Bombay, 1897. — P. 413.

до установления их общности и родства и приводит к выводу относительно того, в каком именно отношении они друг другу близки» (Resp. VII 531c-d).

Арифметика, например, «усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами» (ibid. 525d-e). Геометрия, поскольку она изучает вовсе не становление, а идеальные объекты сами по себе, имеет прямое отношение к бытию. Познавая вечное бытие, геометрия «влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь» (ibid. 527b). Стереометрия исследует такого же рода объекты, что и геометрия, но только не плоскостные, а имеющие «глубину». Стало быть, она также развивает априорное мышление.

В рассуждениях об астрономии философ демонстрирует зрелый трансцендентализм в понимании механизма конституирования нашего опыта. Астрономия — парадоксальная наука: казалось бы, она имеет дело с чувственно воспринимаемыми и живыми телами (Солнце, Луна и другие звезды), однако это далеко не так. Платон задает великолепный образец рефлексии для Канта и, особенно, Когена: «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 (ἀληθινῶν) с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью (τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὐσα βραδύτης), согласно истинному числу (ἀληθινῶ ἀριθμῶ) и во всевозможных истинных формах (ἀληθέσι σχήμασι), причем перемещается всё содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением (ἃ δὲ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά). <...> Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием (παρδείγμασι) для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений (ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληψόμενον ἴσων ἢ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας). <...> А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно, — ведь так создал демиург и небо, и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, ко-

торый полагает, что все это всегда происходит одинаково (ὡσαύτως) и ни в чем не бывает никаких отклонений (παρὰλλάττειν), причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело (σῶμα) и воспринимаются с помощью зрения» (ibid. 529c — 530b).

О чем же таком важном и трансцендентальном говорит здесь Платон? — Узоры на Небе, в области видимого являются лишь эмпирическим выражением движения тех чистых (априорных) истинных тел, которые составляют подлинное бытие. Чувственно воспринимаемые небесные светила только приблизительно соответствуют идеальному миру, порождением которого они являются. Поскольку пребывающее на Небе обладает сущностью подобий, а не истинных вещей, то все оно постоянно отклоняется от истинных круговращений звезд и отношений между ними. Таким образом, вовсе не эти «теловидные» (σῶματοειδεῖ) объекты составляют подлинный предмет познания астрономии. Эта наука о «законах звезд», — подобно тому, как геометрия познает вечное бытие, — исследует чистое, неэмпирическое движение и скорость («быстроту и медленность») согласно истинному числу во всевозможных истинных же формах. Кроме того, она изучает различные чистые отношения, присутствующие в идеальной сфере, как то: равенство само по себе, удвоение, темпоральные соотношения ночи и дня, суток и месяца, месяца и года, а также функциональные отношения звезд ко всему перечисленному. Именно этот идеальный мир является априорным содержанием разума и рассудка и — в качестве такового — совокупностью форм познания *a priori*¹.

Небесный узор можно рассматривать только в качестве пособия для изучения подлинного бытия. Точно так же мы используем чертежи мифического ваятеля Дедала или любого другого мастера либо художника. Таким же образом мы воспринимаем реальный деревянный челнок, который в силу сопричастности является подобием идеальной формы челнока самого по себе. 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

¹ «Истинные пропорции и изменения видимой природы суть математические, невидимые законы. Числа и законы сокращают хаос физических явлений. То, что является реальным, есть, стало быть, “синтез a priori”, как называет это Кант, или диалектическое единство логической формы и иррационального содержания». — См.: *Mueller G.E.* Op. cit. — P. 16.

чистые понятия, такие, как равенство, отношение, число... Они лишь ставят перед нами проблему определения истинного предмета познания, побуждают к трансцендентальному исследованию. Этот предмет (= X на стадии чувственного восприятия) мы должны отыскать при помощи одного только мышления — рассудка и разума¹. Поскольку реальное Небо не является источником познания бытия, а представляет собою эйкон подлинного мира, то отношение телесных светил и настоящего знания может быть только таким: чистое (априорное) знание предшествует чувственно существующим небесным явлениям, и, стало быть, мы видим всё, что есть на Небе, только благодаря тому, что уже обладаем знанием *a priori* того, что созерцаем. Иначе говоря, мы видим движение и скорость тел, различного рода функциональные отношения между ними и способны выразить все наблюдаемое в числах лишь потому, что рассудок и разум уже содержат в себе все априорные формы истинного познания, эксплицированные и актуализированные с помощью трансцендентальной редукции и анамнесиса.

Стало быть, мы исследуем вовсе не реальное Небо, а «чистую» астрономию, то есть в прямом смысле слова — «законы звезд» (*ἀστρονομία*). Эти законы не являются индуктивным обобщением эмпирических наблюдений за небесными существами, но суть

¹ Эрнст Кассирер, рассматривая различные аспекты теории познания Платона, утверждает: «Лишь у него [Платона] впервые *понятие о душе* выступает из сферы общего *понятия о природе* и приобретает свои особенные и самостоятельные черты. <...> Единство и различие, равенство и неравенство — это вовсе не телесные предметы, наступающие на нас с телесными силами. Поэтому и тот способ, каким реагирует на них “я”, совершенно иной и своеобразный. Глаз может различать светлое и темное, чувство осязания — легкое и тяжелое, теплое и холодное; но совокупность познания никогда не может быть исчерпана одними лишь подобными чувственными различиями. <...> Но если *бытие и небытие, сходство и несходство, единство и множество, тождество и противоположность*, — являются объективно необходимыми составными частями каждого *высказывания*, то, тем не менее, их нельзя доказать никаким восприятием как таковым: ведь в том и заключается их функция, что они поднимаются над особенностью всех этих содержаний и устанавливают между ними связь, в которой принимают одинаковое участие связуемые содержания, но которая, однако, не заключается ни в одном из них как таковом. Отношение между разнородными областями чувственного восприятия было бы невозможно, если бы не существовало образований, которые находятся вне их частных особенностей и, значит, их качественной противоположности. Эти общезначимые моменты не связаны ни с каким специальным *органом* и не нуждаются в нем; скорее *сама душа* извлекает их из себя в свободном творчестве. И здесь только понятие о *единстве сознания* получает твердую точку опоры. Если мы ограничимся одним содержанием частного ощущения, то мы увидим перед собой лишь хаос отдельных переживаний». — См.: Кассирер Э. Познание и действительность / Пер. Б. Столнера и П. Юшкевича. — СПб., 1912. — С. 423–425.

априорные понятия, принципы, отношения, сущности, содержащиеся в рассудке и разуме. Именно они делают возможным эмпирическое созерцание и понимание сути того, что происходит на Небе, или, говоря другими словами, конституируют опыт. На этом основании Платон и заключает: «Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (ibid. 530c).

Какое же отношение имеют все эти дисциплины к анабасису? Во-первых, если изучение наук дойдет до установления их общности и родства и приведет к выводу относительно того, в каком именно отношении они друг другу близки, то оно будет способствовать достижению поставленной цели — обретению Блага (ibid. 531c-d). Во-вторых, в науках «очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину» (ibid. 527d-e). Я не ошибусь, если назову это «орудие души» трансцендентальной способностью познания *a priori*, или интеллектуальным созерцанием (интуицией), умопостигаемым зрением, или, как говорит сам Платон, — «мысленным взором» (οὐκ ἄν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆ διανοίᾳ) (Resp. VI 511a).

Однако постижение наук есть лишь вводная часть к тому, что предстоит усвоить и что является преддверием восхождения к Благу. Здесь необходимо вспомнить процесс восхождения в «Пире» и сравнить его с тем сложнейшим путем наверх, как он рисуется в «Государстве». Следует полностью согласиться с Дж. Рейвеном, когда он говорит: «Нарисованная в “Пире” картина создает впечатление, что восхождение является автоматическим: как только вы ставите ногу на основание лестницы, ничто не может вам помешать подняться на вершину. Картина же “Государства” своим напряжением, доходящим до боли, вызванной возрастающей яркостью света и постоянным желанием узника возвратиться в темноту, откуда он пришел, действительно противостоит этому ошибочному впечатлению. В “Государстве”, в отличие от “Пира”, восхождение является только предварительной ступенью перед определенными практическими намерениями»¹.

Все рассмотренные науки в своей совокупности лишь образуют, тренируют и подготавливают мышление к восприятию и постижению философии, которая только и способна привести че-

¹ Raven J.E. Op. cit. — P. 175.

ловека к его последней цели — ἀρετή и Блугу. Философия отличается от чувственного формирования ложных мнений тем, что полностью умопостигаема. Зрительная способность, например, хотела бы достичь этого уровня, но все ее попытки что-либо разглядеть обращены лишь на животных как таковых, звезды как таковые, Солнце как таковое. Когда же рассуждает подлинный философ, он, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому, как другой взшел на вершину зримого» (Resp. VII 532a-b).

Философия в таком случае как раз и будет «освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу (ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐλάνοδος). Если же тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь (ἐπαγωγὴν), к созерцанию самого совершенного в существующем (ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεῶν), подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в телесной (σωματοειδεῖ) и зримой области» (ibid. 532b-d). Трудно желать более ясной дескрипции сущности онтологического трансцендентализма.

γ) Учение о степенях Блага

Своим учением о степенях сущего Платон обосновал механизм работы мышления и познания и процесс формирования чувственно воспринимаемой действительности, а также, наконец-то, 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.

Проблема степеней реальности была поднята Платоном в зрелых и поздних диалогах. На ее бытийственный аспект, представленный в пятой и десятой книгах «Государства», обратил внимание Г. Властос¹. Он указал на то, что в онтологической концепции возникло понимание «рангов (*grades*) или степеней (*degrees*) реальности». Поскольку этих градаций в тексте Платона не существует, Властос использует их для описания того, что в работе, действительно, встречается, а именно: «намеренное использование в сравнительной форме предикатов *быть* (*to be*) или *быть реальным* (*to be real*) и их производных. <...> Это может быть сделано непосредственно, как это делается в *Государстве*, где Платон с большим удовольствием пользуется выражениями типа “более реальный” и “менее реальный”. Но то же самое может быть сделано — и делается — путем использования такого замечательного выражения, как “действительно реальное” (*the really real*), для которого нет известного прецедента в предшествующей греческой литературе». Однако, по мнению Властоса, такая «очевидная избыточность, — которая в одном месте (*Федр* 247с) становится даже утроением, “действительно реальной реальностью” (*the really real reality*)², — не напыщенная риторика, но предназначена для того, чтобы придать “реальному” дополнительную мощь и силу, которая соответствовала бы таким же явным сравнительным степеням в *Государстве*». Там выражение типа «“действительно реальный” (*really real*) используется как вариант для “совершенно реального” (*perfectly real*) в отличие от “более смутной” (*dimmer*) реальности чувственно воспринимаемых вещей. Платон может также выражать ту же самую мысль, говоря только “реальный” (*real*) или “бытие” (*being*) с особым ударением, как бы выделяя. Это также ясно, например, в *Государстве*, где говорится, что материальная кровать не является “реальной” кроватью (597а4—5). <...> Таким образом, учение, заявленное в *Государстве*, оставалось одним из постоянных его убеждений, выдерживая шторм недоумения и самокритики, увековеченных в *Пармениде*»³.

В «Филебе» учение о степенях сущего приобретает итоговый и универсальный характер. Здесь первоначально разворачивается онтологический анализ Блага как наилучшего «человеческого

¹ Обзор и анализ исследований по проблеме «степеней реальности» в «Государстве» можно найти, в частности, в работе Уильяма Гатри. — См.: *Guthrie W.K.C. Op. cit.* — Vol. 4. — P. 493—498.

² Перевод А.Н. Егунова: «сущность, подлинно существующая (οὐσία ὄντως οὐσία)» (*Phaedr.* 247с).

³ *Vlastos G. Op. cit.* — P. 44.

достояния»¹. В дальнейшем «онтологический взгляд» расширяется до понимания всеобщности градаций сущего, захватывая тем самым сферу познания и тео-агато-этического действия.

В одном из последних диалогов Идея идей должна, наконец-то, обрести какие-то определенные характеристики, свойства, постижимые рассудком и разумом и, быть может, схватываемые ощущениями. Однако Платон, как это видится в первом приближении, дает чрезвычайно запутанные, некоррелированные с другими и даже количественно чрезмерные определения Блага. Постепенно выясняется, что в диалоге присутствует какая-то градация благ. Иначе говоря, Благо, несмотря на свое генетическое единство, каким-то образом включает в себя различные уровни. Определенную помощь в прояснении ситуации оказывают рассуждения о взаимосвязи Блага с бытием и становлением.

Во-первых, Благо является конечной целью становления всего становящегося (Phileb. 54d). Такое Благо надо понимать как телеологический фундамент платоновской метафизики, синоним категории «единое» в его логике, высшую цель всего становления, в том числе и восхождения человека к трансценденции. Сразу же выясняется, что само бытие, по существу, неоднородно: «лекарства и всякого рода орудия и вещества применяются ко всему ради становления, каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия» (ibid. 54c) (курсив мой. — В.С.). Стало быть, и бытие (Благо), и становление можно разделить на категории. Следует отметить, что также и знания (искусства) могут различаться по своей причастности Благу и, значит, по степени: одно знание может быть «чистейшим» и, соответственно, «чище другого», а другое — «менее чистым» (ibid. 55d, 57a-b). Какие же именно категории и на каком, собственно, основании можно выделить?

Сократ формулирует один из промежуточных выводов: «Устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее надо назвать второстепенным и менее значительным» (ibid. 59c) (курсив мой. — В.С.). Два вида устойчивого, чистого и истинного суть ум (νοῦς) и разумение (φρόνησις). Они направлены на подлинное бытие. Помимо этого бытия существует другая его раз-

¹ Согласимся с онтологической оценкой «Филеба», данной Кеннетом Сэйром: «Вопреки общему представлению о том, что онтология Платона достигает своего заключительного выражения в *Софисте* и *Тимее*, я утверждаю, что новая и радикально иная теория возникает в более позднем *Филебе*». — См.: Sayre K.M. Plato's late ontology: A Riddle resolved. — Princeton, 1983. — P. 187.

новидность, наиболее сродная с первым видом. Однако вскоре рассуждение приводит собеседников к заключению, что «благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной» (ibid. 61b). Что же это за Благо и какая это жизнь? Это — благо обыденной и повседневной человеческой жизни.

Следовательно, во-вторых, Благо присутствует в жизни людей, но не в чистом своем виде, а только в смешанном (μικτός), как предел в сфере беспредельного, или как конкретное благо и человеческого рода, и отдельного человека. Его можно условно назвать «человеческим благом».

Как уже отмечалось, идеи высших качеств и Благо почти не подаются в своем чистом виде никакой логической формулировке в силу своей предельности и запредельности (трансцендентности). С другой стороны, коль скоро они присутствуют в земном мире, мы должны быть в состоянии указать каким-то способом на их наличие. Не могут же они являться в человеческий мир в чистом виде!

Таким образом, Платон приходит к необходимости еще теснее и конкретнее, чем прежде, связать сферу идей с земным миром и, кроме того, указать, каким образом и почему возникает разнообразие вещей, людей, свойств, явлений, процессов, которые — поскольку принадлежат какой-то одной идее — должны быть, в принципе, абсолютно одинаковыми, но в реальной жизни почему-то отличаются друг от друга. Иначе говоря, отчего храбрые люди храбры в разной степени; один правитель более справедливый, чем другой; лошади отличаются друг от друга статью, мастью и норовом; старый корабль отлично плавает, а новый затонул уже при спуске; этот человек спортивного (борцовского) телосложения, широкоплечий, статный и привлекательный, а тот — небольшого роста, курносый и с глазами навывкате?..

Еще в диалоге «Парменид» Сократ, отвечая на вопрос элейского философа, — к целой ли идее или к ее части приобщается приобщающаяся вещь? — утверждает, что вся идея целиком — хотя она и едина — присутствует в каждой из многих вещей (Parm. 131a). Далее выясняется: несмотря на то, что идея остается единой, она, тем не менее, делима и, следовательно, может присутствовать во множестве вещей своей частью, причем эта часть содержит в себе всю идею целиком. Сейчас бы мы назвали такое свойство как идеи, так и ее части *эмерджентностью*, но тогда подобная постановка вопроса вызвала у основателя логического элеатизма и основоположника европейской метафизики немало вопросов.

В «Филебе» Платон решает проблему следующим образом: и бытие, и Благо, и идеи, и мышление, и душа, и вещи, и наши ощущение-

ния и все остальное, что от них зависит, имеют *степень*. Благо может быть самим по себе, но также находится и в смешанной жизни, бытие может быть «определенным» и «бытием вообще», точно так же становление бывает «определенным» и «становлением в целом», одно знание — чистейшее, все остальные — менее чистые... Соответственно, в людях, их поступках и качествах, во всей Вселенной Благо и идеи присутствуют *в различной степени*. То, что не прекрасно, — не обязательно должно быть безобразным; между мудростью и невежеством существуют промежуточные ступени; правильное, но не подкрепленное объяснением мнение еще нельзя назвать знанием, но уже невозможно представить в качестве невежества; гений является промежуточным звеном и посредником между богом и смертными (Sympr. 201e — 202e). Стало быть, *степень* и *мера* (μέτρον) буквально пронизывают все бытие и становление. Почему же такое возможно? Платон дает обстоятельную дедуцию теории степеней бытия.

В «Филебе» обсуждается вопрос о вечно сущем (Благе), которое состоит из единства и множества и, кроме того, включает в себе предел (πέρας) и беспредельное (ἄπειρος), то есть вечную и неизменную форму и постоянно становящуюся материю. Платон в этой связи дает строгие методологические указания: «Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего (μίαν ἰδέαν περὶ πάντας), и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство (ἀρχὰς ἓν) не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά), но как количественно определенное. Идею же беспредельного (ἄπειρον ἰδέαν) можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем» (Phileb. 16c-e). Таким образом, достигнув Блага (одной идеи для всего), мы должны, в целях его постижения, рассмотреть все идеи, которые оно порождает. Кроме того, нам необходимо также исследовать содержание каждой из таких идей, ибо они служат источником других идей меньшей степени общности, раскрывающих сущность и содержание родовых по отношению к себе идей. Осуществив синопсис идей третьего и второго уровней, мы сможем понять, что собою представляет идея первого уровня (Благо).

Далее Сократ на различных примерах показывает, что существует огромное множество степеней, или градаций, между край-

ностями, например, единым и беспредельным. Однако если мы не сможем схватить это множество степеней числом, мысль наша останется беспредметной, или, как выражается Платон, «беспредельной и бессмысленной». Отсюда следует, что любой человек, воспринявший что-либо единое, тотчас после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число, и наоборот: кто обращается прежде к беспредельному, должен затем смотреть не на единое, а на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому. Число, таким образом, есть нечто «третье», некоторое «среднее», или «середина (μεταξύ)», между пределом и беспредельным, их синтез и связующее звено единого и множественного¹. Это, собственно говоря, и есть «мера Блага (μέρος ἀγαθοῦ)», т. е. степень причастности того, что выражается числом, Блугу самому по себе. Следовательно, Благо имеет прямое отношение к смешанной жизни (*ibid.* 17c — 18d)².

Предел, беспредельное и их смешение составляют три рода сущего во Вселенной. Четвертым родом является причина смешения. Все существующее между пределом и беспредельным, — а именно их смешение, — имеет степени, которые могут выражаться хотя бы словами «более» и «менее», «сильнее» и «слабее». Эти градации «не имеют конца; а если они лишены конца, то, несомненно, они беспре-

¹ Именно в пассажах об идеях-числах в «Филебе» (18a-c; 18e — 19a; 24a — 27b) исследователи видят экспликацию неписанного учения Платона. Вот что говорит Харольд Чернисс (еще до знаменитой и шумной «тубингенской революции») об устной платоновской традиции: «Загадка ранней Академии коренится в несоответствии между сообщением Аристотеля о теории идей Платона и этой же теорией, которую мы знаем из сочинений автора. Для объяснения этого несоответствия ученые создали гипотезу об устном [“неписанном”] учении Платона. Я пытался показать, что эта гипотеза неудовлетворительна не только потому, что свидетельство одной достоверной лекции Платона [“О Благѣ”] не в состоянии это подтвердить, но также и потому, что представляется противоречивей несогласованность в самом свидетельстве Аристотеля. Однако альтернативная гипотеза, которую я предложил, а именно, что отождествление идей и чисел вообще не входило в теорию Платона, но было результатом собственной интерпретации Аристотеля — эта гипотеза, как представляется, также ограничивает всю загадку и условия ее разрешения одним лишь свидетельством Аристотеля». — См.: *Cherniss H. The Riddle of the early Academy.* — Berkeley; Los Angeles, 1945. — P. 31.

² Платон демонстрирует пример: египетский Тевт (бог Тот) разделит все звуки (буквы) на гласные, безгласные и немые и дал каждому из них и всем вместе название «буква» (στοιχεῖον). (Нужно заметить, что στοιχεῖον означает также «основание», «начало», «элемент», «стихия».) Видя, что никто не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все разнообразные, но однородные элементы к единству.

дельны» (ibid. 24b). «Беспредельны» — значит представляют собою бесконечно малую величину. Отсюда ясно: «все, что представляется нам становящимся больше или меньше и принимающим «сильно», «слабо», «слишком», а также все подобное этому, согласно предшествующему нашему рассуждению, нужно отнести к роду беспредельного как к некоему единству» (ibid. 24e — 25a). Объединяя противоположности в единство, нужно помнить о важном методологическом принципе: «Не верь учению, которое все противоположности сводит к единству» (ibid. 13a). Предел, в свою очередь, если его смешать с беспредельным, привносит новое качество, новую сущность: порождается умеренное, согласное и соразмерное, примером чего является число. Такой дедукцией Платон обосновывает одну из базовых своих концепций — трансценденталистскую *теорию степеней сущего и мышления*. Тезис о беспредельности градаций (степеней) сущего нужно рассматривать как, вероятно, первое в европейской мысли трансцендентальное учение о бесконечно малой величине и инфинитезимальном методе (способе) возникновения сущего и мышления. Чувственно воспринимаемое бытие и человеческое мышление формируются через постепенное наращивание степеней Блага (сущего).

Дальше Платон, по сути, рассматривает все возможные разновидности трех родов существующего, в результате чего приходит к экспликации трех составных частей бытия в целом: Блага, космического (надкосмического) ума и Мировой души. Для нас данный контекст важен тем, что Благо, в конце концов, обрело некоторую определенность и может быть представлено не только в виде апофатического понятия, но и как целостная иерархия умпостигаемых, рассудочно и чувственно воспринимаемых сущностей. Также можно сделать заключение о том, что и само восхождение к Благу, ἀνάβασις, необходимо имеет различные степени.

Степени всего существующего исследуются и определяются, помимо уже названных работ, также в «Пармениде», «Софисте», «Тимее». И если в двух первых диалогах рассматривается, прежде всего, логический аспект степеней бытия, и Благо выступает там как Единое, то в последней работе выделяются нозтическая и онтологическая ипостаси. — Решая проблему соотношения бытия и становления, или, по-другому, степеней всего существующего, Платон утверждает, что ум (νοῦς) и истинное мнение (δόξα ἀληθής) — два разных рода (γένη), и поэтому идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом (εἶδη νοούμενα μόνον), безусловно, существуют сами по себе.

Отсюда вытекает, во-первых: «есть тождественная идея, не рожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда

бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли»¹. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее (ὁμοίον τε ἐκεῖνῳ) и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте (τόλῳ) и вновь из него исчезающее. Воспринимается оно посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, «есть еще один род (γένος), а именно пространство (χώρας): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель (ἔδραν) всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения (ἀναισθησίας), посредством некоего незаконного умозаключения (λογισμῶ τι νόθῳ), и поверить в него почти невозможно» (Tim. 52a-b).

Если рассматривать эту тринитарную классификацию «Тимея» в свете концепции смешения и степеней всего существующего, изложенной в «Филебе», то приходится признать, что сферы подлинного бытия и знания, становления и истинного мнения, а также пространство-хора, возникшие порознь еще до рождения Неба, суть не что иное, как *различные степени Блага (сущего)*. Тогда следует сказать, что посредством инфинитезимального метода, или действия принципа бесконечно малой величины, во-первых, создается все существующее, во-вторых, познаются подлинное бытие и область становления, в-третьих, совершается восхождение человека к Благу. Отсюда ясно, что и бытие, и становление, и сознание, и познание, и тео-агато-этическое действие обладают степенью: от высшей, «стопроцентной» (Благо) до низшей (минимальная причастность жизни). Тогда становится понятно, что те «вещи», о которых говорится в «Пармениде» — «грязь», «сор», «волос» и всякая другая не заслуживающая внимания «дрянь» (Parm. 130 c-d), — обладают, вероятно, минимальной степенью причастности становлению вообще и не имеют собственной идеи. Различная степень присутствия Блага и идей во всем существующем, вызывающая к жизни фантастическое разнообразие в смешанной области Вселенной, может объяснить многие проблемы метафизики Платона.

Теперь можно высказать некоторые промежуточные итоги. Учение о степенях Блага как сугубо трансценденталистская концепция возникновения и функционирования сущего и мышления позволяет отчетливо осознать, что в метафизике Платона не существует двух отделенных друг от друга миров — интеллигибельного и чув-

¹ «τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναισθητὸν, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν». — См.: Tim. 52a.

ственно воспринимаемого. Какой бы то ни было резкий переход от одной сферы к другой полностью нивелируется большим количеством степеней присутствия Блага в зримом мире. Наличие Блага в «смешанной» области не только демонстрирует тот способ, каким соединяются идеи с вещами, но и объясняет огромное количество степеней ἀρετή всего существующего в Космосе.

Возвращаясь к «Филебу», можно резюмировать, что Благо как таковое определяется, во-первых, как тождественное самому себе единство. Во-вторых, Благо, как было сказано, есть вечно сущее, однако, состоящее из единства и множества. Уже отсюда следует, что, в принципе, в определенных аспектах Благо можно рассматривать даже как нечто множественное, как совокупность проявлений в человеческом мире (Phileb. 15a-c, 16c-e). В-третьих, «удел Блага» (ἀγαθὸν μοῖρα) таков, что оно есть нечто наилучшее и, кроме того, является самодовлеющим: самодостаточным, независимым, самостоятельным, самоценным.

Кроме того, Благо в качестве предела ограничивает собою, как мерой, область беспредельного, устанавливая там по возможности умеренность (μέτρον) и соразмерность (συμμέτρον). Эти последние, будучи регуляторами Блага, всегда порождают истину, добродетель и красоту. Сократ делает заключение: «если мы не в состоянии уловить (ἔρηρῃσαι) благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью¹ и истиной (ἄλλαι καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία); сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси (μίξις), и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» (ibid. 64e — 65a)².

¹ «Соразмерность (συμμετρία)» и «умеренность (μετρίότης)» являются, по сути, синонимами «добротности (ἀρετή)», поскольку фундаментальным и конституирующим частные добродетели свойством ἀρετή является как раз соразмерность (умеренность) во всем. Эта мысль подробно рассматривается, например, в «Политике». Кроме того, многосоставная душа — указывается в «Тимее» — ради сохранения силы должна поддерживать соразмерность движения своих компонентов. Ибо когда стоит вопрос о здоровье и болезни, о добродетели и пороке, нет ничего важнее, нежели соразмерность или несоразмерность между душой и телом. И вообще, «живое существо, долженствующее оказаться прекрасным, соразмерно». Безобразие в душе, как утверждает элейский чужеземец в «Софисте», есть не что иное, как род несоразмерности. Наконец, в «Государстве» говорится, что истина родственна соразмерности; и чтобы стать восприимчивым к идее всего сущего, необходимо обладать соразмерностью и прирожденной тонкостью ума. — См.: Politic. 307a — 311c; Tim. 89d-e, 87c-d; Soph. 228a; Resp. VI 486d.

² У. Гатри так комментирует универсалистско-синтетическую интенцию «Филеба»: «Таким образом, возвышенная точка зрения Платона на меру, соразмерность, симметрию и т. д. регулируется всеобщей телеологической гипотезой: то, что делает любую смесь хорошей, как в макрокосме, должно быть причастно мере и

В финале диалога Платон дает иерархию («пирамиду») Блага. На первом месте стоит все относящееся к мере, умеренности и своевременности (μέτρον καὶ τὸ μέτρον καὶ καίριον) и все то, что, подобно этому, принадлежит вечности (αἰδίων). Вторую ступень занимают такие сущности, как соответствующее (σύμμετρον), прекрасное (καλόν), совершенное (τέλειον), самодовлеющее (ἰκανόν) и все то, что относится к этому роду. На третьей располагаются ум и разумение. Четвертая позиция отводится знаниям, искусствам (τέχνας) и так называемым правильным мнениям (δόξας ὀρθάς). Все это более родственно Благу, чем удовольствиям. Наконец, нижнее — пятое — место освоено беспечальными и чистыми удовольствиями (ἡδονάς) самой души. Они в некоторых случаях сопутствуют знаниям, в других — ощущениям (αἰσθησεις) (ibid. 66a-c). Таким образом, Благо получает вертикальную структуру, которая позволяет, во-первых, поэтапно восходить человеку к высшей цели и иметь при этом конкретные ориентиры анабасиса, и, во-вторых, дает возможность увидеть ноэтическим зрением механизм приобщения и причастности зримого мира к Благу.

б) Онтологический трансцендентализм: Платон и Кант

Благо, как мы только что увидели, является онтологическим условием возможности вещей в самом широком смысле и детерминирует их возможности (δύναμις) в качестве видов сущего. Поскольку же от Блага и идей зависит все наше постижение умозрительной сферы, постольку Благо необходимо понимать как высшее трансцендентальное условие возможности познания в ноэтической области.

Главная задача «человека стремящегося» — достичь *высших степеней* в «пирамиде» Блага: «прикоснувшись (ἐφάπτηται) к истине, [человек] обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа» (Tim. 90b-c). Обретение бессмертия — это как раз та самая цель энигматического посвящения избранных, той эзотерической процедуры, о которой философ, — где вскользь и намеком, а где подробнее и почти открыто, — говорит во многих своих диалогах. Это высшее предназначение человека имеет, как минимум, два аспекта.

соразмерности среди ее компонентов. <...> *Филеб* является отличным примером таланта Платона сочетать этическое и метафизическое, человеческое и космическое. Вся реальность есть сфера его деятельности, и он не склонен отделять любую из ее частей, так как они составляют органическое целое». — См.: Guthrie W.K.C. Op. cit. — Vol. 5, 1978. — P. 203.

Один из них можно условно назвать *трансцендентным*. Его суть заключается в почти что мифологическом обретении бессмертия в онтологической — если можно так выразиться — форме. Эту сторону Платон держит в уме — ведь не случайно оговаривается: в той полноте, в какой может вместить природа человека. Но, вероятнее всего, в нее не очень-то верит, иначе не было бы выдвинуто условие.

Другой аспект — *трансцендентальный*. Такая ипостась бессмертия вполне достижима; и предусмотренное Платоном условие позволяет цели реализоваться. Речь идет о бессмертии в трансцендентальной сфере, в области платоновской души и общечеловеческого духа. Дело в том, что ум в целом (*νόος*), рассудок (*νόημα*), разум (*φρόνησις*), мышление (*νόησις*) — трансцендентальные по своей природе сущности — предоставляют человечеству возможность для достижения высшей цели, ибо все они в совокупности производят идею Блага, или *трансцендентальный идеал*¹.

Здесь необходимо на время дистанцироваться от Платона, чтобы со стороны рассмотреть проблематику Блага как трансцендентального условия (принципа) возможности познания, бытия всего существующего и бессмертия достойного этой награды индивида. Здесь мы обнаруживаем точку пересечения между онтологическим трансцендентализмом Платона и онтологическим же трансцендентализмом Канта.

Итак, послушаем Канта: если мы возьмем идею совокупности всего возможного в мире в качестве условия полного определения всякой вещи в мире, то сама она еще будет не определена в отношении предикатов, которые могли бы ее составлять. При ближайшем рассмотрении мы находим, что эта идея как первичное понятие исключает множество предикатов, которые или уже даны посредством других предикатов как выводные, или не могут стоять рядом друг с другом, и что идея, очищаясь, образует полностью *a priori* определенное понятие и становится, таким образом, понятием о единичном предмете, который полностью определен одной лишь идеей. Стало быть, такая идея должна называться *идеалом чистого разума* (A 573–574 / B 601–602). Возникает закономерный во-

¹ Нужно признать, что и под долженствование Блага Платон подводит онтологическую основу, на что обращает внимание Г. Мюллер: Платоново «“долженствование” (императив) *существует* (*is*); это — своего рода бытие. Платон превосходит Канта в этом отношении: последний отказался признать, что его “долженствование”, его “категорический императив” также *существует*, ограничивая “существующее” тем, что дано в опыте восприятия; он, следовательно, преградил себе путь к всеобъемлющей диалектической логике философии». — См.: *Mueller G.E.* Op. cit. — P. 189.

прос: о чем говорит Кант в третьей главе («Идеал чистого разума») второй книги Трансцендентальной диалектики? — Он размышляет над проблемой формирования трансцендентальной идеи Блага.

То, что мы называем идеалом, — продолжает Кант, — у Платона есть *идея Божественного рассудка*, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный (добротный) из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении. И действительно, Платон подтверждает слова Канта: «Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образцом чего-то» (Tim. 29a-b).

Чем же отличаются друг от друга идеи и идеалы? Кант разъясняет: идеал еще дальше, чем идея, отстоит от объективной реальности; идеал — это своего рода идея, но не только *in concreto*, но и *in individuo*, то есть единичная вещь, определяемая или даже определенная только идеей. Человеческий разум содержит не только идеи, но и идеалы, которые, правда, в отличие от *платоновских* не имеют творящей силы, но все же обладают *практической силой* (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства определенных *поступков*. Например, добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть *идеи*; а мудрец (стоиков) есть *идеал*, то есть человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает *правило*, так идеал служит *прообразом* для полного определения своих копий (A 568–569 / B 596–597). По этой причине и с этими целями разум со своими идеалами стремится к полному определению по правилам *a priori*; хотя идеал как понятие является *трансцендентным*.

По каким же трансцендентальным правилам платоновский разум определяет и регулирует все существующее? Возьмем навскидку несколько примеров. Один принцип: есть вечное, не имеющее возникновения бытие; и есть вечно возникающее, но никогда не сущее (Tim. 27d). Другой: всякая душа бессмертна — ведь вечнодвижущееся бессмертно; только то, что движет само себя, никогда не перестает служить источником и началом движения для всего остального, а начало не имеет возникновения (Phaedr. 245c-d). Третий: Благо — вот самое важное знание; через него становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное; к нему стремится любая душа и ради него все совершает (Resp. VI 505a,

505d). И еще один: во главе всех благ как для богов, так и для людей стоит правда; кто хочет быть счастливым и блаженным, тот с самого начала должен быть ей причастен (Leg. V 730c).

Всякая вещь с точки зрения ее возможности подчинена еще принципу *полного определения*, согласно которому ей должен быть присущ один из *всех возможных* предикатов вещей, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями. Этот принцип полного определения касается содержания, а не только логической формы (А 571—572 / В 599—600). Следовательно, полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей; и этот субстрат есть не что иное, как *идея всей реальности* (*omnitude realitatis*) (А 575—576 / В 603—604).

Платон согласен с такой постановкой вопроса: то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познания, является, как уже отмечалось, идеей Блага — причиной знания и познаваемости истины; познаваемые вещи не только познаются лишь благодаря Благому, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования (Resp. VI 508e — 509b).

Наконец, Кант заканчивает исследование трансцендентальной идеи Блага у Платона и, — как если бы был правоверным платоником, — резюмирует: «Следовательно, идеал есть для разума прообраз (Prototypon) всех вещей, которые как несовершенные копии (естура) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» (А 578 / В 606). Вне всякого сомнения, Платон подписался бы под этими словами с огромным энтузиазмом.

Для Канта трансцендентальным идеалом было понятие Бога; и этот идеал являлся предметом трансцендентальной теологии. Для Платона трансцендентальный идеал воплощался в идее Блага как первоначале и первосущности всего бытия, или в понятии Единого как логической ипостаси Блага. В этом статусе Благо представляет собою трансцендентальное условие возможности бытия вообще и познания.

Благо демонстрирует нам две свои ипостаси, 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 (так и хочется сказать: как вершина пирамиды идей). В тот момент, когда Благо оборачивается второй сущностью, разнообразные идеи, начиная с высших,

относятся к нему как следствия к своему основанию. Здесь решаются по преимуществу задачи истинного познания и потому данный аспект Блага также с известной долей условности можно назвать *гносеологическим*, или *трансцендентальным*.

* * *

Исследование процесса восхождения к Благу в его связи с редукцией позволяет сделать некоторые выводы.

Во-первых, восхождение нужно понимать как второй, более глубокий, этап трансцендентальной редукции, а именно как движение от уже открытых предыдущей стадией редукции чистых априорных понятий рассудка, конституирующих познание в виде рассуждения (*διάνοια*) и являющихся ипотезами (предпосылками) в каждом конкретном случае, к идеям разума во главе с трансцендентальным идеалом, направляющим добротное поведение и дающим чистое познание (*ἐπιστήμη*).

Иначе говоря, движение души к Благу есть не что иное, как восхождение к беспредпосылочному началу. Ради наглядности можно сопоставить редукцию и анабасис с Разделённой Линией из «Государства». Тогда редукция будет регрессивным синтезом к менее обусловленному — той сфере умопостигаемого, которую философ называет *διάνοια*, то есть «рассудок», «рассуждение». Восхождение к Благу в таком случае будет стремлением к полностью безусловному и беспредпосылочному — к *ἐπιστήμη*, знанию и, стало быть, разуму (*νόησις*). И *διάνοια*, и *ἐπιστήμη* составляют в совокупности сферу умопостигаемого (*νοητός*), которое познается в широком смысле мышлением (*νόησις*) (Resp. VI 509d — 511e; VII 533e — 534a).

Во-вторых, *ἀνάβασις* имеет не менее важное практическое измерение. Восхождение к Благу есть вместе с тем истинная Пайдейя, самосовершенствование души и личности, обретение *ἀρετή* 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. Это путешествие души к Богу справедливо будет назвать прогрессивным синтезом от безусловного (Блага) к его отдаленным следствиям — добротным качествам души. Практический (в кантовском смысле) аспект Восхождения относится к онтологическому трансцендентализму.

В-третьих, Благо является не просто трансцендентальным идеалом платоновской философии, то есть теоретической конструкцией, но и представляет собою ту высшую цель, к которой человек стремится по своей природе. Платон, безусловно, прав, утверждая, что все люди предчувствуют «нечто такое», нечто высшее, чего

объяснить не могут, но что заставляет их постоянно возобновлять попытки заглянуть в лицо Богу. Речь идет об интенциональности мышления. У Платона интенциональность выступает, прежде всего, как ценностная тео-агато-этическая ориентация мышления и бытия человека, то есть направленность на Благо и идеи высших качеств, и, кроме того, как направленность и устремленность сознания и познания на существующее, то есть как сугубо гносеологическая интенциональность. Первый тип интенциональности входит в структуру онтологического трансцендентализма, второй — в область гносеологического. Таким образом, можно выделить трансцендентную и трансцендентальную интенциональность.

В-четвертых, Благо в качестве трансцендентального идеала и реальной основы бытия задает телеологическую устремленность и направленность всего существующего. Иначе говоря, Благо проявляет себя как основополагающий принцип телеологии. В сфере познания принцип телеологии является трансцендентальным основоположением. Впервые показал и обосновал трансцендентальную природу телеологии с помощью знаменитого принципа *als ob* (как если бы) Кант¹.

В-пятых, используя редукцию и ἀνάβασις, Платон демонстрирует, что в человеческом сознании можно выделить, по меньшей мере, две установки, два способа восприятия и мышления. Естественная и повседневная установка используется обычными людьми в такой же обычной жизни. Однако существует и особенная, трансцендентальная установка сознания философов, формируя которую, они стремятся постичь чистые сущности.

Тематизация агатологии позволила Уильяму Гатри сделать вывод о том, что в идее Блага Платон «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»².

¹ «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устройство мира так, как если бы оно возникло из намерения наивысшего разума. В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому в сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым достигнуть их наибольшего систематического единства. Следовательно, допущение некоей высшей интеллигенции как единственной причины мироздания, но, конечно, лишь в идее, всегда может быть полезным разуму и никогда не может повредить ему» (А 686–687 / В 714–715).

² Guthrie W. K. C. Op. cit. — Vol. 4. — P. 506.

Прежде чем перейти к исследованию трансцендентального действия открытой анамнесисом, редукцией и анабасисом чистой субъективности, рассмотрим становление семантики трансцендентализма.

§ 4. Возникновение семантики трансцендентализма

Необходимо совершить экскурс в историческую область формирования метафизических понятий. Одним из фундаментальных видов философского исследования является исторический анализ генезиса, развития и изменения базовых понятий. В рассматриваемых выше шестой и седьмой книгах «Государства» Платон эксплицитно и часто употребляет новые философские термины и тем самым дает рождение понятию, которое в дальнейшем займет важнейшее место в европейской метафизике и будет означать «трансценденция», «трансцендентный» и «трансцендировать».

α) Трансцендентное и трансцендентальное

Позволю себе напомнить, что у Платона мы находим сразу две разновидности трансцендентализма. Одна из них — онтологический трансцендентализм — концентрирует метафизическое внимание на разнообразных процессах трансцендирования «за пределы» чувственно воспринимаемого мира. Это направление следовало бы именовать «*трансцендентным* трансцендентализмом», чтобы подчеркнуть базовый термин и основную интенцию — заглянуть не в *человеческий*, а в *Божественный* мир, в сферу трансценденции. Стало быть, здесь мы имеем дело с *трансцендированием* духа.

Другая модификация — гносеологический трансцендентализм — также идет от Платона. Сущность такого «*трансцендентального* трансцендентализма» состоит в том, что синтетические априорные категории рассудка (= трансцендентальные категории) конституируют из чувственных восприятий исключительно *человеческий*, а не *Божественный* опыт в самых разнообразных формах. Таким образом, здесь мы встречаемся с *трансцендентальным* конститутивным сознанием, трансцендентальной субъективностью.

Если гносеологический трансцендентализм обнаруживает в своей основе и *априоризм*, и рефлексию «*трансцендентального факта*», то онтологический фундируется *априорным* составом наших знаний (пусть это будут даже Божественные идеи), оставляя «*трансцендентальный факт*» как бы вне своего внимания.

Первую разновидность трансцендентализма Кант называл «трансцендентальной диалектикой», или «логикой видимости», ибо она возникает из *стремления* (но никак не из *возможности*) познавать то, что выходит за пределы нашего опыта, и, стало быть, может называться *мышлением* чего угодно, но не *познанием* в строгом смысле слова. Она в большей степени характерна для Платона, как, собственно, и «онтологический», а не «гносеологический» способ мышления. Именно отсюда пошла трансценденталистская терминология, — и в первую очередь понятия «трансценденция», «трансцендировать» и «трансцендентный», позже — «трансцендентальный», — которая только у Канта приобрела свой второй — сугубо *трансцендентальный* (в противоположность *трансцендентному*) — аспект и смысл.

Сопоставляя трансцендентализм Платона и Канта, Ханс Вагнер утверждает, что «открытую Сократом-Платоном сферу трансцендентного, Кант сделал существенно иной, а именно — трансцендентальной. Обнаружив, что учение о трансцендентном сплошь заполнено диалектической видимостью, отныне он стал применять это название к учению о трансцендентальном, там, где он хотел говорить о метафизике как реальной науке (например, в “Метафизических началах естествознания”, “Основоположении к метафизике нравов”). Напротив, метафизика как наука о трансцендентном, казалось, была “сокрушена” (“zermalmt”) Кантом»¹.

Однако это утверждение справедливо лишь отчасти, ибо у Платона мы находим *трансцендентальное* познание, а в метафизике Канта открывает себя обширная сфера *трансцендентных* сущностей, без которых не может функционировать вся его система: возьмем, к примеру, только вещь саму по себе, идеал чистого разума, высшее благо, идею Бога, чистое Я, трансцендентальную свободу и вообще всё ноуменальное... Таким образом, и в онтологическом (по преимуществу) трансцендентализме Платона, и в гносеологическом (по преимуществу) трансцендентализме Канта мы обнаруживаем области как трансценденции, так и трансцендентальности.

Коль скоро имеются все основания полагать, что Платон впервые в западноевропейской метафизике обосновал трансценденталистскую парадигму, необходимо совершить экскурс в историческую область формирования соответствующих понятий. Очевидно, что без появления новых терминов нельзя говорить не только о кардинальном «перевороте» в философии, но и о возникновении каких-либо новых тенденций развития метафизики. Именно поэ-

¹ Wagner H. Op. cit. — S. 382.

тому следует приступить к экспликации трансценденталистской семантики Платона в ее *трансцендентном* («онтологическом») варианте. — Ибо трансценденталистские понятия служат Платону для демонстрации исключительно процесса *восхождения* (ἀνάβασις), или трансцендирования, к Благу — запредельному беспредпосылочному началу (ἀρχή ἀνυπόθετος), т. е. абсолютно трансцендентному *архэ* всего сущего. При этом следует отметить, что обратный процесс возвращения (*нисхождения*) в чувственный мир Платон описывает, естественно, без использования трансценденталистской («превосходящей») терминологии, а именно — как «дорогу вниз», или «возвращение домой» (μάδος). Однако идти к платоновским терминам придется извилистым и кружным путем.

β) От Аврелия Августина к Плотину

Вернемся к одному из важнейших фрагментов шестой книги «Государства», чтобы сделать его своего рода отправной точкой при рассмотрении возникновения и становления в европейской философии трансценденталистской семантики.

Платон говорит, что только Благо делает возможным познание вещей, в принципе способных к познанию. Однако помимо этого Благо «дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышая (ὑπερέχοντος) его достоинством и силой»¹ (Resp. VI 508e — 509b).

Латинский глагол «transcendere» (переходить, перебираться, перешагивать, переправляться, выходить за пределы, превосходить) и, соответственно, причастие «transcendens» впервые появились в таком, привычном для нас, виде у Аврелия Августина. Будущий епископ познакомился с этими терминами в текстах Плотина, переведенных на латынь Марием Викторином. Поскольку Августин, по-видимому, нашел латиноязычную терминологию в утраченных ныне переводах Марии Викторина — философа и риторика IV века — уже готовой, то, вероятно, последнему как раз и следует приписать заслугу не только перевода плотиновских терминов, но и введения их в философский и теологический оборот. Августин же стал использовать сконструированные латинские эквиваленты древнегреческих оригиналов для выражения сущности восхождения души к Богу (Ascensus) и тем са-

¹ Взятый в кавычки фрагмент в оригинале выглядит таким образом: «ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος». — См.: Resp. VI 509b.

мым — трансцендирования за пределы чувственно постигаемого мира. Понятия служили, в частности, в «Confessiones», «De civitate Dei» и «Tractatus in Johannis Evangelium» в качестве эквивалентов терминов Плотина, использованных в «Эннеадах», например: ἀναχθῆναι, ἀναβαίνειν, ἀναβεβηκός, ἄνω и, особенно, ὑπεράνω, ὑπερέχειν, ὑπερβαίνειν, ὑπερβεβηκός, ὑπερβάλλειν, ὑπερκειμένος, а также наиболее часто встречающегося понятия — ἐπέκεινα¹.

Определенная часть трансценденталистских терминов — ἀναχθῆναι, ἀναβαίνειν, ἀναβεβηκός, — так или иначе, означают у Плотина восхождение, возвышение над землей и земным миром, указывают на нечто превосходящее и уже превозшедшее обычный (земной) уровень. Слова с характерным префиксом ὑπερ- имеют сходные и близкие значения: ὑπερέχειν (от: ὑπερέχω — «возвышаться над чем-то», «превосходить»), ὑπερβαίνειν (от: ὑπερβαίνω — «переходить», «переступать», «превосходить»), ὑπερβεβηκός («превосходя», «превосходящий»), ὑπερβάλλειν (от: ὑπερβάλλω — «перебрасывать», «переходить», «превосходить», «преувеличивать»), ὑπερκειμένος (от: ὑπερκειμαι — «находящийся (лежащий) выше»). Наречие ἐπέκεινα означает *нечто*, находящееся «по ту сторону». Рассмотрим некоторые, наиболее важные контексты употребления этих терминов и формообразований.

Так, когда Плотин начинает излагать сущность восхождения человека к Благу (Единому), или — если использовать его знаменитое выражение — описывает «бегство единого к Единому (φυγή μόνου πρὸς μόνον)», он употребляет весь набор трансценденталистских терминов: «Ибо и ты можешь прикоснуться (ἐφάψασθαι) к Тому, о Котором уже невозможно более ничего сказать или в Котором невозможно понять ничего иного; То, что превосходит (ἀλλ' ὑπεράνω κείμενον) всех, То одно, что только и свободно Истиной, ибо не рабствует Себе, но есть только Оно Само и сущностно Само (ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό), в то время как всё иное есть само и иное» (Enn. VI 8 21)². Душа не может не восходить к Благу, ибо такое ее стремление обусловлено генетическим родством с самим Благом. Иначе говоря, восхождение (ἀναβαίνων) представляет собою необходимый для души процесс (ibid. VI 2 5). Человеку следует «взойти к началу в себе и стать единым из многого (ἐπὶ τε τὴν ἐν

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1442.

² Оригинальный текст «Эннеад» цитируется по изданию: Plotini Opera, tom. I–III / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Paris; Bruxelles, 1951–1973 (Museum Lessianum. Series Philosophica, 33–35). Сноски приводятся по данному изданию непосредственно в тексте с использованием общепринятой пагинации. Русский перевод: Плотин. Эннеады I–VI / Пер. Т.Г. Сидаша. — СПб., 2004 — 2005.

ἐαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν)» (ibid. VI 9 3). Поэтому, коль скоро существует Благо, или «Высшее (ἀνωτέρω)», «душа по природе возвышается (αἴρεται φύσει ἄνω), поднимается (αἰρομένη) к давшему ей любовь. Она восходит (ὑπεραίρει) над Умом, но не может убежать дальше Блага, ибо нет ничего выше (μηδὲν ἐστὶ τὸ ὑπερχειμένον)» (ibid. VI 7 22)¹. Таким образом, употребляемые здесь термины имеют сходные коннотации и применяются Плотинином для дескрипции восхождения (трансцендирования) души к Благому (Единому). Стоит, пожалуй, отметить, что перед описанием сущности «бегства» (восхождения) Плотин загадочно предупреждает читателя: «Видевший знает, что я говорю»².

Здесь нужно обратить внимание на различие в трансценденталистских интенциях Платона и Плотина. Если для Платона восхождение к высшему телосу — Благому сменяется нисхождением к «конечным эйдосам», к миру и космосу, то для Плотина «бегство единого к Единому» является предельной целью человека. В данной ситуации Плотин предстает как сторонник онтологического («трансцендентного») трансцендентализма, который стремится к запредельному, потустороннему, *трансцендентному*. Платон же, напротив, выступает в качестве человека, которому необходимо *трансцендентальное* знание об окружающем мире, т. е. знание, конституированное врожденными (априорными) идеями различной степени общности из материала, поставляемого нашей чувственностью.

Вернемся, однако, к Плотину. Для указания на сущность самой трансценденции он чаще всего использует наречие ἐπέχεινα («по ту сторону»), которое может быть и субстантивом τὸ (τὰ) ἐπέχεινα («потустороннее», «потусторонность»)³. Таким же значением —

¹ Кроме того, процесс восхождения в «Эннеадах» характеризуется терминами ἀνάγω («возводить», «вести вверх») (Enn. VI 7 33); ἀναβαίνειν («взойти», «восходить») (VI 8 7; 8 14; 8 15); ὑπεράναβαίνειν («подняться», «взойти») (VI 8 9); ἀνακίνω («восходить», «поднимать», «двигать вверх») (VI 8 19); ἐπαναγαγεῖν («возводить», «возносить») (VI 9 3); ἐκβαίνειν («восходить», «выходить», «выходить за пределы», «переступить») (VI 9 4); ἀναβεβηκέναι, ἀναβεβηκώς («восхождение», «восходит») (VI 9 4).

² По мнению Т.Г. Сидаша, выражение «Видевший знает, что я говорю» было «общим местом при общении посвященных в мистерии людей с непосвященными во избежание разглашения тайны». — См. примечания к VI книге «Эннеад»: *Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX.* — С. 321.

³ Наречие ἐπέχεινα конструируется из поликоннативного предлога ἐπ' (ἐπί), который в данном случае указывает на место и отвечает на вопрос «где?», а также обозначает приближение к какому-то состоянию или качеству, и наречия ἐκεῖνα (от: ἐκεῖ), имеющего значения «там», «там находящееся» и даже «на том свете». Местоимение ἐκεῖνος («тот»), также происходящее от наречия ἐκεῖ, указывает на отдаленный или отсутствующий предмет.

«по ту сторону» — обладает наречие ὑπερέχεινα. Например, говоря о различных видах благ, присутствующих в нашей жизни, Плотин подчеркивает, что все они «происходят от одного Блага, которое по ту сторону (ἐπέχεινα)», и, следовательно, Благо (Единое) есть не что иное, как «потусторонность сущему (τὸ ἐπέχεινα τοῦ ὄντος)» (ibid. VI 2 17). Единое, действительно, трансцендентно по отношению ко всему и, стало быть, является абсолютно (или наиболее) самодостаточным (αὐτάρκεισταν) и независимым (ἀνδεέσταν): Его можно помыслить через Его самодостаточность (αὐτάρχει) (ibid. VI 9 6). В данном контексте понятие самодостаточности является синонимом «трансценденции». Такую характеристику Единого — его единоличное сотворение сущего, включая и материю, а также полную автаркию по отношению ко всему иному — выделяет, как наиболее значимую, Дж. Рист: Единое сотворило сущее и «оставило сущее “вне” себя самого, то есть осталось полностью трансцендентным»¹.

Плотин дает логическое и онтологическое обоснование такого положения дел: «первым должно быть то, что было в действительности, позднейшие вещи суть возможности тех, что прежде них; первое — по ту сторону вторых (ἐπέχεινα τῶν δευτέρων), и дающий — по ту сторону дара (ἐπέχεινα ἧν), ибо он обладает большей властью. Если нечто первее действительности (ἐνεργείας), то Оно — по ту сторону действительности (ἐπέχεινα ἐνεργείας), так что Оно так же и по ту сторону жизни (ἐπέχεινα ζωῆς)» (ibid. VI 7 17). Стало быть, Единое по своей природе «выше всех (ἄνω ὑπὲρ πάντα)» (ibid. VI 8 1) и, следовательно, находится (в метафизическом смысле слова) «по ту сторону сущего (ἐπέχεινα τοῦ ὄντος)» (ibid. VI 6 5).

Совершив «древней природой (ἀρχαία φύσις)» своей души восхождение (ἀναβιβηκῶτι) туда, где уже нет ни места, ни логоса, ни мышления, человек, ставший «единым», не видит красоты, ибо уже превзошел ее (ὑπερθέων); превзошел (ὑπερβάς) он также и «хор добродетелей (ἀρετῶν χορόν)», ибо достиг состояния выхождения из себя (ἔκστασις) и упрощения (ἄλλωσις). Это состояние есть не что иное, как приношение себя Богу (ἐπίδοσις αὐτοῦ), стремление к прикосновению и покой как стояние в Боге (ἔφεσις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις). На этом пути душа осуществляет восхождение поэтапно: сначала нужно достичь уровня Ума, который схватывается (ἀντιληπτόν) психеей как что-то ей внешнее и «потустороннее (ἐπαναβιβηκῶτα)» (ibid. VI 9 5). И только после этого появля-

¹ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. — СПб., 2005. — С. 38.

ется возможность схватывания (ἐπιβολή) Единого¹. Возможно, это схватывание трансценденции будет чем-то похоже на тот способ, каким Единое познает само себя — «простое интуитивное схватывание Себя (ἀπλῆ τις ἐπιβολή αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται)» (ibid. VI 7 39).

Так или иначе, человек, достигший этого уровня и увидевший умственным зрением «Начало благодаря началу (ἀρχὴ ἀρχὴν ὀρᾶ)», не пренебрежет ничем божественным, чем способна обладать душа прежде видения (θέας), и потребует остального от созерцания (θέας), ибо для того, кто «преодолеl всё, есть то, что прежде всего (ὕπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων)». В этом случае человек становится не сущностью, но, — цитирует Плотин Божественного Платона, — «тем, что по ту сторону сущности (ἐπέχεινα οὐσίας) благодаря общению [с Благом]». И если же кто-нибудь видит, что стал Им, то обладает собой, как подобным Ему, и если он перешел (μεταβαίνοι) от себя [к Нему], как образ к первообразу (ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον), то он достиг «завершения пути» (τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας). Такой трансцензус есть не что иное, как «освобождение от этих [земных] вещей, не наслаждающаяся ими жизнь, бегство единого к Единому» (ibid. VI 9 11).

В седьмом трактате Плотин также подчеркивает, что «если кто-нибудь пойдет от этой сущности мышления [т. е. первого мышления] еще выше (μεταβαίνων τις), то он не обретет ни сущности, ни мышления, но придет к Тому, что “по ту сторону сущности” и мышления (ἐπέχεινα ἧξει οὐσίας καὶ νοήσεως)» (ibid. VI 7 40). Ибо Единое — как наиболее великое и сущностно значимое — есть единственное, что находится «по ту сторону мышления (εἶναι τὸ ὑπερβερητὸς τὸ νοεῖν)» (ibid. VI 7 39).

Заканчивая шестую «Эннеаду», Плотин вновь обращается к родоначальнику концепции Блага (Единого) и дает интерпретацию так полюбившегося ему термина: «Возможно, следует понимать темные слова (λεγόμενον δι' αἰνίξεως) древних “по ту сторону сущности” (τὸ ἐπέχεινα οὐσίας) не только в том смысле, что [Бог] порождает сущность, но и что Он не рабствует ни сущности, ни Себе, что Он не есть ни Свое начало, ни Своя сущность и, буду-

¹ Плотин говорит, что Ум схватывается душой, «как ее отец, умопостигаемый космос (καὶ πατέρα αὐτῆς ὄντα κόσμον νοητόν)»; при этом Ум, как причина логосов, «безмолвствует и не волнуем движением, имея все вещи в себе и будучи всеми вещами (πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα), множественным, делимым и, опять же, неделимым» (Епл. VI 9 5). В этой концепции трансцендентного Ума, содержащего в себе «все вещи» и, следовательно, являющегося источником и всего чувственно воспринимаемого, и всего умопостигаемого, находится наиболее глубокое обоснование возможности всего трансцендентного в космосе.

чи началом сущности, не делает сущность Собой, но сотворив, оставляет ее быть вне Себя, ибо отнюдь не нуждается в бытии Тот, Кто создал его. Так что Он даже не творит бытия в согласии со Своим бытием» (ibid. VI 8 19). Таким образом, Благо (Единое) не только остается абсолютно трансцендентным по отношению к чему бы то ни было, но и полностью детерминирует все процессы трансцендирования к самому себе всех сотворенных им сущностей.

γ) От Плотина к Платону

Безусловно, Августин имел прекрасную лингвометафизическую базу для формирования ставшей классической трансценденталистской терминологии. Однако необходимо подчеркнуть, что все рассмотренные термины происходят из контекстов платонизма — либо Древней Академии, либо неоплатонического — и обозначают, как мы видим, частично — трансцендентность Абсолютного, частично — наше трансцендирование к нему в процессе превосходения (*Überstieg*) бытия и всего существующего, а также преодоление (*Überstieg*) всего лишь онтологически подчиненной ступени бытия на пути к онтологически превосходящей ее вышестоящей ступени. Таким образом, термины «трансценденция» и «трансцендирование» могут означать не только *постепенную* (*graduelle*), или *позитивную*, трансценденцию,¹ в которой чем выше уровень существования, тем больше зависимость ступеней бытия, и, в особенности, высшей ступени, внутри непрерывной градации сущего. Но они могут также обозначать — говоря, опять же, словами Прокла — *абсолютную* трансценденцию (*ἐξηρημένῃ ὑπεροχῇ, ὑπερβολῇ*) над совершенным и целостным бытием и преодоление тотальности бытия². Благодаря исследованию Х. Книттермайера мы знаем, что «термин “трансцендентальный” происходит из средневековой схоластики. Его корни лежат в Августиновом переводе платоновского термина *ἐπέκεινα* как “*transcendere*”. Однако платоновское слово *ἐπέκεινα* восходит к платоновскому “Государству”. Эта линия развития, которую терминологически можно воспроизвести от Платона до Канта в ненарушаемой непрерывности, действительно сохраняется с полным основанием на историко-понятийном (be-

¹ Прокл по прозвищу Диадок (*διάδοχος* — «преемник», «наследник»), неоплатоник Афинской школы и схолярх Поздней Академии (V в.), в обширном труде «Теология Платона» называл такое трансцендирование «слабой трансценденцией (*ὑφεμένῃ ὑπεροχῇ*)» — См.: *Proclus. Theol. Plat. II 5*.

² *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. — Bd. 10. — Sp. 1443.

griffsgeschichtlich) уровне»¹. Таким образом, истоки терминов Платина находятся в более глубоком времени, и поэтому мы должны обратить взор на словоупотребление родоначальника платонизма и трансцендентализма.

Платон полагает высшей (но не конечной) целью своей философии восхождение (ἀνάβασις, ἐπιπέτασις, ἄνω, ἐπιάνωδος) к «пустостороннему», или трансцендентному (ἐπέκεινα, ὑπερέχον, ἐπιαναβεβηκός). Возьмем для примера несколько ключевых пассажей: «И тот, кто <...> поднялся (ἐπιανίωv) над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели» (Symr. 211b). Там же говорится: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно по ступенькам, подниматься (ἀεὶ ἐπιπέτασις, ὥσπερ ἐπιαναβασιμοῖς χρώμενον) ради самого прекрасного вверх» (ibid. 211c).

Однако прекрасное само по себе, в качестве идеи, является лишь транзитной станцией на долгой дороге восхождения. Безусловно, значение идей в метафизике Платона переоценить невозможно. Так, досократиками выдвигались различные принципы единства, среди которых можно было отыскать отрицательные принципы, бесконечную субстанцию, негативность становления, небытие и проч. И только «диалектика Платона объединяет все эти принципы. Один термин для этого конкретного единства всех противоположностей — *идея*. Это безусловное, всеобъемлющее, сознающее само себя и для себя целое есть никогда не бывающая абстрактной “форма”, или сущность (entity), стоящая особняком от множества противоположных принципов, которые это единство составляют»². Но в данном случае речь идет о первоначале всего существующего, включая и сами идеи, ибо они также имеют свой источник, и, стало быть, главной целью восхождения является Единое (Благо) — новое метафизическое первоначало всего бытия, обоснованное впервые Платоном.

Вместе с тем, и Благо, как Идея идей, и подчиненные ему формы составляют интеллигибельный трансцендентный мир. Так, Ламберт де Рийк, ссылаясь на Платона, аргументированно утверждает, что теория идей «была предназначена, чтобы решать три типа проблем: онтологические, этические и логико-эпистемологические»³. В таком случае, любая платоновская форма имеет три ипостаси и, как следствие, «тройной статус *одной и той же идеи* проявляется в

¹ Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natorp. — B.; Leipzig, 1924. — S. 201.

² Mueller G.E. Op. cit. — P. 174.

³ De Rijk L.M. Plato's Sophist: A Philosophical Commentary. — Amsterdam; Oxford; N.Y., 1986. — P. 57.

том, что, во-первых, идея рассматривается в ее трансцендентности, то есть как существующая самостоятельно в интеллигибельном мире, полностью нематериальная и независимая от человеческого мышления. Во-вторых, та же самая идея полагается в ее имманентности, то есть как воплощенная в материальном мире, но независимая от человеческого сознания и не посягающая на него. В-третьих, та же идея рассматривается отдельно от ее независимого существования и в интеллигибельном мире, и в материальной сфере, но исключительно как *постигаемая* человеческим разумом»¹.

Обращение Платона к Единому (Благу) имело для европейской метафизики и культуры решающее и фундаментальное значение. Согласно мнению Х.И. Кремера, «этим шагом Платон — транзитом через элеатическую позицию — обосновал совершенно новым способом понятие *принципа бытия* (*Seinsprinzip*). Он полагает в основу — в отличие от остальной традиции (милетцев, Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита) — всю сверхчувственно-ноэтическую абстрактность парменидовского Одного; одновременно это возводит — теперь уже согласно этой традиции — к *принципу*, к *основе бытия* (*Seinsgrund*) всего отдельно существующего и вместе с тем выводит за пределы существования (ὄν). Одновременно Единое достигает крайней степени “трансцендентности” (ὕπερβολή, “Politeia” 509c) и становится абсолютно превосходящим (ὕπερέχον, Ibid. 509b). Это проявляется у Платона не только в виде критически очищенных последних чувственных остатков, которые перешли к нему еще от Парменида (шарообразная форма и т. п.), но и всех остальных определений, лишенных всяческих свойств: первая гипотеза “Парменида” отказывает ἓν [Единому] самому по себе в виде пар противоположностей во всех качествах и постоянно нарушает тем самым закон исключенного третьего. Таким образом, Единое само по себе не является более определяемым. Поскольку Единое проявляет себя как θεός (“Nómoi” 716c; θεῖον: “Theaitet” 176e), Платона, стало быть, в принципе можно рассматривать в качестве основателя *отрицательной теологии*. Остается только единственное определение: оно является — и это как раз есть сущность “основы”, принципа — не множеством, а в высшей степени Единством, Единым. Элеатическая философия бытия доведена тем самым до последней, совершенной абстракции. Основание бытия стало пограничным понятием и в дальнейшем действовало в качестве такового в неоплатоническо-западноевропейской традиции»².

¹ De Rijk L.M. Plato's Sophist: A Philosophical Commentary. — P. 58.

² Krämer H.J. Op. cit. — S. 542–543.

δ) Базовые контексты трансцендентализма

В «Государстве» Платон, рассуждая о так называемом диалектическом методе, но, строго говоря, — о смене эмпирической установки сознания на умопостигаемую (трансцендентальную), называет этот переход «подъемом из подземелья к Солнцу (ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνωδος)» (Resp. VII 532b). Занятие науками также «ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь (ἐπαναγωγήν)» (ibid. 532c). В этом же диалоге речь идет о восхождении (ἀνάβασις) из пещеры, где томятся в неведении узники. При этом утверждается, что «восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδόν)» (ibid. 517a-b). В зрелом возрасте те философы, которые уцелели и всячески отличились, должны будут «устремить ввысь свой духовный взор (ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν) и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе (ἀγαθὸν αὐτό), взять его за образец (παρδείγματι) и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни» (ibid. 540a-b). Последняя фраза дает нам, пожалуй, самую краткую дескрипцию философской и социальной программы Платона и, кроме того, указывает на точку пересечения *трансцендентного* (восхождения) и *трансцендентального* (познания на основе идей *a priori*).

Превосхождение, или трансцендирование (ὑπερβαίνειν), к Непревосходимому осуществляется путем поэтапного преодоления ступеней в строгой иерархии бытия. Тем людям, — предупреждает Платон, — у которых нет опыта в «рассудительности и добродетели (φρονήσεως καὶ ἀρετῆς)» и кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, никогда «не выйти за эти пределы (ὑπερβάντες δὲ τοῦτο)», ибо они никогда не взирали на «подлинно возвышенное и не возносились к нему (τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πῶποτε οὔτε ἠνέχθησαν)» (Resp. IX 586a). Душа в своем стремлении к умопостигаемому (νοητόν) бывает вынуждена пользоваться предпосылками (ὑποθέσει). Она не может достичь начала (ἀρχήν) умопостигаемого, ибо не в состоянии «выйти за пределы (ἀνωτέρω ἐκβαίνειν)»¹ предполагаемого (Resp. VI 511a).

В качестве выхода за пределы всех человеческих усилий такое трансцендирование является одновременно процессом при-

¹ Глагол ἐκβαίνω («выходить», «выходить за пределы», «восходить», «переступить») соединяется здесь со сравнительной степенью (ἀνωτέρω) наречия ἄνω (вверх), в результате чего словосочетание нужно понимать как «выйти выше за пределы».

близения к Божественному. Эту возможность — равно как и способность к анамнесису — обеспечивает душа, ибо еще до вселения в конкретное тело «она сопутствовала Богу, свысока глядела (ὑπερίδοῦσα) на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась (ἀνακύψασα) до подлинного бытия (εἰς τὸ ὄν ὄντως)» (Phaedr. 249c). Однако воспользоваться тем, что видела, знала и запомнила психея в мире последних сущностей, когда посещала «занебесную область (ὑπερουράνιον τόπον)», может один только «разум философа (φιλοσόφου διάνοια)», поскольку лишь человек, правильно применяющий бесценные воспоминания божественной части души, «всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται)»¹ (ibid.).

По этой причине человек, видящий здешнюю красоту и «припоминая (ἀναμνησκόμενος) при этом красоту истинную», окрыляется и стремится взлететь, но, еще не набрав сил, он наподобие птенца «глядит вверх (βλέπων ἄνω), пренебрегая тем, что внизу (κάτω)» (ibid. 249d). При этом иерархически упорядоченные идеи, такие, например, как красота, в конце концов, также служат только в качестве «подступов» (ἐπιβάσεις), или «ступеней» (ἐπιαναβασμοί), для трансцендирования (ἐκβαίνειν) к сфере бытия в целом как области условий и обоснования всего существующего. Здесь глагол ἐκβαίνω, от которого происходит ἐκβαίνειν, точно указывает на сущность трансценденции как выхода за пределы обычного (чувственно воспринимаемого) мира и перехода в наивысшую умопостигаемую (трансцендентную) область вечных ценностей, фундаментальных образцов и родовых значений.

На трансценденталистскую семантику Платона в двойном процессе восхождения и нисхождения обратил внимание П. Наторп. Он, в частности, выделил «термины восхождения»: «Подобно тому, как область видимых теней и зеркального отражения относится к тому, что по сравнению с нею считается истинным и существующим, таким же образом относится вся область зримого (или область представления, *das Doξαστόν*, Resp. VI 510a) к сфере мышления (*der*

¹ Весьма показательно, что древнегреческие слова τελετὰς («таинства»; от: τελετή — «посвящение», «таинство», особенно, мистическое), τέλειος («совершенный»), τελοῦμενος («посвящаемый») являются однокоренными и происходят от глагола τελέω, что означает «оканчивать», «исполнять», «совершать»; «посвящать», «быть посвящаемым или посвященным в таинства». К этому же таксонному ряду относится известное существительное τέλος (от которого происходит «телос» как цель и «телеология»), имеющее коннотации: «конец», «окончание», «исход», «результат»; «посвящение», особенно в мистерии, «таинство».

Ideenerkenntnis, dem γνωστόν, *ibid.*). Однако вслед за этим соотношением умпостигаемая сфера также разделяется, а именно: одну часть мы ищем, не восходя от *предпосылок* (*относительных основоположений*) вверх к *принципу* (ἀνωτέρω, *ibid.* 511a; ἐπάνω ὀδόν, *Resp.* VII 514b; ψυχῆς ἀνοδόν, *ibid.* 517b; ἀνάβασις, *ibid.* 519c; ἀνάξει, *ibid.* 521c; истинный Верх (ἄνω) и Низ (κάτω), *ibid.* 529b), но спускаясь вниз, к продвигающим науку *выводам*, которые в сфере опыта считаются истинными и существующими, и пользуясь при этом одними лишь образами. Другой раздел отыскиваем путем восхождения от предпосылок, или относительных основоположений, к *беспредпосылочному началу* (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, т. е. к чистому основоположению), причем это движение осуществляется без чувственных образов, с помощью и посредством одних только чистых понятий (*ibid.* VI 510b)¹.

Восхождение достигает цели, ибо в конечном счете, — как подчеркивает Х.И. Кремер, — такого рода «двойное движение диалектики в конце VI книги “Государства”»: die ἀνάβασις к ἀρχή и последующая die κάθοδος до конечных εἶδος² (*Resp.* 511b) — показывает, как онтически наполненная, диалектически-дискурсивная форма мышления о разнообразии существующего в ее строгой, иерархической структуре устанавливает связь с “последним обоснованием”, основанием бытия³.

Трансцендирование к истинному бытию осуществляет главную функцию (предназначение) жизни человека — вернуться бессмертной частью души в «занебесную область» и прикоснуться к Богу (Благу). Необходимо возвратиться к прежнему высшему состоянию и статусу души. А такое время когда-то было! И даже сейчас посвященным (τελετὴν μεγάλοις τέλεσι) в «древнейшее и священное учение» хорошо известно, что «сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище (μακαρίαν ὄψιν), одни — следуя за Зевсом, а другие — за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к таинствам (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν), которые можно по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали, будучи сами еще непорочными и не испытывавшими зла, ожидавшего нас впоследствии. Допущенные к видениям (φάσματα)⁴ непорочным, простым, неколебни-

¹ Natorp P. Platos Ideenlehre. — S. 187–188.

² «Die ἀνάβασις к ἀρχή и последующая die κάθοδος до конечных εἶδος» = «восхождение к началу и последующий спуск к конечным идеям». И ἀνάβασις и κάθοδος — субстантивы женского рода.

³ Krämer H.J. *Op. cit.* — S. 528.

⁴ Субстантив φάσμα имеет значения: «явление», «привидение», «призрак»; «знание», «чудо».

мым и счастливым, мы созерцали (ἐποπτεύοντες) их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, своей оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить как улитка — свой домик» (Phaedr. 250b-c). Здесь, как мы видим, Платон вновь употребляет глагол ἐποπτεύω (ἐποπτεύοντες), который имеет значения «созерцать в мистическом смысле», «достигнуть последней степени посвящения в Элевсинские таинства». Как уже отмечалось, существительное ἐποπτεία служит для обозначения высшей степени посвящения — «созерцания». Кроме того, отглагольный субстантив ἐποπτής имеет смысл «созерцатель в мистическом смысле», «посвященный в последнюю степень Элевсинских мистерий», а такое же существительное τὰ ἐποπτικά означает саму высшую степень посвящения в таинства Элевсина.

Способность к зрению, возможность созерцать царство видимого символизирует у греков человеческое понимание. Особенно справедливо это в отношении Платона, который называет зрение «самым острым» из чувств и «даже наделяет ум глазом, способным к схватыванию высшей действительности. В таком случае цель диалектического пути представлена с пространственной и визуальной пластичностью. Это — царство самого чистого света. Подобно тому как в нашем мире становления самое благородное из чувств остается бездействующим и неэффективным в темноте, таким же образом в мире бытия *свет* должен распространяться на область, окружающую высочайшее Благо. Кроме того, врожденное сопротивление бесформенности и отталкивающему уродству также заставит нас почувствовать эту яркую сферу как прибежище высшей чистоты (höchste Reinheit). Изображение света преобладает в аллегории “Государства”. Это интерпретируется как восхождение (Aufstieg) души к сфере интеллигибельного. Душа желает пребывать в области чистого бытия»¹.

Следует обратить внимание на то, что обретение возможности созерцать истину, Благо (Единое) Платон неоднократно называет «прикосновением». Он говорит: «Прикоснувшись к нему (ἀψάμενος αὐτῆς) и придерживаясь всего, с чем оно связано, он [разум] приходит затем к заключению (τελευτήν), вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями (εἶδεσιν) в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Resp. VI 511b-c). В «Тимее» говорится: «прикоснувшись к истине (ἀντὲρ ἀληθείας ἐφάπτηται)», человек обретает бессмертные и божественные мысли, и, стало быть, бессмертие (Tim. 90 b-c). Стало быть, к

¹ Friedländer P. Platon: In 3 Bde. — B., 1964–1975. — Bd. 1, 1964. — S. 74.

трансцендентному Блугу можно лишь «прикоснуться» (ἀψάμενος, ἐφάπτηται), но никак не постигнуть его дискурсивным путем и правильной методикой мышления.

Более того, само прикосновение к трансцендентному происходит «внезапно (ἐξαίφνης)». Эту незапланированность и неожиданность акта постижения трансцендентного Платон подчеркивает не однажды. — Так, в «Пире» жрица Диотима наставляет Сократа: «Кто, наставляемый на путь любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг (ἐξαίφνης) увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (Symр. 210e). В Седьмом письме Платон рассуждает о постижении того, что находится на пятой (высшей) ступени познания и что по своей природе является невыразимым. Характеризуя этот путь, он говорит: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно (ἐξαίφνης), как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (Epist. VII 341d).

Следовательно, такие довольно устойчивые лексические единицы, как глагол «прикоснуться (ἀψάμενος, ἐφάπτηται)», равно как и наречие «внезапно (ἐξαίφνης)», являются неотъемлемыми предикатами процесса трансцендирования и, стало быть, входят в корпус трансценденталистской семантики Платона.

Характерно, что значительно позже философ той же традиции, что и Платон, — Аврелий Августин, — при дескрипции момента постижения Бога будет использовать аналогичный глагол: «... да услышим Его Самого — без них [посредников], — как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись (attingimus) к Вечной Мудрости, над всем пребывающей...» (Conf. IX 10 25). Латинский глагол «attingimus» имеет инфинитив «attingere» (прикасаться, дотрагиваться, трогать, достигать), который, в свою очередь, восходит корнями к глаголу «tango» (трогать, прикасаться, затрагивать, касаться). Этот, последний, ведет родословную от древнегреческого глагола θιγγάνω (касаться, прикасаться, трогать), который после Платона использовал, в частности, Аристотель¹.

Кроме того, Августин подчеркивает, что мы «быстрой мыслью (rapida cogitatione) прикоснулись к Вечной Мудрости», недвусмыс-

¹ В десятой главе девятой (Θ) книги «Метафизики» Аристотель рассуждает о бытии и небытии, истинном и ложном в отношении вещей несоставных. Он полагает, что «истинное и ложное означают здесь следующее: истина (ἀληθές) есть удостоверение [как бы] на ощупь (τὸ μὲν θιγγεῖν) и сказывание (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание)». — Ср.: Met. Θ 1051b 17–24.

ленно указывая с помощью прилагательного «*rapidus*» (стремительный, быстрый, скорый, быстро действующий) на внезапность, неожиданность, недискурсивность постижения Бога (курсив мой. — В.С.). Таким образом, у всех этих авторов (Платона, Аристотеля, Плотина, Аврелия Августина) постижение трансценденции есть не что иное, как прикосновение, мгновенное касание, схватывание, ибо во всех случаях необходимо изменить обыденную установку сознания на трансцендентальную («выйти из себя») и затем чистой мыслью, не сопряженной ни с чем чувственным, войти в энигматическое соприкосновение с высшим началом, Благом, Богом.

Стало быть, целью трансцендирования является достижение Беспредпосылочного (*ἀνυπόθετον*) как «первоначала *всего*» (*ἀρχὴ τοῦ παντός*). С помощью диалектической способности, — утверждает Платон, — наш разум уже не выдает свои предположения (*ὑποθέσεις*) «за нечто изначальное (*ἀρχάς*), напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы (*ἐπιβάσεις*) и устремления (*ὀρμᾶς*) к началу всего (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχήν*), которое уже не предположительно» (*Resp. VI 511b*). Платон иронизирует над физиологами, которые «надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе», и с сожалением замечает, что эти мужи даже не предполагают, что «в действительности все связуется (*συνδεῖν*) и удерживается (*συνέχειν*) благим и должным (*ἀγαθὸν καὶ δέον*)» (*Phaed. 99c*).

Однако Благо не есть существование, «оно — по ту сторону бытия, превосходя его изначальностью (“старшинством”: *πρεσβεία*) и мощью» (*ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*) (*Resp. VI 509b*). Благо, таким образом, превосходит бытие, «находится по ту сторону бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)», оно «лучше бытия (*κρείττον τοῦ ὄντος*)»¹. Вместе с тем, справедливо полагает Ян Шайф, «выражение Платона “Благо есть *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*” едва ли стоит воспринимать в том смысле, что понятие “существующее” не может больше применяться к Благоу. Напротив, в различных фрагментах Платон недвусмысленно указывает на Благо как на существующее, например, как на самое совершенное в существующем и т. п. (*Resp. VII 532c f., 518c, 526e f.*). Бытие, которое не является Благом, — так как последнее лежит “за пределами (*jenseits*)” бытия, “превосходя (*übertreffend*) его достоинством и силой”, — представляет собою бытие всего остального существующего, ко-

¹ Сравнительное прилагательное *κρείττον* (от: *κράτος* — «сильный») имеет также значения «сильнее», «могущественнее».

торое имеет основание в этом ἀρχή. Такая трансцендентность является трансцендентностью первого ἀρχή, превосходящей всё, что основано в ней, но не трансцендентностью, которая превосходит познаваемое (Erkennbare) и высказываемое (Sagbare). Платон приписывает трансцендентности вполне определенную познаваемость и требует, чтобы границы трансценденции были установлены в пределах сферы λόγος (ibid. 534b-c). Поэтому он, действительно, не может отказаться от трансцендентности в области истины и бытия, коль скоро она одновременно является причиной истины и бытия всего остального»¹.

Благо — как принцип познания, который придает идеям не только бытие (οὐσία, εἶναι), но также познаваемость и *непотаенность* (Unverborgenheit, ἀλήθεια), а познающему Уму — свою познавательную способность, — возвышается «над всем этим» (ὕπερ ταῦτα)². По причине его трансцендентности (ὕπερβολή) ему необходимо отказать во всех определениях бытия и мышления³. Это означает, что такая «разносторонняя» и полиипостасная «идея Блага» не только формально распространяется за пределы идеальных научных оснований (для того, чтобы извлекать только эту одну сторону платоновской идеи), где она гарантирует и представляет, так сказать, монархию “логического самого по себе” (“Logischen selbst”), но она является, наряду с этим, выражением “метафизической” творящей силы, вероятно, полностью “трансцендентной” в себе самой первопричины»⁴.

Вместе с тем, несмотря на всю свою апофатичность, «Благо создает для субъекта познание и знание. Но истина также создается им — причем в той степени, в какой она познается. Благо, в самом деле, находится по ту сторону (jenseits) бытия. Субъект и объект располагаются в точной корреляции; в процессе познания должно также создаваться и познаваемое. Вне этой соотнесенности (Bezogenheit) субъекта не может быть дан никакой объект. Поэтому Платон отваживается на мысль о том, что и бытие происходит от Блага.

¹ Szaf J. Platons Begriff der Wahrheit. — Freiburg; München, 1996. — S. 283–284
Anm.

² Сократ втолковывает Главкону, что «правильно считать познание и истину имеющими образ блага (ἀγαθοειδίῃ), но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить (τιμντέον) еще больше». В ответ на это Главкон восклицает: «Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависят (παρέχει) и познание (ἐπιστήμη), и истина (ἀλήθεια), само же оно превосходит их всех красотой (αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν)!» (Resp. 509a).

³ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1443.

⁴ Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental. — S. 203.

Ибо «бытие» не может мыслиться вне этого основанного Благом трансцендентального отношения субъекта и объекта»¹.

В ситуации безоговорочного доминирования абсолютно трансцендентного Блага цельное натурфилософское «бытие (ὄν) впредь является не единым (ὄν = ἔν), но многим (ὄντα). Это новое понятие бытия, которое в качестве родового понятия включает в себя все отдельные виды существующего (Seiende), касается, тем не менее, только устройства внутримирового бытия (Seiende), т. е. существования в целом, но не основания бытия (Seinsgrund) самого по себе, Единого. Оно пребывает, скорее, согласно дополняющим друг друга свидетельствам «Государства» (509b) и первой гипотезы «Парменида» (особенно 141e), в качестве источника всего существующего самого по себе ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [по ту сторону сущности]»².

Все рассмотренные контексты входят в онтологическую разновидность трансцендентализма. Посмотрим теперь на довольно редкую семантику гносеологической формы. В этой сфере трансцендентальное действие заключается, во-первых, в редукции, или очищении (μάθαρσις) рассудка и разума от содержания, имеющего чувственное происхождение, а также в самосовершенствовании, достижении ἀρετή; во-вторых — в сведении рассудком воедино идеи, содержащейся во многих чувственных представлениях, или подведения чувственных представлений под идею, т. е. (если говорить в современных терминах) в трансцендентальном синтезе. Платон обозначает его глаголом συναίρω (συναίρουμενον) — «связывать», «соединять», «вместе поднимать». Истину же человек должен постигать (συνιέναι) в соответствии с идеей. Глагол συνιέναι (от: συνιῆμι) означает одновременно «сводить», «понимать» и «внимать». Оба глагола включают староаттическую приставку σύν (латин.: cum), которая указывает на совместность, соучастность, одновременность или собирательность действия и может выражаться предлогом «вместе», а также наречиями «совокупно», «вместе», «вместе с тем».

К бессмертным сущностям мы возводим все, полученное в чувственных впечатлениях (καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθησέων πάντα ἀναφέρομεν) (Phaed. 76d-e). Множество ощущений сводятся (συντείνει) к какой-то одной идее, посредством которой мы как раз и ощущаем осязаемое (αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά). Органы чувств при этом используются всего лишь как орудия (οἶον ὄργανων)

¹ Barth H. Op. cit. — S. 97.

² Krämer H.J. Op. cit. — S. 542.

(Theaet. 184d). Весь процесс познания связуется ($\sigma\nu\nu\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$) и удерживается ($\sigma\nu\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$) Благом как первопринципом бытия и мышления (Phaed. 99c). Именно Благо делает возможной технику обобщения ($\sigma\nu\nu\alpha\gamma\omega\omega\acute{\upsilon}\nu$), которая есть не что иное, как «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение ($\delta\omicron\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) каждому, сделать ясным предмет поучения» (Phaedr. 265d). От глагола $\sigma\nu\nu\acute{\alpha}\gamma\omega$ («сводить», «собирать», «соединять», «связывать») происходят существительное $\sigma\nu\nu\alpha\gamma\omega\omega\eta$ («собираение», «соединение лиц или предметов»; «синагога»), $\sigma\nu\nu\alpha\gamma\omega\omega\epsilon\upsilon\varsigma$ («собиратель», «соединитель») и причастие $\sigma\nu\nu\alpha\gamma\omega\omega\acute{\omicron}\varsigma$ («сводящий вместе», «соединяющий», «собирающий»). Таким образом, употребляя термин $\sigma\nu\nu\alpha\gamma\omega\omega\acute{\upsilon}\nu$ («обобщение», «объединяющее начало») нужно держать в уме, что он скрывает в себе коннотации «синтез», «связывание», «соединение».

ε) Генезис терминологии трансцендентализма

Теперь можно сделать некоторые выводы из рассмотрения терминологии. В использовании терминов наблюдается определенная тенденция и некоторая систематизация и типологизация. Однако говорить о том, что Платон вполне определился с терминологией, пока еще не приходится. Все эти термины, действительно, составляют, в основном, два таксона, или семантические категории, применяемые для описания, во-первых, процесса *восхождения* к Благому, и, во-вторых, *трансцендирования* как выхода за обычные пределы, а также экспликации свойств самой *трансценденции*. Платон пока только нащупывает, пробует и испытывает общеупотребительные слова, стремясь выделить из них пригодные в той мере, в какой было бы возможно использовать их для создания достаточно строгих метафизических понятий.

Так, например, для описания процесса восхождения к трансцендентному, Благому (Единому) используются слова с наречием $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ («наверху», «вверху»), которое может выступать и как предлог («вверх», «вверх на что-либо», например, «восходить на корабль», «подниматься вверх по реке»), и как приставка $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ -, имеющая тот же смысл. В той же функции Платон употребляет наречие $\acute{\alpha}\nu\omega$ («вверх»; в географическом смысле — «вверх», т. е. от побережья во внутренние районы страны, на север). Словосочетание $\acute{\alpha}\nu\omega$ $\theta\epsilon\omicron\iota$ имело в древнегреческом языке значение «боги вышние, небесные, живущие на небе». В переносном смысле субстантив $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\nu\omega$ означал высшую степень чего-либо. Глагол $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ понимался как «восходить», а еще точ-

нее — «подниматься», «идти в народное собрание», «восходить в народное собрание», которое в Афинах располагалось на холме.

Однако другой глагол, однокоренной с предыдущим — ἐκβαίνω (ἐκβαίνειν) — за счет приставки ἐκ- (выражает движение из чего-то, от какого-то места) приобрел значение «выходить за пределы», «выходить из чего-то», «переступить», то есть, — если воспользоваться латинизмом, — «трансцендировать». Применение наречия (с этим же префиксом) ἐπέκεινα («по ту сторону») служит для экспликации самой области трансценденции. Существительное ἀνάβασις («восхождение») в обычной человеческой жизни использовалось для следующих обозначений: путешествия или похода с морского берега в глубь страны (на север), места восхода Солнца и самого восхода, лестницы, ступеней, а также вскакивания на лошадь... Короче говоря, — для выражения подъема и восхождения в самых разнообразных жизненных ситуациях. Все эти и некоторые другие слова приобрели у Платона значение терминов, указывающих на восхождение к трансцендентному и беспредпосылочному Благу, в логическом смысле — к Единому.

Подобным же образом обстоит дело с использованием общеупотребительных слов с приставкой ὑπερ-, в обыденном употреблении имеющей коннотации «выше», «над», «через», «по ту сторону», «поверх»; «сверх», «свыше», «больше» и обозначающей движение через что-либо или поверх чего-то, а также нахождение по ту сторону чего-либо. Например, существительное ὑπερβολή («переход», «превосходство», «перевес», «избыток», «преувеличение») у Платона приобретает новое, метафизическое значение, которое мы сегодня обозначаем именами «трансценденция», «трансцендентность». Происходит оно от глагола ὑπερβάλλω, что значит «переходить» (например, через горы), «выходить» (из берегов), «переворачивать» (через реку), «переступить» (меру), «превосходить» (своими качествами кого-то), «преувеличивать». От него же ведет начало другой платоновский термин — ὑπερβαίνειν, т. е. «переходить», «переступить», «превосходить», иначе говоря — «трансцендировать». Субстантив ὑπερέχον, означающий «трансценденцию», «трансцендентное», формируется из глагола ὑπερέχω («возвышаться над чем-то», «держаться что-либо над чем-то», «возвышаться», «превосходить», «брать верх», «восходить» (например, о звездах)). От него же происходит отглагольное прилагательное ὑπερέχοντος («превосходящий», «возвышающийся», или «трансцендентный», «трансцендирующий»).

Латинским заимствованием древнегреческого ὑπερβολή является существительное hyperbolē, что значит «гипербола», «преуве-

личение». Однако в латыни есть собственные приставки, соответствующие древнегреческому префиксу ὑπερ-, а именно: super- и trans-. Они означают — в первом случае — «вверх на», «наверх», «над», «поверх», «через», «сверх», «свыше», и — во втором — «через», «пере-», «за», «за пределами». Второй приставкой, в частности, воспользовались Марий Викторин и Августин.

Позже Августин для обозначения восхождения души к Богу будет употреблять уже вполне устойчивый термин «ascensus» («восхождение», «подъем»), который происходит от глагола «ascendere» («всходить», «подниматься», «возвышаться», «брать приступом»), а этот в свою очередь — от «scandere» («восходить», «подниматься», «взбираться», «возноситься», «достигать»). Кроме того, в круг Августиновой трансцендентальной семантики — достаточно узкий, в отличие от платоновского — будут входить: глагол transcendere («переходить», «перебираться», «перешагивать», «переправляться», «выходить за пределы», «превосходить»); причастие transcendens («перешагивающий», «выходящий за пределы», «переходящий», иначе говоря — «трансцендирующий», а также «трансцендентный»); возникшее, опять же, от «scandere» однокоренное субстантиву «ascensus» имя «transcensus» («восхождение», «подъем», «переход», «переезд», «переправа»); другие родственные формообразования, состоящие из префикса trans- и вариаций глаголов scandere, eoire («идти», «ходить», «возноситься», «подниматься»).

Стало быть, латинские понятия трансцендентализма Августина следует возводить не к вышеуказанным терминам Плотина, — ибо выдающийся неоплатоник сам заимствовал их у великого предшественника, — а к самому Платону. Однако вернемся к терминологии афинского философа.

ζ) Сферы трансценденталистского смысла

Внутри трансценденталистской семантики Платона можно выделить 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: ἐπέκεινα, ὑπερβολή, ὑπερέχον, ὑπερέχοντος, ἐπαναβεβηκός, ὑπερουράνιον τόπον, νοητῶ τόπω, ἀρχή ἀνυπόθετον, ἀρχή τοῦ παντός, πρῶσεια, κρείττον τοῦ ὄντος, ὑπὲρ ταῦτα.

Во вторую очередь следует выделить глаголы и субстантивы, имеющие дело с процессом трансцендирования как таковым:

ὑπερβαίνω (ὑπερβαίνειν, ὑπερβάντες), ἐκβαίνω (ἐκβαίνειν), ὑπερέχω, ἐπιβάσεις, ἐπαναβασμοί, ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν, ἐποπτεύοντες.

Третью область составят термины, связанные с конкретным видом трансцендирования — процессом восхождения к Благу и его характеристиками: ἀνάβασις, ἐπάνοδος, ἄνω, ἀνωτέρω, ἀνά, ἐπαναβασμοίς, ἐπαναγωγήν, ἐπάνω ὁδόν, ἀνακλίναντας, ἐπανιέναι, ἀνακύψασα, ἀνάγω, ἄναντα, ἀνάντης, ἄνοδος, ψυχῆς ἄνοδον, ἀψάμενος, ἐφάλτῃται, ἐξαίφνης.

Помимо этих трех областей трансценденталистского смысла нужно не упустить из виду такой общий и важный фактор «прорыва к трансцендентному», который, словно аура, охватывает «восходящего» человека. Речь идет о платоновском мотиве *посвященности, посвящения* (τελετή)¹ — чрезвычайно важном условии восхождения к Благу. Во многих диалогах — там, где речь идет о трансцендировании (восхождении) — Платон утверждает, что, не приняв посвящения, невозможно достичь истинной ἀρετή и Блага. Ибо только энигматическое знание мистерий дает возможность «прикоснуться» к беспредпосылочному и апофатическому началу².

Еще раз следует подчеркнуть: все эти части речи служат для обозначения «трансценденции», «трансцендентного» и «трансцендирования» в том определенном и четком смысле, который эти термины приобрели позже, в неоплатонизме, у Августина, схоластов, прежде всего, у Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота. Кроме того, необходимо отметить, что рассмотренная тер-

¹ Существительное τελετή означает «посвящение» (латин.: «инициация»), «таинство» как ритуал, или «священный обряд», «мистерия», «религиозное мистическое празднество».

² Г. Властос указывает на неразрывную связь посвящения и трансцендирования: «В этом возвышенном ритуале [посвящения] Платон помещает идею на место Бога. Мало того, что он называет идеи “божественными”, но и определенно подразумевает, что они божественны в большей степени, чем боги. Если последнее кажется абсурдным, то нам следует только напомнить те признаки божественности — вечность, совершенство, не испорченное страстями или страхом, — по сравнению с которыми боги культа и мифа были в большей степени карикатурами, чем образцами. Стало быть, понятно, что тот, кто больше других превозносил эти свойства, должен был найти в идеях его философии, и только в них, сущности, в полной мере достойные поклонения, и воспринимал созерцание идей как священное общение. Таким образом, в одном и том же опыте Платон находит счастье, красоту, знание, моральные средства к существованию и духовному возрождению, а также мифическое чувство родства с вечным совершенством. Идеи тогда для него — не только указатели к их наилучшим подобиям в общепринятом опыте, но сами по себе они являются фокусами самого необыкновенного опыта, который он открыл для себя и в котором нашел несравнимо больше удовлетворения, чем в любом другом». — См.: *Vlastos G. Op. cit.* — P. 53.

минология Платона относится к сфере онтологического трансцендентализма. Иначе говоря, этими понятиями обозначаются только те условия возможности существования и познания вещей, которые коренятся в *трансцендентном* (Едином-Благе и умопостигаемом Уме), но не в *трансцендентальном* (уме познающего субъекта).

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 (συνιῆμι, συνειμι), συντείνει (συντείνω), συναίρω (συναίρουμενον), συνδεῖν, συνέχειν, συνάγω, ἀναφέρομεν, а также причастие συναγωγός. Кроме того, следует прибавить субстантивы συναγωγῶν, συναγωγή, συναγωγεύς и термин κάθαρσις, означающий «очищение» (редукцию). Помимо этого, существует множество других формообразований, происходящих от этих глаголов и субстантивов и обладающих сходными коннотациями.

Общая схема развития трансценденталистской семантики такова: родоначальником терминов, имеющих коннотации «трансценденция», «трансцендентное», «трансцендировать», является Платон. Далее терминология наследуется Спевсиппом, Аристотелем (ἐπέχεινά τι τοῦ νοῦ, τι κρείττον), Древней Академией, Плотинном, другими неоплатониками, и прежде всего Проклом... Внес свой вклад в развитие и философскую адаптацию трансценденталистской терминологии Псевдо-Дионисий Ареопагит (μεταβαίνειν, διαβαίνειν, μεταταχθῆναι, παρাত্রαλῆναι, ὑπερέχειν, ὑπερβαίνειν, ὑπερβεβηκός, ὑπερβάλλειν, ὑπερκειμενος, ἐπέχεινα), чьи работы переводили на латынь Иоанн Скот Эриугена и Амвросий Траверсари, а — позже — М. Фичино и Б. Кордиер. На рубеже IV–V веков Марий Викторин и Аврелий Августин придают терминам привычную для нас латинизированную форму. Методическую сторону трансцендентализма — в виде учения о совпадении противоположностей в бесконечном Едином — развивал Николай Кузанский¹.

До Канта, как известно, термины «трансцендентный» и «трансцендентальный» употреблялись в качестве синонимов, и только великий кёнигсбержец разделил их и придал понятию «трансцендентальный» характерный для гносеологического трансцендентализма смысл. Стало быть, можно заключить: все праформы западноевропейской трансценденталистской терминологии (кроме

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1442–1443, 1445.

понятия «трансцендентальный» в кантовском смысле) мы находим в метафизике Платона.

Однако трансцендентное сознание, или трансцендирование, в онтологическом трансцендентализме Платона аналогично и родственно трансцендентальному сознанию в гносеологическом трансцендентализме. Вполне естественно, что понятия, указывающие на трансцендентное, развиты у Платона в большей степени и употребляются почти что на систематическом уровне, в отличие от понятий трансцендентальной сферы. Это объясняется превалирующей онтологической тенденцией древнегреческого мышления, выраженной в известном тезисе «мыслить можно только существующее». Платон начинает отход от этой традиции, и умопостигаемые предметы мысли получают у него легальный («законный») и легитимный (философски обоснованный) статус. Собственно говоря, именно такое отклонение от доминирующего типа мышления физиологов позволило Платону обнаружить сугубо философское, метафизическое (в отличие от физического) поле опыта, в основании которого лежат идеи-формы. Поэтому со временем он обращается и к тем условиям мышления и, соответственно, терминам, которые выражают и обозначают субъективные гносеологические основания процесса познания. Предтечи этих понятий можно обнаружить в тех фрагментах диалогов, где речь идет о трансцендентальном синтезе чувственных восприятий при помощи априорных понятий различной степени общности.

Вернемся к непосредственному рассмотрению трансцендентного начала метафизики Платона, каким является идея Блага.

§ 5. Стрoение чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира

Синопсис гносеологических способностей души и взаимоотношений между ними позволит выделить сферы и виды трансцендентального знания, проанализировать специфику каждого из них, а также трансцендентальные механизмы, которые используются в познании. Для этого следует обратиться, прежде всего, к фундаментальным аналогиям Солнца (ἥλιος) и Линии (γραμμή), а также к аллегории Пещеры (ἄντρον), представленным в шестой и седьмой книгах «Государства». Ниже мы убедимся в том, что все три эйдона представляют собою единое целое, или, лучше сказать, три неразрывные части целого, каждая из которых выполняет в рамках де-

дукции интеллигибельного мира и Идеи идей (Блага) свою специфическую функцию.

α) Аналогия Солнца

Какими бы зоркими ни были у человека глаза, он ничего не увидит и не различит цвета, если его зрению не будет способствовать свет (φῶς). Стало быть, свет является необходимым условием зрения, то есть медиумом, чем-то «третьим» (τρίτον ἰδίᾳ), специально предназначенным для связывания человеческого глаза (ὄμμα) и видимого мира (ὁρατὸν τόλου). Такая связь (συζεύξεων), — подчеркивает Платон, — ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен (εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς). В свою очередь, свет представляет собою порождение Солнца. Зрение (ὄψις), конечно же, не есть само божество Гелиос, хотя из всех орудий наших ощущений (αἰσθησεις ὀργάνων) оно является самым «солнцеобразным» (ἡλιοειδέστατον). Как уже было сказано, способность видеть уделена зрению светиллом как некое истечение (ἐπίρρουτον), а Солнце представляет собою причину (αἴτιος) и света, и зрения (Resp. VI 507c — 508b)¹.

Эйкон Солнца использован Платоном не просто в качестве аналогии, но и как модель пропорциональных отношений, коррелированная с деятельностью и сущностью Блага. Во второй части этой масштабной метафоры-метонимии Солнца-Блага (508b — 509c) речь, наконец-то, заходит о главной цели всего этого грандиозного тропа, а именно — о Благе: «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам (ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόλῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα)» (ibid. 508b-с.). Как свет и зрение являются «солнцеобразными» (ἡλιοειδῆ), так и познание с истиной обнаруживают свою «благообразность», «благовидность» (ἀγαθοειδῆ). Если Солнце дает всему существующему рождение, рост и питание, то Благо обеспечивает

¹ По поводу световой метафоры и терминов Платона и философии в целом Дж.С.Б. Гозлинг пишет: «Греческий язык — не единственный, в котором глаголы восприятия используются для того, чтобы описать законченное понимание и полное объяснение. “Ясный” (clear), “освещение” (illuminating), “видеть” (see), “схватывать” (grasp), “смотреть” (look), “овладеть” (get hold of), “смутный” (obscure), “выставлять” (expose) — все они являются привычными терминами при описании интеллектуального успеха, неудачи или процедуры, и философы могут пользоваться ими, не связывая себя анализом природы знания». — См.: *Gozling J.C.B. Op. cit.* — P. 122–123.

вещам бытие и существование, хотя само Благо не является существованием.

Стало быть, Благо, во-первых, не есть ни познание, ни истина; во-вторых, идея Блага — как причина познаваемости истины — естественным образом открывается в истине и знании; в-третьих, человеческое познание (разум) и возникающая в нем истина являются «благообразными», поскольку именно Благо является их причиной; в-четвертых, познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Благому, но оно дает им и бытие, и существование, само же остается трансцендентным.

Если свести обе стороны аналогии «Солнце = Благо», то можно прийти к таким параллелям. Солнце есть символ Блага. Первое является источником света, тогда как второе — источником истины. В свою очередь, свет, идущий от Гелиоса и позволяющий зрению видеть, а вещам — восприниматься, олицетворяет не что иное, как истину¹. Зрение, способное видеть свет (истину), является аналогом ума (рассудка и разума). И, наконец, глаз, — то есть то, в чем возникает зрение как нозтическая способность видеть истину, — можно уподобить только душе. Последнее отождествление проводит и сам Платон, когда сопоставляет функциональные возможности глаза и души: «Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке. <...> Между тем те же самые глаза (ὄμματα) отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке. <...> Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность (νοῦν ἔχειν φαίνεται). Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума (νοῦν οὐκ ἔχοντι)» (ibid. 508c-d).

Хотя Сократ изложил важнейшие предикаты Блага, Главкон, тем не менее, требует, чтобы тема было продолжена, причем осо-

¹ К. Борман выделяет три функции-ипостаси истины: «В Аналогии Солнца истина (aletheia) является: 1) онтологической истиной, вместе со светом сущего изливающейся от Блага, “в бытии раскрытой (entbergende)” (функции интеллигибельного света — раскрытые в бытии и познании — характеризуются через термины *aletheia* [ἀλήθεια] и *on* [ὄν]); 2) гносеологической истиной, благодаря которой в познании раскрываются идеи; 3) тем, что делает разум способным к познанию, так как он познает сущее и идеи в свете истины». — См.: *Bormann K. Op. cit.* — S. 54.

бенно настаивает на более глубоком («Не оставляй в стороне даже мелочей!») анализе сходства Блага и Солнца.

β) Разделённая Линия

Сократ продолжает экспонировать доминирующую платоновскую идею. — Существует двое владык (βασιλεύειν): один — над всеми родами и областями умопостигаемого (νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου); другой — надо всем зримым (ὄρατοῦ). Таким образом, Главкону предлагается усвоить, что существуют два вида (εἶδη) сущего — зримый, или видимый (ὄρατον), и умопостигаемый (νοητόν) миры¹.

Затем следует знаменитая инструкция: «Для сравнения возьми линию (γραμμὴν), разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого (ὄρωμένου γένους) и область умопостигаемого (νοουμένου), раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы (εἰκόνας). Я называю так прежде всего тени, затем отражения на воде и в плотных, гладких и глянцевых предметах — одним словом, все подобное этому. <...> В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается (σχευαστὸν ὄλον γένος). <...> И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности (ἀληθεία τε καὶ μῆ): как то, что мы мним (δοξαστόν), относится к тому, что мы действительно знаем (γνωστόν), так подобное относится к уподобляемому» (ibid. 509d — 510a).

Вслед за этим Платон делит интеллигибельный мир: «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылки (ἐξ ὑποθέσεων), пользуясь образами (εἰκόσιν) из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу (οὐκ

¹ Вместе с тем, не следует забывать (и Карл Бэртлайн подчеркивает это) о принципиальной неравнозначности двух миров: «У Платона ὄν αὐτό [бытие само по себе] есть идея с собственной содержательной определенностью. В качестве подобной идеи, бытие для себя больше не может быть никаким αἰσθητόν [чувственно воспринимаемым], но только νοητόν [умопостигаемым], т. е. относящимся только к νοῦς [уму]. Сначала, конечно, хотелось думать, что платоновский мир идей существует наряду с чувственным, и νόησις [мышление] как вид познания существует наряду с αἰσθησις [чувствованием]. Этому мнению препятствует не только известное платоновское учение о том, что идеи являются причинами (Gründe) чувственно воспринимаемого мира, но в большей степени — детальная интерпретация идеи бытия, которая (после Платона) относится, все-таки, к μέγιστα γένη [главным родам]». — См.: *Bärthlein K. Op. cit.* — С. 43.

ἐπ' ἀρχήν), а к завершению (ἐπὶ τελευτῇ). Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему (τὸ ἐπ' ἀρχήν ἀνυπόθετον). Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей (εἶδεσι) пролагает она себе путь (μέθοδον)» (ibid. 510b).

Стало быть, в интеллигибельном мире владыкой является Благо, в чувственно воспринимаемом — Солнце. Линию можно представить в виде схемы и расположить ее лучше вертикально, ибо в сущности своей она является иерархической структурой бытия и познания. Однако едва мы приступим к ее воспроизведению, так сразу возникают неразрешимые проблемы. Прежде всего, Платон не говорит о том, каково соотношение «двух неравных отрезков (δίχα τετμημένην ἄνισα τμήματα)» при первоначальном делении. Далее, при вторичном делении рекомендуется каждый из полученных ранее отрезков разделить «опять таким же путем (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον)». Означает ли это выражение, что мы должны делить каждый из полученных отрезков в той же пропорции, в какой произвели первое деление; или же эти слова — лишь указание разделить отрезки на две части? Можно ли говорить о том, что бóльшая величина отрезка однозначно связывается с бóльшим объемом части бытия?

Если ответить положительно на последний вопрос, то получится, что идеи будут количественно превосходить огромные классы соответствующих им реальных вещей, а объем знания идей будет превалировать над бесчисленными мнениями всех типов. Вероятно, Платон имеет в виду не количественный состав и не логический объем каждой области, когда говорит о длине отрезка. Скорее всего, пропорции Линии нужно понимать как сущностные отношения двух миров и каждой из четырех сфер. Иначе говоря, пропорции сегментов являются, прежде всего, метафизическими пропорциями, и — в зависимости от этого — геометрическими. Тогда длина отрезков должна быть прямо пропорциональна степени приобщения каждой из областей истинному бытию. В таком случае, наиболее далекий от Блага сегмент будет самым коротким. Кроме того, весьма плодотворным выглядит предположение А.Л. Доброхотова о том, что Линия, быть может, тождественна радиусу мировой сферы, описываемой Платоном в «Тимее» (35b — 37c), и тогда она «должна изображаться как уменьшение интервалов по мере удаления от сферы знания (что в большей степени напоминало бы и принцип “золотого сечения”)»¹.

¹ Доброхотов А.Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник-1987. — М., 1987. — С. 73.

Итак, линия АВ разделена на два сегмента точкой С. Отрезок СА представляет собою интеллигибельный мир, интервал ВС символизирует видимую сферу. Область зримого делится точкой D на две части по признаку «большей или меньшей отчетливости» на сегменты BD и DC. Умопостигаемая сфера делится точкой E на отрезки CE и EA. При этом необходимо, чтобы BD также относилось к DC, как CE относится к EA и как BC относится к CA. Последние указания взяты из седьмой книги «Государства»¹.

Тогда часть BD, обладающая «меньшей отчетливостью», содержит образы (εἰκόνας). Этим словом Платон обозначает тени (σκιάς) и отражения (φαντάσματα) в воде и в плотных, гладких и глянцевых предметах, короче — «все подобное этому». В «более отчетливом» сегменте DC находятся все живые существа и все виды растений, а также все то, что изготовляется человеком, т. е. природа и культура. Стало быть, область BD наполняют тени и отражения DC. В таком случае BD является «подобным» (ὁμοιωθέν), тогда как DC — «уподобляемым» (ὁμοιωθήν).

Перейдем к умопостигаемой сфере. Отрезок CE включает в себя такие действия души, при которых она использует образы, в первую очередь, сегмента DC, но также, по-видимому, и BD². Используя эти эйконы, душа на основании предпосылок (ἐξ ὑποθέσεων) устремляется не к началу (Линии), а к концу. Это означает, что она применяет «предпосылки» к чувственным восприятиям, жизненному опыту в целом и, таким образом, исследует то, что предшествует интервалу CE — природу и культуру. Предваряя рассуждения Платона, можно сказать, что отрезок CE есть не что иное, как сфера научного знания: арифметика, геометрия, стереометрия, астрономия и гармония. Все они составляют пропедевтический этап при восхождении к Благу.

¹ «И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению» (Resp. VII 534a). (Если рассматривать данное положение как геометрическую рекомендацию, то, строго говоря, отсюда следует, что сегменты DC и CE должны быть равны. Однако с точки зрения их сущностного содержания и степени близости к истинному знанию и бытию они не могут быть одинаковыми. Тогда единственный вариант изображения Линии (как указывалось) — уменьшение длины отрезков по мере удаления от истинного знания и Блага, или верхней точки Линии.)

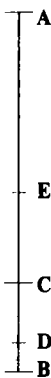
² Платон говорит: «пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков» (Resp. VI 510b).

Другой раздел сферы умопостигаемого, сегмент ЕА, душа отыскивает способом, который противоположен предыдущему. Здесь она восходит от предпосылки к «беспредпосылочному началу» (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), совершенно не пользуясь образами, но только при помощи самих идей (αὐτοῖς εἶδεσι).

Сократ продолжает разворачивать объяснения действий души сначала в области СЕ, а затем и ЕА, выбирая в качестве примера для СЕ трансцендентальную деятельность математиков, а для ЕА — диалектиков. — Те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают (ὑποθέμενοι) в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения (ὑποθέσεις αὐτά) и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения (Resp. VI 510b-d).

Здесь Платон говорит об использовании в математике априорных рассудочных понятий, причем чистых понятий, если обратиться к кантовским терминам. То же самое делают все другие мастера в процессе сотворения какой-нибудь рукотворной вещи — будь то челнок, скульптура, фресковая или краснофигурная живопись. Направляют эту деятельность понятие или видимая мысленным взором идея (форма). Даже в том случае, когда геометры пользуются чертежами, то есть видимыми фигурами (εἶδεσι), их мысль обращена не на чертежи, а на те фигуры, подобием которых они служат. Выводы они свои делают только для четырехугольника самого по себе (τετραγώνου αὐτοῦ), и его диагонали самой по себе (διαμέτρου αὐτῆς), а не для той диагонали, которую они начертили. Ибо идеи этих фигур «можно видеть не иначе как мысленным взором (οὐκ ἄν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ)».

Итак, в области СЕ душа в стремлении к умопостигаемому «бывает вынуждена (ἀναγκαζομένην) пользоваться предпосылками (ὑποθέσεις)» и потому не восходит к его (умопостигаемого) началу, так как не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах» (ibid. 511a). Обратим внимание на ту ситуацию принужденности, в которой оказалась душа в сегменте СЕ, когда она вынуждена — естественно, не по своей воле — пользоваться чистыми априорными категориями рассудка, но одновременно и чувственными образами, идущими из предыдущего этажа познания (DC). Платон



А неоднократно противопоставляет необходимость Благу: природа необходимого и природа благого различаются «по существу», и поэтому прекрасное и справедливое ни в коем случае нельзя относить к сфере необходимости (ibid. 493c).

В «Тимее» Платон подчеркивает, что, поскольку «души по необходимости укоренены в телах», постольку в них зародилось ощущение, соответствующее «вынужденным впечатлениям» (Tim. 42a), т. е. *рецептивности*, говоря современным языком. Там же философ указывает на два рода причин, действующих в мире. Следует различать причины, во-первых, необходимые (ἀναγκαῖον), которые присущи самим вещам и которыми демиург пользовался как вспомогательными (ὕληρητοῦσαις); и, во-вторых, божественные (θεῖον), представляющие собою выражение мощи, могущества (δυνατός) и воли Бога (ibid. 68e — 69a). Стало быть, заключает Платон, при сотворении всего сущего были использованы *причинность через необходимость и причинность через свободу*. Необходимость как особый вид причинности лежит в основе чувственно-рассудочного познания, то есть познания природы и человеческого мира. Поэтому «при забвении необходимости (ἀναγκαῖον) немислимо ни уразуметь (κατανοεῖν), ни схватить (λαβεῖν), ни вообще как-либо приблизить к себе то единственное, о чем мы печемся» (ibid. 69a). Это означает, что без области СЕ, где господствует причинность через необходимость, мы не сможем добраться и до высшей сферы ЕА, построенной на основе причинности через свободу.

Таким образом, гипотезы, которыми пользуется душа в сегменте СЕ, а именно чистые априорные понятия рассудка, такие как четное, нечетное, четырехугольник, квадрат, диагональ и угол сами по себе, а также многие другие, указанные ранее, — все эти гипотезы представляют собою один из инструментов трансцендентального (синтетического) познания души в той сфере, которую Кант обозначал как «опыт»¹. Именно в сфере опыта *необходимо* использовать

¹ Густав Мюллер сравнивает эпистемологические установки Платона и Канта: «Кант, так же, как и Лейбниц, переоткрыл Платона. Так же, как и Платон, он определяет математику как бытие “между” логикой и эмпирическим опытом; как и Платон, он видит в математике нечувственную пространственно-временную науку, которая является всеобщим и априорным условием всех явлений, способных к восприятию, но которая, сама по себе, не обладает логическим характером. Как и Платон, он знает, что математические законы суть произведенные мышлением “гипотезы”, которые, однако, также являются условиями объективной реальности математических моделей существования в физическом мире. Вообще говоря, всеобщие и необходимые предпосылки мышления суть условия, которые определяют, какой класс объектов становится очевидным для различных видов и уровней познания». — См.: Mueller G. E. Op. cit. — P. 21.

чувственные ощущения, дающие материал для познания, чтобы потом оформить эти хаотичные данные с помощью чистых (и не чистых¹) априорных категорий, получая в итоге знание.

До высшего раздела умопостигаемого (ЕА) разум доходит с помощью диалектической способности (διαλέγεσθαι δυνάμει). Тот факт, что душа, действующая в сфере СЕ, ориентируется в познании на СD («устремляется не к началу, а к завершению»), говорит о том, что высшая область (ЕА) не имеет никаких связей с чувственно воспринимаемым, но имеет дело исключительно с идеями. Здесь свои предположения (ὑποθέσεις) разум не выдает за нечто изначальное (ἀρχάς), напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы (ἐπιβάσεις) и усилия (ὀρμάς) к началу всего (παντός ἀρχήν), которое уже не предположительно (ἀνυποθέτου). «Коснувшись (ἀψάμενος) же его и держась того, что с ним соприкасается, он, таким образом, опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с эйдосами через эйдосы, для эйдосов и оканчивает на эйдосах (εἶδῶσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη)» (Resp. VI 511b-c)².

Теперь можно воссоздать всю картину взаимоотношений и взаимозависимости отрезков Линии. Сегмент ВD включает в себя изображения DC, т. е. образы природного и культурного мира. В свою очередь, отрезок DC (природа и культура) есть подобие более высокого сегмента СЕ, который состоит из математических объектов и — шире — идей тех эмпирических вещей, которые находятся в DC. Следовательно, земной мир (DC) есть «отражение» сферы идей небольшой степени общности (СЕ)³. Отрезок СЕ представляет собою множество изображений содержания ЕА, полностью умопостигаемой области, состоящей из идей высших качеств во главе с Благом. Выстраивается иерархия: ВD есть образ DC, DC является «отражением» СЕ, в свою очередь СЕ подобен ЕА.⁴ Только высшая

¹ Кант, как известно, разделяет априорное знание на чистое и не чистое: например такое положение, как «всякое изменение имеет свою причину» является априорным, но не чистым, так как *изменение* есть понятие, которое может быть получено только из опыта (В 3). (Прекрасное исследование проблемы чистого и не чистого познания *a priori* см.: Cramer K. Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. — Heidelberg, 1985.)

² Фрагмент дан в переводе А.Ф. Лосева.

³ Если весь мир идей разделить условно на идеи высших качеств, которые объединяются добротностью, и идеи всего реально существующего в космосе (идеи «вещей» в самом широком смысле), то первые будут формами высшей степени общности, а вторые, соответственно, — формами меньшей степени общности.

⁴ В отношении самооценности и значимости отрезков СА и ВС существует интересная точка зрения, которой, в частности, придерживается Дж. Рейвен: «Я по-

A область является полностью самодовлеющей, никому не уподобляется, а, наоборот, предстает как оригинал и прототип для всех остальных.

Такая пропорциональность и упорядоченность частей приводят к заключению о том, что структура Линии, а значит, и бытия, и познания, обладает двумя важнейшими характеристиками. Во-первых, каждый нижестоящий отрезок является отражением (эйконом) вышестоящего, и, стало быть, в космосе мы имеем рефлексия, направленную вверх, к вершине, Благу. Следовательно, отрезок CE содержит в себе нечто от EA, DC включает какую-то часть CE, а BD имеет толику от DC. Отсюда можно сделать парадоксальный, на первый взгляд, вывод: в самой нижней части линии, BD, присутствуют некоторые подобию сущности из высшей сферы EA. Однако обратное невозможно: в более высоких областях не присутствует ничего из низших.

Во-вторых, поскольку каждый вышестоящий отрезок является парадигмой для нижестоящего, то самой логически «богатой» частью Линии, включающей в себя полноту логического содер-

лагаю, что цель разделенной Линии как продолжения аналогии Солнца состоит в том, чтобы использовать зрение и два класса видимых вещей для иллюстрации ума и двух классов интеллигибельных предметов. В этом случае, конечно, сегмент BC подходит для создания какой-либо классификации ничуть не больше, чем видимый мир в солнечной аналогии. И Солнце, и разделенная Линия являются иллюстративными, а не классификационными средствами. В аналогии Солнца четыре фактора, относящихся к видимому миру [Солнце, свет, зрение, глаз], используются для того, чтобы проиллюстрировать отношения, существующие между четырьмя аналогичными факторами в интеллигибельном мире [Благо, истина, ум, душа]. Но аналогия Солнца, кроме именованного Солнца самого по себе «Владыкой» видимой сферы, ни в малейшей степени не показывает различия статусов у разных объектов зрения. Разделенная Линия, поэтому, дополняет аналогию Солнца. В Линии два класса вещей видимого мира — реальные объекты и их тени (отражения) — используются для того, чтобы проиллюстрировать отношения, существующие между двумя аналогичными классами в интеллигибельном мире. Первичная цель всего верхнего подразделения Линии, CA, состоит, естественно, в том, чтобы сказать нам, что является природой этих двух классов интеллигибельных вещей. Все нижнее подразделение, BC, будучи просто иллюстративным, включено только ради верхнего. Ясно, что для правильного понимания верхней части Линии, необходимо прежде точно знать, как Платон охарактеризует отношение между двумя сегментами нижнего подразделения. Еще до прочтения того, что Платон скажет о верхнем разделении, у нас уже есть один исходный факт. Пропорции Линии указывают, что объекты в сегменте CE находятся в таком же отношении к объектам EA, как отражения в BD относятся к их оригиналам в DC. Другими словами, отношение между этими двумя классами в интеллигибельном мире аналогично отношению между видимыми тенями, или отражениями, и объектами, которые их отбрасывают». — См.: *Raven J.E. Op. cit.* — P. 150–151.

жания всего сущего, будет высшая область ЕА. Таким образом, апофатическое, как представлялось, Благо оказывается, действительно, беспредпосылочным началом, поскольку все идеально-формальные предпосылки мира и знания уже заключены в нем самом. Вместе с тем, Благо ни в коей мере не утрачивает своей чистоты, ибо непосредственно из него невозможно вывести никакое реальное существование или знание.

Важнейшим результатом демонстрации Разделённой Линии стало то, что мир идей, ранее воспринимавшийся просто как гипотеза, получил обоснование и, как следствие, приобрел *функциональное и систематическое* единство. Именно поэтому Дж. Рейвен констатирует: «наконец-то, идеи были окончательно поняты в своем отношении одна к другой, поскольку между ними было окончательно установлено правильное соотношение в их зависимости от негипотетической идеи Блага. Поэтому те же самые вещи, которые в СЕ просто считались сами собой разумеющимися, нечёт и чёт и другие, — с открытием их зависимости от основного принципа, стали теперь полностью и в строгом смысле слова понятными (*intelligible*)»¹.

Рассмотрим всю систему познавательных — в том числе и трансцендентальных — способностей, а также областей бытия.

Разум (*νόησις*), или умозрение, есть способность понимания, или аппрегензия (схватывание) Блага. Эта ступень познания является наивысшей, в качестве метода выступает диалектика, а сферой применения является полностью умопостигаемая область бытия (ЕА).

Рассудок (*διάνοια*) всегда исходит из гипотезы, которую можно определить двояко: во-первых, как предположение, обоснованное научное допущение, то есть гипотеза в современном понимании. Такая ипотеса является выражением *проблемы*, которую необходимо решить с помощью гносеологического действия. Именно в таком значении слово «ипотеса» употребляется и в «Меноне» (86e — 87c), и в «Государстве» (510c, 533b-d), и во второй части «Парменида» (137c — 166c). Во-вторых, под ипотесой понимается чистое априорное понятие рассудка (идея) — следовательно, не гипотетическое, а твердо установленное, — при помощи которого мы осуществляем синтез чувственных впечатлений и тем самым создаем предмет познания². Эти идеи-понятия являются основным инструментом тех наук, которые присутствуют в СЕ. Именно рас-

¹ Ibid. — P. 162.

² См., например: Phaed. 74a — 76e, 99d — 100b.

A судок, имеющий отношение, с одной стороны, к идеям, а с другой — к ощущениям, является связующим звеном между двумя мирами. Точнее: рассудок одновременно принадлежит двум мирам. Поскольку рассудок является дискурсивным, то знание, которое он производит, становится трансцендентальным.

E Нижняя часть Линии, отрезок ВС, или видимый мир становления (*γένεσις*), состоит из веры и уподобления.

C *Вера* (*πίστις*) есть выдача «кредита доверия» истинным мнениям и подлинным мнениям с объяснением — гносеологическим продуктам сегмента DC с достаточно высокой степенью достоверности и полезности. Такого рода мнения составляют основной массив всей человеческой информации.

D *Уподобление* (*εἰκασία*) относится к четвертой части Линии, BD. Эта область менее ясна, чем вышестоящие. Известно, что это — сфера теней и отражений в воде. Что скрывается за столь символическим указанием? Вероятно, крайне запущенная область ложных мнений¹. Однако если мы заглянем в седьмую книгу — сразу же обнаружим яркий пример области BD. Это — не что иное, как Пещера.

B Новый подход и, соответственно, более высокий уровень обоснования учения о двух мирах мы найдем в седьмой книге диалога².

¹ Эмпирические ложные мнения являются результатом ошибочной рекогниции. Это происходит в том случае, когда на истинную репродукцию известного образа накладывается чувственный отпечаток неверной аппрегензии. Так, например, Сократ хорошо знает Тезтета и Феодора, и на его «восковой дощечке» отчетливо отпечатались их эйконы. Глядя издали и воспринимая неотчетливо двух людей, то есть неправильно их схватывая, Сократ пытается приспособить эту ложную аппрегензию к верной репродукции образов. В итоге репродукция совмещается с несоответствующими ей последствиями нечеткого схватывания, из-за чего возникает ошибочное узнавание, или неверная рекогниция, иначе говоря — ложное мнение. Может быть также ситуация, когда под истинное эмпирическое схватывание подводится ложная репродукция, вызванная погрешностью памяти. — Ср.: Theaet. 193a — 194b.

² Дж. Рейвен следующим образом рассматривает единство и различия в подходах и целях всех трех аналогий: «Согласно общему мнению, на первый взгляд все выглядит так, как будто эти отрезки присутствуют только в аналогии Линии. Но тщательное исследование, в котором отрицается разделение между двумя книгами [VI и VII], приводит к заключению, что они принадлежат в равной степени также к аллегории Пещеры. <...> Аналогия Солнца выбрала зрение из остальных чувств и использовала его самого и его объекты для того, чтобы объяснить сущность ума и его объектов. Затем появилась Линия как продолжение аналогии Солнца. Цель Линии состояла в том, чтобы использовать два класса видимых вещей, — физические объекты и их тени, или отражения, — чтобы пролить свет на два класса интеллигибельных вещей: взаимосвязанные идеи в их зависимости от идеи Блага, а

Образ Пещеры представляет собою третью, заключительную часть обширного символического триптиха.

γ) Аллегория Пещеры

Пещера олицетворяет «человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности». Другими словами, речь идет о гносеологической деятельности и тео-агато-этической интенциональности души. Поскольку аллегория широко известна, полагаю, не имеет смысла подробно ее пересказывать, а лучше сразу перейти к структурно-функциональному анализу этого эйкона.

Люди, сидящие в Пещере, используют, по меньшей мере, два органа чувств, зрение и слух, в отличие от тех, кто присутствует в эйконе Солнца и наблюдает сферу ВС, представленную в Линии. Те, другие, согласно Платону, обладают лишь зрением и смотрят исключительно на «видимый (ὄρατον) мир». Следовательно, узникам Пещеры, вероятнее всего, присущи все вторичные ощущения, а не только зрение. Благодаря органам чувств, люди видят на стене Пещеры тени и слышат эхо произносимых слов. Генезис теней и звуков имеет следующую основу. Далеко в вышине горит огонь, от которого распространяется свет. Люди, — скованные, несвободные и потому не способные повернуть голову, — сидят спиной к огню и свету, и там же, позади них, проходит верхняя дорога, огражденная невысокой стеной, играющей роль ширмы. За стеной-ширмой «другие люди» проносят различную утварь, как то: статуи, изображения живых существ, сделанные из дерева и камня. Несут они эти предметы таким образом, что проносимые вещи в потоке света отбрасывают на стену Пещеры тени. Так как «другие люди» беседуют, узники слышат эхо от речей. Стало быть, духовно заключенные не могут видеть и слышать ничего, кроме теней и эха. Именно эти подобия они и принимают за истину (Resp. VII 514a-c).

Сопоставим исходные условия всех трех эйконов. Прежде всего, Солнце и огонь в вышине над Пещерой суть не что иное, как идея Блага. Далее: свет от Солнца идентичен свету от огня, и оба

также идеи, гипотетически постулируемые и невазвзаимосвязанные. И теперь Линия должна сама следовать за Пещерой, цель которой совершенно другая. В отличие и от Солнца, и от Линии, Пещера должна дать нам картину каждого состояния сознания, через которые человек может пройти, следуя от состояния полной иллюзии к состоянию полной просвещенности. Мы больше не имеем дела исключительно со зрением и его объектами как иллюстрацией природы и содержания умопостигаемого мира. Мы проследовали от строго ограниченной аналогии до всесторонней аллегории». — См.: *Raven J.E. Op. cit.* — P. 164.

тождественны истине. Следует обратить внимание на точности платоновской аналогии: истина (свет) исходит от Блага и — в случае невмешательства в этот процесс побочных факторов — успешно достигла бы вечной души. Но: человек обладает не только бессмертным началом, но также преходящим телом и двумя частями души — вожделеющей и яростной, которые после кончины рассеиваются. Как раз эти смертные компоненты встают на пути эманации, чем грубо искажают и отчасти даже уничтожают льющийся свет истины. Кроме того, зрение, — которое по своей природе может видеть свет (истину), и, таким образом, аналогично уму, ноэтической части Линии, — искажено у заключенных Пещеры тем обстоятельством, что они сидят в оковах (чувственности и неразумия) и, следовательно, не имеют возможности свободно пользоваться «солнцеобразным» органом ощущений. В результате этого, зрение (ум) в значительной мере ослаблено, лишено силы (*δύναμις*) и поэтому способно видеть лишь «пустяки».

В дальнейшем Платон описывает освобождение от оков чувственности и неразумия. Здесь необходимо выделить те этапы, которые проходит душа при восхождении из Пещеры к Благум и которые совпадают с отрезками Линии.

Главная характеристика Восхождения: это крайне мучительный процесс. Мучительное начало и такое же продолжение: когда с узника снимут оковы, заставят его встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх — в сторону света (истины), ему будет мучительно все это выполнять, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. Для того чтобы обрести Пайдею и прикоснуться к Благум, ему необходимо будет сменить естественную установку сознания на трансцендентальную. От взгляда на самый свет у человека заболят глаза, и он поспешно отвернется к тому, что он в состоянии видеть; если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору (*ἀναβάσειε καὶ ἀνάτοϋς*) и не отпустит, пока не извлечет на солнечный свет, то он будет страдать и возмущаться таким насилием. И если он выйдет на свет, глаза его настолько будут поражены сиянием, что невозможно будет разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности (*ἀληθῶν*) которых ему говорят (*ibid.* 515c — 516a).

Адаптация к свету должна проходить постепенно. В «подземном жилище», аналоге сферы BD из Разделённой Линии, на первом (точнее: нулевом) этапе Восхождения, человек сперва глядит на тени и отражения людей и предметов с тем, чтобы глаза привыкали к деятельности. Стало быть, основное гносеологическое действие этой стадии — наблюдение. Поскольку объектами органов чувств являют-

ся тени и эхо от копий живых существ и предметов из вышестоящего класса, постольку познавательным результатом на этой стадии могут быть только ложные мнения. Таким образом, онтологический статус этой области является самым низким; это даже не реальность видимых вещей, а псевдореальность, или тени. Мышление не способно уловить причинно-следственные связи между тенями и, следовательно, не готово к простейшей логической деятельности. Здесь доминируют психические (смертные) части души, а само бытие человека подобно существованию «племени сухопутных животных» и «водного рода существ». Никакое «сродство с божественным началом внутри нас» здесь не обнаруживается (Tim. 90c). Между тем именно на этой стадии псевдореальности и ложных мнений большинство людей проводят свою жизнь. Как раз к этому выводу подводят реплика Главкона («Странный ты рисуешь образ и странных узников») и ответ Сократа: «Подобных нам».

На второй стадии Восхождения, на «верхней дороге» Пещеры, то есть в природном и социальном мире, можно смотреть на сами предметы, отбрасывавшие ранее тень. Однако эти вещи земного мира суть сделанные из камня и дерева артефакты — копии подлинного мира идей. Тем не менее, здесь можно наблюдать реальные объекты, а не их тени и отражения. Позже Платон скажет: «Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного» (Resp. VII 523a-b). Это высказывание целиком относится к так называемому реальному миру. Познание здесь представляет собою систематизацию чувственных ощущений, и иногда этого вполне достаточно для ориентации в такой действительности. В целом — даже производя эмпирические обобщения — душа не доходит до экспликации сущности предмета, ибо «если нечто единичное достаточно хорошо постигается само по себе, будь то зрением, будь то каким-либо иным чувством, то не возникает стремления выяснить его сущность» (ibid. 524e). На этой стадии познание является обыденным осмыслением повседневности, в результате которого приобретает ценный жизненный опыт, но еще не схватывается идеально-сущностная структура предмета.

В результате познавательной деятельности на второй стадии возникают мнения с неопределенным статусом, истинные мнения, а также истинные мнения с объяснением. Это означает, что здесь уже присутствует дискурсивность, поскольку «объяснение» (λόγος) дис-

A
E
C
D
B

A курсивно по своей природе. Таким образом, состояние души (мышления) находится в процессе первоначального просвещения. Однако праздновать освобождение из темницы преждевременно: вся Пещера (аналог отрезка BC) есть область, охватываемая лишь зрением и другими чувствами. Другими словами, не оторвавшись в познании от чувственности и не сменив установку сознания с естественной на трансцендентальную, невозможно достичь сущностей и Пайдеи.

E
C На третьей стадии (область SE) человек уже в состоянии смотреть на Солнце, «находящееся в его собственной области» (ἐν τῇ αὐτοῦ χώρα) (ibid. 516b). Восходящий поднялся уже на нижний этаж интеллигибельной сферы (согласно градации Линии), к уровню пропедевтических наук и способен делать

D
B выводы о том, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведаёт всем в видимом пространстве и является причиной видимых теней в Пещере. Стало быть, бывший узник способен усматривать каузальные и функциональные связи, а также выводить закономерности, существующие в зримом мире, постигаемом науками.

Мышление здесь способно усматривать те противоречия, которые доставляет чувственность. По мнению Платона, то, что не вызывает противоположного ощущения, не способствует ноэтическому анализу. И, наоборот: то, что вызывает такое ощущение, инспирирует разумное исследование, поскольку органы чувств разобраться в этом не способны. Следовательно, если в ощущении единичного обнаруживается какая-то противоположность, так что оно оказывается единицей не более, чем ее противоположностью¹, то уже требуется размышление и «какое-либо суждение» (дискурс). Тогда душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в себе самой мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе? Именно таким образом познание единицы и подобных ей предметов мышления ведет и побуждает к «созерцанию бытия» (ibid. 524d — 525a). Нужно признать, что более удовлетворительного ответа на вопрос об источниках рассудочного мышления, а стало быть, и пропедевтических наук, трудно желать.

Онтологический статус этой сферы достаточно высок, ибо человек находится рядом с областью истинного бытия. Здесь он пости-

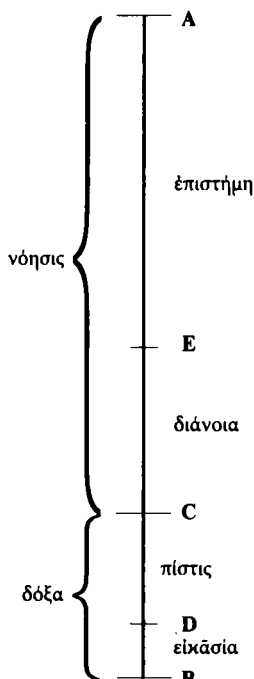
¹ Некий предмет воспринимается зрением одновременно как большой и малый, то есть как *нечто* и одновременно *иное*, причем эти два статуса сосуществуют в предмете с позиции глаза вместе, в неразделенном виде. Однако в душе возникают вопросы: предмет — он, все же, какой: большой или малый? он один или их два? неразделенная двойца мыслится как одно или же все-таки как два? что же есть, в таком случае, единица (одно), а что — двойка (иное)?

гает некоторые закономерности подлинного бытия и при помощи наук развивает свое мышление, то есть способность усматривать идеи. Но поскольку все науки пользуются предпосылками, постольку такое познание всегда ориентировано «не к началу» (οὐκ ἐπ' ἀρχήν), а к «завершению» (ἐπὶ τελευτῇ). Иначе говоря, предметом наук является чувственно воспринимаемый мир, постигнутый в понятиях. Следовательно, познание не переходит границу видимой сферы, *не трансцендирует* за ее пределы. Именно такое познание является в точном смысле *трансцендентальным*.

Однако это вовсе не означает, что понятия и закономерности выводятся с помощью индуктивного метода из чувственной псевдореальности. Природа действует всего лишь в качестве инспиратора или катализатора нашего исследования. Первоначально непонятное явление («противоположное») ставит *проблему*, дает смутный предмет = *X*, который мы должны определить. Душа, побуждаемая этим *X*, начинает припоминать те формы (априорные истины), которые она знала во времена, когда сопровождала богов. Таким образом, вся пропедевтическая деятельность приводит к тому, что в результате занятий науками очищается и вновь оживает «некое орудие души каждого человека» (ibid. 527d-e), а именно способность познания *a priori*.

Четвертая ступень Восхождения — отрезок ЕА — требует от неопита способности «обращения» (περιαγωγής), или, точнее, «круговращения» — того самого нозтического движения, которое обнаруживает сродство с божественным началом в нас (Tim. 90c-d). Такое «обращение», как уже говорилось, есть не что иное, как окончательное изменение естественной установки сознания на трансцендентальную. При этом необходимо сменить предмет и метод познания. Текущая чувственная реальность не является в строгом смысле реальностью, ибо представляет собою некий покров богини Исиды, которая имеет к тому же тысячу имен. Все это позволяет скрывать подлинную действительность под бесчисленными поливалентными именами чувственно воспринимаемого мира. Предметом в области ЕА являются высшие идеи, а методологической основой их постижения — диалектика, которая отбрасывает ипотезы и подходит к первоначалу с целью его обоснования.

Если познание на третьем этапе следует назвать *трансцендентальным*, поскольку оно представляет собою синтетическую деятельность рассудка по связыванию ощущений с помощью априорных категорий и направлено на чувственно воспринимаемый мир, то познание высшей стадии необходимо охарактеризовать как *спекулятивное*, ибо строится оно на логическом выведении одних



понятий из других посредством операций объединения и деления. Таким образом, познавательное «рассуждение (διάνοια)» в сфере CE лежит в основе платоновского *гносеологического трансцендентализма*. В свою очередь, спекулятивное «размышление (νόησις)» в области EA закладывает фундамент для *онтологического трансцендентализма*.

Совершив восхождение к вершине, Платон осуществляет синопсис всей структуры познавательных способностей. Обзорение производится в порядке нисхождения от Блага (основания) к иллюзиям (подобиям подобий).

Первый раздел (отрезок EA Линии), он называет *познанием* (ἐπιστήμη); второй (сегмент CE) — *рассуждением* (διάνοια). Обе части, как мы помним, составляют область *мышления*, CA , или *умозрения* (νόησις).

Вся сфера мышления целиком относится к сущности (οὐσία). Таково строение интеллигибельного (νοητόν) мира.

Третий раздел (DC) есть *вера* (πίστις), или *доверие* (к полученной информации), а также *мнение* (δόξα). Четвертый род (BD) представляет собою *уподобление* (εἰκᾶσις), крайне недостоверную разновидность мнения, собственно говоря — ложное мнение, что-то вроде догадки. И вера, и уподобление вместе составляют область мнения как такового (δόξα). Оба раздела, представляющие два уровня Пещеры, принадлежат огромному миру становления (γένεσις). Таковы части видимого (ὄρατόν) мира.

Платон подчеркивает, что в этой системе заложена уже известная нам пропорция: как сущность относится к становлению, так мышление к мнению; и как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение к уподоблению (Resp. VII 533e — 534a).

Безусловно, строгой классификацией эту схему не назовешь. Ее следовало бы именовать эйконом. Схема преследует демонстрационную цель: Платону важно показать, что существует подлинный трансцендентный мир идей во главе с Идеей идей, а все остальное

есть совокупность копий. Умопостигаемый мир идей в качестве архетипа создает в собственном регионе свое подобие — сферу чистого и подлинного знания о себе самом. Вместе с тем, он порождает совершенно новую область чувственно воспринимаемых копий — живой Космос. Вселенная в качестве креатуры есть некое инобытие мира идей, его необходимое чувственное воплощение, поскольку Единое само по себе, без иного, не существует. По этой причине весь Космос и природа возникают и существуют по закону необходимости, тогда как умопостигаемый мир вечен и, стало быть, существует по закону свободы. Все содержательные характеристики четырех уровней можно представить обобщенно, в виде таблицы (см.: Табл. 1)¹.

В живом (но не вечном) мире также появляется его собственное отражение в виде сферы мнений о нем. Эта область является самой низкой, ибо представляет собою копию копии. Стало быть, демонстрационная цель Платона достигнута: все три аналогии наглядно показывают, что существует функциональная взаимозависимая система, включающая первоначало (EA) и его креатуры — умопостигаемую (CE) и чувственную (DC) копии, а также копию материальной копии (BD). В итоге мы находим самое полезное для себя знание — иерархию всего сущего. Она впервые предоставляет нам возможность ориентироваться в мире, ставить перед собою задачи и видеть цели, определенные Благом. В этот момент жизнь обретает ценность и смысл.

* * *

После экспликации всех отношений между уровнями подлинного и неподлинного бытия, отчетливо видны, как минимум, две базовые функции Идеи идей.

Во-первых, Благо представляет собою онтологический фундамент мира идей и всего Космоса. Демиург, создавший Вселенную, был благ (ἀγαθός). Это — его единственный предикат. Платон дважды в небольшом фрагменте подчеркивает главную характеристику Создателя: демиург благ и, когда творил Космос, взирал на вечное; он был благ и пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (Tim. 29a-e). Можно сказать и по-другому: Благо само по себе в процессе творения выступает как демиург. Иначе говоря, действующее Благо приобретает все черты

¹ Таблица составлена и опубликована Густавом Мюллером: *Mueller G.E. Op. cit.* — P. 188. Мною изменен порядок нумерации уровней. У Мюллера высший уровень считается четвертым, я полагаю, что он является первым (базовым).

Таблица 1.

Четыре уровня	Теория (как θεωρία)	Онтология	Практическая сфера	Искусство	Религия	Философия
I Абсолют (ἀνυπόθετον, беспредпосылочное начало) (νοῦς, νόησις, ἐπιστήμη).	Истина	Целостное внутреннее бытие; Единое.	Благо. Самодвижущаяся, самоуправляемая душа. Самокритика, самопознание.	Прекрасное. Предстает как абсолютно целое во всех противоположностях; мир как зрелище.	Бог, Божественная причина. Монотеизм.	Онтологическая диалектическая саморепрезентативная система. Пребывание в целом. A = не-A.
II Я, Рассудок (διάνοια).	Логика как философия научного опыта и математики. Идеи как гипотезы.	Мышление самосуществования (напр., Сократ). Философия существует в мыслителе.	Мудрость, правосудие как справедливость ко всем уровням, вносящим вклад в целое.	Эстетическая жизнь; чистое удовольствие; искусство, знающее себя в качестве символа совершенства и жизни.	Бесконечная душа содержит в себе все уровни. Душа заключает в себе Бога как своего творца.	Дополнительная диалектика. Осознание уровней и различных ценностей, каждая из которых определяет другую через инобытие.
III Оформленный опыт (δόξα). Истинное мнение (δόξα ἀληθής).	Эмпирические науки, умение (τέχνη). Понятийное схватывание нерационального.	Формы знания суть также формы объектов знания; частичная идентичность таких форм с научными объектами.	Ремесло, умение, профессиональное мастерство; добротность (virtue), умеренность, мужество, научный разум. Аристократия, тимократия.	Видимое, слышимое, образное, гармония. Произведения искусства.	Моральный дуализм. Бог выступает на стороне морального блага.	Дуализм, формализм, сциентизм «логического эмпиризма». Диалектические противоречия.
IV Непосредственный опыт (δόξα εἰκασία).	Мнение, непосредственный опыт. Видимость, чувственные впечатления, нерационализируемые факты.	Множественность вещей. Небытие, содержащее в реальности погрешность.	Наслаждения, вредные склонности, чувственность. Эгоцентрический и «эротический» образ жизни. Демократия, тирания.	«Слашавая Муза» — вульгарное искусство; имитация чувств.	Политеизм, демонология; подкуп богов, суеверия. Мифологический язык.	Прагматизм, софистика, относительность мнений, субъективизм ценностей, текучесть, существование небытия.

демиурга; или: демиург есть динамическая и креативная ипостась Блага¹.

Во-вторых, Благо как высшая идея предстает перед нами в качестве гносеологического первоначала. Идея Блага в той мере является самым важным знанием, в какой через нее становятся пригодными и полезными идея справедливости и другие идеи высших качеств. Другими словами, идея Блага есть не что иное, как условие понимания чистых априорных идей разума и понятий рассудка².

¹ Рассмотрение проблемы тождества Демиурга и Блага см.: *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. — М., 2008. — С. 48–50, 75–77. Автор подчеркивает, что «ἀγαθός» — не случайное определение, но весьма существенное свойство того демиурга, который играет такую важную роль на страницах платоновских диалогов». — Там же. — С. 77.

² Помимо этих двух аспектов можно выделить, как минимум, еще две коннотации: Благо само по себе и Благо для людей. В последнем смысле данный термин употребляется, прежде всего, в «Филебе» (Phileb. 60a — 61c).

Части души

Познанию человеком окружающего мира и — отчасти — небесной сферы предшествовали основополагающие события вселенского масштаба.

Благой Демиург устроил ум в душе, а душу в теле, и таким образом создал прекрасное живое существо — Космос. Бог сотворил душу первенствующей по рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела. Ваятель составил Психею из трех разных частей. Мастер взял, во-первых, ту сущность, которая неделима, не имеет возникновения и вечно тождественна сама себе. Он использовал, во-вторых, иную сущность — вечно становящуюся, никогда не сущую и претерпевающую разделение в телах. Затем Отец смешал первую и вторую и создал третий, средний род сущности, одновременно причастный как природе тождественного, так и природе иного. После этого Устроитель взял все три начала и слил их в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Образовавшееся целое Родитель разделил на нужное количество частей и путем конструирования создал многообразную, вращающуюся, гармоничную и совершенную, бессмертную Мировую душу (Тим. 35а — 37а).

Позже дети Творца, боги-олимпийцы, по его заданию взялись за создание человеческого рода, сопрягая в этих живых существах смертное с бессмертным и подражая при этом божественному могуществу с тем, чтобы и в креатурах было «нечто соименное бессмертным, называемое божественным [началом]» (ibid. 41c-d). Кроме того, для сотворения тела боги использовали четыре известных элемента, в результате чего круговращения души начали соперничать с потребностями тела, то одерживая над ними верх, то претерпевая неудачу. Поэтому все существо было подвижно, однако устремлялось куда придется, беспорядочно и безрассудно (ibid. 43a-b)¹.

¹ Такого рода фрагменты не стоит воспринимать как сугубо религиозные, мифологические, не имеющие отношения к метафизике. По поводу аналогичных «рели-

Необходимо подчеркнуть: вечная часть души была создана самим демиургом по божественной (θεῖον) причине и, стало быть, изначально было направлена к Благу и блаженной жизни (εὐδαιμόνος βίου). Тело, а также вожделеющая и мужественная части порождались в силу необходимости, ибо вся природа возникает по необходимой (ἀναγκαῖον) причине (ibid. 68e — 69a, 75a-b, 77a). Следовательно, разумная часть души с момента своего творения есть результат действия божественной причинности (или причинности через свободу) и обладает бессмертием, а низшие части входят в сферу необходимости, или природы, и так же, как природа, смертны.

Все части души, наряду с умом, который как раз и находится в разумной и бессмертной сущности, принимают непосредственное, хотя и различное участие в процессе истинного познания, а также при формировании истинного мнения. Такое положение дел заставляет внимательно рассмотреть познавательные способности души, их гносеологические функции и действия и эксплицировать элементы трансцендентализма, содержащиеся в этом регионе метафизики Платона.

§ 1. Трансцендентальная дедукция «главных родов»

Обоснование, или дедукция, фундаментальных категорий представляет для каждого философа базовую процедуру самооправдания, фундирования своего учения и подтверждения собственных метафизических намерений и целей. Подобно тому, как в «Кратиле» нам встречается своего рода «языковая игра» — первая в западноевропейской философии, в «Софисте» мы обнаруживаем первую эксплицитную дедукцию подлинно метафизических категорий.

Трансцендентальная дедукция пяти главных родов (μεγίστα γένη), которые Платон называет также εἶδη (идеи, виды), разворачивается

гиозных» мотивов Платона, имеющих непосредственное отношение к восхождению, высказался Грегори Властос: «Религия, на которую он ссылается в подобных контекстах, — вовсе не та смесь высокоупорядоченного патриотического увеселения и белой магии, которая составляет большую часть общественного культа города-государства, но тот существенно иной вид благочестия — интенсивного, пылкого и потустороннего, — созданного мистическими обрядами, вакхическими или элевсинскими, — единственный вид, который затронул Платона лично и глубоко его взволновал. Он рассматривает созерцание идеи как аналог этого вида благочестия. В одном из своих наиболее возвышенных пассажей он говорит о созерцании идеи как о «посвящении в совершенные мистерии» (*Федр* 249c). — См.: *Vlastos G. Op. cit.* — P. 52–53.

в «Софисте» — в рамках общего доказательства возможности *небытия* — планомерно и систематически, преследуя при этом чрезвычайно важные для платонизма цели. Прежде всего, нужно сказать, что платоновская трансцендентальная дедукция понимается здесь в кантовском смысле — как «доказательство права и справедливости притязаний» важнейших форм (но не категорий в аристотелевском смысле) на фундирующую роль в процессе мышления и познания и, кроме того, в креативном процессе конструирования всего чувственно воспринимаемого мира. Несмотря на кантовский смысл, дедукция категорий есть важнейшая процедура *онтологического* трансцендентализма, позволяющая Платону и всем последователям на протяжении десятков веков осуществлять чистый вывод нового знания (разумеется, спекулятивного) из чистых же понятий. Но сначала Платону необходимо обосновать наиважнейшие категории.

Идеи Платона обладают несколькими ипостасями и, следовательно, имеют целый ряд функций. Так, например, Л.М. Де Рийк выделяет онтологическую, этическую и логико-эпистемологическую функцию идей. Анализируя фрагмент «Государства» (596a-b), где Платон аргументирует *трансцендентную* природу идеи тем, что люди не создают «самое идею» (*ιδέαυ αὐτήν*), Де Рийк обоснованно считает, что «мы можем полагать *a priori*, что Платон, тем не менее, должен обращать определенное внимание на логико-эпистемологическую сторону трансцендентных идей, — то есть идей, насколько они известны человеческому уму, — несмотря на основной интерес, проявляемый к их трансцендентной природе как таковой, которая полностью независима от любого человеческого рассудка (*understanding*)»¹.

Пять базовых родов Платона выполняют также и функцию, сходную с деятельностью категорий Канта², ибо «предназначены также для чистого применения *a priori* (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их всегда нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого употребления недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, вовсе не получаемым из какого-нибудь опыта» (А 85 / В 117). Именно эту задачу решает дедукция главных родов, или «трансцендентальная теория “Софи-

¹ De Rijk L.M. Op. cit. — P. 57–58.

² О синтетической функции идей-категорий и априорном познании см., в частности: Phaed. 73c — 76e, 79c-e, 99d — 100e; Theaet. 156a — 157c, 184d — 187a, 189e — 190a, 191c — 196a; Phaedr. 249b — 251d; Resp. VI 510b — 511e, VII 524a — 534c; Tim. 42a — 44d, 45b — 47e, 63e — 71e, 90a-d; Phileb. 33b — 34c, 39a — 40c, 59a-d, 64d — 66c; Epist. VII 342b — 343e.

ста”» (говоря словами Андреаса Грезера)¹, и — в силу своей исключительной важности — составляет смысловое ядро всего диалога: вовсе не многочисленные определения софиста как такового являются философским центром беседы элейского гостя и Теэтета, а доказательство возможности небытия как такового и, следовательно, лжи. С этой целью осуществляется выведение («открытие») априорных базовых понятий и обоснование (дедукция) их основополагающей роли в конституировании как мышления, так и Космоса.

α) Структура дедукции и стадия выведения понятий

Топографическая структура выведения и дедукции в тексте «Софиста» выглядит таким образом. Фрагмент 232a — 236e представляет собою постановку вопроса о возможности небытия. Далее (237a — 242b) следуют рассуждения, допускающие, наряду с бытием, *иное*. Однако это еще не дедукция, а лишь «открытие», как сказал бы Кант, понятия небытия. Пассаж 242c — 245e посвящен опровержению учения Парменида о единственности бытия и невозможности небытия, а также учений физиологов о множестве начал всего сущего. После этого (246a — 247d) следует анализ аргументов «гигантов» (сенсуалистов-эмпиристов и рационалистов-идеологов), которые развязали спор по поводу бытия; и этот спор, как ранее сказал Сократ, есть «не пустое дело и не между малым числом людей» (Theaet. 179d).

Борьба «гигантов» закономерным образом приводит к открытию понятий «дюнамис», «существование», «страдание», «действие», «движение», «покой», «взаимодействие». Кроме того, Платон сопоставляет противоположные понятия: «движение» и «покой», «одно» («единое») и «многое» («всё»), «тождественное» и «иное» (Soph. 247e — 254b). После этого Платон ставит вопрос о выборе только тех понятий, которые считаются «главнейшими» (254c-d). Иначе говоря, Платон разделяет все понятия на основные родовые категории (*предикаменты*) и производные формы (*предикабилии*). Далее осуществляется дедукция пяти главных родов (254e — 259d).

Таким образом, одна часть диалога (232a — 254d) представляет собою этап осознания проблемы и открытия понятий; на следующей стадии (254c — 259d) осуществляется трансцендентальная дедукция родов. Такова в общих чертах *топографическая* структура открытия и дедукции родовых понятий. Теперь можно обратиться к рассмотрению *содержательного* построения смыслового ядра диалога.

¹ Graeser A. Platons Ideenlehre: Sprach, Logik und Metaphysik. — Bern; Stuttgart, 1975. — S. 92.

По существу, исходным пунктом выведения категорий является систематический анализ коннотаций бытия самого по себе и тематизация реляционных отношений бытия с другими элементами функционального онтологического ряда («всё», «что-либо», «существующее», «правдоподобное», «несуществующее», «иное», «подобие», «единое», «многое», «целое», «разделенное», «часть», «становление», «способность», «действие», «страдание» и т. д.). Трансцендентальный, т. е. содержательный (а вовсе не формально-логический) анализ функциональных отношений, аспектов и признаков бытия позволяет открыть те базовые понятия, на которых строится все существующее, мышление и познание. — Ибо «после “Федра” диалектика предполагает выяснение природы идей не методом гипотезы, а путем установления отношений идей друг к другу. В целом, именно это и осуществляется в “Софисте”»¹.

Дедукция готовится последовательно. Рассматривая проблему возможности лжи в речах софистов, Чужеземец и Теэтет приходят к выводу о том, что доказать лживость речей «торговцев своими и чужими знаниями» можно только в том случае, если принять существование небытия в качестве достоверного факта. В таком случае ложные утверждения получают статус высказываний о небытии. Говорить о несуществующем, на первый взгляд, бессмысленно, ибо — как учит Парменид — небытия не существует, и помыслить его нельзя. Однако можно «являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной» (ibid. 236d-e). Такое противоречие может быть устранено только допущением существования *небытия*; в противном случае ложь была бы невозможна.

В первом приближении, в согласии с учением Парменида, «небытие само по себе» ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить; «оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ἀλλ’ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητόν καὶ ἀφθεύκτον καὶ ἄλογον)» (Soph. 238c). Но если мы вдумчиво рассмотрим ситуацию, например, с творением произведений в жизни и искусстве, то без труда обнаружим нечто, не существующее в подлинности: отображение (εἶδωλον) — в воде ли, в зеркале, в виде статуи или картины — есть «подобие истинного [предмета], такого же рода иное» (τάληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον). Это открытие дает нам возможность «зацепиться» за небытие.

Стало быть, отображение истинной вещи есть ее *иное*, однако это иное — того же рода, что и сама вещь. Возникает нечто вроде парадокса: такое иное не является подлинным бытием вещи, одна-

¹ Runciman W.G. Plato's Later Epistemology. — Cambridge, 1962. — P. 63.

ко реально существует. Следовательно, подобный образ (εἰκών), «не существую действительно» (в качестве истинного предмета), «все же действительно есть образ». Теэтет делает вывод: «Кажется, небытие с бытием (τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι) образовали подобного рода сплетение (συμπλοκήν), очень причудливое (ἄτοπον)¹» (ibid. 240b-c). Значит, небытие каким-то образом существует.

Анализируя основоположения натурфилософов о двойственности и тройственности начал, а также тезисы Парменида о единственности бытия, собеседники приходят к выводам о том, что единое не может быть множественным (двойственным или тройственным) и — одновременно — что оно, имеющее вид шара, необходимо имеет части. Далее следует важное заключение, сделанное элейским гостем: «Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой части свойство единого и чтобы, будучи всем и целым (πᾶν ὄν), оно таким образом было единым (ἓν)» (ibid. 245a). Значит, единое обладает свойством *эмерджентности*: единое не равняется сумме своих частей, но превосходит их, поскольку обнаруживает новое качество, а именно — *единство, систематическую целостность*².

Чужеземец выводит критерий существования, который могли бы принять «исправившиеся» мужи-физиологи и который приемлем для самих собеседников: способность (δύναμις)³ воздействовать

¹ «Сплетение» бытия и небытия обладает предикатом «причудливое (ἄτοπον)». Субстантив ἀτολία (ἄτολος) — «не-уместность», «странность» — имеет также коннотации: «бессмыслица», «глупость».

² Целое (ὅλον), — говорит Платон в «Теэтете», — не есть совокупность частей (οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν), иначе, будучи совокупностью частей, оно было бы всем (πᾶν) (Theaet. 204e). Вместе с тем, любая часть является также и видом (целым), ибо содержит в себе предикаты целого (Politic. 262a-b).

³ Существительное δύναμις («дйнэмиς») означает также: «сила», «могущество», «возможность», «значение» (слова). Происходит оно от глагола δύνασθαι, что означает «мочь», «быть в состоянии», а также «составлять» (например, квадрат, «значить», «стоять»). Таким образом, и в глаголе, и в существительном заложено значение некой производящей силы, творящей способности. Согласно С. Роузену, «термин “способность (power, δύναμις)” используется в диалогах Платона с такой же большой степенью гибкости, что и термины εἶδος и οὐσία». В «Софисте» мы встречаемся с тремя основными случаями передачи смысла δύναμις: в пассаже 219a4-7 — для того, чтобы определить первичный предмет диаресиса; во фрагменте 247d8ff — при определении «бытия» или «существующего» (247d6, 247e3), приписанном усовершенствованным материалистам (247c3); а в отрывках с пагинацией 251e8, 252d2 и 254c4-5 мы находим этот термин в высказываниях о сочетаемости форм. В связи с некоторой амбивалентностью термина δύναμις, С. Роузен напоминает «известный факт, что δύναμις и φύσις часто используются Платоном как взаимозаменяемые». — Ср.: Rosen S. Op. cit. — P. 265. В свою очередь, Ф.М. Корнфорд указывает, что термины φύσις и ἰδέα в «Софисте» и «Пармениде» употребляются как синонимы. — Ср.: Cornford F.M. Op. cit. — P. 276.

на что-либо другое либо испытывать воздействие принадлежит существующему. И поэтому существующее (τὰ ὄντα), или существование само по себе, есть способность действовать и страдать (ibid. 247d — 248a).

За этим следует знаменитый вывод: «Если *познавать* (γινώσκειν) значит как-то *действовать* (ποιεῖν), то предмету познания, напротив, необходимо страдать (πάσχειν)». Таким образом, «бытие, согласно этому утверждению, познаваемое познанием, *насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания*, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое» (τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινώσκουμένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκειται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φάμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν) (ibid. 248d-e) (курсив мой. — В.С.).

В этом пассаже содержится сразу два великих открытия: Платон впервые в истории философии высказывает гениальную мысль о том, что познание есть *действие*. Здесь (а также в «Тезтете») раскрывается смысл положения: душа в сфере постижения вещей действует, и, следовательно, познавать — значит действовать¹. Кроме того, опять же впервые, философ наделяет истинное бытие *движением* (κίνησις). Стало быть, в неизменяемом, неподвижном и вечном мире идей присутствует движение! А Платон, кроме того, подкрепляет основоположение эмоциональным аргументом: «И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение (ἀληθῶς κίνησιν), жизнь (ζωήν), душа (ψυχήν) и разум (φρόνησιν) не причастны совершенному бытию (παντελῶς ὄντι) и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» (ibid. 248e — 249a)².

¹ Принцип действия является одним из основополагающих в метафизике Платона. *Гносеологическое* действие показано, прежде всего, в «Меноне», «Федоне», «Тезтете», «Софисте», «Пармениде», «Государстве», VII Письме, «Филебе», «Послезаконии» (независимо от того, кто его написал — Платон или Филипп Опунтский). *Онтологическое* действие наглядно продемонстрировано в «Тимее», отчасти в «Политике». *Теогагато-этическое* действие присутствует едва ли не во всех диалогах, но особо следует выделить такие, как «Апология Сократа», «Критон», «Лахет», «Евтифрон», «Хармид», «Протагор», «Горгий», «Федон», «Федр», «Софист», «Государство», «Политик», «Тимей», «Филеб», «Законы», «Послезаконие», VII Письмо.

² Тезтет — как если бы он был ортодоксальным и «догматичным» платоником и приверженцем сугубо онтологической ипостаси учения — откровенно пугается этих высказываний элейского гостя и восклицает: «Мы допустили, чужеземец, поистине чудовищное утверждение!». Однако позже соглашается с тем, что, обнаружив у бытия наличие ума, жизни и души, было бы нелепо отрицать присущее ему движение. Ибо, «если существующее неподвижно (ἀκίνητων τε ὄντων), то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» (Soph. 249a-b).

Этому выходящему, казалось бы, за рамки традиционно понимаемого платонизма факту можно дать приемлемое объяснение. Дело в том, что неподвижное, неизменяемое, вечное бытие тематизируется Платоном, главным образом, в ранних и переходных (между 399 г. и 385—380 гг. до н. э.) диалогах, по преимуществу онтологических и аретических, где идеи выполняют функцию, прежде всего, парадигм для мира вещей, а также идеалов для человека, стремящегося обрести ἀρετή и прикоснуться к Благу. Такое предназначение идей не нуждается ни в каком движении; более того, кинесис категорически противопоставлен идеям-парадигмам и идеалам, ибо непосредственным образом снижает их образцовую ценность. Разве можно допустить какое-либо движение (изменение) среди недостижимых идеалов и образцов? Таким образом, в ранней теории «идеи абсолютны и в том смысле, что являются несмешиваемыми, и в том, что они существуют независимо от других идей. Этот характер идей поставлен под угрозу уже в *Софисте*, где идеи, как выяснилось, объединяются с другими идеями, и, следовательно, зависят друг от друга в том, чтобы быть такими, каковы они есть»¹.

Совсем другую констелляцию свойств и функций идей мы встречаем в сфере познания. Необходимо подчеркнуть, что динамическая (кинетическая) характеристика истинного бытия возникает только тогда, когда речь заходит о *познании* самих идей и окружающего мира при их помощи. Здесь идеям присущи функции априорных понятий рассудка, конституирующих познание чувственно воспринимаемого мира, регулятивных принципов разума, создающих систематическое и функциональное единство познания и знания, а также конститутивных механизмов и регулятивных требований в практической сфере. Коль скоро познание есть действие, а идеи непосредственно участвуют, в частности, в синтезировании знания, то подлинное бытие необходимо должно быть движущимся.

Вернемся к дедукции главных родов. Допустив движение в мире идей, философ попадает в формально-логическую ловушку: поскольку бытие движется, постольку оно не может оставаться самоидентичным, ибо без покоя не существуют такие реляционные предикаты истинного сущего, как: «тождественное», «само по себе равное» и «находящееся в одном и том же отношении». Возникает проблема взаимосвязи тождественного и иного. Тогда Платон делает заключение: не следует впадать в крайности, приписывая бытию

¹ Sayre K.M. Op. cit. — P. 183.

или только покой, или только движение. Философу не стоит «соглашаться с признающими одну или много идей, будто все пребывает в покое, и совершенно не слушать тех, кто, напротив, приписывает бытию всяческое движение, но надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и всё и движущимся и покоящимся» (ibid. 249c-d)¹.

Такой вывод представляется парадоксальным. Чтобы его понять, необходимо изменить постановку вопроса: от «дискретной» точки зрения, рассматривающей онтологические предикаты отдельно друг от друга, следует перейти к «функциональной», исследующей предметы и их свойства во взаимной связи и специфических отношениях. Ибо всё, обладающее способностью (*δύναμις*), энтелехиально, т. е. в принципе способно к взаимодействию, однако не каждое с каждым, не в виде тотального смешения, а по собственному «выбору», обусловленному таким качеством, как сочетаемость, способность сочетаться (*συναρμόττει*). Таким образом, все роды вещей находятся друг с другом в определенном сочетании, и задача состоит в том, чтобы знать и правильно указать, «какие роды с какими сочетаются (*συνφωνεῖ*) и какие друг друга не принимают (*οὐ δέχεται*), а также, во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться, и, наоборот, при разделении — всюду ли существуют разные причины разделения» (ibid. 253b-c).

Таким путем собеседники приходят к выводу о том, что «различать (*διαίρεῖσθαι*) все по родам, не принимать один и тот же вид (*εἶδος*) за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания (*διαλεκτικῆς ἐπιστήμης*)»? В этом случае обнаружится, что человек, который в состоянии выполнить такие операции, «[1] сумеет в достаточной степени различить одну идею (*ἰδέαν*), повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; [2] далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот; [3] одна идея связана в одном месте совокупностью

¹ Самый талантливый ученик Платона, прекрасно усвоивший суть его учения, разъясняет: «Очевидно также, что не говорят правду ни те, кто утверждает, что все находится в покое (*ἡρεμεῖν*), ни те, кто утверждает, что все движется (*κινεῖσθαι*). В самом деле, если все находится в покое, то одно и то же было бы всегда истинным и одно и то же — всегда ложным; а между тем ясно, что бывает перемена (ведь тот, кто так говорит, сам когда-то не существовал, и его опять не будет). А если все находится в движении, то ничто не было бы истинным; тогда, значит, все было бы ложно, между тем доказано, что это невозможно. И кроме того, то, что изменяется, необходимо есть сущее (*τὸ ὄν*), ибо изменение (*μεταβολή*) происходит из чего-то во что-то» (Met. Γ 8, 1012b-22 — 29).

многих, наконец; [4] как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам (*διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι*), насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» (*ibid.* 253d-e). Обратим внимание, что это — именно тот фрагмент, в котором диалектический метод «как целое резюмирован в единственном компактном предложении»¹ в виде четко сформулированных четырех тезисов. В «Федре» искусство различения (*διαίρεσεων*) описано как способность «разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (*Phaedr.* 265e). Этот раздел и функция диалектики позже, в неоплатонизме, получит название *диаретики*².

Вместе с тем, позже Платон будет настаивать, что попытка «отделять все от всего» и рассматривать понятия, а также чувственные данные обособленно друг от друга никуда не годится и свойственна только «человеку необразованному и нефилософу». Ибо несвязанный чувственный и интеллектуальный материал, — как показано уже в «Меноне» на примере Дедаловых статуй, — «разбегается» и не дает никакого знания. Кроме того, «разъединять (*διαλύειν*)» каждое со всем остальным означает полное уничтожение (*ἀφάνισις*) всех речей, так как речь (*λόγος*) возникает у нас в результате взаимного переплетения идей (*εἰδῶν συμπλοκῆν*)» (*Soph.* 259d-e). Поскольку же речь — это один из родов существующего, то, лишившись ее, мы лишились бы философии (*ibid.* 260a). Более того: коль скоро «мысль (*διάνοια*) и речь (*λόγος*) одно и то же», и мышление (*διάνοια*) есть не что иное, как «беззвучная беседа (*διάλογος ἄνευ φωνῆς*)» души с самой собой, то, потеряв речь в результате отделения и разъединения всего от всего, мы тем самым уничтожим мышление (*ibid.* 263e).

Стало быть, умение все разделять и различать по родам необходимо должно сочетаться с не менее важной способностью мышления все связывать и придавать всему мыслимому систематическое единство. Техника обобщения (*συναγωγήων*) есть «способность,

¹ *Runciman W.G.* Op. cit. — P. 62.

² Функция *диаретики*, — утверждает Прокл, — состоит в разделении родов на входящие в их состав виды. В этом случае «род и есть единая идея, которая упорядочена и обособлена от многих отдельно расположенных идей. При этом род присутствует в каждом входящем в него виде, ибо он не есть их совокупность, как не будет совокупностью частей и целое, напротив, в любом виде имеется само сущее, идущее впереди всех их; выступая предметом участия для каждого из них, оно отделено не только от последних, но и от рода». — См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л.Ю. Лукомского. — СПб., 2006. — С. 34.

охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение ($\delta\rho\iota\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) каждому, сделать ясным предмет поучения» (Phaedr. 265d). В неоплатонизме эту часть диалектики стали называть *ористикой*¹.

Установив, таким образом, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же — нет и что некоторые лишь с немногими видами, другие — со многими, третьи же во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми, участники диалога переходят к выбору тех родов, которые считаются «главнейшими ($\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\omega\nu$)».

β) Этапы и сущность трансцендентальной дедукции

Какой же метафизической ценностью обладает дедукция? Размышляя о дедукции главных родов в «Софисте», Наторп утверждает, что «обоснование действительной ценности (Geltungswert) идей следует из установления условий возможности суждений вообще. Из этого вытекает, прежде всего, общее требование связности фундаментальных определений чистого мышления. Например, “единство” противоречит “множеству”, и поэтому кажется, что они логически исключают друг друга. Однако функция “единства” в процессе познания — как один из ее основных методов связывания всего процесса — показывает необходимое единство многообразного; “единство” исключает, стало быть, не “множественность”, а одно. Напротив, многообразное является необходимо многообразным и, следовательно, вновь одним. Соответствующим образом относятся друг к другу тождество и различие. В похожей корреляции по отношению друг к другу находятся, кроме того, количественные и качественные определения и, таким образом, наконец, все фундаментальные функции мышления. <...> Всестороннее проведение этого мотива требует системы фундаментальных определений мышления. Такая система предвещалась в обеих первых дедукциях “Парменида”; однако до более точного разграничения и более уверенного выведения (Ableitung) дело не дошло. В “Софисте” этой

¹ Ористика (от древнегреч.: $\delta\rho\iota\zeta\omega$ — ограничить, ограничивать; определять понятие или слово; лат.: *defenire*), по определению Прокла, «рассматривает единую идею, которая во всех многих идеях связана воедино, собирает эти идеи в определенное единое (причем каждую из них берет как некое целое) и переплетает между собой, а также на основании всех отдельно взятых целых вырабатывает представление о единой идее, которая связывает между собой многие идеи». — См.: *Прокл. Указ. соч.* — С. 35. Двумя другими разделами диалектики являются *аналитика* и *аподиктика* (искусство доказательства; причем существует и катафатическая, и апофатическая аподиктика).

системе было положено начало, даже если она была выведена не с первой попытки»¹.

Платон формулирует *цель* дедукции категорий: «И тогда, если мы и не сможем со всей ясностью постичь бытие и небытие, то, по крайней мере, не окажемся, насколько это допускает способ теперешнего исследования, несостоятельными в их объяснении» (Soph. 254c-d). Стало быть, всестороннее изучение каждого из родов в отдельности, а также их функциональных взаимоотношений друг с другом позволит нам — в лучшем случае — полностью осознать природу, сущность и функции бытия и небытия, их реляционную взаимосвязь, а также всю функциональную систему родов и видов; ну а в худшем — на основании «способа исследования», или метода разделения (διαιρέσις), диаретики — мы будем в состоянии разумно объяснить соотношение объемов и содержаний этих родов, их логические отношения с другими видами и тем самым — место и роль в мире и сфере познания.

Итак, главные роды суть *бытие* (τὸ τε ὄν αὐτὸ), *покой* (στάσις) и *движение* (κίνησις). Далее начинается содержательный («материальный») анализ этих категорий и, соответственно, центральная часть дедукции родов.

Покой и движение несовместимы друг с другом, тогда как «не-что третье (τρίτον)», а именно бытие (ὄν), совместимо с обоими, поскольку они существуют. При этом каждый из родов есть другое (ἕτερον) по отношению к остальным двум и тождественное (ταυτόν) по отношению к себе самому (αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταυτόν). В таком случае, быть может, «тождественное» и «иное» («другое») являются двумя родами, отличными от трех предыдущих, и смешиваются с ними по необходимости? Тогда возникает альтернатива: либо исследование должно вестись относительно *пяти* родов: бытия, покоя, движения, тождественного, иного; либо мы, сами того не замечая, по недоразумению называем тождественным и иным какой-то из трех других видов. Далее в дедукции отчетливо просматривается несколько этапов обоснования.

На первой стадии доказываемся, что иное и тождественное не совпадают с кинесисом и стасисом и, стало быть, являются самостоятельными родами. Для этой цели демонстрируется тезис о том, что движение и покой не являются ни иным (οὐδέτερον), ни тождественным (ταυτόν). — Ибо, если бы мы приписали движению и покою сразу оба предиката, то первое остановилось бы, а второе стало двигаться. Это произошло бы потому, что и движение, и покой,

¹ Natorp P. Platos Ideenlehre. — S. 273.

вступая в область иного и тождественного, заставят иное (θάτερον) снова превратиться в противоположное своей собственной природе, поскольку оно причастно противоположному. Вместе с тем и движение, и покой «причастны» (μετέχουσι)¹ тождественному и иному. Стало быть, ни движение, ни покой не совпадают с иным и тождественным (ibid. 255a-b).

Второй этап посвящен проблеме идентичности бытия и тождественного. Собеседники приходят к следующему заключению: если бытие и тождественное не означают ничего различного, то в таком случае, говоря о движении и покое, что они оба существуют, мы назовем и то и другое, как существующее, тождественным. Но это невозможно! Отсюда ясно, что бытие и тождественное различны.

Из двух этапов обоснования следует вывод: необходимо признать тождественное в качестве четвертого вида наряду с предыдущими тремя.

Третий шаг дедукции начинается с проблемы: не стоит ли полагать иное (θάτερον) пятым видом? Или же следует мыслить иное и бытие как два названия одного рода? Однако вторая постановка вопроса, очевидно, не верна: всегда бывает так, что из всего существующего одно считается существующим само по себе, другое же — лишь относительно другого. Казалось бы, иное всегда существует лишь по отношению к иному. Но такое возможно, если бытие и иное не вполне различаются. Если бы «иное было причастно обоим видам [т. е. бытию и иному] как бытие, то одно из иного было бы иным совсем не относительно иного. Теперь же у нас получилось, что то, что есть иное, есть по необходимости иное в отношении иного [т. е. бытия]» (ibid. 255c-d). Вывод из третьего этапа обоснования очевиден: пятым видом надо считать природу иного (θάτερον φύσιν). Тогда мы можем сказать, что этот род проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но «вследствие причастности идее иного» (τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θάτερον) (ibid. 255e).

Итак, определены пять главных родов: бытие (ὄν), покой (στάσις), движение (κίνησις), тождественное (ταυτόν), иное (θάτερον).

Четвертый этап дедукции посвящен экспликации содержательных («материальных») корреляционных связей и отношений между пятью родами. Прежде всего, устанавливается функциональный ряд для категории «движение». Эта преференция философа вполне

¹ «Причастны» — от μετέχω — означает: «принимают участие в чем-то», «имеют часть в чем-либо».

объяснима: именно *κινεσις* в качестве неотъемлемого предиката бытия и одного из «главнейших родов» предстает в диалоге как совершенно новое, нехарактерное для других работ фундаментальное основоположение. Кроме того, категория движения играет фундирующую роль в обосновании небытия (иного).

Движение есть совсем иное, нежели покой. Существует оно вследствие причастности бытию и является иным (ἕτερον) в отношении к тождественному, и, стало быть, есть нетождественное. Однако движение остается движением и поэтому не может не быть самотождественным и, следовательно, причастным (μετέχειν) тождественному. Следовательно, движение есть одновременно и тождественное, и нетождественное, однако в разных отношениях: как тождественное, оно равно самому себе; нетождественным оно бывает из-за взаимодействия с иным (θάτερον), благодаря чему, отделившись от тождественного, движение стало не этим, но иным, так что опять справедливо полагается нетождественным¹. Поэтому, если бы каким-нибудь образом движение приобщалось к покою, не было бы ничего странного в том, чтобы назвать его неподвижным (ibid. 255e — 256b). Такая парадоксальная и немыслимая для недиалектического ума ситуация вполне возможна, поскольку ранее было установлено, что одни виды склонны смешиваться, другие же — нет². Движение и покой, — помимо своей нетождественности в различных отношениях и, стало быть, возможности взаимодействия друг с другом, — смешиваются в некоем третьем, а именно в бытии, равноценными предикатами которого они являются. Вместе с тем, — подчеркивают собеседники, — движение отлично от иного (ἕτερον), равно как оно есть другое (ἄλλο) по отношению к тождественному и покою и, таким образом, является иным (ἕτερον) и не-иным (οὐχ ἕτερον) (ibid. 256c).

¹ Иначе говоря, самотождественное движение (А) вследствие взаимодействия с иным переходит не в состояние не-А, но в модификацию В, которая демонстрирует другую (ἕτερον) ипостась движения, а именно — его возможную непричастность бытию, инаковость, в результате чего движение как бы исключается из бытия, и тогда выходит на передний план, актуализируется мир идей в своей вечной, неизменной и неподвижной сущности.

² Далее следует демонстрация того, что Платон отчетливо осознает всю *позатанную* структуру своего обоснования категорий. — Чужеземец говорит: «К доказательству этого положения [о смешении и несмешении родов] мы пришли еще раньше теперешних доказательств, когда утверждали, что так оно по природе и есть» (Soph. 256c). Вопрос о взаимодействии и смешении/несмешении родов обсуждался во фрагменте 252c — 253c, т. е. на этапе открытия понятий, еще до собственно дедукции категорий, которая начинается с пагинации 254c.

Стало быть, следует говорить, что движение есть одновременно и бытие (ὄν), и небытие (οὐκ ὄν), так как оно причастно (μετέχει) бытию, т. е. имеет часть в бытии. Тогда небытие (μὴ ὄν) необходимо присутствует как в движении, так и в остальных родах. Ведь распространяющаяся на всё (πάντα) природа иного (θατέρου φύσις), делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим (ὄντα). Поэтому в каждом виде есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия. Тогда и само бытие есть иное (ἄλλων ἕτερον) по отношению к прочим родам. Следовательно, во всех тех случаях, где есть другое (τὰ ἄλλα), у нас не будет бытия. Раз оно не есть другое, оно будет единым (ἕν), а тем, другим, бесконечным по числу, оно, напротив, не будет. Все эти «метаморфозы» возможны и происходят потому, что рода по своей природе взаимодействуют (ibid. 256d — 257a).

Если перейти с этого, крайне абстрактного, языка Платона на его же, но более конкретный, то ситуация с взаимодействующими родами будет выглядеть следующим образом. — Подлинное бытие мира идей есть одновременно небытие по отношению к чувственно воспринимаемому миру вещей, который, в свою очередь, причастен первому, так как строится при помощи вечных форм. Также справедливо обратное: становление (γένεσις) является небытием в отношении мира идей. Генесису в полной мере присуще движение, однако, в силу приобщения к миру идей, он также не чужд покою, ибо является чувственным воплощением неизменных форм. Вместе с тем, бытие, поскольку оно познается, испытывает своего рода «гносеологическое страдание» (познание есть действие!), вследствие чего устанавливаются различного рода иерархические и горизонтальные взаимодействия между родами. И хотя сами вечные и неизменные формы не претерпевают какой-либо динамики внутри своей сущности, отношения между ними находятся в постоянном движении. Стало быть, движение пронизывает и бытие, и становление.

Подлинное бытие и мир генесиса сохраняют свою самоидентичность, однако, в силу взаимодействия, постоянно оказываются нетождественными себе, т. е. выступают в форме чего-то иного. Следовательно, коль скоро существует бытие, стало быть, в той же мере должно проявлять себя и небытие в качестве инобытия, или природы, отличной от вечных форм. В связи с этим Платон делает чрезвычайно важное заявление: «Когда мы говорим о небытии (μὴ ὄν), мы понимаем, как видно, не что-то противоположное бытию (οὐκ ἐναντίον τοῦ ὄντος), но лишь иное (ἕτερον)» (ibid. 257b). Други-

ми словами, когда мы говорим о небытии (генесисе), в отличие от бытия (*A*), мы разумеем не отрицание бытия (*не-A*), т. е. мира идей, но лишь инобытие бытия (*B*), т. е. чувственный мир вещей и живых существ, отличный от вечных форм и вместе с тем причастный им.

Теперь можно сделать вывод: «противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, несколько не меньшее бытие, чем само бытие (αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν), причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему» (ibid. 258a-b). Стало быть, «небытие, безусловно, имеет свою собственную природу (τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον)» (ibid. 258b). Это означает, что «небытие есть бытийственный принцип (Seinsprinzip) — не меньший, чем само бытие»¹. Небытие, таким образом, является одним из важнейших существующих эйдосов (ὄντων εἶδος).

γ) Итог дедукции и ее анализ

Наконец, элейский гость и Теэтет с гордостью представляют итог дедукции: «А мы не только доказали, что есть несуществующее (τὰ μὴ ὄντα), но и выяснили, к какому виду (εἶδος) относится небытие (μὴ ὄντος). Ведь, указывая на существование природы иного (θάτερον φύσιν) и на то, что она распределена по всему существующему (πάντα τὰ ὄντα), находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие (μὴ ὄν). <...> Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью (τοῦναντίον) бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует (εἶναι τὸ μὴ ὄν), — пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются (συμμείγνυται) и что в то время, как бытие и иное пронизывают (διεληλυθότε) всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν ἐστι), оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием (μὴ

¹ Hartmann N. Platos Logik des Seins. — Gießen, 1909. — S. 134.

ὄν). С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным (ἄλλων) для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует (οὐκ ἔστι); и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует (ἔστι), многими же — нет (οὐκ ἔστιν)» (Soph. 258d — 259b).

Этот фрагмент содержит важнейшие характеристики взаимодействия и функциональных отношений родов. Во-первых, бытие и небытие не являются противоположностями. Во-вторых, отношения между родами строятся основе *причастности* (μεταλαμβάνειν, μετέχειν) и, следовательно, сущности/понятия взаимопроникают друг в друга, имеют какую-то часть в другой, но при этом их собственная сущность этой сопричастностью не затрагивается. Понятия, действительно, получают иное значение, однако их инобытие следует понимать не в том же самом смысле и отношении, в каком мы осознаем их подлинную сущность (ibid. 259c-d).

Стало быть, в-третьих, небытие по отношению к бытию является не *противоположностью* (ἐναντία), но *иным* (θάτερον), т. е. другим (иным) бытием, отличным от сущности бытия самого по себе. Коль скоро бытие присутствует в том, что бытием не является, т. е. в небытии, то это небытие (Вселенная), в силу причастности идеям, должно с необходимостью существовать. Аналогичные отношения характерны и для всех других родов и видов.

В-четвертых, по своему онтологическому статусу роды являются полностью *трансцендентными*. Эти категории Дж. Уайлд называет «более общими, чем любая обычная универсалия», «самыми общими (broadest) универсалиями» и даже «предельно всеобщими (super-universal)», или «*трансцендентальными (transcendental) терминами*»¹, и понимает под этим то же самое, чем были *nomina transcendentia* в схоластике, обобщенные Фомой: сущее, единое, истинное, благое, вещь, нечто.

Выведение и дедукция категорий носят по преимуществу *трансцендентальный* характер и тем самым подобны действию трансцендентальной логики Канта, хотя формально-логические элементы в обосновании присутствуют. Однако *реальным* (а не логическим) основанием дедукции служит все же исследование взаимодействия и систематических, функциональных отношений как главных родов, так и понятий меньшей степени общности, в большом количестве фигурирующих в диалоге.

¹ Wild J. Plato's Theory of Man. — Cambridge (Mass.), 1948. — P. 295.

По существу главные роды дедуцируются на основании понятия «бытие». Нужно подчеркнуть: выводятся на основании содержательного анализа свойств, динамики, связей и отношений бытия самого по себе, а не из логической категории бытия путем осуществления над нею сугубо формальных операций. Все открываемые понятия находятся в функциональной взаимосвязи, можно даже сказать — составляют функциональный ряд. Законом этого ряда является содержательное и наиболее богатое из всех понятие бытия, скрывающее за собою необычайно многообразный и взаимообусловленный иерархический мир идей. В таком случае, именно идеи в качестве онтологических парадигм и эпистемологических синтетических понятий образуют содержание и объем «материального» понятия бытия.

Обозревая и анализируя работу «логической мастерской» Платона в «Софисте», Гартман приходит к выводу о том, что в процессе обоснования понятий все элементы мышления определяются с точки зрения их «бытийственной ценности» (Seinswert) и затем получают свое место в системе. Это означает, что именно в «применимости» (*Anwendbarkeit*) находится обоснование и гарантия, βεβαίως ἔστί оснований мышления — или, если выразаться современнее, ее дедукция. Дедукция из этих предпосылок есть в точности то, что мы называем трансцендентальной дедукцией в кантовском смысле. Ибо надежность, которую она дает, является надежностью чистоты, самое глубокое методическое значение которой как раз и является значением применения (*Anwendung*) или работы (*Leistung*). Настолько близко соприкасаются Платон и Кант в последних основных вопросах, вопросах метода»¹.

Уже упомянутая плодотворная и эвристичная концепция *причастности*, своего рода *посредничества, участия* (μετάσχεσις), при помощи которой дается наиболее глубокое обоснование принципа функционализма во всей платоновской метафизике, не только придает идеальному и материальному миру динамическое единство, но и вследствие этого позволяет легко переходить от одного понятия к другому, от множественного (иного) к единому (бытию) и наоборот. Следует признать справедливыми суждения А. Грезера на многозначность (mehrdeutig) понятия «причастность» («Teilhabe»), которая не позволяет установить «единообразное логическое отношение между идеями вообще и так называемыми *главнейшими родами* (*megista gene*)»². Тем не менее, концепция *причастности* дает представление о сущности и формах взаимоотношений общих идей и главнейших родов.

¹ Hartmann N. Op. cit. — S. 135.

² Graeser A. Op. cit. — S. 98-99.

Таким образом, все категории изначально находятся в систематическом единстве и функциональной связи, позволяющих раскрыть сущность и содержание каждой из них. Ибо, как было известно афинскому мудрецу, исчерпывающе понять некую сущность *вне* ее связи с другими сущностями, с которыми она состоит в корреляции и принадлежит единому функциональному ряду, едва ли возможно. При этом не стоит забывать, что «сплошь связанными “идеями” являются рациональные (*dianoetische*) определения. Бытие, тождественное и иное становятся релевантными только тогда, когда речь и мышление (о существующем) становятся предметом рефлексии (*Überlegung*). <...> Без бытия и постоянства идей не существует никакой возможности для диалектики. <...> Знание о связывании имеет дианоэтическую природу»¹.

Следует подчеркнуть, что платоновская дедукция родов на основе понятия «бытие» не имеет ничего общего с так называемой «спекулятивной диалектикой». И хотя пресловутую «триаду» понятий создал именно Платон², тем не менее, он не стал ограничивать ею, закрепощать и подгонять под изначально заданный результат логику онтологического генесиса и познания. Платоновой логике взаимодействия и отношений главных родов и многочисленных видов присущи гармония, содружество и инаковость (отличие), а не противоположность, отрицание и уничтожение.

¹ *Marten R. Platons Theorie der Idee.* — Freiburg; München, 1975. — S. 47–48.

² Триада присутствует во многих диалогах Платона. Ее употребление мы, в частности, находим в ранних диалогах «Лисид» (216d-e) и «Хармид» (161a-b), а также в зрелых и поздних: «Горгии» (467e), «Пире» (202a-b), «Государстве» (V 478d-e, VI 507c-e, IX 580d — 585b), «Софисте» (250b-c), «Филебе» (20d-c, 32e — 33a, 55a), II Письме (Epist. II 312e). С онтологической и — одновременно — математической дедукцией триады мы встречаемся в «Тимее»: «Бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены (*συνίστασθαι*) без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь (*ἀμφοῖν συνάουσον*). Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит (*συνδούμεινα*) себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция (*ἀναλογία*), ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношению необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство (*ἐν πάντα ἕσται*)» (Tim. 31b — 32a). Вполне вероятно, что идея триады возникла у Платона как раз в результате изучения и применения энигматической пифагорейской математики. В дальнейшем обоснование и развитие «триадической» методологии и принципа триады наиболее полно воплотилось в трудах неоплатоников — и, особенно, — Плотина, Ямвлиха и Прокла.

Главные роды «Софиста» — в силу предельной абстрактности — не могут быть формами вещей, но только отвлеченными сущностями/понятиями, не имеющими отношения к эмпирии. Они не являются теми чувственно-интуитивными обобщениями или гипостазированными понятиями «Гиппия большего», «Протагора» или «Горгия», о которых Вернер Йегер говорил как о «наглядных» или «интуитивно созерцаемых». Теперь мы обнаруживаем другой, более высокий, этап развития учения об идеях и, соответственно, другие идеи. Будучи трансценденталиями, они не могут быть причислены к категориям Аристотеля¹. Пять главнейших родов и другие виды образуют родовидовую «пирамиду» онтологических и эпистемологических сущностей, которая венчается высшей телеологической сущностью — понятием Блага².

Дедукция продемонстрировала, что главнейшие роды, и прежде всего категория бытия, смешиваясь друг с другом и, тем самым, выстраивая сложные коррелятивные отношения, обнаруживают свойство *эквивокации* и, стало быть, нуждаются в систематическом, «перекрестном» (коррелятивном) и контекстуальном определении³. Такая

¹ Ф. М. Корнфорд берет в свидетели самого Аристотеля: «Ни один из пяти родов Платона (идеи, но не разряды) не является, по мнению Аристотеля, категорией. Возьмем “бытие” или “существование”. В разных фрагментах Аристотель говорит, что бытие (существование) и единое не являются категориями, именно потому, что они могут быть приписаны всему; они не падают ни в одно из его десяти гнезд (pigeon-holes). То же самое верно для тождественного и иного. <...> То, что движение и покой могли бы быть категориями, никогда не приходило в голову Аристотеля». — См.: Cornford F.M. Op. cit. — P. 275–276.

² В. Лютославски подчеркивает: «Если в работах переходного периода у Платона была концепция твердо установленной истины, которая может быть достигнута развитым мышлением так, как она есть, то позже он пришел к осознанию субъективности знания и его присутствию в процессе восхождения души к божественному совершенству». — См.: Lutosławski W. Op. cit. — P. 413.

³ Хотя латинский термин *эквивокация* (aequivoca) — перевод аристотелевского ὁμόνυμος φωνή — принадлежит Боэцию (ок. 480—524/526 гг.) и означает равнозначность, равногласие, двусмысленность, тем не менее, как представляется, он вполне может быть использован для обозначения одной из характеристик главных родов, которую сам Платон определял как «противоречие» (ἐναντιώσις) (Soph. 259b-c). «Противоречие» заключается в том, что, с одной стороны, каждый род является самотождественным и обладает собственным (*proprium*, как сказал бы Боэций) именем, с другой стороны, все роды, «перемешавшись», получают какой-то не-собственный, а именно — привходящий (*accidens*) признак, или смысл. Анализ понятия «эквивокация» у Северина Боэция позволил С.С. Неретиной утверждать, что этот термин выражает состояние возможности слова или предположенности мысли; при переводе предположенного в положенное или возможного в актуальное, то есть при воплощении голоса в речь, слова в дело, эквивокация представляет то, что есть, с одной стороны, Божественное бытие, а с другой — человеческое, где термин «бытие» применен иносказательно. Содержание термина *эквивокация* в Средневековье подразумевало одну и ту же вещь, обладающую разными статусами и выражающую их с

процедура уяснения смысла каждой категории путем выявления ее места и значения в функциональном ряду сопричастных родов и видов позволит раскрыть эквивокативную природу всех понятий, уразуметь их сущность, содержание и все привходящие вследствие «смешения» коннотации. Это дает возможность мыслить таким образом, каким не получалось и даже не предполагалось у софистов¹.

Главнейшие роды и виды предстают трансцендентными по происхождению и функциям в области онтологического трансцендентализма и трансцендентальными по своему применению в сфере гносеологического трансцендентализма. Во-первых, по своей сути и происхождению они являются априорными. Во-вторых, роды и виды выступают в качестве субъективных (принадлежащих субъекту) условий мышления вообще, а значит, и познания *a priori*. Здесь мы также отвлекаемся от вопроса о том, каким образом они «попали» в мыслящий субъект. Если мы будем придерживаться «теологической версии» — понятия даны Богом, — то мы получим онтологический трансцендентализм. Если же сочтем необходимым рассматривать их как изначальную гносеологическую структуру мышления субъекта самого по себе, то окажемся приверженцами гносеологического трансцендентализма. В любом случае трансценденталии остаются теми существующими в субъекте условиями возможности мышления и априорного познания как такового и, стало быть, — трансцендентальными условиями. В-третьих, эти понятия в мышлении и познании выполняют синтетическую функцию — связывают данные ощущений в единую форму, т. е. осуществляют рекогницию и, таким образом, делают их понятными и распознаваемыми. В-четвертых, дедуцированные универсалии являются главным инструментом *спекулятивной* разновидности онтологического трансцендентализма.

помощью описаний, через разные значения. — См.: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. — СПб., 2006. — С. 283. (Анализ термина: С. 278–291). См. также: *Бозций.* Комментарий к Порфирию // *Бозций.* «Утешение Философией» и другие трактаты / Отв. ред., сост. и автор статьи *Г.Г. Майоров.* — М., 1990. — С. 5–144.

¹ Софисты, — приходят к заключению Чужеземец и Тезтет, — полностью отрицают существование небытия и, стало быть, лжи, и на этом основании полагают (убеждают собеседников), что всё высказываемое ими является истиной. Однако коль скоро небытие существует и смешивается с речью и мнением, то эти последние могут быть ложными. Таким образом, один из истоков софистики является логико-вербальным (Soph. 260a — 261b). Общий вывод, сделанный элейским гостем, гласит: «Если речь (λόγος) бывает истинной и ложной и среди этого мышление (διάνοια) явилось нам как беседа души с самой собой, мнение же — как завершение мышления, а то, что мы выражаем словом «представляется» («φαίνεται»), — как смешение ощущения и мнения (σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης), то необходимо, чтобы и из всего этого как родственного речи кое-что также иногда было ложным» (ibid. 264a-b).

Изощренное логическое системотворчество, наилучшим образом продемонстрированное в «Пармениде», дает яркий образец конструирования знания-бытия с помощью формально-логических и (отчасти) содержательных процедур, основанных на онто-логической предикации и самопредикации.

Итак, Платону в «Софисте» удалось дедуцировать правомерность использования фундаментальных понятий метафизики, достигнув тем самым важных для платонизма целей¹. Ибо «трансцендентальная философия заботится о дискурсивном продвижении вперед, к тому, что позволяет тематически-методически неупрощенно (unreduziert) обдумывать этот путь-к-себе (Vor-sich-gehen) в мире становления, между тем как с ним граничит нечто такое, что не является недостатком-самосостояния-в-себе (An-sich-des-Selbstandes-Entbehrendes)»². Причем успех был достигнут именно тем «способом теперешнего исследования», о котором радел философ, а именно — содержательным анализом «материальных» отношений системы понятий, представляющей собою функциональный ряд сущностей, подчиненных, в конечном счете, наиболее содержательному и богатому гиперпонятию (ὑπερλόγος — такой неологизм можно было бы предложить Платону) бытия, или Блага, или Единого.

§ 2. Трансцендентальный синтез души

Вопрос о синтетической деятельности рассудка возникает тогда, когда исследуется проблема различения подлинного знания и мнимого, а также эпистемологический процесс истинного познания и его соответствия знанию самому по себе (ἐπιστήμη αὐτὸ καθ' αὐτό), т. е. идее знания. При этом Платон ведет речь об эмпирическом синтезе с помощью органов чувств и о рассудочном трансцендентальном синтезе чувственных представлений в понятийной форме.

Трансцендентальный синтез является неперенным условием трансцендентального познания и — шире — неотъемлемой состав-

¹ Диалог «Софист» «является как самым новым, так и самым искусственным (sophisticated) — до *Филеба* — из диалогов Платона, важным и трудным, хотя в чем-то представляет собою возвращение к пифагореизму. Поздний диалектический метод Платона достигает в *Софисте* своих наиболее значительных и интересных итогов. В самом деле, он добивается этих результатов, когда меньше всего касается дихотомической родовидовой классификации, упражнением в которой якобы является весь *Софист*». — См.: Runciman W.G. Op. cit. — P. 132.

² Senz W. Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz. — Frankfurt am M., 2002. — S. 11.

ной частью любого (гносеологического) трансцендентализма. Однако, как он возможен?

α) Гносеологическая интенциональность

В том случае, когда человек ценит, например, красивые вещи, но не способен понимать красоту саму по себе (αὐτὸ δὲ καλλός), мы скажем, что он грезит (ὄνειρώττειν), а не познает (γνώμην). Того же, кто считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать (δυνάμενος καθορᾶν) как ее, так и все причастное к ней, мы назовем познающим. И его состояние мышления (διάνοιαν) мы правильно назвали бы познаванием (γινώσκοντος), потому что он познает, а у того, первого, определили бы как мнение (δόξαν), потому что он мнит (δοξάζοντος) (Resp. V 476c-d). В чем же заключается коренное отличие между первым и вторым?

Познание направлено на существующее (ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν), а незнание (ἄγνοσία) — на несуществующее. Между ними — бытием (познанием) и небытием (незнанием) — располагается мнение, как нечто среднее. Стало быть, «мнение направлено (ἐπ' τέτακται)¹ на одно, а знание — на другое соответственно различию

¹ Слово сочетание ἐπὶ τέτακται (или ἐπ' τέτακται), а, чаще всего, предлог-заменитель ἐπί, имеют значение «направлено». Глагол прошедшего времени совершенного вида τέτακται произведен от глагола-инфинитива τεῖνω, имеющего основные значения «тянуть», «натягивать» (например, лук (τόξον) или вожжи (ἦνία)), а также «простирается», «направляться», «идти куда-либо»; в переносном смысле: «качаться», «относиться», «быть направленным». Многофункциональный предлог ἐπί (принимающий также формы ἐπ' или ἐφ') одним из своих значений имеет «направленность к цели» и часто заменяет τεῖνω. От самого глагола τεῖνω происходит существительное τένων, которое обозначает «жилу», «мускул», особенно на шее и ногах, по существу — сухожилия. Представляется интересной лексическая связь с латынью. — Существительное латинского языка intentio («растягивание», «вытягивание»; «напряжение», «стремление», «внимание»; позже — «интенциональность») ведет происхождение от intendo, имеющего значения «натягивать» (например, лук (arcus) или хорду (chorda), т. е. жилу, веревку из сухожилий), «напрягать», «направлять», «направляться», «относиться», «внимательно следить». В свою очередь глагол intendo происходит от другого латинского глагола — tendo («тянуть», «вытягивать», «протягивать», «напрягать»; «тяготеть», «стремиться», «направляться», «устраиваться»). Таким образом, философские понятия «интенциональность», «интенция» (намерение, стремление, направленность, усилие мышления) и психологическое «внимание» (интенция) имеют в числе своих «предков» древнегреческий глагол τεῖνω и латинский tendo. Плотин употребляет субстантив ἐθέλον, происходящий от глагола ἐθέλω («хотеть», «желать»), в значении «интенция», «стремление», «желание»: «Эта же интенция (ἐθέλον) лежит в основании запрета мистерий открывать [тайну] непосвященным...» (Епн. VI 9 (9) 11). Здесь интенция обладает психологической природой и означает «намерение», «стремление», «желание».

этих способностей». Таким образом, «знание (ἐπιστήμη) по своей природе направлено на бытие (ἐπὶ τῷ ὄντι) с целью постичь, каково оно» (ibid. 477a-b).

Далее Платон логично переходит к анализу способностей. — Все наши способности (δυνάμεις) представляют собою некий род существующего (γένος τι τῶν ὄντων). Благодаря им мы можем то, что можем: к таким способностям относятся как раз зрение и слух. В способности мы можем усмотреть лишь то, на что она направлена (ἐφ' ᾧ τε δὲ ἔστι) и каково ее воздействие (ἀπεργάζεται). Именно по этому признаку обозначается та или иная способность. Если и направленность (ἐπί), и воздействие одно и то же, следовательно, это — одна и та же способность. В том случае, если направленность и воздействие различны, стало быть, это уже другая способность.

Наше знание (ἐπιστήμη) — это самая мощная из всех способностей. Мнение (δόξα) есть то, благодаря чему мы способны мнить (δοξάζειν)¹. Каждое из них имеет особую направленность (ἐφ') и способность. Знание направлено на бытие (ἐπὶ τῷ ὄντι), чтобы познать его свойства, тогда как мнение направлено на то, чтобы мнить. Стало быть, знание и мнение по своей природе (πέφυκεν) имеют собственную направленность (ἐπί) и не являются одним и тем же (ibid. 477d — 478b).

Вслед за этим собеседники приходят к выводу о том, что если знание направлено на бытие, то мнение не может быть направлено на небытие, ибо мнящий всегда имеет предмет мнений. Значит, мнение не является ни знанием, ни незнанием, но представляет собою нечто третье. В таком случае, «о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе (αὐτὸ δὲ τὸ καλόν) и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе (αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον) и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят» (ibid. 479e). Такого рода «любитель зрелищ» (φιλοθεάμων), не достигший ἀρετῆ, «отрицает прекрасное само по себе и некую самотождественную идею такого прекрасного (αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ καλλοῦς)» (ibid. 479a). В итоге, Платон дедуцирует две коррелятивные триады — эпистемологическую и онтологическую: *знание — мнение — незнание* (ложь) и *бытие — инобытие* (мир вещей) — *небытие*. Мнение, как удалось выяснить, направлено на чувственно воспринимаемый мир. Сферы направленности и при-

¹ Глагол δοξάζω имеет значения: «предполагать», «мнить», «воображать».

менения знания и мнения определены¹. Однако не в этом состоит смысл и эпистемологическая ценность всего пассажа.

Знание в качестве производящей силы, или творящей способности (*δύναμις*), есть не что иное, как направленность на истину, подлинное бытие идей. Вдумаемся: знание (*ἐπιστήμη*) по своей природе направлено на бытие, чтобы познавать (*γινώσκειν*) его свойства. Обратим внимание на выражение «по своей природе», или «от природы» (*πέφυκε*), которое означает, что такая направленность знания на бытие является *априорной*. Стало быть, не может быть никаких сомнений в том, что Платон говорит об априорном свойстве сознания, которое значительно позже назовут *интенциональностью*. Ранее мы уже встречались с тео-агато-этической интенциональностью души, ее направленностью на Бога, Благо и добродетель. Здесь же речь идет о гносеологической интенциональности познающего мышления.

Платон вполне определенно указывает на то, что интенциональность является априорной (врожденной), присущей от природы. Однако, что нам известно о природе человека? Выше уже говорилось о том, что вечная (разумная) часть души, где находится ум, была создана самим демиургом по божественной причине и, следовательно, по своей природе была направлена к Благому, которое в эпистемологической сфере выступает в форме истины. Таким образом, гносеологическая интенциональность души является спецификацией общей тео-агато-этической интенциональности и проявляет себя в процессе познания истинного бытия.

Бессмертная часть души, сопутствовавшая ранее богам и стремящаяся по своей природе к миру идей, — из чего, собственно, и возникает интенциональность как таковая — грубо уравновешена двумя низшими и вульгарными природами, которые, как гири, висят на крылатой сущности. Несмотря на это, божественная область души все же сохраняет интенциональность к Благому и в состоянии обеспечивать добродетельного (*sic!*) человека вечной истиной. Каков механизм интенциональности?

Здесь необходимо еще раз вспомнить платоновский эйкон о Солнце и Благом. В области зримого Солнце является общим условием зрения. Свет, «как некое истечение» (*ἐπίρροτον*) от Солн-

¹ Джерри Клегг указывает на коррелятивные сферы: «Таким образом, существует три онтологических и три эпистемологических состояния, которые признает Платон. Знание имеет отношение к тому, что является реальным: идеи; незнание свойственно тому, что не существует: ничто вообще; мнение относится к тому, что находится между реальным и несуществующим: явление». — См.: *Clegg J.S. The Structure of Plato's Philosophy.* — Lewisburg; L., 1977. — P. 56.

ца, является непосредственным условием зрения. Однако и само Солнце, и механизм образования человеческого видения с помощью истечения света были порождены Благом, причем все это было произведено им «подобным самому себе» (ἀνάλογον ἑαυτῷ). Стало быть, в умопостигаемой области (νοητῷ τόπῳ) по отношению к уму и умопостигаемому (νοῦν καὶ τὰ νοούμενα) Благо будет тем же, чем в области зримого является Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам (ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα) (Resp. VI 508b-c). В таких условиях всякий раз, когда душа «устремляется (ἀπερείσηται) туда, где сияют (καταλάμπει) истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность (ἐνόησεν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται)» (ibid. 508d).

Следовательно, интенциональность души есть способность воспринимать ноэматическое истечение идей от Блага и делать возможным априорное познание вечных форм. Вспомним, что здесь, в сфере чистого мышления (νόησις), душа восходит «от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα)». Без всяких чувственных образов, только «при помощи самих идей (αὐτοῖς εἶδεσι) пролагает она себе путь (μέθοδον)» (ibid. 510b)¹. Этот эйкон представляет собою наглядную картину интенционального устремления знания-умения (ἐπιστήμη), навстречу «истечению» идей от Блага и способности познания к априорному ноэматическому схватыванию эманации идей², что дает постижение свойств бытия. Такой род познания приводит к мудрости.

β) Структура трансцендентального синтеза

В «Филебе» Сократ вопрошает: «Скажем ли мы, Протарх, что совокупность вещей (σύμπλυντα) и это так называемое целое (ὅλον) управляется неразумной и случайной силой как придется или же, напротив, что целым правит, как говорили наши предшественники, ум (νοῦν) и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение (φρόνησιν)»? На что собеседник отвечает: безусловно, «ум устроит все, достойно зрелища мирового порядка — Солнца, Луны, звезд и всего круговращения [небесного свода]» (Phileb. 28d-e). Ум, та-

¹ Прилагательное ἀνυπόθετος можно переводить также как «абсолютный», и, стало быть, «беспредпосылочное начало» является синонимом «абсолютного начала».

² Учение об эманации идей от Блага (Единого) только намечено у Платона, но не развернуто и детально не проработано. Однако эта мысль Платона не пропала втуне и была подробно концептуализирована неоплатонизмом, в первую очередь, Плотинном.

ким образом, «относится к тому роду (γένους), который был назван причиной (αἰτίου) всех вещей» (ibid. 30d-e). И речь здесь идет не только о мировом уме, но также о человеческом, копирующем мировой и создающем не что иное, как единство сознания, и, стало быть, представляющем собою «беспредпосылочное начало» — трансцендентальное единство апперцепции¹. Обратимся к рассмотрению порядка, структуры и функций синтетической деятельности рассудка.

В «Федоне» Платон, обосновывая необходимость трансцендентальной редукции, подчеркивает, что чувственное ощущение «мешает собирать добычу во время охоты на бытие» (ἐμπόδιζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν²)» (Phaed. 66c). Тем не менее «погоня за бытием» начинается именно с ощущений. — В жизни, например, нам постоянно приходится сравнивать какие-то предметы, качества, ситуации... Но сравнение было бы невозможно, если бы мы изначально, от природы, не обладали врожденным (априорным) понятием «равенство само по себе» (ibid. 74e — 75a). Однако мысль о равенстве как таковом «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия (ιδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων)»; и это относится «ко всем чувствам одинаково». Ибо «именно чувства приводят нас к мысли (ἐκ γὰρ τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι), что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному (ἔστιν ἴσον), не достигая, однако, своей цели. <...> Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе (ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου) — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами» (ibid. 75a-b).

Следовательно, знанием равного мы должны были обладать «еще до рождения (πρὶν γενέσθαι)». 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 врожден-

¹ А.Л. Доброхотов полагает (и, на мой взгляд, с полным основанием), что «беспредпосылочное начало» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) Платона можно рассматривать в качестве аналога трансцендентальной апперцепции Канта. — См.: *Доброхотов А.Л.* Указ. соч. — С. 61–75.

² Глагол θηράω означает «охотиться на зверей», «ловить», «поймать»; в переносном смысле: «гоняться за чем-то», «стремиться к чему-то». Однокоренными словами являются θῆρ («зверь», «домашнее животное»), θηρίον («зверь», «животное вообще»), θήρα («охота», «ловля», в переносном смысле: «погоня за чем-то»). С.П. Маркиш в Собрании сочинений переводит это словосочетание как «мешает нам улавливать бытие».

ных (априорных) понятий, которые отличаются от всех прочих тем, что «помечены печатью “бытия самого по себе” (ἐπισφραγίζομεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”)». Вместе с тем, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а «потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания» (ibid. 75c-e).

В этих фрагментах 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 априорными (врожденными) по своему происхождению. Казалось бы, такого рода знания не нуждаются ни в какой чувственности и чувственных восприятиях в качестве гносеологических действий, определяющих форму и содержание эпистемы. Тем не менее, и глубоко априорному анамнесису идей, и познанию в понятиях окружающего земного мира необходимы чувственные ощущения. С какой целью? Разъяснению сути этой потребности посвящено второе основоположение.

Во-вторых, чувства выполняют функцию *инспилятора* 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 силу¹. Согласно Платону, синтезирует чувственные данные и определяет предмет другая способность — рассудок, для чего пользуется предпосылками (гипотезами). Поэтому чувственные ощущения побуждают, «провоцируют» рассудок на синтез и определение объекта = *X*.

В-третьих, функция рассудка заключается в том, чтобы синтезировать ощущения (восприятия) и затем подводить их под категории, осуществляя тем самым рекогницию многообразного, полученного в ощущении, с помощью тех понятий, которые даны «еще до рождения». Отсюда ясно, что механизм анамнесиса есть не что

¹ Платона — и за это основоположение, в частности, — очень ценили марбургские неокантианцы, ибо и сами они придерживались таких же установок. Так, например, Герман Коген утверждал, что ощущение лишь (смущенно) «лепечет», «бормочет» («stammelt», от: «stammeln»); оно представляет собою только «темное стремление» и поэтому не способно определить представший перед ним предмет. Одно лишь мышление дает этому стремлению направление к цели и создает слово, раскрывающее сущность предмета. Пауль Наторп также подчеркивал, что «предмет — это *только x*, предмет — это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен только в отношении к известным величинам уравнения, а именно — нашим фундаментальным понятиям, представляющим собою только основные *функции* познания, законы их *действия*, в которых заключается само познание». — См.: *Natorp P. Platons Ideenlehre.* — S. 367.

иное, как трансцендентальный синтез чувственности и априорных понятий рассудка. Это основоположение об эпистемологической функции рассудка Платон сопровождает хорошим — ясным и отчетливым — заключением: «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 впечатлениях (καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν), 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. 76d-e).

Та же самая мысль звучит в «Федре» и «Теэтете»: душа постигает истину «в соответствии с идеей (εἶδος), исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино (ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναίρουμένον)» (Phaedr. 249b-c). Кроме того, было бы ужасно и познание стало бы невозможным, «если бы у нас, как у деревянного коня, было по многу ощущений, а не сводились бы они все к одной какой-то идее, будь то душа или как бы ее там ни назвать, которой мы как раз и ощущаем осязаемое (αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά), пользуясь прочими [органами чувств] как орудиями (ὄλον ὀργάνων)» (Theaet. 184d).

Действительно, звук, цвет, вкус мы воспринимаем с помощью органов чувств. Однако различают одно эмпирическое ощущение от другого и одновременно синтезируют их в единый образ, позволяя тем самым мыслить предметы, сравнивать их и находить «общее во всех вещах», вовсе не органы чувств, а «что-то иное». Это «иное» способно также оперировать такими «вещами», как бытие и небытие, подобие и неподобие, тождество и различие, прекрасное и дурное, доброе и злое, число само по себе, а также его свойство четности и нечетности... У нас нет чувственно воспринимающего органа для такого рода сущностей, а, значит, разумная часть души сама по себе видит общее во всех этих вещах. Отсюда Платон делает вывод: «одни вещи душа наблюдает сама по себе (αὐτὴ δι' αὐτῆς), а другие с помощью телесных способностей (σώματος δυνάμεων)» (Theaet. 185e)¹.

¹ Здесь у Платона, на первый взгляд, присутствует определенное противоречие, ибо в «Федоне» он говорит о том, что для мышления таких сущностей, как, например, прекрасное, доброе и других подобного рода врожденных идей необходимы чувственные ощущения в качестве инспиратора. Данные чувств позволяют восстанавливать полученные ранее, т. е. до рождения, (врожденные) идеи. Актуализировав эти априорные понятия, мы затем возводим к ним полученные эмпирическим путем впечатления и тем самым распознаем их. В «Теэтете» же, как, собственно, и

Истину невозможно рассматривать глазами. Подобно тому, как созерцание Солнца губительно для глаз, столь же опасно для души касаться вещей каким-либо чувством. Поэтому, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγους καταφυγόντα) и в них рассматривать истину бытия (ὄντων τὴν ἀλήθειαν), хотя уподобление (ἴσως), 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 рассматривает его в осуществлении (ἔργοις). Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (ὑποθέμενος λόγον)¹, которое считал надежным (ἔρρωμένεστατον)²; 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, о которых Платон начал говорить в «Меноне» и развернул их сущность в шестой книге «Государства», являются понятия *a priori*. В полном согласии с этимологией, понятие-гипотеза «подкладывается», как основа, под процедуру определения предмета = X. В этот момент и априорная категория, и даже

в других диалогах, говорится о непосредственном, минуя чувственность, усмотрении идей разумом. На самом деле противоречие это мнимое и легко устраняется, если мы обратимся к другим работам. Для прояснения этой ситуации необходимо вспомнить знаменитые рассуждения Платона из шестой книги «Государства». Пока разум не коснулся «начала всего» (или «беспредпосылочного начала»), он использует гипотезы и образы (образные подобия). Однако, достигнув (ἀψάμενος) его, разум более не пользуется ничем чувственным (αἰσθητῶ παντάλασιν οὐδενὶ προσχρῆμενος), но «лишь самими идеями в их взаимном отношении (ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά), и его выводы относятся только к ним» (Resp. VI 511a-c). Следует также обратить внимание на концепцию пяти ступеней познания в VII Письме (Epist. VII 342a — 343b). Иначе говоря, мнимость противоречия состоит в том, что здесь у Платона сталкиваются основоположения, с одной стороны, *гносеологического* трансцендентализма («Федон») и, с другой, *онтологического*: душа наблюдает идеи только в сфере онтологического трансцендентализма; постигает же нечто с помощью чувств (и априорных понятий) исключительно в той области, которая исследуется гносеологическим трансцендентализмом.

¹ Субстантив ὑπόθεσις («все полагаемое в основание»; «основание», «принцип»; «предположение», «гипотеза») происходит от глагола ὑποτίθημι, что означает «подкладывать», «подставлять»; «полагать в основание»; «подкладывать себе что-либо», «принимать что-либо за основание».

² Платон употребляет здесь превосходную степень прилагательного ἔρρωμενος. Поэтому следует читать: «надежнейшим», «самым надежным».

тео-агато-этическая идея высших качеств являются не более чем предположениями. Рассудок должен синтезировать чувственные данные и распознать в них понятие, т. е. осуществить рекогницию. Если репродукция представила истинный *ипотесис*, рекогниция будет верной, и познание устремится к истине. Когда же синтез репродукции дает неадекватное чувственному ощущению понятие, происходит ошибка и возникает ложное мнение.

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). Способность воспринимать ощущения сейчас именуется *рецептивностью*, а впечатления, объединяющие в себе ощущения, правильно будет назвать аппрегензией (схватыванием).

Во-вторых, в синтезе принимает участие другая способность души — *память* (μνήμη). Душа при этом напоминает своего рода «книгу» (βιβλίω). — 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 (γραμματεὺς), записывающим в душе «соответствующие речи» (τότε λόγους). 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). Сократ здесь описывает уже рассмотренную ранее ситуацию с истинной и ложной рекогницией: прежде всего, на верную репродукцию образа (скажем, известного человека) накладывается ложная аппрегензия, вызванная погрешностью зрения или слуха; кроме того, под истинное схватывание предмета подкладывается ложное воспроизведение, полученное из-за ошибки памяти. В результате и того, и другого возникают неверные мнения. Однако в этом синтезе участвует — помимо названных — также и «другой мастер (ἕτερον δημιουργόν)».

Этим третьим «мастером» является *воображение* («чистый трансцендентальный синтез воображения»¹) — способность, играющая в синтетической деятельности большую объединяющую роль. «Жи-

¹ «Следовательно, должно существовать нечто такое, что делает возможным саму репродукцию явлений, т. е. служит основанием *a priori* необходимого синтетического единства их». Стало быть, «нужно допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта (так как опыт необходимо предполагает возможность репродукции [т. е. воспроизводимости] явлений)» (A 101–102).

вописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного (*Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει*)» — так нам Платон представляет воображение¹. Деятельность воображения раскрывается таким образом: «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 (*Ὅταν ἀπ' ὄψεως ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγὼν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὄρᾳ πῶς*)» (*ibid.* 39b-c). Иначе говоря, воображение является интеллектуальным (трансцендентальным) условием, во-первых, «мнящегося (*δοξασθέντων*)», 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 α) *ощущений* и *впечатлений*, β) *памяти* и γ) *смысла* сказанного или помысленного².

¹ Такого «живописца» А.Э. Тэйлор, не колеблясь, называет «воображением (*imagination*)»: «Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятие, — 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». — См.: *Taylor A.E. Op. cit.* — P. 422.

² Безо всякого опасения «осовременить» эти воззрения Платона можно сказать, что участвующие в синтезе *ощущения* и *впечатления*, *память*, записывающие в душе совместными усилиями *смысл* воспринимаемого и мыслимого, являются предтечами и аналогами-зародышами будущих кантовских синтезов *аппрегензии* (схватывание ощущений и представлений), *репродукции* (память) и *рекогниции* (узнавание смысла) схваченного и воспроизведенного. Ведь «чувство представляет явления эмпирически в *восприятии*, *способность воображения* — в *ассоциации* (и репродукции), *апперцепция* — в *эмпирическом сознании* тождества этих репродуцированных представлений с явлениями, благодаря которым они даны, стало быть, в *рекогниции* (узнавании)» (А 115). Стало быть, «синтез аппрегензии неразрывно связан с синтезом репродукции (воспроизведения). А так как синтез аппрегензии составляет трансцендентальное основание возможности всех познаний вообще (не только эмпирических, но и чистых познаний *a priori*), то репродуктивный синтез способности воображения принадлежит к числу трансцендентальных действий души, и в этом смысле мы будем называть эту способность также трансцендентальной способностью воображения» (А 102).

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*: с помощью чувств мы 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 трансцендентальным. Как известно, в трансцендентальном познании идеи выступают в качестве гипотез. 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 эмирической памяти, а к априорной, той, которая досталась нам «с самого начала (ὄλάρχουσαν)» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (ἀίδές ὄν) (ibid. 79a). Сократ именно так и ставит вопрос: «Не следует ли нам сказать, что воспоминание отличается от памяти (μνήμη δὲ ἀνάμνησιν ἄρ' οὐ διαφέρουσαν λέγομεν)?»; и его собеседник, Протарх, соглашается. Память обращена к чувственно постигаемым вещам, она является «сохранением ощущения» (σωτηρίαν τοίνυν αἰσθησεως), тогда как анамнесис восходит к тем идеям, которые душа приобрела, сопровождая богов. Побудительный толчок анамнесису могут давать и некогда присут-

ствующие в теле ощущения: когда душа сама по себе, без участия тела, наилучшим образом воспроизводит (ἔλασχέν) то, что она испытала когда-то с телом, и в том случае, когда она, утратив память (μνήμην) об ощущении или о знании, снова вызовет (ἀναπόλησθ) ее в самой себе, то следует говорить, что она вспоминает (ἀνάμνησις) (Phileb. 34a-c). Вместе с тем, непроходимой границы между этими способностями не существует: память усматривает в бренном мире подобия, которые причастны идеям, и вызывает к действию анамнесис, способный припомнить формы.

Если сущность трансцендентального познания выразить, хотя и в непривычных по отношению к Платону, но точных понятиях «Критики чистого разума», то можно сказать: откуда бы ни происходили наши представления, все они упорядочены, связаны и соотнесены чистым синтезом аппрегензии в созерцании. Такая связь возможна, поскольку существует чистый трансцендентальный синтез воображения, который лежит в основе всякого опыта, в том числе и репродукции (воспроизводимости) явлений. Чувственное восприятие дает только многообразное в представлениях. Поскольку же тот *X*, который соответствует им (то есть предмет), есть для нас ничто, ибо он должен быть чем-то отличающимся от наших представлений (то есть обладать нечувственными смыслом), постольку единство, которое делает предмет необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного. Мы в таком случае говорим, что познаем предмет, если внесли синтетическое единство в многообразное созерцания. Но такое единство многообразному может дать только понятие *a priori*, или правило единства многообразного в представлении (A 98 — A 100, A 101 — A 102, A 105, A 109 — A 110).

Помимо эмпирического и трансцендентального познания у Платона есть и высший род эпистемы, где душа не пользуется предпосылками, но ведет исследование сама по себе и направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно (τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰὲ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως). Это — уровень разума (νόησις), или разумения (φρόνησις), а не рассудка (διάνοια) (Phaed. 79d). Именно здесь душа восходит к «беспредпосылочному началу» и «усматривает» априорные понятия высокой степени общности. Позже эти категории используются в синтетическом познании, связывая как данные чувств, так и понятия меньшей степени общности, которые, в свою очередь, также выполняют синтетическую функцию в отношении чувственных представлений. Таким образом, оба типа трансцендентализма тесно связаны и неразрывны, хотя фундамирующей является онтологическая разновидность.

§ 3. Античный генезис трансцендентальной философии

В процессе формирования метафизики как типа философствования, существенным образом отличающегося от натурфилософии и софистики, Платон создал парадигму, которую позже назвали трансцендентальной¹. Таким образом, трансцендентализм имеет античную генею. Опровергая и решительно изгоняя методологическую необязательность и беспечность предшествующих учений, догматизм и спекулятивность, натурализм и сенсуализм, релятивизм и скептицизм, афинский схолярх вместе с тем сформулировал и обосновал — пускай зачастую имплицитно — те характеристики, принципы и методы, которые легли в основу трансцендентализма, причем сразу в двух его ипостасях — онтологической и гносеологической.

Критицизм диктовался стремлением, прежде всего, найти и обосновать истинный предмет философского мышления, построить метафизику как «строгую науку», дать надежное обоснование бытию и релевантному познанию. Такая задача была в целом реализована при помощи базовых трансценденталистских учений.

Учение Платона об идеях воздвигло фундамент европейской метафизики, впервые открыло поле сугубо философской рефлексии и тем самым указало на рационалистический метод и предмет метафизического анализа². Кроме того, все существующее было условно разделено на подлинный трансцендентный мир бытия и область вечного генезиса. Соответственно этому, сфера познания распалась на два региона — трансцендентное знание и трансцендентально формируемые мнения различных типов. Такое великое деяние, как

¹ Вольфганг Рёд утверждает: «В пользу точки зрения, согласно которой трансцендентальная философия образует ядро (Kern) философии, говорит не только история философии в целом, но также тот факт, что в ее развитии можно видеть тенденцию постепенного сужения философского круга задач, причем теории опыта все более отчетливо оказываются ее ключевой областью». — См.: *Röd W. Erfahrung und Reflexion.* — S. 242.

² Размышляя над тем, является Платон метафизиком или рационалистом, Оттомар Вихман приходит к выводу, что такая разделительная постановка вопроса будет ложной, поскольку великий афинянин является и тем, и другим: он — «рационалистический (rationalistischer) метафизик». Понятие метафизики объединяет Платона и Канта. Несмотря на то, что в XVIII веке рационализм в целом был противопоставлен метафизике, Кант, будучи рационалистом «в высшем смысле», видел в метафизике «конечную цель философии». И Платон, и Кант, в целом, рассматривали метафизику как «учение о сверхъестественном не в догматическом, но в критическом смысле, в качестве достоверности, которая только и делает возможной природу, в то время как мы над ней осуществляем только опыт. Такая метафизика, стало быть, есть познание из чистого разума и, следовательно, рационализм». — См.: *Wichmann O. Platon und Kant: Eine vergleichende Studie.* — В., 1920. — S. 46.

учение об идеях, сумело задать едва ли не все последующие линии развития европейской философской мысли.

Теория анамнесиса — трансцендентального действия разумной души — обнаружила целую область истинного знания, ἀληθὴς ἐπιστήμη, которое не выводится из чувственных источников и не сводится к ним, но обладает аподиктическим и общезначимым характером. Через анамнесис Платон открыл сферу априорного как такового, дал глубокое обоснование рационализма и представил образец истины и мышления. Как гносеологическое действие, анамнесис продемонстрировал сущность и механизм трансцендентального познания. Однако его значение выходит за рамки эпистемологии и приобретает едва ли не сакральный характер, ибо ἀνάμνησις — это, сверх того, выход за пределы обыденной жизни, прикосновение к трансценденции, обращение к Благу как высшему миру идеалов и регулятивных идей. Стало быть, анамнесис обладает в той или иной степени *итоговым* характером.

Широко развернутая концепция трансцендентальной редукции как очищения души от всего чувственного и низкого по происхождению, как требование смены установки мышления и души с естественной (обыденной) на трансцендентальную имеет два аспекта. *Пайдейтическая* (трансцендентно-практическая) сторона катарсиса представляет собою тео-агато-этическое и телеологическое образование души (Пайдейю) ради достижения ἀρετή и прикосновения к Благу. *Трансцендентальная* часть редукции является гносеологическим очищением мышления от чувственно воспринимаемого с целью восприятия априорных сущностей.

Основоположение о трехчастной структуре души и трансцендентально-онтологическое учение о Восхождении указывают на сущность и предназначение человека, раскрывают природу тео-агато-этической интенциональности и телеологии существования, в которых воплощаются наивысшие цели в практической (но не теоретической) жизни. С помощью этих конструкций ведется обоснование и раскрывается сущность онтологического трансцендентализма в сфере практического разума. Концепция Восхождения (как и учение об идеях) обосновывает также существование двух миров — чувственно воспринимаемого и умопостигаемого. Вместе с тем, это учение позволяет типологизировать *онтологический* трансцендентализм Платона в двух разновидностях: спекулятивный (трансцендентализм универсалий и идей) и тео-агато-этический (трансцендентализм Пайдейи и Восхождения).

Учение о степенях Блага — ярковыраженная трансценденталистская концепция, предвосхищающая идеи Канта и марбургского неокантианства — показывает важнейшие креативные механизмы, а

именно: механизмы создания бытия и становления, возникновения мышления и сущего, познания мира идей (трансцендентное знание) и мира генезиса (трансцендентальное знание), обретения Пайдейи и восхождения к Благу, изменения установки души и обретения ἀρετή, осуществления редукции и формирования многообразия в Космосе.

Представленная в «Государстве» структура условно разделенных миров обладает как онтологической значимостью, так и гносеологической. В этой концепции показаны не только сущность и коррелятивное соотношение бытия и генезиса, знания и мнения, но и находят глубокое обоснование онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона. Здесь же присутствует чрезвычайно важное для платонизма и трансцендентальной философии в целом основоположение о смене естественной установки разумной души на умопостигаемую (трансцендентальную).

Дедукция «главных родов», осуществленная в «Софисте» и присутствующая в других работах, представляет собою не только разработку возможности небытия, но и, прежде всего, задает образец трансценденталистского обоснования базовых понятий и формирует стандарты методологической грамотности и категориальной оснащенности. В ходе дедукции Платон создает и реализует методологические императивы систематического единства и функциональной целостности знания (науки). Таким образом, методологизм, присущий зрелому и развитому трансцендентализму, в полной мере проявился уже в метафизике Платона.

Учение о необходимом возведении к сущности всего, полученного в чувственных впечатлениях, — прообраз концепции трансцендентального синтеза — нельзя рассматривать как систематически развитое и завершенное. Однако в нем уже присутствует основополагающая идея гносеологического трансцендентализма (окончательно сформулированная Кантом) о конститутивном и синтетическом характере познания: чувственные восприятия объединяются в единое целое, распознаются и идентифицируются только с помощью априорных понятий (идеи) рассудка. Эта мысль совершенно отчетливо звучит в Платоновых диалогах, хотя детальная тематизация синтетической деятельности еще отсутствует.

Как основоположник трансцендентализма, Платон не только расположил краеугольные камни этой парадигмы в определенном порядке, но и создал основы трансценденталистской терминологии. Переведенные позже на латынь, эти термины стали вербальным фундаментом для всех европейских концепций трансцендентализма.

Платон оказал гигантское, ни с чем не сравнимое влияние на европейскую и, отчасти, мусульманскую философию. До сих пор вся

мировая философия обсуждает проблемы и темы, поднятые Платоном. Если же обратить внимание на философов, чьи учения анализируются в книге, то нужно согласиться с Г. Мюллером в том, что: Августинов трактат «О граде Божиим» немислим без «Государства» Платона; «Декартово открытие того, что положение “я существую” является метафизической (последней) очевидностью, полученной благодаря логической способности вопрошать и подвергать сомнению что угодно, включая собственное существование, было переоткрытием онтологической и экзистенциальной диалектики в человеческой душе и для нее, — что Платон постоянно подчеркивал, когда имел дело с самопознанием»; а «формулировка тезиса о том, что существует столько философских дисциплин, сколько имеется “синтезов а priori” (таких как синтез рациональной формы и данных восприятия в научном познании, или как синтез морального закона и эмпирической действительности в этике), была вновь открыта Кантом, который не был осведомлен о том, что Платон заявляет об этом во всех наиболее важных диалогах. И то, что Платон говорил в этих диалогах, Кант разрабатывал в течение целой жизни, постепенно обнаруживая априорность синтезов в своих трех *Критиках*»¹.

В процессе создания трансцендентализма Платон наибольшее внимание уделяет разработке, прежде всего, теории идей, анамнесиса, катарсиса и Восхождения. Учитывая особую важность для учения Платона этих элементов, его трансцендентализм можно было бы назвать *эйдетическим*, *анамнетическим*, *редукционным* и *тео-агато-этическим*. Такая предикация наилучшим образом указывает на специфические особенности Платонова трансцендентализма.

¹ *Mueller G.E. Op. cit. — P. 301–302.*

Часть вторая
Рефлексивный
трансцендентализм
Аврелия Августина

Критика скептицизма и натурализма

Предназначение философии Аврелий Августин (354–430 гг.) видел в том, чтобы она способствовала, в конечном счете, достижению блаженной жизни. Путь этот видится чрезвычайно трудным, и причину Августин не скрывает.

Уже в раннем диалоге «О блаженной жизни» (386 г.) он с горечью говорит собеседнику, обнаруживая при этом понимание одной из главных экзистенциальных проблем: «Если бы, благосклонный и великий Феодор, в гавань блаженной жизни приводили наш корабль заданное разумом направление да наша добрая воля, то не уверен, что этой гавани достигло бы хоть сколько-нибудь значительное число людей. Впрочем, как видим, и теперь входят в нее весьма немногие. Ибо когда Бог, или природа, или рок, или наша воля, или еще нечто иное, а, возможно, и все это разом <...> бросает нас, как бы беспричинно и как пришлось, в этот мир, будто в некое бурное море, кто и каким образом мог бы осознать, куда ему нужно стремиться и какой стороной возвращаться, если бы не какая-либо невзгода, глупцам кажущаяся несчастьем, не прибила блуждающих, пусть против их воли и вопреки принятому ими направлению, к желаннейшей земле?» (*De beat. vit.* l 1)¹. Ниже мы увидим, что этот экзистенциальный вопрос Августин будет решать на путях трансцендентальной философии и «естественной теологии».

Путь Августина к трансцендентальному философствованию поразительно похож на становление и развитие Платона-метафизика. Так же, как и будущий афинский схолярх, Августин начинает свою теологическую и философскую деятельность с критики; и так же,

¹ Работы Аврелия Августина цитируются непосредственно в тексте по изданию: *Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL) / Ed. J.-P. Minge.* — Paris, 1841. — Т. 32, 34, 35, 40, 41, 42. В текстовых ссылках используются общепринятые сокращения работ и пагинация. При цитировании используются переводы: *Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко.* Вступит. статья А.А. Столярова. — М., 1991; *О Троице / Пер. с лат. А.А. Тащиана.* — Краснодар, 2004; *О граде Божием: В 4 т.* — Киев, 1905 — 1910 (Репринт: М., 1994); *Творения: В 4 т.* — СПб., Киев, 1998; *Христианская наука.* — СПб., 2006.

как в случае с великим предшественником, философскому критицизму подвергаются, прежде всего, скептицизм и натурализм. Безусловно, наиболее значительная часть *полемических* сочинений приходится на долю теологических проблем и религиозных противников — манихеев, донатистов, ариан, пелагиан, целестиан, фотиниан, серпентинов (офитов) и других¹. С ними Августин последовательно боролся всю свою жизнь. Однако если мы выделим из его сочинений и дискуссий по преимуществу философские аспекты критики, то обнаружим в качестве основных противников старых знакомых — натурфилософское и скептическое мышление.

Августин полагает «истинной наукой» ту, которая ищет «вечную истину», и поэтому, в качестве обязательного условия, она должна быть очищена от скептицизма и пробабилизма академиков, а также от всех натуралистических проявлений ионийцев-физиологов. Именно с критики скептицизма и натурализма в трактате «Против академиков» (386 г.) Августин начинает свою философскую деятельность. Истинное знание состоит не только в понимании вещей, но в таком понимании, при котором нет места ни заблуждению, ни колебанию. Стало быть, строгость науки тождественна очевидности. В таком случае необходимо осуществлять «исследования чистого разума (*subtilissima ratione persequendum*)» с тем, чтобы выяснить условия, принципы и механизмы открытия и формирования подлинного и несомненного знания.

§ 1. Опровержение академиков

Критика скептицизма была вместе с тем самокритикой. Августин, оставаясь манихеем на протяжении едва ли не десяти лет, в конце концов разочаровался, прежде всего, в дуалистическом объяснении причин происхождения и существования зла в мире, которое давало манихейство. Продолжая испытывать воздействие прочитанного ранее диалога Цицерона «Гортензий», он склонялся к умеренному скептицизму Поздней Академии, «сомневаясь почти во всем и страдая от отсутствия всякой надежности»². Знакомство с еписко-

¹ В своем сочинении «О ересях» («*De haeresibus*», 428 г.) Августин описывает 88 старых и новых ересей, от Симона-волхва вплоть до тертуллианистов, пелагиан и целестиан.

² Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретинной. — 2-е изд. — М., 2010. — С. 96.

пом Медиолана Амвросием, прослушивание и обдумывание его проповедей, изучение Платона, неоплатонизма Плотина и Порфирия и неизбежное очарование ими, основательная проработка Писания и, особенно, посланий ап. Павла — все эти и некоторые другие факты жизни, вкупе с возрастающим рациональным и эмоциональным религиозным чувством, привели Августина не только к переосмыслению прежних взглядов, но сформировали из него наиболее последовательного критика прежних незрелых мыслей. Как это часто бывает, преодоление собственных ранних, зачастую случайных, воззрений более поздними, самостоятельно осмысленными и глубоко продуманными убеждениями, превращает человека в неколебимого сторонника с трудом обретенной истины. Так случилось и с Августином: из манихея и скептика он выковал себя сначала в христианствующего неоплатоника, а затем в одного из основателей латинской патристики, наиболее уважаемого «отца церкви», быть может, с некоторым неоплатоническим оттенком¹.

В 387 г. Августин примет крещение, и его последующая деятельность — особенно со времени рукоположения в 391 г. — в большей степени будет относиться к сфере теологии и экзегетики. В отношении разграничения философии и Богопознания нужно сказать, во-первых, что будущий епископ «фактически не проводил между философией и теологией четкого различия, которое было осуществлено позднее в средневековье»; он «использовал термин “философия” в очень широком смысле», полагая, что жажда счастья является «причиной и основанием» философии и что сам процесс философствования есть поиск мудрости, которая «обнаруживается исключительно в знании и стяжании Бога»². Во-вторых, Августин шел к христианству не только через веру, но также через разум, т. е. путем усвоения неоплатонической философии, которая помогала ему осмыслить сущность Бога и догматов.

Иначе говоря, необходимо не только верить, чтобы понимать, но и понимать, чтобы верить. Такого рода «натуральная теология (theologia naturalis)» Августина мало чем отличается от философии,

¹ С крещением эволюция Августина не закончилась. Он был еще «мало сведущ в вере, которую принял, и ему еще предстояло по-настоящему узнать ее, чтобы впоследствии ее проповедовать. Это станет делом всей его жизни, но относительно его философских идей можно утверждать, что их основанием останется неоплатонизм, усвоенный на волне энтузиазма 385–386 гг. Августин никогда не будет развивать и углублять его и, старея, станет все меньше и меньше из него черпать; но вся его философская техника — оттуда». — См.: Там же.

² *Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой; послесл. М. Гарнцева.* — М., 1997. — С. 40–41.

и поэтому нелегко отыскать работы сугубо философские или же, наоборот, исключительно теологические: каждый трактат в какой-то степени теологический, а в какой-то — философский. Ранние диалоги и трактаты периода «натуральной теологии» (386—391 гг.) содержат значительную часть философской рефлексии. Вслед за посвящением в пресвитеры в 391 г. доля теологических работ станет подавляющей. Однако если мы обратимся к наиболее важным теологическим трактатам, таким как «О граде Божием» (413—427 гг.), «О Троице» (400—419 гг.), «О христианском учении» (397 г.; 426 г.) или «Пересмотры» (427 г.), то обнаружим в них, пожалуй, не меньше философского содержания, чем теологического, а «Пятнадцать книг о Троице против ариан» нужно признать выдающимся гносеологическим и философско-психологическим сочинением Августина.

Философский критицизм еще молодого Августина начинается с анализа учения «платоников». Одно из первых дошедших до нас сочинений еще не крестившегося, но уже обретшего просветление Августина¹ — диалог «Против академиков» (386 г.) — посвящен проблеме постижения истины. Августин подчеркнет особую важность дискуссии об истине, присоединившись к платоновской точке зрения: цель такого спора заключается не в том, чтобы любой ценой победить соперника, но только в отыскании самой истины. Поэтому, — говорит Августин, — «отбросим в сторону детские побасенки. Дело идет о жизни нашей, о правах, о душе, которая мечтает преодолеть вражду всякой лжи и, познав истину, как бы возвратиться в область своей родины, восторжествовав над похотями и сочетавшись с воздержанием, как с супругом, царствовать, обеспечив себе возврат на небо» (Contr. Acad. II 9 22). Стало быть, решение проблемы истины ведет, в конечном счете, к вопросу о бессмертии души, а важнее этой цели, согласимся, ничего не существует.

¹ Долгий путь духовного становления Августина завершился в августе 386 г. просветлением: после рассказа некоего Понтициана о монахах и отшельниках, сыгравшего роль душевного и нравственного толчка, Августин узрел всю «нищету» свою и после очищения слезами и услышанного голоса, повторявшего «Возьми, читай! Возьми, читай!», открыл Послание апостола Павла к римлянам, где прочел: «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облечитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13—14). Как сообщает автор «Исповеди», «после этого текста сердце мое залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений» (Conf. VIII 12 29). Тогда Августин решил оставить преподавание риторики, «отойти от этой работы языком на торгу болтовней» и не возвращаться на муниципальную кафедру в Медиолане «продажным рабом», поскольку отныне, как он утверждал, «я был Тобой выкуплен» (ibid. IX 2 2).

Основной тезис академиков¹ в отношении истины гласит: человек не может достигнуть познания только тех вещей, которые относятся к области философии; и, тем не менее, человек может быть мудрым. Задачу мудрого они видели в изыскании истины. Из этих парадоксальных посылок академики делали вывод о том, что мудрецом является тот, кто не доверяет ничему, ибо он необходимо заблуждался бы, если бы доверял вещам сомнительным. Это заключение они вывели из известного определения стойка Зенона, согласно которому «за истину можно принять то, что так воспринялось душой оттуда, откуда было, как не могло восприняться оттуда, откуда не было», или, говоря более вразумительно, «истина может быть познаваема по тем признакам, каковых не может иметь то, что ложно».

Академики, в свою очередь, употребили все усилия, доказывая, что распознать так называемые признаки истинности «решительно невозможно». В подкрепление своего вывода о неспособности познать истину они привели такие факты и аргументы, как многочисленные разногласия философов, обманы чувств, сны и галлюцинации, всевозможные софизмы — короче говоря, тропы о недостоверности чувственного познания и логической противоречивости высказываний, известные со времен ранних античных скептиков и позже сформулированных, в частности, Энесидеом и Агриппой². Кроме того, заимствовав у того же Зенона положение о том, что «нет ничего более недостойного, чем мнение», академики сделали «лукавый» вывод: «если-де познать ничего нельзя, а мнение весьма недостойно, то мудрый ничего никогда не станет утверждать» (Contr. Acad. II 5 11)³. Соответственно, вместо понятия

¹ Излагая базисные положения академиков, Августин упоминает Карнеада (ок. 214–129 гг. до н. э.), схолаха Новой (Третьей) Академии, и позже — Аркесилая (ок. 315–240 гг. до н. э.), одного из схолахов Средней Академии, основоположника академического скептицизма и пробабиллизма.

² Несмотря на использование общераспространенных скептических аргументов, «новые академики» (равно как и «средние») с их умеренным скептицизмом и пробабиллизмом далеки от крайнего и наиболее последовательного скептицизма Энесидема и Агриппы

³ Под «стойком Зеноном» Августин имеет в виду Зенона Китийского (ок. 336 — ок. 264 гг. до н. э.) из кипрского города Китий (Китион), основателя Древней Стои, обучавшего во время прогулок по расписному портику (στοά) на афинской агоре. По утверждению Диогена Лаэртция, Зенон считал представления отпечатками в душе и подразделял их на постигающие и непостигающие. Постигающее представление (φαντάσια καταληπτική), считавшееся критерием всякого предмета, возникает от существующего, «отпечатлевает» и «запечатлевает» существующее, как оно есть. Непостигающее — то, что возникает и не от существующего, а если от существующего, то отпечатлевает его не так, как оно есть, но неясно и неотчетливо.

«истина» академики ввели понятие «вероятное (probabilis)», которое называли также «истиноподобным (verisimilis)». В таком случае «великой деятельностью мудрого» стало «воздержание (refrenatio)» от суждения и «как бы колебание в доверии (quasi suspensionem assensionis)». Августин обращается к этой проблеме и в общих чертах излагает сущность дискуссии Академии и стоиков.

Мысль о неадекватности чувственного восприятия была высказана еще древними академиками (Платоном). Зенон поставил этот вопрос «резко и ново» и стал утверждать, что ничего нельзя познать, кроме того, что «будет настолько истинно, что позволит отличить себя от ложного очевидно несходными с ним признаками». Как мы видим, Зенон говорит о возможности очевидной истинности, такой, которой позже добивались и Августин, и Декарт. Вот тогда Аркесилай, усмотрев в тезисе стоиков догматизм, заявил о невозможности для человека открыть что-либо в этом роде и об опасности верить свою жизнь какому-то мнению. Иначе говоря, очевидности истины в мире не существует и, следовательно, нельзя руководствоваться неким мнением только потому, что его истинность по каким-то причинам представляется нам очевидной. Кстати, именно так считал и Секст Эмпирик. После этого Аркесилай вывел заключение о том, что доверять ничему не следует (*ibid.* II 6 14).

В третьей книге диалога Августин приступает к критическому анализу двух основных положений академиков: ничего нельзя вос-

Критерием истины он считает постигающее представление, то есть представление, возникающее от существующего. — Ср.: *Диоген Лаэртский*. VII, 46–51. Секст Эмпирик указывает, что, по мнению Зенона и стоиков, постигающим представлением «является то, которое вылепливается и запечатлевается с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны несуществующего реально». Критерием истины является это самое постигающее представление, когда оно «не имеет никаких претяствий». Сторонники Академии, напротив, полагают, что «может быть найдена ложь, которая окажется ничем не отличной от постигающего представления». Сам Секст Эмпирик, проанализировав аргументы Зенона и стоиков, приходит к выводу о том, что «постигающее представление не имеет какой-либо особенности, которая отличала бы его от ложных и непостигающих представлений». — Ср.: *Секст Эмпирик*. Против ученых, VII–VIII, 248–252, 411. Цицерон рассматривает характер аргументов Зенона в следующем, в частности, высказывании основоположника Стои: «То, что пользуется разумом, лучше чем то, что разумом не пользуется; нет ничего лучше мира, следовательно, мир пользуется разумом». По поводу такого рода логики, которая также характерна для умозаключений Зенона о постигающем представлении как критерии истинности, Цицерон иронизирует: «Но так ты, если угодно, докажешь даже, что мир, очевидно, отлично читает книги. Ибо, следуя Зенону ты сможешь, рассуждая подобным образом, прийти к заключению: “То, что грамотно, лучше того, что неграмотно. Нет ничего лучше мира. Итак, мир грамотен”». — Ср.: *Цицерон*. О природе богов, III, 22–23.

принять и ничему не следует доверять. Сначала рассматривается тезис о восприятии органами чувств. При этом он мысленно обращается к Карнеаду, выстраивая с ним воображаемый диалог.

Откуда ты знаешь, — спрашивает гипотетический Карнеад, — что этот мир существует, если чувства обманываются? Неужели мир именно таков, каким ты его видишь, когда спишь? Отсюда схолярх заключает: мне ничего не видится, я не стану заблуждаться; ибо в заблуждении находится тот, кто составляет неосновательное суждение о том, что ему кажется.

Прежде всего, — отвечает Августин, — ваши доказательства не могли до такой степени подорвать значение чувств, чтобы вы убедили нас, что мы ничего не видим. Если же ты, Карнеад, отрицаешь, что кажущееся нам есть мир, то ты делаешь предметом спора всего лишь имя, так как я называю это кажущееся именно миром. Возникает первый в этой дискуссии опорный пункт: я называю миром то, что мне кажется миром. А если ты называешь миром исключительно тот, который видят только бодрствующие или здоровые люди, то докажи, если сможешь, что спящие и помешанные соответственно спят и сходят с ума не в этом мире (*ibid.* III 11 24–25).

В первом приближении складывается впечатление, что Августин призывает вернуться к «естественной» установке обычного, нерелексирующего человека, к установке обыденного опыта. В этом случае все воспринимаемое чувствами истинно и несомненно, ибо самоочевидно и не подвергается философской рефлексии. Однако это не так. Его тезис о том, что восприятия людей в разных состояниях (во сне, бодрствовании, помешательстве) обладают одинаковой значимостью для *воспринимающего* субъекта и, следовательно, истинны именно как *восприятия* и не более того, представляет собою хорошее введение в трансцендентальную феноменологию, что, безусловно, выходит за пределы повседневного здравого рассудка и опыта.

Логические и математические положения, утверждает Августин, обладают истинностью независимо от состояния человека: будь он в бодром состоянии, в дремоте, в грезах, в помешательстве и даже в ту пору, когда все человечество погрузится в сон, т. е., по сути, покинет Землю. О данных органов чувств такого, конечно же, не скажешь. Но и в отношении самих чувств можно продемонстрировать многое, что не может быть опровергнуто академиками. Например, ни в чем нельзя обвинить чувства, если некий спящий или безумный получает ложные представления. В таком случае все претензии следует адресовать душе спящего или безумствующего, измышляющей невесть знает что, но никак не чувствам. Кроме того, если зрение утверждает, что опущенное в воду весло кажется

сломанным, то оно нас не обманывает, ибо весло действительно *кажется* сломанным. Другое дело, если мы вслед за этим станем *утверждать* (выносить суждение), что весло, погруженное в воду, и в самом деле сломано, то мы выскажем ложь, но опять же чувства здесь ни при чем, ибо они не судят. Наоборот, зрение солгало бы в том случае, если бы дало нам восприятие прямого весла. То же самое можно сказать и о пространственном движении высоких башен, и о квадратных башнях, наравящих предстать круглыми, и о крылышках птиц, и о горьких листьях дикой маслины, которые так нравятся козлу (*ibid.* III 11 25). Следовательно, не стоит инкриминировать чувствам то, к чему они не имеют никакого отношения.

Быть может, телесные чувства мешают, когда исследуется вопрос о добрых нравах и Блага? Весьма сомнительно. Если человек полагает Благо в чувственных наслаждениях, то никакие воздействия на органы чувств не изменят его убеждения. Даже испытывая страдания, он будет считать Благом чувственные удовольствия. Для того же, кто видит верх Блага в разуме, чувства тем более не помеха. Выбор предпочитаемого Блага, таким образом, зависит вовсе не от чувств и осуществляется не с их помощью (*ibid.* III 12 28).

Тогда, быть может, чувства препятствуют знанию или истинности диалектики (так Августин в данном пассаже называет формальную логику)? Судите сами: если мудрый ее знает, то каким образом чувства могут ликвидировать, к примеру, закон тождества или исключенного третьего? Если не знает, — а знание ее к мудрости не относится, — то и без диалектики он может быть мудрым. В таком случае совершенно излишне доискиваться, истинна она и может ли подлежать познанию (*ibid.* III 13 29). Далее следует предвосхищение Августином кантовского требования: если в отношении к каким-либо предметам от человека ускользают их границы, добиваться знания таких предметов не следует. Таким образом, чувства никак не мешают ни знанию диалектики, ни ее применению.

Затем Августин обращается ко второму основоположению академиков: ничему не следует доверять. Здесь следует возразить: мудрый должен удерживаться от доверия лишь по причине вероятности того, что он ничего не может познать. Коль скоро эта вероятность устранена, — ибо мудрец знает по крайней мере самую мудрость, — то не остается причин тому, чтобы мудрый не доверял хотя бы познанной и приобретенной мудрости. Ибо гораздо чудовищней представлять мудреца, не одобряющего мудрость, нежели мудреца, не знающего истины! Эта ситуация — мудрый не знает мудрости — рассматривалась Цицероном, «человеком мнений» (предположений), по его собственным словам, и Августин цити-

рует фрагмент не дошедшего до нас трактата «Hortensius»: «Итак, если точного ничего нет, а довольствоваться мнением неприлично мудрому, то мудрый ничего никогда не станет утверждать» (ibid. III 14 31). Но здесь латинский философ, по мнению Августина, допускает ошибку: мудрец — по определению! — знает мудрость, и, следовательно, существует *нечто* (мудрость), что является точным и чему, безусловно, можно доверять.

Этот Августинов довод, напоминающий, на первый взгляд, лингвопонятийные способы доказательства софистов, на самом деле таковым не является. Сущность этого аргумента заключается вовсе не в построении самоочевидного и самодемонстративного логического понятийного ряда (мудрец = мудрость = истина = безусловное доверие к истине) и не в отождествлении значения слов-омоформ или омонимов (на чем, собственно, зачастую строилась софистическая игра), а в том, что Августин впервые пытается установить онтологическую и гносеологическую самотождественность мудреца и мудрости, вывести самоочевидность бытия и сознания. Иначе говоря, здесь мы видим первую попытку дедукции фундаментального и более позднего основоположения: «всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться»¹ (De Trin. X 10 14), которое в итоге приведет к выводу: если я сомневаюсь, то, следовательно, существую и, следовательно, есть нечто, в чем сомневаться нельзя (De civ. Dei. XI 26). Таким образом, первичное и твердо установленное знание о существовании, сомнении и даже о незнании есть не что иное, как начало мудрости, а значит, исходный пункт обретения несомненного знания и других очевидностей.

В конце диалога Августин высказывает историко-философское предположение, позволяющее отдать «заслугу» осуществления «тюбингенской революции» именно ему, а не Х.И. Кремеру и К. Гайзеру (и, кроме того, их предшественнику Х. Черниссу). Августин утверждает: философия Платона — прежде всего, концепция двух миров, учение об очищении и прояснении истины в самосознающей душе и, главное, знание Блага — сохранялась последователями «как таинство (pro mysteriis)». Кто-то из схолахов Академии скрыл неписанное учение Платона и «закопал его, как будто это было золото, которое должны были найти когда-нибудь потомки». Ибо платоновскую истину — подлинную истину! — никак нельзя

¹ Можно отчасти согласиться с замечанием Кристофера Кирвана о том, что это Августиново основоположение «представлено как аргумент против *epochē*, но не как доказательство знания». — См.: Kirwan Ch. Augustine. — L.; N.Y., 1989. — P. 30.

было обнаруживать перед современниками. Ибо эти недостойные и «непосвященные (*profanus*)» стали проповедовать и догматизм, и скептицизм, и натурализм¹... Собственный скептицизм Академия приняла по необходимости, как оружие против стоиков. По утверждению Цицерона, академики считали, что философия Платона есть философия не чувственного, а умопостигаемого мира; и это учение они имели обыкновение скрывать, и если открывали, то лишь тому, с кем доживали вместе до самой старости². Позже «чистейшее и светлейшее в философии лицо Платона, раздвинув облака заблуждений, воссияло, особенно в Плотине» (*Contr. Acad. III 18 41*).

Таким образом, Августин в 386 г. относится к академическому неоплатонизму пока еще с большим пиететом, однако уже подвергает его критике (впрочем, достаточно мягкой), одновременно пытаясь отыскать мотив, оправдывающий этот скептицизм. Сам Августин только-только отошел от такого же скептического образа мыслей (может быть, даже еще не вполне) и нащупывает твердую почву христианских убеждений. Именно поэтому отношение к академическим мудрецам амбивалентное: обвинительно-оправдательное. Возможно, что в этом диалоге Августин критикует не столько академиков, сколько себя прежнего, как бы призывая собственную душу отказаться от скептицизма. Двойственное восприятие Августином неоплатонизма объясняется тем, что эта философия, несмотря на скептицизм, в наибольшей степени помогает уразуметь сущность христианских основоположений. Свою позицию в отношении неоплатонизма Августин выражает симптоматичным пассажем: «Но для меня решено одно: что я никогда не уклонюсь от авторитета Христова, ибо не нахожу более сильного. Что же касается исследований чистого разума (*subtilissima ratione persequendum*), то я уже так настроен, что если бы особенно сильно пожелал уразуметь что-либо истинное не только верой, но и пониманием (*intelligendo apprehendere*), убежден, что найду это у платоников между тем, что не противоречит нашей религии» (*ibid. III 20 43*).

¹ Дошло до того, что натуралистические «стада эпикурейцев устроили кабаньи стойла (*aprica stabula*) в душах сладострастных народов» (*Contr. Acad. III 18 41*).

² Еще одно интересное и актуальное историко-философское наблюдение Августина: академики «уяснили, что Аристотель и Платон так между собой согласны, что кажутся противоречащими только людям несведущим и невнимательным» (*Contr. Acad. III 19 42*).

§ 2. Инвективы против ионийцев

В восьмой и отчасти девятой книге трактата «De civitate Dei» Августин анализирует предшествующие учения ради последующего обоснования собственной позиции. Епископ хочет определить те концепции, которые в своем понимании Бога в наибольшей степени подошли к христианской теологии и, таким образом, в определенной мере способствовали утверждению христианского мировоззрения.

Среди греческих философов Августин различает два рода: италийских, родоначальником которых был Пифагор, и ионийских, главой которых считается Фалес Милетский. В дальнейшем Августин подвергает критике не только милетцев VII–VI вв. до н. э., но и натурфилософов V в., и эллинистическую философию Эпикура (IV–III вв.)¹. Пунктирно рассмотрев взгляды натурфилософов Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Диогена Аполлонийского² и Архелая, Августин, прежде всего, подчеркивает тот факт, что никто из них (за исключением Анаксагора) в мировом творении ничего не приписал «божественному уму» (De civ. Dei. VIII 2). Космос, согласно ионийцам, происходит из материальных, «телесных» начал. В отличие от них Сократ начал исправление философии, изменив ее ориентацию с физики на человека и нравы, и, тем самым, показав, что необходимо открывать «что-нибудь ясное и точное (apertum et certum), необходимое для жизни блаженной, ради которой единственно, по-видимому, и трудились с такой рачительностью все философы» (ibid. VIII 3). Кроме того, Сократ не желал, чтобы «нечистые от земных страстей души дерзали касаться вещей божественных». — Ибо он полагал, что такой предмет познания может быть постигаем не иначе, как «чистым умом (mundata mente)», и поэтому настаивал на «очищении (purganda) жизни добрыми нравами, дабы дух, освобожденный от угнетающих его страстей, в состоянии был естественной силой возвышаться к вечному и созерцать чистотую разумения (intellegentiae puritate

¹ В этом параграфе будет рассмотрена критика Августином только натурфилософии, т. е. анализируются те части восьмой книги «О граде Божием» и десятой книги трактата «О Троице», которые носят сугубо философский, а не теологический характер. Поскольку изложение и критика взглядов Апулея Мадаврйского, Гермеса Трисмегиста, стоиков, а также теолого-этических воззрений Плотина и т. д. в восьмой и девятой книгах «De civitate Dei» не относятся к опровержению натурализма, постольку они не вошли в данный параграф.

² О Диогене Аполлонийском, слушателе Анаксимена, см.: Диоген Лаэртский. IX 57.

conspiceret) натуру бестелесного и неизменяемого света, в котором пребывают неизменно причины всех сотворенных натур» (ibid.).

Здесь Августин поднимает две наиважнейшие для себя темы: постижение интеллигибельного мира и необходимость очищения души (трансцендентальной редукции) для обретения возможности воспринимать умопостигаемое.

Ученик Сократа, Платон, продвинулся еще дальше своего учителя и других философов в понимании «деятельной» и «созерцательной» сторон мудрости. «Деятельный» аспект философии имеет предметом «порядок жизни», тогда как «созерцательный» — общие причины природы как таковой и «чистейшую истину». Платон сумел объединить в своей философии две эти ипостаси и, таким образом, создать целостное учение, состоящее из трех частей: нравственной (этики), имеющей предметом деятельность; натуральной (физики)¹, рассматривающей все созерцательное, и рациональной (логики), проводящей различие между истинным и ложным. Но, пожалуй, главной заслугой Платона нужно считать формирование истинного взгляда на все сущее и обоснование чрезвычайно важного и фундаментального для Августина основоположения о бессмертии души. — Только благодаря ему, платоники, «приобретшие известность более тонким и правильным пониманием Платона»², стали высказываться о Боге так, что «в нем находится и причина существования, и начало разума, и порядок жизни» (ibid. VIII 4). По этой причине все представители двух других (помимо натуральной) видов теологий — «мифологической» (fabulosa continet) и «гражданской»³ — должны

¹ Под «натуральной» («физической») философией Августин понимает исследование мира в целом, т. е. онтологию, а также принципы и способы познания этого мира, иначе говоря — гносеологию.

² Весь предшествующий этой цитате контекст позволяет предположить, что Августин считает «платоников» (т. е. неоплатоников) даже «более платониками», чем сам Платон. Ибо в своих сочинениях Платон, по мнению Августина, во-первых, старался придерживаться манеры своего учителя Сократа и «не высказывать открыто своего знания или мнения»; во-вторых, многое он «рассказал и записал как слышанное им от других», но с чем, кажется, сам был согласен. Следовательно, Августин не считает возможным (подробно и детально) входить в образ мыслей Платона по каждой из трех частей философии, поскольку такое изложение его взглядов предполагает — по вышеприведенным причинам — глубокое исследование, на которое сейчас просто нет времени. Нужно сказать, что в этом рассуждении Августин «подстраховался» напрасно: мнения Платона и неоплатоников о Боге как высшей причине всего существующего в данном случае в целом совпадают.

³ «Мифологическая», или «театральная» (theatrica) теология «выставляет напоказ преступления богов» и приятно занимает ими «души нечестивых людей». «Гражданская, или государственная», теология, «обнаруживает еще более преступные

уступить место «платоническим философам» как более «адекватным» и «релевантным» христианскому вероучению.

Это одновременно означает, что все те философы, которые видели начала природы то в воде, как Фалес, то в воздухе, как Анаксимен, то в огне, как стоики, то в атомах, как Эпикур, и, кроме того, все остальные, полагающие, что причиной и началом вещей служат простые или сложные тела, не имеющие жизни или живые, — все они должны уступить место более развитой философии платоников. Стало быть, главный порок всех натурфилософских учений Августин видит в том, что физиологи в качестве начал и причин всего сущего видят только тела, телесное, осязаемое и чувственно воспринимаемое и в своих поисках не выходят за пределы четырех стихий-элементов. Августин, подобно Платону, справедливо указывает на то, что подобного рода выдвигаемые мышлением первоначала и причины были уже не телами, а только неким подобием тел. Такие подобия могли возникнуть в представляющей и воображающей душе исключительно из нетелесных источников: это были «ум человека и природа разумной души (*mens hominis et rationalis animae natura*)», которые, разумеется, не являются телом (*ibid.* VIII 5). В таком случае предлагаемые натурфилософами первоначала вовсе не являются телами. Они суть абстракции, и в этом Августин совершенно прав. Коль скоро душа не представляет собою тело, то каким образом Бог, творец души, может иметь, как утверждают физиологи, телесную природу? Вопрос для Августина, конечно же, риторический.

Однако то, что ясно для Августина, было непостижимо для натурфилософов. Они и душу, и ум считали материальными. Этого Августин категорически не приемлет и в трактате «О Троице» обращает к авторам подобных взглядов резкие инвективы. Так, одни «натуралисты» полагали, что душа — это кровь, другие — мозг, третьи — сердце. Они считали, что душа — это «частичка тела» и что она состоит из мельчайших и неделимых атомов. Иные говорили, что ее сущность — воздух, иные — огонь. Другие полагали, что она не есть какая-либо сущность, потому что они не могли

пожелания этих же богов»; в гражданской теологии «нечистые демоны, обольщающие под именем богов народы, преданные земным удовольствиям, устроили себе из человеческих заблуждений нечто вроде божеских почестей, нечистейшими пожеланиями подстрекая своих поклонников, якобы с целью почитания их, смотреть театральные представления их преступлений, а себе доставляя забавное зрелище из самих зрителей» (*De civ. Dei.* VIII 1; 5). Таким образом, под «мифологической» и «гражданской» теологией Августин понимает соответственно греческую и римскую языческую религию.

представить себе никакой сущности, кроме тела, и не считали, что она есть тело. По их мнению, душа — самоустройство нашего тела или соединение элементов, посредством которых как бы составляется плоть. Кроме того, все они считали душу смертной. Те же, кто считал ее нетелесной, пытались доказать, что она бессмертна. Был даже изобретен своего рода «пятый элемент», который входит в состав души и который добавили к известным четырем элементам (De Trin. X 7 9). Аналогичным образом натурфилософы представляют ум: его считают либо телом, либо телесным сочетанием (устройством). В первом случае полагают, что сам ум есть сущность (*substantia*), в котором как в подлежащем (*in subiecto*) находится понимание (*intellegentia*). Вторые думают, что ум базируется в подлежащем, т. е. в теле. Но тогда и понимание также присутствует в телесном (*ibid.* X 10 15). Но это же очевидная нелепость!

В рассуждениях натуралистов о душе и уме можно выделить, согласно Августину, несколько тесно взаимосвязанных ошибок. Во-первых, специфическая особенность образа мышления физиологов заключается в том, что они не могут мыслить *нечто* вне телесного понимания его сущности. Поэтому, если бы их «попросили мыслить о чем-либо без телесных представлений, они сочли бы, что это — совершенное ничто» (*ibid.* X 7 10). Именно по этой причине физическому способу мышления всегда необходимо примешивать в рассуждения о душе и уме нечто материальное, без чего он не может постигать никакой сущности и что позволяет ему «увидеть» и «схватить» предмет мышления как некий реальный предмет.

Во-вторых, ионийские мыслители не усматривают в уме такой важной его ипостаси, как самосознание. Но ведь сущность ума (сознания) в том и состоит, что обнаружить его можно только через самосознание, которое является самоочевидным и, следовательно, несомненным. Однако чтобы обнаружить этот рефлексивный уровень сознания, необходимо совершить то, что много позже назовут трансцендентальной редукцией, а физиологи к этому явно не готовы. Проблему редукции поставит только Платон. Поэтому они и пытаются приписать уму некоторую «осязаемость», «вещественность», «телесность», т. е. именно то, что выглядит в их глазах как очевидность, несомненность, аргумент к существованию. Августин, напротив, полагает, что необходимо произвести очищение ума и тем самым отказаться от архаичных представлений о его телесности: «Следовательно, когда ему предписывается познавать самого себя, пусть он не добавляет ничего к тому, каковым он знает самого себя. <...> Так пусть он отделит от себя то, чем он себя считает, и пусть различит то, что он знает. И пусть у него пребудет

лишь то, в чем не сомневаются даже те, что считали ум тем или иным телом» (ibid. X 10 13).

В-третьих, натурфилософы не видят различий в составе мыслительной способности и смешивают природу ума (души) с теми образами телесных вещей, которые в них запечатлеваются. Они полагают, что телесное отпечатывается в телесном. Однако, воспринимая образы, ум для их построения «дает нечто от своей сущности, сохраняя, впрочем, нечто, посредством чего он мог бы свободно судить о виде таких образов. И то, что сохраняется для того, чтоб он мог судить, есть собственно ум, т. е. разумное понимание (*rationalis intelligentia*)» (ibid. X 5 7). Таким образом, неумение физиологов дифференцировать части ума и души ведет к тому, что эти способности отождествляются с телесным началом. В итоге, Августин допускает, что тех, кто не различает умственного образа и самого предмета, функций ума и реального бытия и в силу этого считает ум и душу телесными, вполне можно уподобить тем, «кто пребывает или во сне, или в безумстве, или в исступлении» (ibid. X 6 8).

Мало того, что ионийские философы ум и душу считают телом, так они и богов представляют в виде каких-то физических субстанций! Так, например, — выступает Августин в роли доксографа — Анаксимен полагал, что не воздух, из которого состоит и все сущее, и душа, сотворен богами, но «они сами произошли из воздуха». Диоген Аполлонийский утверждал, что «материей вещей, из которой происходит все, служит воздух, но что воздух этот одарен божественным разумом, без которого ничего не могло бы из него произойти» (*De civ. Dei. VIII 2*). Стоики, видевшие в огне первоначало мира, «этот же самый огонь считали за бога». Иначе говоря, утверждали, что «Бог есть тело» (ibid. VIII 5).

В отличие от философов природы, платоники поняли, что Бог вовсе не есть тело, и потому, «чтобы найти Бога, перешагнули все тела» (*cuncta corpora transcendunt quaerentes Deum*). Они осознали, что все изменяющееся не есть верховный Бог (*summum Deum*), и в его поисках «стали выше всякой души и всех изменчивых духов» (*animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcendunt*)¹ (ibid. VIII 6). Итак, для того чтобы познать Бога и душу, наше мышление должно трансцендировать за пределы телесного и чувственно воспринимаемого мира. Подобное трансцендирование к интеллигибельным и самоочевидным началам значительно позже назовут

¹ Исходя из этого описания трансцендирования, можно сказать, что, в отличие от Платона, Августин «знает только постепенную (*graduella*), а не абсолютную трансценденцию». — См.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. — Bd. 10. — Sp. 1444.

трансцендентальной редукцией. В конце концов, платоники пришли к выводу о том, что суждения о чувственно воспринимаемых вещах выносит душа (ум). Такое было бы невозможно, если бы она не содержала в себе идею того, о чем судит. Стало быть, существуют неизменные первообразы всего существующего, но располагаются они не в душе, которая способна изменяться, а в том, что само неизменно, но порождает изменяющееся. Вот именно такого понимания умопостигаемых начал всего сущего не хватает натурфилософам, в силу чего они должны быть поставлены ниже платоников (*ibid.* VIII 6).

Физиологи полагали критерий истины в чувствах и утверждали, что «их неверною и обманчивою мерою должно быть измеряемо все, что ни составляет предмет познания» (*ibid.* VIII 7). Так думали и эпикурейцы, и стоики, и многие подобные им. Они утверждали, что от «чувств душа воспринимает те представления, которые они называют *ἔννοιαι*, т. е. представления тех вещей, которые они объясняют посредством определения, что от них разветвляется и с ними стоит в связи вся система знания и учения»¹ (*ibid.*). Иначе говоря, натурфилософы видели источник знания в чувственных представлениях, а понятия и всю «систему знания» рассматривали как результат эмпирического индуктивного выведения и построения. Именно такой «ползучий эмпиризм» отвергает Августин. В отличие от философских натуралистов, платоники различали знание, постигаемое умом, и мнение, полученное с помощью чувств, не отрицая тем самым значения чувственного восприятия, но и не придавая ему более того, на что оно реально способно.

Итак, заключает Августин, если какие-либо философы придерживаются тех взглядов, что Бог есть творец для креатуры, свет для познания, Благо для деятельности и что в нем лежит и начало природы, и истина учения, и счастье жизни, — то как бы эти философы ни назывались — платониками или как-то иначе — все они будут признаваемы наиболее близкими к христианскому мировоззрению (*ibid.* VIII 9).

¹ Следует заметить, что среди значений существительного *ἔννοια* (от: *νοῦς*) встречаются разнородные по своему философскому смыслу термины: «представление», «понятие», «мысль», «размышление», «рассуждение», «образ мыслей».

Нисхождение и восхождение

Главная задача человеческой жизни — постижение Бога и бессмертной души. И ничего более (Sol. I 2 7)¹. Все остальное, что может иметь человек, представляет собою совокупность предикатов этих высших ценностей. Бог, царство которого — весь сверхчувственный мир, является источником истины и мудрости, блаженства и разума, добра и красоты, умного света (*intellegibilis lux*) и высшего закона (*ibid.* I 1 3). Однако, высказав эту непреложную истину, сразу же приходится вносить уточнения: такая задача по силам не всем, и, стало быть, постижение Бога и души всегда остается идеалом. Коль скоро идеал недостижим по определению, то всех людей можно отличать по степени приближения к нему. Достигнуть или подойти вплотную к осуществлению этой задачи может только человек, стремящийся к мудрости.

Постигнуть и разъяснить тот общий порядок, которым держится и управляется мир, — дело трудное и редко осуществимое (*De ord.* I 1 1). Так начинается диалог «О порядке» (386 г.), в котором исследуются способности человека понимать окружающую Вселенную и тем самым приближаться к Богу. Далеко не всем дано понять «таинственные воления» Верховного Правителя, постигнуть «всю совокупность и гармонию вещей», и «важнейшая причина» непонимания лежит внутри самого человека. Дело в том, что «человек не знает самого себя» (*ibid.* I 1 3). Такой ответ звучит неожиданно. Получается, что мы не можем познать окружающий мир и, следовательно, приблизиться к Богу потому, что не знаем... себя! Весьма неординарный подход к

¹ Полностью этот знаменитый и эмблематичный в истории философии фрагмент выглядит в «Монологах» (386/387 гг.) таким образом: «*A.* (Августин): Вот — я молился Богу. *P.* (Разум): Так что же ты желаешь знать? *A.*: Именно то, о чем молился. *P.*: Изложи это кратко. *A.*: Я желаю знать Бога и душу. *P.*: И ничего более? *A.*: Решительно ничего. (*A.*: *Ecce oravi Deum* (Lv 19, 18). *R.*: *Quid ergo scire vis?* *A.*: *Haec ipsa omnia quae oravi.* *R.*: *Breviter ea collige.* *A.*: *Deum et animam scire cupio.* *R.*: *Nihilne plus?* *A.*: *Nihil omnino*). — См.: Sol. I 2 7.

проблеме постижения Бога! Тем не менее, в такой постановке вопроса заключено одно из важнейших основоположений философии/теологии Августина: познать Бога мы можем только на пути исследования самосознания, осуществления интроспекции и самопознания¹. Более того, концепции самосознания и самопознания можно дать высшую оценку: «на вершину философских достижений Августина, несомненно, следует поставить открытие рефлексивного Я (Selbst)»².

Чтобы познать себя, — указывает Августин, — «нужна большая привычка отвлекаться от чувств (*recedendi a sensibus*), сосредоточивать душу и удерживать ее саму в себе. А этого достигают лишь те, кто всякие раны мнений, наносимые течением обыденной жизни, или прижигают уединением, или излечивают, занимаясь свободными науками. Возвращенная таким образом самой себе душа (*animus sibi redditus*) постигает, в чем состоит красота Вселенной (*universitatis*), правильно названной так от слова “единство” (*ab uno*). Подобная красота недоступна душе, которая обращена на множество предметов, с жадностью гоняется за нищетой и не знает, что ее можно избежать простым удалением от толпы. Под толпой же я понимаю не людскую толпу, а толпу всего, что действует на чувства. И неудивительно, что душа терпит тем большую нищету, чем большее количество старается охватить» (*ibid.* I 2 3).

Таким образом, уже в ранней работе Августин, рассматривая проблему постижения Бога и души, ставит задачу, во-первых, освобождения души от пагубного влияния на нее всего чувственно воспринимаемого и расхожих мнений, во-вторых, удержания души от «рассеивания» в мелочах и во множестве предметов обыденной жизни³, в-третьих, воспитания души, в частности, науками, ибо можно

¹ Этьен Жильсон подчеркивает эту мысль Августина: «Познавать самого себя, как нам советует Сократ, значит познавать себя как образ Бога, значит познавать Бога. В этом смысле наша мысль есть память о Боге, заключенное в ней знание есть постижение Бога, исходящая из того и другого любовь есть любовь Бога. Следовательно, человек — это нечто более глубокое, нежели просто человек». — См.: Жильсон Э. Философия в средние века. — С. 100.

² *Seele P.* Philosophie der Epochenschwelle: Augustin zwischen Antike und Mittelalter. — В.; N.Y., 2008. — S. 215.

³ Августин так описывает ситуацию погружения души в хаос и неупорядоченное многообразие повседневной жизни и, тем самым, потерю ею смыслового и ценностного ядра человеческого существования: как бы ни был обширен круг, в нем есть одна средняя точка, называемая геометрами центром; к этой точке «склоняются» все части окружности, и она господствует над всей окружностью, создавая, по сути, последнюю посредством удержания всех частей на одинаковом расстоянии от себя. Центр, таким образом, есть функциональный закон окружности. Таковыми же функциями в жизни человека обладает и душа. Но если душа утрачивает свое структурирующее, регулятивное и концентрирующее начало, то жизнь как бы «рас-

постичь все, «если предашься научным занятиям, которые очищают и образуют душу (*purgatur et excolitur animus*)¹, хотя бы она прежде и вовсе не была способной воспринять семена божественной мудрости» (*ibid.* I 2 4). Следовательно, путь к самосознанию и самопознанию, а, значит, и к Богу состоит, прежде всего, из этапа очищения души от чувственных данных и недостоверных мнений, что означает нисхождение к глубинному и фундаментальному уровню сознания (ума), и, одновременно, образования (окультуривания) души с помощью наук и воспитания добродетелей.

§ 1. Трансцендентальная редукция

Необходимо сразу же подчеркнуть некоторые существенные черты сходства между редукционными процедурами у Августина и Платона. Достижение самоочевидного, но вместе с тем и аподиктического уровня познания имеет для обоих, с одной стороны, самостоятельную гносеологическую ценность, а с другой — инспирировано извечным и вездесущим скептицизмом, в равной степени отравлявшим жизнь философам, склонным к методологической строгости, — будь то в V–IV веках до Р. Х. или же в IV–V веках после Р. Х. Так же как и в случае с Платоном, для гиппонского епископа трансцендентальное очищение сознания представляет собою не только сугубо эпистемологическую дедукцию (обоснование) истинного познания, но — прежде всего — выражение и актуализацию тео-агато-этической интенциональности души к Благу (Богу), одинаково присущей как язычнику, так и христианину. Иначе говоря, недостаточно осуществить одну лишь теоретическую (методическую) редукцию с гносеологическими целями; это действие изначально обладает также глубоким праксиологическим смыслом: с ее помощью, как мы уже видели на примере Платона, изменяется естественная и обыденная

сыпается» на бессвязные осколки и превращается в «нищету» (*paupertas*), т. е., прежде всего, в духовную нищету и зависимость от обыденности. В случае выхода души из центра на какую-то часть круга можно потерять все, чем «множество держится в единстве». Тогда душа, «вылившись из самой себя, рассеивается в некоторой бес-предельности и истощается до полной нищеты, поскольку ее природа принуждает ее во всем искать одного, а множество находить его мешает» (*De ord.* I 2 3).

¹ Латинские глаголы *excolere* (тщательно обрабатывать, выращивать; образовывать, облагораживать, совершенствовать) и *colere* (обрабатывать, возделывать; разводить, взращивать) являются однокоренными с существительным *cultura* (возделывание, обрабатывание, уход, разведение; воспитание, образование, развитие), причем последнее как раз и произошло от глагола *colere*.

установка сознания на трансцендентальную и умопостигаемую, позволяющую усматривать сущности, пребывающие в латентном виде в чувственно воспринимаемом мире, и высшие трансцендентные идеи, регулирующие все человеческое существование.

а) Цели редукции

Ответ на вопрос, для каких целей понадобилась трансцендентальная редукция, присутствует во многих работах — и в ранних сочинениях, написанных в Кассициаке, Медиолане, Риме и Тагасте (386–391 гг.), и в зрелом теологическом и гносеологическом трактате «О Троице» (399–419 гг.), где содержится, пожалуй, наиболее артикулированное и систематизированное обоснование необходимости редукции.

Как уже было сказано, основная цель жизни человека — познание Бога и души. Оно может осуществляться только умом — через самосознание и самопознание. Эта цель труднодостижима, но, тем не менее, существуют предпосылки для ее реализации. Основным гарантом восхождения до уровня Божественной премудрости, или «прикосновения» к Богу, является сам Творец. Именно он распространяет вечное сияние света истины на весь мир, благодаря чему у людей появляется возможность познавать и Бога, и своего «внутреннего человека», т. е. душу (Sol. I 8 15). Однако этого необходимого условия еще недостаточно для того, чтобы любой индивид мог без труда осуществить предназначение. Проблема заключается в том, что вечная мудрость Бога, через которую нам обещана такая же вечная жизнь, является истиной «бессмертной, нетленной, неизменной» (*immortalis, incorrupta, incommutabilis*); но в своей повседневной и обыденной жизни люди «не способны схватывать вечное» (*aeterna capessenda idonei non eramus*), ибо и «разумный ум», и душа отягощены чувственностью и любовью к вещам временным. Отсюда ясно: от этих «вериг» следует освободиться, очиститься (*purgandi eramus*). И лишь когда наша вера посредством видения (*videndo*) очищенного ума, или интуиции, станет истинной, — тогда «вечность объемлет нашу измененную смертность» (*De Trin. IV 18 24*).

В «Монологгах» Разум говорит Августину, обнаруживая при этом знакомство с платоновскими диалогами «Государство», «Федр» и, возможно, «Федон»: «Пока мы живем в этом теле, нам следует решительно избегать всего чувственного и всячески его остерегаться, чтобы его липкость не склеила наши крылья, которым нужно быть свободными и совершенными, чтобы мы могли воспарить к высшему свету из нашей тьмы. Ибо свет этот не виден заключенным в те-

лесную клетку (*cavea*), если они не будут такими, чтобы могли, разбив и поломав ее, улететь в свои воздушные области. Поэтому, чем скорее ты станешь таким, что ничто земное не будет доставлять тебе решительно никакого удовольствия, поверь мне, в ту самую минуту, в тот самый момент ты увидишь то, что желаешь» (*Sol. I 14 24*).

В этом категорическом требовании редукции чувственных ощущений и отказа от низменно-плотских вождений как раз и состоит этико-гносеологическая сущность Августинова иллюминационизма: истинное просвещение (*illuminatio*) не может быть достигнуто без освобождения от чувственно-телесного; следовательно, человеку необходимо очиститься (*mundandi ergo eramus*) (*De Trin. IV 2 4*). Действительно, иметь глаза — еще не значит смотреть, а смотреть — не значит видеть. Здоровые «глаза души» (*oculus animae*) — это ум, чистый от всякой телесной скверны; и тот, кто не освободится от телесных страстей, тот не сможет увидеть «невыразимый и непостижимый умственный свет» (*ineffabilis et incomprehensibilis mentium lux*), т. е. не сможет воспользоваться условием истинного познания (*Sol. I 6 12; I 13 23*). Стало быть, перед душой, стремящейся к блаженной жизни и поэтому совершающей редукцию, ставятся три основные задачи: а) психея должна быть здорова (*sana*), другими словами — свободна от влияния чувственности; б) кроме того, ей необходима возможность смотреть, а также в) способность видеть умопостигаемые божественные вещи. При постановке таких задач Августин испытывает определенные для него трудности, ибо не вполне очевидна сущность души. Дело в том, что «в некоторых вопросах Августин чувствует, что он достиг определенности: душа является сотворенной субстанцией, но не частью Божественной субстанции; она нематериальна, бессмертна, но изменяема; она не является воплощением каких-то грехов, перешедших от предыдущего существования. В других же вопросах продолжает колебаться и сомневаться: он не знает, например, создаются ли души индивидуально, в то время, когда появляется каждая новая жизнь, или творятся заранее и вселяются Богом в подходящий момент, или же зачаты от душ наших родителей, так же как зачаты тела»¹. Однако в любом случае, в достижении этих целей душе поможет ее собственная интенциональность к объекту познания — совокупность веры, надежды и любви (*ibid. I 7 14*).

Таким образом, потенциально у любого человека — как обязательное дополнение к Божественному свету — имеется возможность «прикоснуться (*atingere*)» к высшей сущности. Такая энтелехия существует в виде триединства ума, любви и знания;

¹ O'Daly G. Augustine's Philosophy of Mind. — L., 1987. — P. 3.

или — другими словами — априорной (независимой от чувственности) функциональной системы, состоящей из взаимосвязанных и взаимообусловленных ума-субъекта, интенциональности сознания познающего к познаваемому и знания-объекта, причем в этой ситуации знание является знанием о самом субъекте, т. е. самопознанием на основе самосознания. Однако эту потенцию необходимо актуализировать. Здесь на помощь должна придти трансцендентальная редукция. Что она собою представляет?

В наставлении «*De doctrina christiana*» (396; 426 гг.) Августин приводит типологию жизни, различая растительную, чувствующую, разумную, разумную изменяемую и разумно-неизменяемую формы жизни. Человек, стремящийся к блаженному состоянию, должен пройти путь от третьей ступени (на первой и второй находятся растения и животные) к пятой, которая «не по временам только разумна, а есть сама в себе Премудрость» (*est potius ipsa Sapientia*) (*De doct. chr. I 8*). Здесь кое у кого (например, у человека «бессмысленного») может возникнуть вопрос: почему жизнь вечно мудрая должна быть предпочитаема не вечно мудрой? Для самого Августина, так же, как для Платона, очевидно, что мудрость есть «отечество (*patria*)» души. Чтобы добраться до него, необходимо осуществить «внутреннее очищение», а именно «очистить душу свою от мрака чувственности, дабы можно было нам узреть этот небесный Свет и погружаться в нем, в этом Свете совершенном. Мы должны почитать сие очищение (*purgationem*) как бы неким путешествием, неким корабельным плаванием по нашему отечеству, ибо до Вездесущего можем мы достичь не переходом с места на место, но благочестивым рвением и постепенным усовершенствованием нравственности нашей» (*ibid. I 10*). Иначе говоря, необходимо изменить душу и установку сознания: с позиции внешнего человека (*exterior homo*) и такого же внешнего зрения следует перейти к ментальному состоянию внутреннего человека и зрения (*interior homo et aspectus*). Только таким путем ум может достичь уровня самосознания, который как раз и является фундаментом постижения Бога и души.

b) Принципы и механизмы редукции

Методологические принципы редукции к чистому сознанию представлены в трактате «О Троице». — В обыденной жизни ум (*mens*) любит чувственное и не способен без образов телесного пребывать в самом себе. В этом состоит «постыдная для него ошибка» и «нечистота»: из-за этой любви ум не может «отделить (*secerno*) от себя образы вещей чувственных для того, чтобы он смог узреть себя

одного». Таким образом, уму для самопознания надлежит использовать своего рода «трансцендентальный метод»: он должен «исследовать самого себя» и тем самым обнаружить и обосновать свое априорное содержание (De Trin. X 4 6).

Стало быть, «когда ему предписывается познать самого себя, пусть он не ищет себя, как если бы он был удален от самого себя, но пусть он удалит то, что он сам себе добавил». Ибо наш ум «есть более внутреннее по сравнению не только с тем чувственным, что, несомненно, пребывает вовне, но и с теми образами чувственного, которые составляют некоторую часть души». Поскольку ум есть глубоко внутреннее, то он «исходит из самого себя (exit a semetipsa), когда он проявляет свою любовь по отношению к этим как бы следам множества устремлений (intentionum)». В таком случае, пусть ум «познает самого себя» (cognoscat ergo semetipsam), а для этого «ухватит в себе [саму] направленность воли (intentionem voluntatis), посредством которой он блуждает по предметам, и думает о себе». Тогда он увидит, что всегда любил и знал себя, но смешал себя с чувственным и даже некоторым образом сросся с ним и счел одним то, что есть различное (ibid. X 8 11).

Августин уверенно и четко указывает на те процедуры (действия) редукции, которые необходимо совершить уму. Опираясь на изначально присущую ему интенциональность, ум должен отделить от себя то, что им не является, и направить внимание на самого себя. С этой целью ему, прежде всего, необходимо «различить (discernere) себя как присутствующего» и «распознать (dinoscat) себя из того, что он знает как иное». При этом он должен рассматривать себя не как нечто внешнее, — т. е. так, как мы рассматриваем херувима, серафима, другого человека или собственное лицо в зеркале, — а как свою внутреннюю природу. Далее следует пассаж, демонстрирующий, что гиппонский философ прекрасно осознавал, что такое единство самосознания, каковы его сущность и функции в процессе конституирования знания: «Но когда уму говорится: “Познай самого себя”, он познает самого себя посредством того самого действия, в котором он понимает слова “себя самого”; и это [имеет место быть] ни по какой другой причине, как только потому, что он наличен у себя самого» (ibid. X 9 12)¹.

¹ Ср. с известным основоположением: «Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синте-

Тогда пусть ум «отделит (*secernat*) от себя то, чем он себя считает, и пусть различит (*cernat*) то, что он знает. И пусть у него пребудет лишь то, в чем не сомневались даже те, что считали ум тем или иным телом» (*ibid.* X 10 13). Все те, кто полагал ум воздухом, или огнем, или мозгом, — даже они знают, что они понимают, следовательно, и живут. Ни один не сомневается в том, что не может понимать тот, кто не живет, и что не может жить тот, кого нет. Значит, тот, кто понимает, есть и живет. Также они знают, что они желают, и что ни один не существующий желать не может. Кроме того, они знают, что они помнят и что без жизни помнить невозможно, а само воспоминание возможно только благодаря памяти. Таким образом, Августин дедуцирует новое — наиболее важное и базовое для гносеологии — триединство: *память — понимание — воля*. При этом память (*memoria*) и понимание (*intellegentia*) составляют знание и науку о множестве вещей, а воля (*voluntas*) наличествует для того, чтобы мы могли пользоваться двумя предыдущими (*ibid.*). Другими словами, воля (или внимание) в познавательной сфере есть не что иное, как интенциональность сознания.

Когда мы удалим из нашего рассмотрения всякое знание, получаемое извне телесными ощущениями, — подводит Августин промежуточный итог, — мы обнаружим, что «все умы знают себя и уверены в этом (*omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse*)». Следовательно, очевидность как таковая, т. е. самоочевидное основание бытия и познания найдено! Таким безусловным и несомненным фундаментом является самосознание (мыслящее *Я*)¹. Разве есть в этом какие-то сомнения? Ведь мнения людей расходятся лишь относительно того, принадлежит ли сила жизни, памяти, понимания, воления, мышления, знания, суждения какой-то из следующих субстанций — воз-

тического единства многообразного в созерцании вообще...» (А 79 / В 104–105). Необходимо также добавить, что Августин — в отличие от Канта — признает интеллектуальную интуицию, и если бы Кант придерживался позиции епископа гиппонского, это могло бы способствовать снятию многих трудностей, с которыми он столкнулся при изложении дедукции чистых рассудочных понятий.

¹ Гуссерль, рассматривая учения трансценденталистов, подчеркивал, что Августин «уже указал на несомненность *ego cogito*». — См.: *Husserl E. Erste Philosophie* (1923/24). Erste Teil. — S. 61. Однако сторонники онтологического истолкования *cogito* считают иначе. Так, Рудольф Берлингер полагает, что философия Августина есть «диалогическая метафизика», и этим она ограничивается от гносеологии и, в частности, от проблемы достоверности у Декарта и Канта. Августиново *cogito* (или *fallor*) не тождественно ни *cogito* Декарта, ни *cogito* Канта. Поскольку «метафизика Августина все же не является метафизикой чистой свободы, но представляет собою метафизику личности, то Августин посредством онтологического истолкования *cogito* мог повернуть вопрос о самодостоверности (*Selbstvergewissung*) из области гносеологической рефлексии в область метафизической». — См.: *Berlinger R. Augustins dialogische Metaphysik*. — Frankfurt am M., 1962. — S. 163.

духу, огню, мозгу, крови, атомам или же какому-то пятому элементу (*elementum quinti*), помимо известных четырех. Однако, «кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит?» (*ibid.* X 10 14). Действительно, все перечисленные состояния суть не что иное, как модусы сознания и самосознания. Стало быть, ум и в самом деле знает и любит себя, а единство самосознания является той последней самоочевидной основой, в которой не может быть никаких сомнений и на которой можно строить истинное познание Бога и души, а значит, и добродетельную сегодняшнюю жизнь с надеждой на последующую блаженную. Отсюда следует знаменитый вывод Августина: «*Si enim fallor, sum*» (*De civ. Dei.* XI 26)¹.

Трансцендентальная редукция эксплицирует содержащееся в уме фундаментальное априорное знание, не имеющее никакого отношения к чувственным представлениям. Какова природа и содержание этого знания? Августин охотно разъясняет. — Те, кто полагает ум воздухом; или огнем, или телом, не замечают главного — а именно того, что «ум знает себя, даже когда он ищет себя» (*De Trin.* X 10 16). Иначе говоря, еще только приступая к какому-то конкретному процессу познания, ум тогда уже знает что-то о самом себе — нечто такое, что позволяет ему осуществлять любое познавательное действие. Это *нечто* есть сущность ума, т. е. его априорное знание о самом себе (единство самосознания) и чистая структура гносеологических способностей, конституирующих любое знание — как эмпирическое, так и умопостигаемое. Эта структура представляет собою уже упоминавшееся триединство — взаимосвязанную систему *памяти, понимания и воли*.

Необходимо подчеркнуть: эти три способности самоосуществляются только в сфере духа и, стало быть, не имеют отношения к

¹ «Если обманываюсь, то потому уже существую». Далее Августин продолжает своего рода «дедукцию» существования из самосознания, т. е. «внутреннего чувства» такого же «внутреннего человека»: «Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь. Следовательно, постольку я существую, поскольку обманываюсь: каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю» (*De civ. Dei* XI 26). Хотя Августин, в противоположность Декарту, не выводит существование из самосознания, тем не менее, их объединяет то, что и самосознание, и внешнее существование обладают очевидностью. На различие между Августином и Декартом указал К. Кирван: «В трактате “Против академиков” Августин требует найти область суждений, которые могут быть известны. Но в отличие от Декарта он не стремится возводить какую-либо доктрину (*edifice*) на этой основе: в особенности он не стремится восстановить многочисленные суждения, которые считаются известными в академических кругах, не говоря уже об обычной жизни». — См.: *Kirwan Ch. Op. cit.* — P. 33.

аппарату чувственного восприятия и душе как психической организации. Они представляют собою гносеологическую конституцию чистого (очистившегося с помощью редукции) субъекта познания. Тем самым, «эта новая троица “заключена” в пределах тех вещей, которые каждый знает о себе a priori»¹. Память в этой триаде вовсе не является первичной памятью, т. е. психической способностью души, но обнаруживает себя в качестве совокупности априорных понятий и (интеллектуальных) представлений, или идей, которые изначально содержатся в сознании, но требуют актуализации, в том числе и при помощи «созерцаемого образа». Тем самым, эта «троица» отличается от ранее дедуцированной триады *вера — надежда — любовь*, которую как раз следует отнести к уровню души, но не духа.

Интересные характеристики этой триады (с использованием терминологии в гегелевском духе) высказывает Иоганн Мадер: «*Память*” подразумевает дух, поскольку он является мысленным, себя вспоминающим, то есть присутствующим в своей целостности. <...> Бытие духа раскрывается в этом аспекте или моменте как *присутствие (Gegenwärtigkeit)*, как *чистое бытие-присутствие (Gegenwärtigsein)*, как *чистая актуальность*.

“*Понимание*” подразумевает дух, поскольку он в этом своем присутствии в самом себе изначально относится к самому себе, и это свое самоприсутствие ясно отражает, поэтому недвусмысленно знает себя в своей целостности и, значит, познает. <...> Бытие духа обнаруживает здесь себя как чистое *себя-самого-понимание*, как чистое самосознание, как осовременивающее, познающее отношение к самому себе, как чистое *у-себя-самого-бытие*.

“*Воля*” подразумевает дух, поскольку он, существуя в своем присутствии и себя-самого-понимании, теперь относится изначально не к себе самому, но, не касаясь себя, — к другому самому по себе. <...> Значение “*воли*” станет отчетливее тогда, когда Августин говорит о “*любви*” (amor, dilectio, caritas). Так как понятие любви используется там, где речь идет о воле, оно может быть использовано для обозначения духа в волевой ситуации (Willensmoment)². Эту «чистую волю» можно назвать «*бытием-у-другого*»³.

Все три способности по существу своей функциональны: и память, и понимание, и воля называются именно так относительно чего-то другого. Однако, взятые совокупно, они составляют единое

¹ O'Donovan O. The Problem of Self-Love in St. Augustine. — New Haven; L., 1980. — P. 84.

² Mader J. Die logischen Struktur des Personalen Denkens. — S. 156–157.

³ Ibid. — S. 157.

целое: «ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю, что я желаю, помню и понимаю; и я помню вместе всю мою память, понимание и волю» (De Trin. X 11 18). Таким образом, все они взаимно содержатся каждый в каждом, т. е. каждый из них как целый равен каждому из них, взятому отдельно, и каждый из них равен всем вместе. Стало быть, «эти трие суть одно, одна жизнь, один ум, одна сущность (*tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia*)» (ibid.). Все три способности, приведенные в действие, будут формировать любое знание в качестве функциональной системы, подчиненной априорным принципам конституирования, закону ряда в форме идеи (в каждом отдельном случае), конкретной направленности ума на изучаемый предмет и конечной интенциональности сознания к Богу. В таком случае и сконструированное знание будет носить все существенные характеристики элементов сознания. — Ибо чистый субъект как структура гносеологических способностей — в отличие от своего содержания — не изменяется под воздействием объекта, а, напротив, придает последнему свою форму¹.

Трансцендентальная редукция достигает лишь промежуточной цели. Очевидность самосознания и эксплицитное самопознание априорной структуры мышления должны, как известно, привести к познанию Бога и души. Очищение сознания, т. е. нисхождение к его основам, преодолевает троицу «внешнего человека» и ведет к следующему этапу — восхождению (*ascensus*) к «внутреннему человеку». Восходя (*ascendentibus*) к нему, мы должны «посредством ума, ставшего более искусным в низших предметах», увидеть «"как бы зеркалом, как

¹ Августин предвосхищает Декартово рассуждение о воске из второй Медитации: «Но если воск почему-то станет вместо белого черным, если, вместо квадратной, он получит круглую форму, из мягкого сделается твердым и из разогретого — холодным, — все это будет в самом субъекте и субъектом останется именно воск (*at ista in subiecto sunt, et cetera subiectum*). Воск останется воском, хотя с ним и произойдут указанные изменения. Следовательно, то, что существует в субъекте, может подвергаться изменению, между тем как сам субъект в том, что составляет его особенность, не изменится (*cum ipsum tamen iuxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur*)» (De im. ap. 5 8). Декарт, стало быть, либо заимствует идею и структуру рассуждения у Августина, либо следует в их русле. По этому поводу Этьен Жильсон говорит следующее: «Находился ли Декарт или не находился, прямо или косвенно, под влиянием Св. Августина — это сугубо исторический вопрос, который при существующем состоянии текстов, возможно, не может быть полностью разрешен. Лично я верю в существование прямого влияния <...> Изучал ли Декарт или не изучал Св. Августина — фактом остается то, что его метод заставил следовать в метафизике дорогой Св. Августина». — См.: *Gilson E. The future of Augustinian metaphysics // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, etc. — L., 1945. — P. 293.*

в загадке” Ты Троицу, Которая есть Бог» (De Trin. XIII 20 26). — Ибо очищенный «понимающий ум» (*mentis intellectualis*) способен видеть умопостигаемые предметы, подобно тому, как телесный глаз видит то, что окружает его в телесном свете (*ibid.* XII 15 24). Однако еще до полного восхождения мы обнаружим сугубо гносеологические, а не теологато-этические результаты редукции, а именно — чистые понятия *a priori*. Дело в том, что разум в процессе осуществления редукции, т. е. «на пути от видимого к невидимому и от временного к вечному», обнаруживает, что помимо чувственного познания в образах существует понимание чистых априорных понятий.

После осуществления трансцендентальной редукции «внутренний человек возрождается (*renascitur interior homo*), а внешний изо дня в день тлеет (*corrumpitur*)» (De ver. rel. 40 74). Освобождаясь от всего чувственного, мы переходим от гносеологического итога редукции к теологато-этическому. Августин представляет восхождение совершенно по-платоновски: необходимо постепенно приучать душу к восприятию света: сначала показывая ему отражающие свет предметы, после этого — земной огонь, звезды и луну, блеск зари и, наконец, вслед за всеми этими ступенями человек способен без трепета и с наслаждением увидеть солнце (Sol. I 13 23).

Августин в беседе с матерью приходит к выводу о том, что «любое удовольствие, доставляемое телесными чувствами, осиянное любым земным светом, не достойно не только сравнения с радостями той жизни, но даже упоминания рядом с ними». Рассматривая Божьи создания, собеседники дошли до неба, откуда светят солнце, луна и звезды. И вот тогда — вспоминает Августин — «войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе (*mentes*) нашей и вышли из нее (*transcendimus eas*)¹, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты, где Ты вечно питаешь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через Которую возникло всё, что есть, что было и что будет» (Conf. IX 10 24).

Еще немного, и некоторые избранные смогут достичь состояния, так проникновенно и возвышенно показанного Августином: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя (*transeat se*), о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и всё, что проходит (*transeundo*) и возникает, если наступит полное молчание (если

¹ Здесь Августин использует глагол «*transcendere*» в качестве эквивалента терминов Плотина ἀναϋϋῆναι, ἀβαίνειν, ἀναβεβηκός, ὑπερέχειν, ὑπερβαίνειν, ὑπερβεβηκός, ὑπερβάλλειν, ὑπερχειμένως.

слушать, то они все говорят: “Не сами мы себя создали; нас создал Тот, Кто пребывает вечно”), если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один — не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого — без них, — как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей (*sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem*); если такое состояние могло бы продолжаться, а все низшие образы исчезнуть, и она одна восхитила бы, поглотила и погрузила в глубокую радость своего созерцателя — если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения (*momentum intellegentiae*), о котором мы вздыхали, то разве это не то, о чем сказано: “Войди в радость господина Твоего”? когда это будет? не тогда ли, когда “все воскреснем, но не изменимся”?» (*Conf. IX 10 25*)¹. Скрупулезный анализ этого пассажа дает понимание сущности, этапов, функций и конечной цели трансцендентальной редукции. Можно даже сказать, что этот фрагмент — весьма лапидарный по своему объему — является вместе с тем наиболее подробным и детальным в отношении сущности редукции и того содержания сознания, которое подлежит элиминации.

Трансцендентализм Августина имел самое непосредственное продолжение в европейской философии, ибо открытое им ««мыслящее Я» вместе с пробивающейся склонностью к сомнению посредством восприятия различия сделало возможным лишь одно философское поступательное движение, которое значительно позже привело Декарта к разработке методического сомнения. С обнаружением «мыслящего Я» тесно связано открытие внутренней жизни, которое также нужно приписать Августину. Таким образом, не верно, что исток самодостоверности (*Selbstvergewisserung*) современного мышления начинается с Декартова сомнения»². К этому мнению присоединяется и Эрих Пршивара: «Сравнение между открытиями трех основных работ Декарта — “Рассуждения о методе”, “Медитаций”, “Принци-

¹ Великолепный, чуткий к языку и авторским интенциям переводчик «Исповеди» — Мария Ефимовна Сергиенко — передала весь этот фрагмент одним предложением — так, как это существует в подлиннике. Такой объемный и насыщенный мыслью пассаж не просто воссоздает дух и стиль самого произведения, но и является своего рода косвенным лингвистическим «подтверждением» целостности, недискретности и интуитивности того акта души и сознания, который называется восхождением к Богу.

² *Seele P. Op. cit. — S. 215–216.*

пов философии” — и ранними сочинениями Августина, весьма возможно, заставило бы нас немедленно восстановить в качестве “истинного создателя современной философии” (как Гегель определял Декарта) этого отца всей христианской философии»¹.

с) Становление трансценденталистского применения

Речь здесь пойдет не о *scientia transcendens*, которая возникнет гораздо позже, но пока лишь о формировании и употреблении той латиноязычной терминологии, которая через много веков станет основной трансцендентальной науки «высокой» схоластики. Необходимо сделать отступление и обратить внимание на появление в тексте «*De civitate Dei*» глагола «*transcendere*» (переходить, перебираться, перешагивать, выходить за пределы, превосходить) при описании действия мышления в процессе познания Бога, бессмертной души и других интеллигибельных предметов. Этот глагол является однокоренным с существительными «*transcensus*» (восхождение, подъем, переход, переезд) и «*ascensus*» (восхождение, подъем). Последнее Августин будет использовать для обозначения восхождения души к Богу. Все эти слова происходят от глагола «*scandere*» (восходить, подниматься, взбираться; возноситься, достигать), а глагол «*transcendere*» — от него же и префикса «*trans*» (пере-, через, за пределами). Однако сами термины пока еще не входят в число базовых и доминирующих понятий философа. Августин, хотя и употребляет их, но, вероятно, все же пока «присматривается» к ним, пробуя их на метафизическую пригодность.

Хинрих Книттермайер, говоря о глаголе «*transcendere*» подчеркивает, что «у Августина слово встречается пока еще редко, и все-таки в большинстве случаев в переносном смысле»². Можно, пожалуй, сделать заключение о том, что «массовое» употребление терминов «*transcendent*»/«*transcendental*», «*transcendentia*», «*transcendentalia*» и их применение в качестве фундаментальных метафизических понятий следует все же отнести к периоду расцвета «школьной философии», а именно — к теолого-метафизическим концепциям блестящей плеяды ученых-схоластов «высокого» XIII века, продолжавших трансценденталистскую линию Платона, Аристотеля, Августина (в онтологической ипостаси), Дионисия Ареопагита, Авиценны и разрабатывавших проблему *nomina transcendencia*.

¹ Przywara E. St. Augustine and the modern world // A Monument to Saint Augustine. — P. 252.

² Kittermeyer H. Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. — S. 7.

В этой связи необходимо, в первую очередь, выделить: учение о трансценденциях Филиппа Канцлера (ум. 1236), впервые заявившего в трактате «Summa de Bono» о трансцендентальных свойствах бытия (сущего) — едином, истинном и благом¹; основательный труд «Summa theologica» Александра Гэльского (между 1170 и 1180–1245); многочисленные сочинения «всеобъемлющего (universalis) доктора», св. Альберта Великого (1190 или 1206 или 1207–1280) и, прежде всего, обширную «Summa theologica» (и, особенно, включенный в нее трактат «De bono») и «Metaphysica»; «торжественного (solemnis) доктора» Генриха Гентского (1217–1293) с его «Вопросами для обсуждения» («Quodlibeta») и «Summa theologica»; «серафического (seraphicus) доктора» св. Бонавентуру, или Джованни Фиданцу, (1221–1274) и его комментарии к «Сентенциям» («Libri Sententiarum») Петра Ломбардского, а также трактат «Путеводитель души к Богу» («Itinerarium mentis in Deum»); Мейстера Дитриха из Фрайберга (ум. после 1310), написавшего, в частности, трактаты «De intellectu et intelligibili», «De ente et essentia» и «Tractatus de naturae contraria». Своего рода синтез предшествующих учений о трансценденциях — наиболее сущностных и общих характеристик бытия, трансцендирующих, превосходящих, выходящих «за пределы» десяти категорий Аристотеля² — осуществил «ангелический (angelicus) доктор», св. Фома Аквинский (1224 или 1225–1274) в энциклопедической «Summa theologiae» и важных для данной проблемы трактатах «De Veritate» и «Quaestiones disputatae», оперировавший уже шестью универсалиями (сущее, единое, истина, благо, вещь, нечто). Иоганн Экхарт (Мейстер Экхарт) (1260–1327), у которого «учение о трансценденциях занимает такое исключительное место», и, прежде всего, в концепции о сущности и атрибутах Бога, обращался к их исследованию в трактате «Quaestiones» и «Prologus in Opus Tripartitum»³.

Несмотря на достаточно широкую тематизацию трансценденталистской проблематики в XIII веке, лишь после работ «тонкого (subtilis) доктора», блаж. Иоанна Дунса Скота (1265 или 1266–1308) термин «“трансценденция” станет привычным выражением»⁴. Дунс Скот поднял проблему трансценденций на новую высоту: у него «использование термина “transcendens” приобретает особую остроту (Zuschärfung) и широкое распространение, которое в значитель-

¹ Жильсон Э. Философия в средние века. — С. 313.

² В число десяти категорий входят: сущность, количество, отношение (соотнесенное), качество, действие, претерпевание (страдание), положение, время, место, обладание. — См.: Cat. 5–9.

³ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1360–1364.

⁴ Ibid. — Sp. 1360.

ной степени определяет последующую историю воздействия» этого понятия¹. В своих главных работах, таких, как «*Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristoteles*», «*De primo principio*», «*Opus Oxoniense*» (включая «*Ordinatio*»), «*Reportata Parisiensia*» и некоторых других, Дунс Скот создал целую науку о трансцендентном, *scientia transcendens*, которая обладала уже более сложной структурой, нежели предшествующие учения. Отныне вся метафизика понималась Иоанном Дунсом как наука о трансценденциях.

Существовавший ранее смысл термина «трансцендентальный» в значении *транскатегориального содержания* теперь связывается с новыми критериями: трансцендентальными у Дунса считаются содержания нашего понятийного познания, которые оказываются *априорными*, абсолютно *всеобщими* и абсолютно *простыми*. Априорное при этом понимается «в значении содержания более раннего, чем любое другое (*im Sinn von früher als jeder andere Gehalt*)»². Своего же предмета *scientia transcendens* «достигает путем *transcensus resolutio*³ нашего понятийного познания»⁴. Вся эта совокупность предикатов науки о трансцендентном есть не что иное, как устойчивая традиционная позиция и форма *онтологического* трансцендентализма, развитый образец которого создал Фома Аквинский и изменил Дунс Скот.

Таким образом, «тонкий доктор» осуществляет определенный «разрыв традиции» (термин Н. Хинске), поскольку рассматривает метафизику в качестве *scientia transcendens*, а сущность трансцендентного как такового выражает предикатами «априорность», «всеобщность», «простота». Ключевое слово и прежней схоластики, и новой «трансцендентной науки» претерпевает у Дунса значительную трансформацию: «“сущее” теперь подразумевает не наиболее строгое наполнение, определенное с точки зрения содержания, но как бы форму всякой содержательности; отныне — не предмет, а предметность вообще, не определенное реальное, а статус реального, реальность»⁵. Таким образом, Дунс Скот осуществил идентификацию «трансцендентальности, априорности и всеобщности. Она позволяет распространить трансцендентальное на сферу предельно общих понятий (*Begrifflichkeit*) онтологии как таковой, за пределы области классических универсалий»⁶. Прервав в определенном смысле традицию

¹ Ibid. — Sp. 1365.

² *Honnfelder L. Scientia transcendens.* — S. 406.

³ *Transcensus resolutio* (латин.) = восходящее деление.

⁴ *Honnfelder L. Op. cit.* — S. 407.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. — S. 409–410.

«высокой схоластики», Дунс тем самым обосновывает свою, новую и видоизмененную, которая будет длиться до Хр. Вольфа.

Сами трансценденталии, или трансцендентальные (превосходящие) атрибуты сущего, были поделены Дунсом Скотом в «Тончайших вопросах к Метафизике Аристотеля» и «Оксфордском сочинении» на два вида. Первый составляли *passiones simplices convertibiles* (простые взаимозаменяемые, или обращаемые, атрибуты), в число которых входили предикаты первичной — самой абстрактной и неопределенной — трансценденталии, *сущего как сущего* (*ens qua ens*): *единое, истинное, благое*, а также *существование* — модус сущего, характерный для той вещи, которая обладает актуальным (формальным) бытием, т. е. независимым от сознания. По своей природе они являются простыми (несоставными) и непосредственно сопряжены с сущим. Второй разряд трансцендентальных качеств — *passiones disiunctae*, или разделительные атрибуты — представляет собою совокупность парных свойств, которые — только в качестве пары! — равнозначны сущему, подобно простым трансценденталиям. К таким дизъюнктивным характеристикам относятся, например, бесконечное и конечное, необходимое и возможное, причина и произведенное, потенция и акт, субстанция и акциденция, простое и составное, первичное и вторичное и т. д. Разумеется, взятые каждое в отдельности, эти свойства не равнозначны сущему, поскольку характеризуют лишь одну («крайнюю») часть бытия. По своему логическому характеру любая простая трансценденталия и каждая пара второго рода «предшествуют аристотелевскому делению бытия на десять категорий, ибо каждая из последних есть детерминация, то есть ограничение, так что бытие, к которому применяются категории, с полным основанием входит в конечную модальность бытия»¹.

Помимо этих двух видов Дунс Скот, по сути, вводит еще один трансцендентальный атрибут, относящийся, правда, только к Богу, — первоначальное (абсолютное) совершенство (*primum eminens*)², которое представляет собою условие возможности первой причины (*primum effectivum*) и предельной целевой причины (*primum finitivum*). Более того, высшее совершенство совпадает с двумя другими «первыми первенствами». В совокупности они составляют «одно и то же необходимо существующее сущее, условие или основание всякой возможности, которое рассматривается с трех точек зрения»³. В конце концов, трансценденталии, в качестве

¹ Жильсон Э. Философия в средние века. — С. 450.

² Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1365.

³ Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. — С. 263.

атрибутов сущего, вступают в *реальные* трансцендентальные отношения, которые также предшествуют Аристотелевым категориям и которые можно рассматривать как систематическое единство сущего как сущего. При этом всегда нужно помнить, подчеркивает Л. Хоннефельдер, что «доступное пониманию метафизики трансцендентальное единство сущего — это не единство причинной связи сущего, а единство общих предиктированных понятий. Поэтому метафизика может спрашивать только об основополагающих основаниях сущего, между тем как она спрашивает об основополагающих основаниях нашего *понимания* (*Begreifens*) сущего, о том знании сущего вообще и той “достоверности” (“*certitudo*”) “сущего”, которая содержится во всем знании, тогда как знание и достоверность получают свое осуществление от определенного первоначального сущего. Вместе с тем “сущее” как *такое* находится в таком же принципиальном, как и фактическом отношении к познанному (*Erkennen*) и мышлению: “сущее” предстает как содержание, которое как *такое* существует только в акте мышления, когда помысленное все же отличается от этого акта»¹.

И знаменитые схоласты XIII века, включая Дунса Скота, и его последователи стояли у основ *scientia transcendens*, фундировав тем самым разновидность «онтологического» («категориального») трансцендентализма. Стало быть, парадигма «*трансцендентного* трансцендентализма» сформировалась в своих общих и существенных чертах именно в этот период.

§ 2. *Ascensus*: восхождение души к Богу

В диалоге «О блаженной жизни» (386 г.) Августин утверждает, что «блажен тот, кто имеет Бога» (*De beat. vit.* 2 11). В состоянии блаженства душа обретает полноту, в то время как скудость (*egestas*) души есть глупость (*stultitia*); ибо она противоположна мудрости (*sapientia*), так же как смерть противоположна жизни. Стало быть, быть блаженным означает не что иное, как не терпеть скудости, т. е. быть мудрым. Человеческой мудростью может быть только мудрость Божья. Бог есть мудрость, поэтому всякий, имеющий Бога, блажен. Быть мудрым значит обладать истиной. Но истина, чтобы быть истиной, получает бытие от некоей высочайшей меры (*summo modo*), от которой происходит и к которой возвращается. Для са-

¹ *Honnfelder L.* Op. cit. — S. 405.

мой же высочайшей меры не полагается уже никакой другой меры, ибо она измеряется сама собою.

Следовательно, мудрость и знание можно приобрести лишь с помощью разума, ибо «с Богом существует не то, что знает мудрый при помощи чувств, а лишь то, что он постигает духом. Те же, кто знают лишь свои ощущения, не существуют не только с Богом, но, пожалуй, и с самими собой». Почему же чувства не дают мудрости? В отношении телесных чувств трудно что-либо утверждать наверняка, ибо «одно дело чувствовать, а другое — знать. Поэтому, если мы что-то и знаем, то это “что-то” содержится исключительно в нашем уме и постигается им одним. Отсюда, если с Богом существует то, что мудрый познает умом, то все, что знает мудрый, все это может быть с Богом» (De ord. II 2 5).

Разумеется, невозможно отказаться от чувственных ощущений, и было бы безумием отбросить ту часть души, которая пользуется чувствами. Но ведь чувствуют «не сами глаза или уши, а нечто другое. И если эти чувства не приписать уму (*intellectui*), то еще менее они могут быть приписаны любой другой части души. Остается разве что приписать их телу: но нелепее этого, по-моему, придумать ничего нельзя» (ibid. II 2 6). В этой ситуации душа мудреца, уже «очищенная добродетелями» (*perpurgata virtutibus*) и соединенная с Богом, пользуется низшей (телесной) своей частью, показывая ей и указывая приличествующие ей границы. К этой «низшей части души относится и то, что преходяще» (ibid.). Таким образом, поскольку чувства и полученные с их помощью представления не дают ничего определенного, устойчивого и очевидного, но поставляют только то, что может быть истолковано самыми разнообразными способами и, следовательно, могут породить в лучшем случае мнения, то, стало быть, все чувственно воспринимаемое не может дать знания, а, значит, не служит достижению мудрости.

В таком случае, «полная душевная сытость, настоящая блаженная жизнь состоит в том, чтобы благочестиво и совершенно знать, кто ведет тебя к истине, какой истиной питаешься, через что соединяешься с высочайшей мерой. Эти трое, по устранении тщеты разнообразного суеверия, открывают (*ostendunt*) единого Бога и единую сущность» (De beat. vit. 4 35). Стало быть, блаженная жизнь есть мудрость (как «мера духа»), которая включает рефлексивное знание (1) источника истины, (2) форм явления и выражения истины (понятий, идей), (3) механизмов, способов и процедур, через которые формы становятся истинным знанием. Всем этим гносеологическим и феноменологическим вопросам Августин ответит значительное место в ранних диалогах и фундаментальном трактате «De Trinitate».

Трансцендентальная редукция обнаруживает в первую очередь эпистемологические составляющие познания и знания. В то же время, к ее итогам нужно отнести тео-агато-этическую и гносеологическую направленность субъекта на Бога, Благо, добро и предмет познания. Ибо у Августина, так же как у Платона, восхождение состоит из двух аспектов: познавательного и тео-агато-этического. Гносеологический этап завершается обнаружением априорного знания и открытием его конститутивной природы. Тео-агато-этическая стадия подразумевает осознание Божественных идей, нравственное совершенствование и «прикосновение» к Богу.

Эту ситуацию взаимосвязи двух аспектов хорошо показал Леопольд Витман: «Восхождение (Aufstieg) к трансценденции, как его понимает Августин, является гораздо большим, нежели одним только теоретическим процессом познания, философско-рациональным открытием ступеней действительности и ее связей, начиная с нижней и самой простой ступени до наивысшей и самой обширной, Божественного бытия. Восхождение является, скорее, жизненно важным движением, самооткрытием всего человека, расцветом любви (Aufstieg der Liebe), основанным на порядке склонностей, во время которого человек учится любить вещи по-настоящему, в меру их достоинства, и основу своего существования и жизни, свое благо (Heil), ищет только в том, что *есть* истинное: в Божественном бытии. Только в этом необходимом восхождении, обращаясь в любви к трансцендентному, человек достигает действительного познания Бога, если оно вообще возможно в настоящей жизни. Ибо здесь приобретает жизненно важное знание, т. е. опыт трансценденции. Кто ищет Бога исключительно в одном только мышлении, не сверяя свой образ жизни с Ним, тот никогда не поймет, чем является Бог. — И не только потому, что человеческое познание — ввиду бескрайней полноты Божественного бытия — наталкивается на непреодолимый рубеж, и Бог постоянно уклоняется от вмешательства нашего мышления, но также и потому, что Он остается как нечто постороннее, чисто объективное, замкнутое в себе неизвестное. Только если человек, преодолевая свои земные пристрастия, приближается к Богу в трансцендированном бытии, любя Его, тогда Бог начинает открываться ему»¹. В этом интеллигибельном бытии, при помощи философии и Божественного писания, человеку открывается «другой мир, недоступный для наших глаз, на который взирает лишь разум немногих здоровых, это показывает сам Хри-

¹ Wittman L. ASCENSVS. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins. — München, 1980. — S. 3.

стос, говоря не “царство Мое несть от мира”, а “царство Мое несть от мира сего” (Иоан. XVIII 36)» (De ord. I 11 32).

Существует два пути выхода души из мрака: либо путь разума, либо — авторитета. Разум даруется нам философией; однако он освобождает от мрака, увы, весьма немногих. Впрочем, философия побуждает не только не пренебрегать тайнами веры, а, напротив, понимать их так, как они должны быть понимаемы. Такая истинная философия «своей задачей имеет не что иное, как научить, что служит безначальным Началом всех вещей (*omnium rerum principium sine principio*), какой в Нем пребывает разум и что от Него, помимо всякого повреждения, происходит для нашего спасения» (ibid. II 5 16). Восхождение предполагает в том числе решение наиважнейших вопросов: откуда душа ведет свое начало? зачем она живет в этом мире? насколько она зависит от Бога? что она имеет своего собственного и что вносит в ту или иную природу? насколько подлежит смерти и чем оправдывается ее бессмертие? Однако, — звучит строгое предупреждение, — «если кто-либо осмелится добиваться знания этих предметов необдуманно и нарушая требуемый порядок научных занятий (*ordine disciplinae*), тот променяет свою любознательность на преступное любопытство (*illum curiosum*), ученость — на легковёрность, сомнение — на неверие» (ibid. II 5 17). Что же это за столь оберегаемый «порядок научных занятий» и какова сама наука?

Термин «наука (*disciplina*)» употребляется Августином в двух основных смыслах. Прежде всего, наука — это «сам Божественный закон (*ipsa Dei lex*), который, вечно оставаясь у Бога неподвижно и непреложно, как бы воспроизводится в душах мудрых, дабы они могли знать, что живут тем лучше и возвышеннее, чем совершеннее созерцают этот закон в мысли и чем прилежнее исполняют его в жизни. Таким образом, наука эта тем, кто желает ее знать, повелевает следовать в одно и то же время двоякому порядку, одна сторона которого касается жизни, другая — занятия науками» (ibid. II 8 25)¹. Здесь, как мы видим, появляется и второе значение термина «наука» — исследование земного и небесного миров.

¹ Затем Августин излагает программу восхождения: люди, стремящиеся душой к Богу, должны воздерживаться от любовных похождений, от приманок чрева и горла, нескромного украшения и убранства тела, пустых занятий играми, сна и ленности, от тщеславия, зависти, ненависти, вражды, честолюбия и властолюбия. Восхождение несовместимо с любовью к деньгам, с гневом к ошибкам ближних, пороками. Наказывая, нужно остерегаться, чтобы не быть чрезмерно строгим, а, прощая — не быть мягкотелым. Не следует ничего делать ни слишком рьяно, ни слишком вяло. Имея власть, нужно считать всех людей, над которыми эта власть дана, своими родными. В отношениях с людьми лучше всего следовать «народной поговорке»: никому пусть не делают ничего такого, чего не желают себе. Республикой должны управлять со-

Так же, как и Платон, Августин полагает, что изучение наук (в современном значении) подготавливает мышление и душу к восприятию и пониманию философии, «управляющего и соразмеряющего порядка (*ordo gubernans et moderans*)», красоты, интеллибельного мира идей в целом и, в конечном (целевом) счете, Бога. Другими словами, постижение наук есть не что иное, как необходимый этап восхождения. Так, например, «в музыке, в геометрии, в движениях небесных светил, в непреложных законах чисел порядок господствует до такой степени, что если бы кто-нибудь пожелал видеть его, так сказать, источник и самые сокровенные тайны, он найдет их в этих науках или с их помощью будет к нему безошибочно приведен. Ибо занятия этими науками, если только предаваться им умеренно (впрочем, ничего не следует здесь бояться, как излишества), воспитывают в человеке такого борца и даже вождя философии, что он сам восходит и возводит многих других к той высшей мере, дальше которой нельзя и не следует искать решительно ничего» (*ibid.* II 5 14). Более того, науки не только приближают к Богу, но даже в определенной степени обосновывают (дедуцируют) представления о нем. Так, Августин втолковывает одному из собеседников, Лиценцию: «твои слабые умственные силы, не укрепленные изучением наук, окажутся несостоятельными для того, чтобы защитить (*sustinere*) твои представления о Боге» (*ibid.* I 7 20).

Анализ целостного контекста позволяет сделать вполне определенный вывод: «требуемый порядок научных знаний» есть не что иное, как неразрывный «симбиоз» наук о мире с другой, главной, наукой — самим божественным законом. Иначе говоря, занятие мирскими науками с необходимостью должно быть подчинено нравственным императивам Божественного закона. В противном случае науку ожидает вырождение (повторюсь) в преступное (!) любопытство, легковёрность или неверие¹. Можно ли отыскать в

вершенные, при этом необходимо стать совершенным еще в юношеском возрасте. Всю жизнь, на всяком месте, во всякое время нужно иметь или стараться иметь друзей. На гордых не стоит обращать внимания, но и самому не следует быть гордым. Короче говоря, пусть все живут прилично и пристойно. Пусть чтут Бога, размышляют о Нем, ищут Его, укрепляясь верой, надеждой и любовью. Пусть желают спокойствия и твердого порядка, здравого ума и мирной жизни (*De ord.* II 8 25).

¹ Современные проблемы науки, заключающиеся в разработке нравственно ущербных и опасных для выживания человечества тематик, вечная мода среди самых широких слоев на около- и псевдонаучные «знания», как, собственно, и часто встречающиеся неверие в моральные аспекты науки, и, кроме того, цинизм политиков и ученых по отношению к обществу и человеку при достижении якобы важных научных и государственно необходимых целей, другие этические и антропологические коллизии в научной области, к сожалению, только подтверждают опасения Августина.

истории философии более раннее, чем у Августина, обоснование этики науки? Разве что у Сократа и Платона...

Вернемся к двум путям освобождения души. — К изучению наук в качестве этапа восхождения нас ведет двойкий путь — авторитета и разума. По сути, здесь демонстрируется два этапа восхождения: по отношению ко времени первенствует авторитет, а к существу дела — разум; желающий учиться и восходить первоначально пользуется авторитетом учителей, образовывая и культивируя при этом собственный разум. Сформировавшийся разум способен доходить до сущности вещей, более не используя авторитет. Впрочем, большинство всегда пользуется лишь авторитетом, или презируя, или не будучи в состоянии учиться «свободным и возвышенным» наукам.

Авторитет может быть божественным и человеческим. Божественный авторитет не только в чувственных знамениях превышает (*transcendit*) всякую человеческую способность, но, управляя человеком, повелевает не поддаваться чувствам, а возвышаться до ума. Напротив, человеческий авторитет чаще всего обманчив и приписывается он тем, кто, будучи способен воспринимать чувства людей невежественных, умеет преподавать и живет так, как предписывает жить другим (*ibid.* II 9 27). Несмотря на различия, оба типа авторитета ведут к одной цели — восхождению.

В отношении второго пути Августин дает отчетливую и характерную для собственной метафизики (концептуальную) формулировку: «Разум (*ratio*) — это движение мысли, имеющее силу различать и связывать (*distinguendi et connectendi*) то, что подлежит изучению» (*ibid.* II 11 30). Разум, следовательно, эксплицитно отождествляется со способностями анализа и синтеза. Однако Августин сразу же замечает, что пользоваться разумом для познания Бога и души человеческий род может чрезвычайно редко. Причина заключается в том, что человеку, вступившему в область этих чувств, трудно возвратиться в самого себя. Иначе говоря, стараясь постигнуть такие предметы познания, люди, за исключением немногих, не знают, что такое разум и каковы его свойства. Здесь возникает базовая для Августина проблема познания Бога и души через самосознание, интроспекцию и — в целом — через самопознание.

Исследования разума привели Августина к экспликации пути, который тот прошел в своем развитии. Это движение разума есть не что иное, как восхождение человечества *in toto* к Богу и самопознанию. — Прежде всего, разум культивирует чувственные ощущения и тем самым конституирует свой собственный (человеческий) мир, который он именуется словом *cultura*. Воздействуя, скажем, на зрение, разум усматривает в окружающих предметах некоторую

стройность и соразмерность (*congruentia*) частей или вещей и называет такую конструкцию *прекрасным* (*pulchrum*). В слуховых ощущениях разум слышит либо слово, либо размеренное пение, которые представляются ему также соразмерными, и обозначает такую звуковую палитру *гармонией* (*compositum*). Соответственно, то, что разум видит, слышит, осязает — словом, «ощущает» как соразмерное, согласное, стройное, он называет *рациональным* (*ratio-nem*). От соприкосновения с прекрасным и гармоничным чувства получают удовольствие, а разум — в этой же ситуации — обретает посредством чувств *смысл* прекрасного, гармоничного, рационального (*ibid.* II 11 33, 34). Таким путем разум использует свои априорные трансцендентальные структуры с тем, чтобы конституировать из чувственного материала *опыт*, или нечувственный *смысл*.

Далее в своем восхождении разум создал речь и письмо, грамматику и литературу, а также такую беспредельную, многосложную науку, как история, доставляющую больше хлопот, чем удовольствия. Он сотворил также искусство, диалектику и — для народа — риторику. После этого разум «пожелал устремиться к блаженнейшему созерцанию самих божественных вещей». Он искал красоту, которую мог бы созерцать «один и сам по себе (*sola et simplex*)», но ему мешали чувства, которые провозглашали, что в них истина. Поэтому он вступил в борьбу с чувствами, или, говоря современным языком, осуществил трансцендентальную редукцию.

Первый этап редукции посвящен слуху. Тот незаконно объявил своей собственностью все слова. Весьма могущественный в различении (*potentissima discernendi*), разум сразу же усмотрел разницу между звуком и тем, знаком чего он служит. Проанализировав и упорядочив виды звуков, разум создал вокально-музыкальный род искусства. Выделив и привнеся ритмику в речь, он сотворил поэзию. При этом ум отметил, что в музыке, ритмике и мерности речи «царствуют и все делают числа (*numeros*)». Всмотревшись, разум нашел их «божественными и вечными». Кроме того, все, что созерцается умом, всегда признается бессмертным (*ibid.* II 14 39–41).

Перейдя на втором этапе к анализу зрения, разум понял, что в этой сфере ему нравится красота, а в красоте — образы, в образах — измерения, в измерениях — числа. Сравнив пространственные формы и фигуры, которые существовали в понятии (*intellegentia*), с теми, которые видит глаз, он нашел последние не идущими ни в какое сравнение со своими идеальными объектами. Различив все это и упорядочив, разум создал науку геометрию. Всмотревшись в небо, он узрел в нем господство того же самого измерения и тех же самых чисел. Сведя через определение и различение все к порядку, разум

произвел астрологию (*astrologia*) — предмет, необходимый для суеверных, и пытку для влюбленных. Исследование фундирующей роли чисел во всех науках придало разуму «бодроть и великую решимость» и тем самым побудило доказать бессмертие души. Осознав, что очень многое можно сделать посредством чисел, разум, наконец, пришел к предположению, что, быть может, он и сам «есть число, то самое число, которым все исчисляется, а если он не был числом, то в числе есть Тот, Которого он стремился достигнуть» (*ibid.* II 15 43).

Анализ пути разума, ищущего Бога, позволяет Августину сделать вывод, характерный даже не столько для христианина, сколько для философа-неоплатоника: человек ученый «ищет божественное (*divina*) не только для веры, но и для созерцания, для уразумения и для познания» (*ibid.* II 16 44). При этом «божественное» в данном случае понимается как вечное и неизменное в познании, т. е., говоря нашим языком, — априорное и трансцендентальное. В конце концов, разум неизбежно приходит к философии, которая изучает предметы исключительно возвышенные и божественные. Все они могут быть выражены в двух вопросах: один — о душе, другой — о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой — к познанию нашего происхождения. Первый является предметом для учащих-ся, второй — для уже ученых. Таков порядок упражнения разума в мудрости. Посредством него можно стать способным к пониманию порядка вещей, т. е. к познанию двух миров и самого Бога.

Следуя порядку, душа изучает прежде всего саму себя; это — стадия самопознания. Здесь мы находим сугубо трансценденталистский подход: прежде чем начинать познание чего бы то ни было, необходимо исследовать сами познавательные способности. Стало быть, «ум в своем исследовании разумного знания принимает участие в своего рода внутреннем восприятии: самосознание и самопознание являются предпосылками всего знания, которое в некотором смысле представляет собою трансцендирование ума за пределы его собственного уровня бытия»¹. В этом трансцендентальном познании душа постигает, что разум принадлежит ей самой, или что она сама есть разум, что в разуме нет ничего могущественнее чисел, или что сам разум есть число². После этого душа в своей ораторской речи делает важное трансценденталистское заявление: «По некоторому моему внутреннему и тайному движению я могу то, что

¹ *O'Daly G.* Op. cit. — P. 207.

² Отождествление могущества или даже самого разума с числом есть не что иное, как указание Августина на априорный фундамент разумного мышления и на априоризм разума самого по себе как основу любого познания вообще, включая чувственное.

подлежит изучению, как различать, так и объединять (*discernere vel connectere*), и эта моя сила называется разумом (*ratio*). <...> Но когда различаю, имею целью очистить (*purgatum*), когда объединяю — восстановить в первоначальном виде. В первом случае устраняется чуждое, в последнем — соединяется свое» (*ibid.* II 18 48).

Позже душа приходит к выводу о том, что она лучше животных, поскольку разумна и знает числа, и что она бессмертна, поскольку априорный разум бессмертен. — Ведь априорные истины неуничтожимы, и отношение одного к двум или двух к четырем есть отношение в высшей степени истинное, независимо от времени или места. Эта истина останется неизменной, даже если бы погиб весь мир¹. Стало быть, «если разум бессмертен, а я, которая все это различает и объединяет (*discerno vel connecto*), есть разум, то не мое то, из-за чего я называюсь смертной» (*ibid.* II 19 50).

Так размышляет хорошо образованная душа, которая при помощи редукции и восхождения привела себя «в надлежащий вид и порядок» и потому сделалась «стройной и прекрасной». Такая душа получит «дерзновение видеть Бога, видеть самый источник, из которого истекает всякая истина, видеть Самого Отца истины». Глаза души — здоровые, прекрасные, зоркие и блаженные — увидят «такое зрелище красоты, по подражанию которой все остальное — прекрасно, но по сравнению с которою — безобразно». Созерцать такую красоту сможет только тот, кто «хорошо живет, хорошо молится, хорошо занимается наукой» (*ibid.* II 19 51). Последнее выражение Августина является самой краткой и точной дескрипцией восхождения.

В чем же заключается гносеологическая ценность рассуждений психеи? В речи души следует выделить несколько наиболее важных трансцендентальных характеристик ранней Августиновой метафизики-теологии.

Первое, на что следует обратить внимание — это принцип систематического единства знания и познания. Только знание, сконструированное самим разумом (рассудком) в виде взаимосвязанной системы, может обладать истинностью, очевидностью, аподиктичностью. Этот принцип впервые сформулирован Платоном и в полной мере развит Кантом и его последователями. Во-вторых, коль скоро знание представляет собою систему, то оно не может быть построено иначе, чем на важнейшем трансцендентальном принципе функционализ-

¹ «Законы чисел, — подчеркивается в «Христианской науке», — рассматривать ли сии числа сами в себе или в отношении к законам каких-либо фигур, звуков и других движений, всегда неизменны и не установлены людьми, а только открыты прозорливейшими из них» (*De doctr. chr.* II 56).

ма. В-третьих, Августин тесно увязывает способности разума к различению/связыванию с трансцендентальной редукцией (очищением от всего «чуждого») и конституированием (объединением «своего» в систематическое единство). Вместе с тем, в-четвертых, различение и связывание распространяются не только на «внешние» предметы, но и на сам разум, в результате чего возникает трансцендентальная рефлексия, открывающая самосознание и, следовательно, интуицию «я мыслю». Этот процесс подробно и в деталях будет продемонстрирован позже, в трактате «De Trinitate». В-пятых, указанием на то, что ментальные операции различения и связывания составляют сущность разума, Августин обнаруживает — задолго до Декарта и Спинозы — источник и начальный пункт трансцендентального мышления. В-шестых, числа — неизменные и идеальные сущности, лежащие в основе разума, — суть не что иное, как символическое обозначение априорного фундамента любого познания, в том числе и эмпирического. На этот же априорный базис указывает такая характеристика души и разума как бессмертие и существование неизменных во времени и пространстве вечных истин. И здесь Августин строго следует за Платоном. Наконец, в-седьмых, осуществление душой трансцендентальной редукции и восхождения приводит ее к постижению трансцендентального и априорного условия познания — к интеллигибельному миру и Богу. Таковы краткие выводы из на редкость содержательной и глубокой речи образованной души.

В финале диалога «О порядке» Августин различает два мира, в одном из которых человек присутствует всегда, а в другом — в принципе способен появиться. В чувственном мире (*in sensibili mundo*) при рассмотрении части и целого необходимо принимать в постоянное соображение время и место. Напротив, в умопостижимом мире (*in mundo intellegibili*) всякая часть, как и целое, всегда прекрасна и совершенна (*ibid.* II 19 51). Чтобы достичь интеллигибельного мира, необходимо позаботиться о доброй нравственности, о «добротности самой по себе (*virtus per seipsam*)».

В трактате «О количестве души» (388 г.) Августин рассматривает вопрос о силе (*valentia, potentia*) души, т. е. о ее способностях и функциях. Анализ душевной силы позволяет эксплицировать различные ступени (*gradus*), на которые психея постепенно восходит¹, приближаясь, шаг за шагом к интеллигибельному миру. При этом необходимо постоянно помнить, что в душе живет разум, и, стало быть, функ-

¹ Августин, например, говорит своему собеседнику, Еводию: «Взойди (*ascende*) на другую ступень и посмотри, какой силой располагает душа в чувствах» (*De qu. ap.* 33 71).

ции, которые выполняет душа, суть вместе с тем и функции разума. Эти ступени, как мы увидим, представляют собою этапы восхождения к Богу. Августин называет их также «действиями (actus)» души.

На первой ступени душа животворит своим присутствием земное и смертное тело: собирает его в одно (*colligit in unum*) и содержит в единстве, не позволяя ему распасться и истощаться. Душа распределяет питание по телу, сохраняет его стройность и соразмерность не только в том, что касается красоты, но и в том, что касается роста и рождения. Короче говоря, душа на этой стадии одухотворяет тело, придает и поддерживает его форму (эйдос) (*De qu. an.* 33 70).

На второй ступени душа управляет чувствами. Психея простирается в ощущение и в нем чувствует и различает теплое и холодное, шероховатое и гладкое, твердое и мягкое, легкое и тяжелое. Вкушая, обоняя, слушая, видя, душа различает бесчисленные особенности вкусов, запахов, звуков, форм. Из всего этого многообразия она принимает то, что соответствует ее природе и отвергает не соответствующее. Душа соединяет пола и склоняет не только к рождению, но и к ласке, защите и кормлению детей. Кроме того, душа формирует память. Августин справедливо указывает на то, что чувства на самом деле ничего не ощущают, а лишь воспринимают аффицирование вещей. В действительности ощущает только разум человека.

Третья стадия восхождения души является уже исключительной собственностью человека (в отличие от животных). Здесь формируется сугубо человеческий образ жизни и его собственный мир — культура. Память формируется не в силу привычки, а как необходимость удержания в сознании нужных вещей, навыков, умений, качеств. К ним относятся роды искусств: возделывание полей, постройки городов, разнообразные сооружения и великие предприятия, изобретения всевозможных семиотических систем, государственные и общественные учреждения (установления), книгопечатание и устройство памятников, властные структуры, семья, бытовые уклады, священные культы, науки, искусство... Словом, всё человеческое (*ibid.* 33 72).

Теперь, говорит Августин, «подними свой взор выше и впрыгни на четвертую ступень». С нее начинается доброта и все то, что действительно заслуживает похвалы. Начиная с этой ступени, душа осмеливается предпочитать себя не только своему телу, хотя и составляющему некоторую часть мирового, но и самому мировому телу, и не считать его блага своими благами, а, сравнивая с собственным могуществом и красотой, отделять и презирать их. Кроме того, чем более душа любит себя, тем более удаляется от нечистот, очищает себя от всякой телесной грязи и старается всячески о своей красоте и убранстве. Психея высоко ценит человеческое

общество и не желает другому ничего такого, чего не хочет себе. Она повинуется авторитету и заповедям мудрых и верит, что через них говорит с нею Бог. Этому стремлению души присущи труд и тягостное столкновение с прелестями и скорбями мира. Ибо с делом очищения (*purgationis*) соединяется страх смерти: очистившейся (*perpurgatae*) душе видно, что все управляется божественным провидением, и она опасается, достаточно ли чиста, чтобы ее принял Бог (*ibid.* 33 73). Таким образом, на этой ступени душа начинает осуществлять трансцендентальную редукцию и восхождение. По сути, только с этой стадии начинается подлинная жизнь души.

После очищения наступает пятая ступень, где свободная от всякого тления и скверны душа исполнена величайшей радости и чувствует свою силу: одно дело — добиваться чистоты и очищать себя, другое — иметь чистоту и не позволять себе оскверняться. Здесь она устремляется к Богу, т. е. к чистому созерцанию истины.

Интенциональность к истине представляет собою высшее созерцательное состояние (*summus aspectus*) души. Это — шестая ступень восхождения. Душа обращает ясный и прямой взор на то, что подлежит рассмотрению. Однако некоторые пытаются смотреть на истину до очищения. С ними происходит то же самое, что случилось с узниками платоновской пещеры, увидевшими свет: они до такой степени поражаются светом истины, что не только не находят в нем ничего доброго, но даже, напротив, находят в нем весьма много дурного, отказывают ему в названии истины и, проклиная врачевание, погружаются обратно в свой мрак, который болезнь только и может выносить¹. Ибо усмотрение истины предполагает обновление духа, очищение сердца и мышления от нечистоты смертных вещей (*ibid.* 33 75).

На высшей, седьмой, ступени душа испытывает радость и наслаждение высочайшим и истинным благом. Она пребывает в вечности и видит истину. Эта ступень души — даже не ступень, а «некоторое постоянное пребывание, в которое восходят всеми предшествующими ступенями». В созерцании истины открывается «такое наслаждение, такая чистота (*puritas*), такая неподдельность, такая несомненная достоверность (*indubitanda rerum fides*), что каждый полагает, что кроме этого он никогда ничего не знал, хотя и казался самому себе знающим (*ibid.* 33 76).

Затем Августин подводит итог восхождения: «Итак, если снова восходить (*ascendentibus*) снизу вверх, первое действие, или преподавание, называется одушевлением; второе — чувством; третье — искусством; четвертое — доблестью; пятое — покоем; шестое — всту-

¹ Ср.: *Resp.* VII 515c — 516a.

плением; седьмое — созерцанием. Можно назвать и по-другому: из тела; через тело; около тела; к себе самой; в себе самой; к Богу; у Бога. Если использовать понятие прекрасного, то получится такая градация: прекрасное из другого; прекрасное через другое; прекрасное около другого; прекрасное к прекрасному; прекрасное в прекрасном; прекрасное к красоте; прекрасное пред красотой (ibid. 35 79). Бог подчинил тело душе, душу Себе, а через это и всё — Себе. Он устроил так, чтобы всё распределялось по степеням природы (naturae gradibus) (ibid. 36 80). Стало быть, Бог выстроил всё сущее в соответствие со степенями Блага, которые присущи каждой ступени и которые в совокупности составляют лестницу совершенствования. Эти стадии человеческого искупления и воплощения одновременно заключают в себе сущность онтологического (тео-агато-этического) трансцендентализма как процесса выхода за пределы чувственно воспринимаемого мира и вступления в интеллигибельную (трансцендентную) сферу.

В герменевтическом и гомилетическом наставлении «De doctrina christiana» Августин описывает похожие семь этапов восхождения, но в более специализированном, «воцерквленном» (если можно так выразиться), виде. Здесь к Богу восходит не душа вообще, а каждый конкретный христианин, и специфика такого восхождения — более религиозно-обрядовая, нежели философско-теологическая. Целью восхождения является уразумение божественной воли. На первой ступени нужно иметь страх Божий, который пробуждает мысль о смертности, способствует смирению плоти и гордыни. Второй этап: необходимо сделаться кроткими посредством духа благочестия и не противоречить Писанию. За Страхом Божьим и Благочестием следует третий этап — степень *знания*, и, прежде всего, двух заповедей: любви Бога для Бога и ближнего для Бога; любви Бога всем сердцем, всею душою, всем разумением, а ближнего — как самого себя. Четвертая степень есть степень Силы, или крепости, где человек жаждет праведности. Он оставляет наслаждение преходящими благами и обращается к любви вечных благ, т. е. единства в Троице. На пятой ступени христианин уже видит Троицу, однако неотчетливо и поэтому старается очистить свою душу и упражняет себя в любви к ближнему. Достигнув состояния, когда готов любить врага своего, восходит он на шестую ступень — степень *чистоты сердца*, где очищает внутреннее око, чтобы оно способно было увидеть Бога. Очищение необходимо: созерцать Бога мы можем только в том случае, если удалимся от мира. Ищущий мудрости на шестой ступени настолько очищает око сердца, что не предпочитает истине и даже не равняет с нею ни ближнего, ни самого себя. В таком состоянии он достигает седьмой ступени — Мудрости (De doctr. chr. II 9—11).

Трансцендентальные структуры познания

После трансцендентальной редукции, в результате элиминации чувственно воспринимаемого, преходящего и недостоверного состава знания и не вызывающих гносеологического доверия познавательных инструментов, обнаруживаются те самые условия и структуры, которые способны доставлять истинное знание. Открытые структуры и условия с помощью рефлексии можно разделить на две категории: *трансцендентные* (данные Богом и независимые от человека) и *трансцендентальные* — совокупность априорных механизмов и процедур познания, коренящихся в сознании и мышлении человечества. К числу фундаментальных трансцендентных условий истинного познания следует отнести Божественный Свет и такие же формы всего сущего. С другой стороны, человеческое сознание обладает такими эпистемологическими способностями, как интенциональность, априоризм, синтетическая конститутивная деятельность. Все они в совокупности, очищенные и открытые редукцией, позволяют увидеть весь процесс конструирования подлинного знания.

§ 1. Трансцендентные условия: Свет и формы

Концепция иллюминационизма является для Августина базовой как в гносеологическом смысле, так и в теологическом. Она появляется уже в «Монологам» и служит основанием для главной человеческой цели — познания Бога и души.

Истинное знание — допустим, геометрия — не может быть достигнуто при помощи чувств, хотя сами чувственные ощущения (скажем, восприятие линии) в этом познании присутствуют. Но какова их роль? Чувствами можно воспользоваться как кораблем: когда они доставляют нас до того места, куда мы стремимся, мы их

покидаем. Высадившись на берег, мы додумываем состав знания мыслью. Далее идет сугубо интеллектуальный этап познания. Скорее можно плавать на корабле по суше, чем постигнуть геометрические истины чувствами (Sol. I 4 9). И здесь Августин полностью разделяет позицию Платона и Плотина. Иначе говоря, в познании чувства играют роль первоначального толчка, некоего инспиратора мыслительного процесса. Они «провоцируют» мышление к активности, побуждают его к познавательному действию. Рецептивность ставит перед мышлением гносеологическую проблему, а именно проблему когнитивного определения предмета, который возникает перед чувствами в смутном и неопределенном виде. Следовательно, в процессе познания, — причем не только интеллигибельных, но и чувственно воспринимаемых предметов, — свидетельства органов чувств нужно «решительно отвергать».

Августин заимствует и широко использует платоновскую метафору Солнца: для познания Бога и умопостигаемых предметов точно так же необходим Божественный Свет, как для телесного зрения — освещение. Разум — это взгляд души, ее внутреннее зрение. Следовательно, для того чтобы видеть разумом, нужен источник особого света. В самом деле, иметь глаза — еще не значит смотреть, а смотреть — еще не значит видеть. Необходимы определенные (трансцендентальные) условия. Здоровые глаза души — это ум, очищенный редукцией и совершивший восхождение. Стало быть, психе нужны три вещи: иметь глаза, смотреть и видеть. Иначе говоря, помимо разума, необходимы устремленность, направленность души к предмету умственного зрения и Свет, дающий способность видеть. В качестве иллюстрации Августин предлагает такую пропорцию: Я, или разум, по отношению к уму есть то же самое, что и способность смотреть по отношению к глазам (*Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus*) (ibid. I 6 12). Это означает, что разум воспринимает Божественный Свет; ум (рассудок) — как способность смотреть — управляет зрением; а глаза улавливают какие-то неопределенные чувственные (зрительные) образы. Таким образом, «теория иллюминации не предназначена отрицать познавательную активность, присущую уму. Она не является сверхъестественным посягательством на человеческий разум. Напротив, она есть средство, благодаря которому осуществляется истинная умственная природа человека»¹.

Позже, в трактате «О Троице», различая разум и рассудок, гиппонский епископ назовет разум «понимающим умом» (*mentis*

¹ O'Daly G. Op. cit. — P. 206.

intellectualis), или «постигающим познанием вечного» (aeternarum rerum cognitio intellectualis), а рассудок — «разумным познанием временного» (temporalium rerum cognitio rationalis). Понимающий ум устроен таким образом, чтобы «в соответствии с установлением Создателя он видел то, что подчиняется естественным порядком умопостигаемым предметам (rebus intellegibilibus), посредством определенного бестелесного света своего рода (luce sui generis incorporea), подобно тому, каким образом плотский глаз видит то, что окружает его в этом телесном свете (corporea luce), к каковому свету он был сотворен восприимчивым и подходящим» (De Trin. XII 15 24). Соответственно, разум в Божественном Свете достигает мудрости, а рассудок получает истинное знание.

Августин тесно увязывает наличие разума (постигающего познания) и, стало быть, возможность достигать ступени мудрости с редукцией и восхождением. Не очистившись от всего телесного и не приобретя высокие душевные качества, невозможно увидеть Свет. Следовательно, такой человек не будет свободным и не станет печься о своем душевном выздоровлении (Sol. I 6 12). Складывается парадоксальная ситуация: без редукции и восхождения невозможно увидеть Свет, но без перспективы узреть Свет человек не будет заботиться об очищении. Августин находит выход в вере. А именно: вера в то, что, освобождая душу от всего телесного, он достигнет Света, должна сопровождать все человеческие действия. Однако уверовать в возможность увидеть Свет без надежды на выздоровление души невозможно. Значит, к вере должна быть присоединена надежда. Кроме того, человеку необходима любовь к Свету. Таким образом, складывается психологическая и теологическая триада: *вера — надежда — любовь*. Вера полагает, что предмет, на который направлен взгляд, действительно таков, что если он будет постигнут, то сделает взгляд блаженным. Надежда предрешает, что ищущий непременно увидит, если хорошо посмотрит. Любовь желает видеть трансцендентное. За таким взглядом, сопровождаемым верой, надеждой и любовью, следует видение Бога, которое есть конец зрения (ibid. I 6 13). Следует отметить, что эти три феномена сознания будут в дальнейшем разработаны в учении о гносеологической и тео-агато-этической интенциональности.

Стало быть, Божественный Свет является условием познания как вещей исключительно трансцендентных, так и трансцендентальных, если под последними понимать рассудочно-разумные априорные истины. — Как нельзя видеть землю, если она не освещена солнцем, так невозможно осознать научные положения, если они не освещены как бы некоторым своим солнцем. Отсюда следует: «как в отношении к видимому солнцу следует различать три

вещи, а именно: что оно есть, что оно светит и что оно освещает (*illuminat*), так и в отношении к этому таинственному Богу, которого ты хочешь уразуметь, различаются три стороны, которые суть: что Он есть, что Он познается и, наконец, что дает познавать остальное» (*ibid.* I 8 15).

К этому «невыразимому и непостижимому умственному свету», — следует Августин рекомендации Платона¹, — людей необходимо приучать постепенно. Сначала им нужно показывать такое, что само собою не светит, но может быть видимо при помощи света (различные предметы, одежда, стена и т. д.). Затем можно показать такое, что испускает приятный блеск (вроде золота или серебра). Потом с некоторой осторожностью следует показать земной огонь, далее — звезды, луну, блеск зари и сияние предзакатного неба. Только привыкнув ко всему показанному, всякий без трепета и с наслаждением увидит солнце (*ibid.* I 13 23).

Когда человеческий дух очистится и будет способен воспринимать Божественный свет, тогда появится возможность созерцания «неизменных форм вещей (*incommutabilem rerum formam*) и вечной красоты, которая ни в пространстве не разделяется, ни во времени не изменяется, а сохраняет во всех своих частях единство и тождество». Такие предметы созерцаются «духовным взором» и мыслятся не призрачно, но постигаются «умом и мыслящей силой» (*De ver. rel.* 3 3). Восприимчивость к форме есть некоторое благо; и потому Творец всяческих благ, давший форму, сам дал и возможность существования в форме. Другими словами, все, получившее форму, насколько оно получило ее, и все, еще не получившее формы, насколько оно может ее получить, форму имеет от Бога (*ibid.* 18 36).

Можно сделать заключение о том, что «сущность иллюминации состоит в том, чтобы свет божественной первопричины освещал трансцендентальное сознание духа и посредством *appetitus inveniendi* [стремления искать] обнаруживал искомую идею так, чтобы она схватывалась преобразованным мышлением и могла производиться в акте мышления как отображение его *verbum mentis* [рассуждения ума] или понимание. <...> Посредством иллюминации трансцендентального сознания светом божественной первопричины познание идей приобретает характер откровения (*Offenbarung*)»².

Познание трансцендентных форм требует подготовки души. Начало познанию Божественных форм могут положить плотские формы, которые мы ощущаем при помощи зрения, слуха и других

¹ Ср.: *Resp.* VII 516a-b.

² *Wittman L.* *Op. cit.* — S. 86–87.

органов чувств. Именно такие чувственно воспринимаемые формы, в которые мы заключены, могут служить аналогом или моделью для познания форм, которые чувствами не воспринимаются. Поэтому дети и юноши, еще не очистившие душу, в своем познании привязаны к телесным формам (ibid. 24 45). Они помогают обучающимся представить и подойти к пониманию красоты как таковой, соразмерности, стройности, гармонии, которые являются уже не чувственными, а интеллигибельными формами, или идеями, если употребить платоновскую терминологию. Так, например, во всех искусствах на нас приятное впечатление производит гармония (convenientia), благодаря которой все бывает целостным и прекрасным. Однако сама гармония требует равенства и единства (aequalitatem unitatemque appetat), состоящего или в сходстве равных частей, или в пропорциональности неравных. Но кто же найдет в действительных, физических телах полнейшее равенство или сходство? Кто решится сказать, при внимательном рассмотрении, что какое-нибудь тело действительно и безусловно едино? Напротив, в эмпирической жизни мы видим, что все изменяется, переходя из вида в вид, или с места на место, и состоит из частей, занимающих свои определенные места, в соответствии с которыми все разделяется по различным пространствам. Совершенно очевидно, что «само истинное равенство и подобие (vera aequalitas ac similitudo), а также само истинное и первое единство (vera et prima unitas) созерцаются не телесными глазами и не каким-либо из телесных чувств, а только мыслящим умом (mente intellecta)» (ibid. 30 55). Здесь Августин переходит к другой, очень важной для своей метафизики теме чистых априорных понятий.

§ 2. Чистые понятия *a priori*

Стало быть, истинное равенство, подобие, единство и другие аналогичные сущности в естественной жизни не встречаются, а созерцаются только мыслящим умом. Возникает закономерный вопрос: откуда появляется в человечестве требование какого бы то ни было равенства в телах, или откуда у нас возникло убеждение, что предметы реальной жизни вовсе не соответствуют нашему пониманию равенства? Августин приходит к единственно возможному объяснению: в нашем уме есть представление об этом совершенном равенстве, если только несотворенное (facta non est) равенство следует называть совершенным (De ver. rel. 30 55).

Рассмотрим Августинову дедукцию (обоснование) чистых априорных понятий. — Чувственно прекрасное — будь то создание природы или произведение искусства — бывает прекрасным в пространстве и во времени. Но созерцаемые исключительно умом равенство и единство, сообразно с которыми мы, при посредстве внешнего чувства, судим о телесной красоте, не изменяются ни в пространстве, ни во времени. Поэтому будет неверно, если мы скажем, что о круглом столе мы судим согласно с этим равенством, а о круглом сосуде — не согласно с ним. Ибо и в том, и в другом, и во множестве аналогичных случаев мы выносим суждение «на основании одного и того же единого и неизменного равенства (*una et incommutabili aequalitate*)». Отсюда ясно, что «если о большем или меньшем пространстве фигур или движений мы судим на основании одного и того же закона равенства, или подобия, или сходства, то сам закон больше всего этого <...> А так как этот закон всех искусств совершенно неизменен, ум же человека, которому дано созерцать этот закон, может быть подчинен изменяемому закону заблуждения, то отсюда достаточно очевидно, что выше нашего ума стоит закон, называемый истинной» (*ibid.* 30 56).

Все понятия такого рода, как равенство, подобие, единство и т. п. являются, по убеждению Августина, Божественными формами и, как таковые, представляют собою трансцендентные предметы. Однако эти трансцендентные сущности, будучи собственно сущностью нашего ума, выполняют уже *трансцендентальные* функции, и, прежде всего, функцию конституирования предметности. — Неизменная природа, стоящая выше разумной души и дающая нам «неизменные законы» (понятия *a priori*), есть Бог. Следовательно, и первая жизнь, и первая сущность находится там, где и первая мудрость. Эта мудрость и есть та неизменная истина, которая по справедливости называется законом всех искусств и искусством всемогущего Художника. Выше природы души стоит та, которая дает психее неизменные законы. Однако судить об этой высшей природе душа не может.

И здесь Августин подходит к проблеме, которая волновала всех трансценденталистов. Это — вопрос о происхождении априорных понятий. В самом деле, отмечает Августин, я могу сказать, почему члены каждого тела с обеих сторон должны быть подобными друг другу. — Потому что наслаждаюсь высшим равенством, которое созерцаю не телесными глазами, а умом; отсюда все, на что я смотрю глазами, тем лучше, чем ближе по своей природе подходит тому, что я представляю умом. Но почему эти члены именно таковы, —

этого сказать не может никто. Также никто не скажет, почему нам нравится все подобное друг другу. Ибо как мы судим о низших предметах сообразно с истиной (априорными понятиями), так точно о нас самих судит сама единая Истина, когда мы соединены с ней. О самой Истине не судит и Отец, потому что Она не меньше, чем Он. Почему все так устроено? Августин дает свой вариант решения проблемы происхождения априорных истин.

Все сущее стремится к единству и «в Ней [Истине] находит свою норму (*regulam*), или свою форму (*format*), или свой образец (*exemplum*)», поскольку «только Она одна представляет собой полное подобие Того, от Кого получила свое бытие» (*ibid.* 31 58). Иначе говоря, Истина по своему происхождению трансцендентна, ибо производна от Бога. Вместе с тем, люди имеют возможность ею пользоваться и судят сообразно ей о вещах интеллигбельных и земных. И в этой человеческой процедуре суждения Истина выступает в качестве трансцендентального инструмента мышления — чистых априорных понятий. — Хотя люди и судят о «временных законах» (т. е. об эмпирических истинах) и устанавливают их, но раз уж законы установлены и введены в действие, судьбе позволяется судить уже не о них, а сообразно с ними. Однако законодатель, при составлении временных законов, руководствуется тем вечным законом, о котором судить не дано ни единой душе.

Стало быть, Августин, «так же, как и Платон, придерживается строго априорного характера духовного познания. Он допускает изначальную (*ursprüngliche*), самим творцом созданную связь между духом и идеями — в том смысле, что все идеи имманентны каждому духу а priori, еще до того, как он узнал их в акте мышления. <...> Благодаря изначальной имманентности идей в сознании, дух всегда обладает имплицитным знанием об идеях. Трансцендентальное познание является только экспликацией имплицитно осознаваемого. Прогресс человечества в духовном познании есть не что иное, как процесс освещения (*Erhellung*) трансцендентального сознания, которое у первого человека в истории такое же, как и у последнего. Это трансцендентальное сознание духа скрывает в себе все идеи, число которых, как оказалось, восходит до бесконечности»¹.

Позиция Августина вполне понятна: для объяснения природы и сущности Истины (априорного базиса познания и бытия) он использует одновременно два методологически различных осно-

¹ Wittman L. Op. cit. — S. 33, 34–35.

вания. Как теолог, он допускает трансцендентное происхождение априорной истины: Бог является источником всего вечного и не зависящего от эмпирического опыта. Каким-то образом (Августин не дает четкого ответа на вопрос, каким именно) Божественные идеи попадают в стремящийся ум подготовленного человека, т. е. осуществившего трансцендентальную редукцию и совершившего восхождение. Как философ, он пытается показать, каким образом люди используют в опыте эти трансцендентные вечные истины и какую роль в познании играют понятия *a priori*. Здесь Истина приобретает уже трансцендентальный (конститутивный) характер и выполняет такие же функции в процессе конструирования познания и знания. Иначе говоря, Истина приобретает — в зависимости от сферы ее действия — и трансцендентный, и вместе с тем трансцендентальный характер!

Мало того, что такая позиция некорректна с методологической точки зрения, ибо неправомерно смешиваются два разнородных основания аргументации — догматическое и дискурсивное, но — самое главное — она так и не дает ответа на фундаментальный для трансцендентализма вопрос: каким образом субъективные условия познания приобретают объективную значимость? Соединение теологических и философских оснований с целью объяснения природы, сущности и действия априорных сущностей — будь то понятия рассудка, идеи, ценности или другие основоположения — методологически неверна и ничего не проясняет. Однако ничего другого ожидать не стоит: Августин-теолог и Августин-философ неразрывны. К чести гиппонского епископа, надо сказать, что он осознает всю сложность и важность главной трансцендентальной проблемы и посвящает ее *философскому* рассмотрению десятую, одиннадцатую и двенадцатую книги «*De Trinitate*».

Для пояснения этого положения вернемся к несотворенному априорному понятию равенства. Оно и ему подобные не создаются человеком, ибо эти понятия — предметы умственного созерцания, в соответствии с которыми душа судит о телесных вещах, — суть не что иное, как проявления «неизменной природы», «первой жизни», «первой сущности» и «первой мудрости» — Бога. Именно он является источником всего априорного в человеке (*ibid.* 31 57, 58). Следовательно, «мышление не создает истины, а находит ее готовой (*non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit*)» (*ibid.* 39 73). Такие априорные понятия Августин называет «вечным законом». Чистым душам познавать вечный закон (*aeternam legem*) позволительно, но судить о нем непозволительно, ибо это уже вне компетенции человека (*ibid.* 31 58).

Действительно, априорное понятие является «законом ряда» и критерием истинности для чувственных представлений¹. Кроме того, только присутствие априорных истин делает возможным телесное восприятие, поскольку лишь чистое понятие единства (*unitatem*) является условием схватывания внешних форм. Тела представляли бы собою ничто, если бы их не обнимало известного рода единство (*nisi aliqua unitas contineret*). И такое «единство» мы видим лишь умом. Оно не содержится в одном конкретном месте, и, будучи вездесуще тому, кто судит, никогда не существует пространственно (*ibid.* 32 60). Способность использовать чистые понятия по отношению к чувственно воспринимаемой природе Августин называет «искусством, которое проявляется в мышлении» (*artem quae ratiocinando indagatu*) (*ibid.* 30 54). Стало быть, у Августина онтологический (спекулятивный) трансцендентализм лежит в основе гносеологического.

Обратимся еще к одному примеру и посмотрим, как именно Августин ставит и решает проблему «эстетической способности суждения». — Для многих людей целью служит только удовольствие (*delectatio*). Они не хотят или не способны подняться мыслью выше, чтобы судить о том, почему те или иные предметы производят на нас приятное впечатление. Но человеку, обладающему внутренним зрением (*intrinsecum oculatum*) и созерцающим внутренним оком (*invisibiliter videntem*), надлежит ответить на вопрос: почему некоторые предметы производят на нас приятное впечатление? Только ответив, он научится быть судьей самого удовольствия и перестанет быть его рабом. Вероятно, он ответит, что нечто доставляет удовольствие, поскольку оно прекрасно. Но почему оно прекрасно? Не потому ли, что части предмета взаимно равны и благодаря известному соотношению приведены в стройное единство? Не согласиться с этим невозможно. Поскольку предметы в той или иной степени выражают это единство и в то же время ни один из предметов не способен полностью воспроизвести его, то возникает вопрос: где и в чем люди видят совершенное единство, коль скоро судят сообразно с ним? Если же человек его не видит, то откуда знает, с одной стороны, то самое нечто, выражением чего должна быть внешняя форма тел, а с другой — то, чего в полной мере она выразить не может?

¹ Дж. О'Дейли подчеркивает эту функцию идей: «Поскольку наш разум имеет доступ к этим Идеям, которые превышают (*transcend*) его в своем неизменном совершенстве, мы с их помощью можем распознавать и оценивать истинность чувственных восприятий. Идеи могут выполнять функцию образцов (*regulae*), в соответствии с которыми мы способны различать истинность или ложность тех образов, с которыми мы имеем дело во всех процессах восприятия и воображения». — См.: *O'Daly G. Op. cit.* — P. 97.

Если никто не видел единство как таковое, то невозможно вынести суждение о том, что предметы не вполне его выражают. Но если мы видим его телесными глазами, то не смогли бы составить суждения о том, что хотя предметы и заключают в себе следы единства, однако далеко отступают от него. — Ибо в этом случае телесными глазами мы видим только телесное, и тогда сравнение и оценка были бы невозможны. Следовательно, единство мы видим только умом (*mente igitur eam videmus*) (*ibid.* 32 59, 60). Мы получаем такие априорные истины не через чувственные образы, а через внутреннее созерцание (*per se ipsa intus cernimus*), представляющее нам созерцаемое в подлинном виде. Увидеть подобную истину означает не что иное, как подумать и как бы собрать то, что содержала память разбросанно и в беспорядке, и внимательно расставить спрятанное в ней (*Conf. X 11 18*).

Августин предлагает рассмотреть априорные истины, содержащиеся в душе, и апостериорные представления, добытые опытным путем. Возьмем понятие праведности (*iustitia*), т. е. красоты души, сообразно которой люди прекрасны, причем даже те, кто безобразен телом. Поскольку душу нельзя увидеть глазами, постольку нельзя увидеть и красоту ее. Откуда же неправедный знает, что такое быть праведным? Праведное не является телесным качеством, следовательно, чувства ничего не говорят о нем. Значит, «мы знаем, что такое быть праведным, из себя самих» (*De Trin. VIII 6 9*). Напротив, если мы говорим о Карфагене, то мы обнаруживаем в себе представление об этом городе, поскольку мы были в нем и видели его. Даже если разговор пойдет об Александрии, где мы никогда не были, то все равно появится некоторое представление о ней, ибо мы много слышали о ее величине и славе... Однако, «когда я говорю и говорю, зная, что та душа праведна, что сообразно знанию и разуму (*scientia atque ratione*) размеряет свою жизнь и нрав, воздавая каждому должное, я не мыслю ничего отсутствующего, как, например, Карфаген и не воображаю (*aut fingo*), будь то верно или ложно, ничего такого, как, например, Александрия. Но я различаю (*cerno*) нечто присутствующее и различаю это в себе самом, даже если я не есть то, что я в себе различаю. <...> Удивительно же то, что душа в себе видит то, что она нигде никогда не видела; [и удивительно то, что] она видит истинное, и что она видит саму истинную праведную душу; и что она — душа и, [все же], не праведная душа, каковую она видит в самой себе». Отсюда следует вывод: то, что видит душа, «есть истина, сущая в душе, которая имеет способность созерцать ее» (*ibid.*).

К такому же заключению мы придем, если рассмотрим, к примеру, научные истины. Так, геометрические фигуры покоятся на самой

истине, а фигуры реального тела являются всего лишь ее подражанием. Но откуда мы берем сами истинные фигуры? Они содержатся в нашей душе, в нашем уме, и, стало быть, истина существует в нашей душе, как в субъекте (Sol. II 18 32; 19 33). Вообще, в памяти содержатся бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин; их не могло сообщить нам ни одно телесное чувство, ибо они не имеют ни цвета, ни запаха, ни вкуса, не издают звуков и не могут быть ощупаны. Можно узнать с помощью телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, — это совсем другое; они не суть образы (*imagines*) первых и потому существуют действительно (Conf. X 12 19).

Именно с помощью априорных геометрических понятий — вкупе со всеми другими — мы воспринимаем действительность и оцениваем степень ее совершенства. В таком случае, истина и истинное — вовсе не одно и то же. Истинное становится таковым, если в нем присутствует истина. Этим платоновским положением Августина демонстрирует присутствие в душе априорных понятий (идей). Истинное может погибнуть, как погибают, допустим, реальные истинные деревья. Но понятие, или идея, дерева погибнуть или измениться не может. Точно так же умирает чистый, но не чистота как таковая. Следовательно, истина существует только в бессмертной душе человека, но никак не в смертном теле (Sol. I 15 28, 29).

Конечно, понятия дерева или чистоты трудно назвать априорными понятиями рассудка в кантовском смысле, и, безусловно, в его таблицу категорий они бы не вошли. Здесь у Августина речь идет, скорее, о платоновских формах (идеях) вещей, которые также являются априорными, как и рассудочные понятия, и выполняют во многом те же самые функции. Так или иначе, у Августина четко прослеживается одно из главных положений трансцендентализма: чувственные ощущения и восприятия и в целом эмпирический опыт могут быть организованы, синтезированы и восприняты только посредством априорных (и апостериорных) рассудочных понятий, или, если угодно, неизменных и вечных божественных форм (и «временных истин»).

§ 3. Внимание души, или Интенциональность

Для любого познания, и прежде всего, постижения интеллигибельных сущностей, нужна устремленность души к предмету. Уже в «Монологам» говорится о необходимости Божественного Света как условия познания, т. е. очищающей трансцендентальной редукции.

Вслед за этим дедуцируется интенциональная триада, без которой невозможно «постигающее познание вечного». Это триединство составляют вера, надежда и любовь. Какова роль этих интенций в познавательном процессе?

Пока душа находится в теле — пусть даже она уже созерцала Бога — сохраняется опасность того, что телесные чувства, воздействующие на душу, будут способствовать появлению обмана. Ибо чувства всегда могут обмануть и обманывают. Тогда необходима некоторая интуиция, или «расположение души», — а именно вера, — которая будет одно отвергать, а другое принимать за истинное. Кроме того, душа надеется, что, постигнув Бога, она перестанет испытывать телесные лишения. И, наконец, когда вся душа соберется в Боге и достигнет, тем самым, конечной цели, естественным образом исчезнут вера и надежда, и останется только любовь (Sol. I 7 14).

Естественно, в таком понимании интенций души можно увидеть лишь первоначальный (и, скорее, психологический) подход к проблеме интенциональности сознания. Но Августин на этом не останавливается и продолжает эту важнейшую тему в трактате «De Trinitate».

Вернемся к анализу понятия (идеи) «праведность». Человека, в которого верят как в праведного, любят согласно тому образу и истине, что различают и воспринимают в самой душе любящего. Тот, кто любит людей, должен любить их либо потому, что они праведны, либо потому, что могут стать праведными. По этой же самой причине человек должен любить и себя самого. Только так, «прилепляясь к этому образу» (*inhaeretur illi forma*) праведности и любя его, мы можем в полной мере понять его в реальной жизни и стать такими (De Trin. VIII 6 9). Следовательно, «вера способствует знанию (*cognitionem*) Бога и любви к Богу, Который прежде хотя и не оставался совершенно неизвестным или совершенно нелюбимым, но Который посредством нее познается с большей очевидностью (*cognoscatur manifestus*) и любится с большим чувством» (*ibid.* VIII 9 13).

Рассматривая соотношение ума и любви, Августин справедливо вопрошает: почему ум, когда он себя знает, рождает знание; в то же время, когда он себя любит, ум любовь не рождает? Иначе говоря, почему нельзя сказать, что, любя себя, он породил свою любовь так же, как говорится, что, познавая себя, он породил свое знание? Этим вопросом как раз и поднимается проблема различия природы и функций ума и любви, из чего сразу же вытекает тема интенциональности сознания.

Основание любви оказывается иным, нежели основание ума. Конечно же, любовь происходит из самого ума, который является возможным предметом любви для себя самого прежде того, как он сам

себя любит, и также он является основанием любви к себе, которой он себя любит. Но при этом кажущемся сходстве оснований любви и ума нельзя говорить о любви как о рожденной умом подобно тому, как он рождает свое знание, которым он знает себя. Ибо знанием уже обнаружен предмет, который называется рожденным или обретенным, и этому часто предшествует поиск (*inquisitio*), который должен прекратиться по достижении конца. Ведь поиск — это желание что-либо найти (*inquisitio est appetitus inveniendi*) или обрести. Это желание, «которое есть в поиске, происходит от ищущего и некоторым образом продолжается и не прекращается в конце, к которому оно направлено, если только то, что ищется, не найдено и не соединено с тем, кто ищет. Хотя желание (*appetitus*), т. е. поиск, по-видимому, не есть любовь, которой то, что познано, любимо (ибо в этом случае мы все еще стремимся познавать), все же оно есть нечто того же рода. Его можно назвать именно волей (*voluntas*), ибо всякий, кто ищет, желает (*vult*) найти; и если то, что ищут, относится к знанию, всякий, кто ищет, желает знать. А если он желает пылко и усердно, то говорят, что он *стремится* (*studere*) — слово, которое наиболее всего подходит, когда говорят о постижении и обретении каких-либо учений. Поэтому рождению ума предшествует некоторое желание, благодаря которому через посредство поиска и обретения того, что мы желаем познать, рождается детище, т. е. само знание» (*ibid.* IX 12 18). Трудно желать более точного и детального описания интенциональности сознания (души), хотя и своеобразно понимаемой.

Затем Августин делает промежуточный вывод: «то же самое желание, которое толкает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь познана, пока любовь удерживает и охватывает свое драгоценное детище, т. е. знание, и соединяет его с тем, кто его породил» (*ibid.*). Это замечание о том, что любовь (интенциональность) не исчезает после получения знания, чрезвычайно важно. Ибо тем самым демонстрируется, что интенциональность обладает не спорадическим характером, а, напротив, является когнитивной константой, или фундаментальным свойством сознания¹. Ста-

¹ «Феноменологический анализ акта мышления показал, что активность духа в сфере познания состоит, прежде всего, в *appetitus inveniendi* [стремлении отыскать], которое форсирует в поисках несформировавшееся мышление, затем — в создании *verbum mentis* [рассуждения ума] в качестве способности мышления при формировании возникающего отображения найденного объекта, и, наконец, в любви к произведенному *verbum mentis* и, пожалуй, также к самому познанному объекту как продолжению *appetitus inveniendi*. Активность духа предшествует познанию и следует за ним. В самом акте познания, если речь идет о трансцендентальном познании, идее активности духа нужно приписывать только создание *verbum mentis*. — См.: *Wittman L.* Op. cit. — S. 85.

ло быть, возникает «некоторый образ Троицы: [первое] — сам ум, [второе] — его знание, которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье — любовь. И эти три суть одна единая сущность. И детище не есть меньшее, [нежели ум], ибо ум знает себя настолько, насколько велико [знание], и любовь не есть меньшее, [нежели ум], ибо он любит себя настолько, насколько знает и насколько сам велик» (ibid.). Стало быть, на этом этапе Августин соединяет воедино такие модусы, как вера, любовь, поиск, желание, стремление, воля, и рассматривает их как совокупное выражение направленности субъекта на предмет.

Августин продолжает экспликацию интенциональности: поскольку никто не может любить то, что ему совершенно неизвестно, то мы должны «с большим вниманием рассмотреть то, какого рода любовь стремящихся (*amor studentium*), т. е. еще не знающих, но желающих знать какое-либо учение» (ibid. X 1 1). Стремление (любовь) к познанию чего-либо может вызываться, во-первых, знанием самого рода вещей, к которому принадлежит пока еще неизвестная вещь. В таком случае, это еще не любовь к неизвестной вещи, а любовь к ее роду, уже известному. Во-вторых, в качестве инспиратора может выступать авторитет тех людей, которые проповедуют какое-либо знание. В-третьих, стремление к изучению чего-либо может возникнуть из желания обрести те достижения, которые дает определенное знание. Например, кто-то испытывает стремление научиться писать, или выучить чужой язык, или узнать неизвестные слова (знаки)... Так возжигаются стремления учащихся (*studia discentium*); любить же то, что совершенно неизвестно, не может никто (ibid.).

Тем не менее, что именно любят в том, что стремятся знать (допустим, язык), но чего еще не знают? Ведь любить то, чего не знаешь, невозможно. Вероятно, любят потому, что «знают и созерцают в соотношениях вещей (*in rationibus rerum*) красоту науки, в которой содержится знание всех знаков» (ibid. X 1 2). Следовательно, душа различает, знает и любит этот подобающий и пригожий образ; и всякий, кто ищет значения слов, которых не знает, стремится культивировать в себе этот образ, насколько может. Стало быть, красота этого знания уже распознается мыслью, а то, что известно, любимо. Иначе говоря, те, кто стремится знать, желают постигнуть именно то, что уже «предузнали» (*praenoscent*) в созерцании ума.

Эта подчеркнутая Августином характеристика интенциональности — «предузнавание (*praenoscere*)» какого-то знания — представляется чрезвычайно важной. Действительно, направленность сознания на предмет обладает каким-то предпониманием, пред-

чувствием, предвидением, протенцией, ибо сама интенциональность есть все же определенная структура сознания, а не какое-то «пустое» место или совокупность психических эмоций по отношению к предмету. Это именно та чистая структура, которая позволяет предмету войти в сознание определенным способом и в определенной форме, а самому сознанию — «схватить» предмет как вещь неизвестную, однако способную в какой-то своей части совпадать со структурами мышления.

Любовь стремящейся души (*amor studentis animi*), — продолжает свой анализ Августин, — то есть души, желающей знать то, что не знает, есть любовь не к тому, чего не знает, но к тому, что знает, на основе чего желают знать то, чего не знают. Иначе говоря, стремящаяся душа любит не совершенно ей неизвестное, а то, что она уже знает и на основе чего можно познавать это неизвестное. В эту же сферу любви к известному можно включить и «предузнавание». Строже говоря: душа любит и уже известное, позволяющее понять новое, и «предузнавание». Однако не следует думать, что любое желание что-либо узнать нужно сразу же относить к ментальному свойству интенциональности. Далеко не всякое стремление к познанию чего-либо является интенциональностью души. Возьмем, к примеру, душу просто-напросто «любопытную» (*curiosus*). Если она «увлекается не по какой-то известной причине, но из-за одной любви к познанию неизвестного, то такого любопытствующего следует отличать от [собственно] стремящегося [к изучению]. О любопытном нельзя сказать, что он любит неизвестное, но, напротив, справедливым будет заметить, что он “ненавидит” неизвестное; и ему б не хотелось, чтоб было неизвестное, поскольку ему хочется, чтоб ему было известно все» (*ibid.* X 1 3). Таким образом, Августин, если можно так выразиться, «одухотворяет» стремление и направленность души к предмету. Простое житейское любопытство, которое, в действительности, также обладает интенциональностью, согласно Августину, к этому «благородному» свойству души не относится. Такой подход вполне можно объяснить «унаследованным» от Платона тео-агато-этическим характером интенциональности.

Так или иначе, ни один стремящийся (*studiosus*) или любопытный (*curiosus*) не любит неизвестного, даже тогда, когда он целиком предался неистовому желанию познать то, чего он не знает. Августин выделяет несколько оснований (*causis*) этого стремления к неизвестному. Во-первых, человек уже знает, что есть по своему роду то, к чему он стремится, и теперь желает познать нечто единичное как проявление этого рода. Во-вторых, стремящийся может созерцать и любить что-либо «с точки зрения предвечного разума»

(in specie sempiternae rationis). В этом случае, когда предвечное отображается в каком-либо образе преходящей вещи, мы любим его. Но тогда мы любим не что-то неизвестное, но, напротив, имеющее основу в предвечном¹. В-третьих, мы любим нечто известное, на основе чего стремимся познать неизвестное. Значит, стремление никак не есть любовь к неизвестному, но является любовью к известному, к чему принадлежит неизвестное. Наконец, в-четвертых, любят само познание. На этих основаниях все стремящиеся как раз и любят неизвестное в известном, или, лучше сказать, неизвестное через известное.

В самой интенциональности Августин выделяет два уровня. Это, во-первых, направленность ума на *внешнее*, т. е. на чувственно воспринимаемые предметы. Но поскольку ум есть глубоко внутреннее, то он исходит из самого себя, когда проявляет свою любовь к этим следам множества «устремлений» (intentionum). Эти следы отпечатываются в памяти, и внешнее телесное ощущается таким образом, что хотя его и нет в мышлении, однако в нем наличны его образы. Но такого рода устремленность мешает самосознанию ума, и ее следует из сознания редуцировать.

Кроме того, существует второй — базовый — уровень интенциональности: направленность ума на *внутреннее*, т. е. на самого себя. Такой род интенциональности можно назвать восприятием самого восприятия, что является основой рефлексии. Для того чтобы достичь уровня самосознания и, соответственно, первичного уровня интенциональности, Августин дает уму рекомендацию: «пусть он ухватит в себе [саму] направленность воли (intentionem voluntatis), посредством которой он блуждает по другим предметам, и думает о себе» (ibid. X 8 11).

В этих двух уровнях интенциональности можно усмотреть будущие гуссерлевские структуры — соответственно, *ноэму* и *ноэзис*. К такому заключению подводят также рассуждения Августина о «внимании души» (animi intentio), которое удерживает ощущение в видимом предмете и соединяет обоих (ibid. XI 2 2). Однако подробнее об этом речь пойдет в следующем параграфе.

¹ Это основание стремления (интенциональности) представляется наиболее интересным. Ибо «предвечный разум» есть не что иное, как априорный (гносеологический и аксиологический) базис мышления. В таком случае, получается, что интенциональность не может существовать без априорного фундамента сознания.

§ 4. Конструирование знания

В энциклопедическом трактате «De civitate Dei» Августин говорит о том, что реальный мир мы воспринимаем через ощущения, однако судим о нем уже не телесным чувством (*non sensu corporis iudicemus*). Ибо у нас есть «чувство внутреннего человека» (*interioris hominis sensum*), благодаря которому мы различаем, например, справедливое и несправедливое: справедливое — когда оно имеет известный «созерцаемый умом вид» (*per intellegibilem speciem*), несправедливое — когда не имеет его. Для деятельности этого чувства не нужно никакое телесное ощущение. Посредством него мы убеждены, что существуем, и знаем это; через него мы любим и свое знание, и свое существование, и уверены также, что любим (*De civ. Dei. XI 27 2*).

Таким образом, установлено: в познании участвуют ощущения и «чувство внутреннего человека», т. е. разум (ум). Они, вероятно, каким-то образом взаимодействуют, результатом чего является знание окружающего мира, но, кроме того, интеллигибельных сущностей. Ибо последние в немалой степени присутствуют в реальной жизни, правда, зачастую в неэксплицированном виде. Вообще, познание интеллигибельного, а также самопознание человека представляются Августину наиважнейшими и очевидными формами умственного постижения.

Августин формулирует фундаментальное гносеологическое основоположение о сущности «трансцендентального факта»: «Все, что объемлется знанием, ограничивается сознанием познающего (*quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*)» (*ibid. XII 18*). Иначе говоря, все, что нами познается, осуществляется только посредством сознания. Для того чтобы этот тезис не истолковали превратно, следует пояснение — аналогия с Богом: «Так же точно и всякая бесконечность бывает некоторым неизреченным образом ограниченной в Боге, потому что она не необъятна для Его видения»¹. Смысл обоих высказываний ясен: вся та бесконечность, которая содержится в Боге, является исчерпывающей. Подобным же образом все знание о реальности или о чем бы то ни было, которое содержится в нашем сознании, является единственным доступным для нас. Августин четко определяет философскую суть «трансцендентального факта»: все, что мы знаем, в том числе и об окружающем мире, — мы получаем только через сознание. Каким

¹ «Profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est» (*De civ. Dei. XII 18*).

же образом действует ум, чтобы достигнуть самосознания, а также получить достоверное знание о мире?

Прежде всего, ум ищет то, чем он является сам по себе, без привнесения чего-то иного. Такой «чужой» частью содержания ума являются все чувственные ощущения и образы. С целью освобождения от всего телесного он осуществляет трансцендентальную редукцию. Что же конкретно он ищет?

Здесь необходимо произвести осторожную — с опорой на текст — реконструкцию, ибо в разных книгах и пассажах трактата «De Trinitate» открываются различные результаты трансцендентальной редукции и рефлексии, семантически тесно взаимосвязанные, но топологически разрозненные.

В процессе самоисследования (рефлексии) необходимо отыскать содержание, которое извечно пребывает в уме. В таком случае отсутствуют основания называть этот процесс «нахождением», ибо ум стремится к тому, что изначально в нем заложено и составляет его сущность (De Trin. X 7 10). Прежде всего, разум открывает, или эксплицирует, чистые априорные понятия (о чем речь шла выше). Затем через процедуру различения того, что он есть, и того, чем он не является, ум выявляет то, в чем невозможно сомневаться. Иначе говоря, ум должен открыть собственную самоочевидную основу и структуру. В самом деле, «все они¹ знают, что они понимают, суть и живут; но они относят понимание к тому, что они понимают, а бытие и жизнь — к самим себе. И ни один не сомневается в том, что не может понимать тот, кто не живет, и что не может жить тот, кого нет. Значит, соответственно, тот, кто понимает, есть и живет <...>. И так же они знают, что они желают; но в равной степени они знают, что ни один из тех, кого нет, и тех, кто не живет, не может желать; и также они относят саму волю к чему-то тому, что они желают этой волей. Также они знают, что они помнят, как знают они и то, что никто бы не помнил, если бы не был и не жил, но саму память мы относим к тому, что мы помним посредством самой памяти. Следовательно, два из этих трех — память и понимание — составляют знание и науку о множестве вещей; воля же наличествует для того, чтобы мы могли наслаждаться или пользоваться ими» (ibid. X 10 13).

Фрагмент достаточно большой и содержит в концентрированном виде дескрипцию структуры разума: *памяти, понимания и воли*, или, говоря более привычными терминами, репродуктивной спо-

¹ Те, кто считает ум или воздухом, или огнем, или мозгом, или телом — короче, натурфилософы.

собности, функций схватывания, рекогниции и конституирования, а также интенциональности. Эта «троица», из всех содержащихся в трактате, является наиболее ценной с гносеологической точки зрения, ибо позволяет раскрыть структуру и конститутивный механизм действия ума.

Кроме того, говорит Августин, поскольку «мы заняты природой ума (*natura mentis*), постольку давайте удалим (*removeamus*) из нашего рассмотрения всякое знание, получаемое извне телесными ощущениями, и обратим внимание на то, что, как мы уже утверждали, все умы знают себя и уверены в этом» (*ibid.* X 10 14). Разум знает себя, поскольку, как только что выяснилось, обладает рефлексивной структурой, состоящей из памяти, понимания и воли. Отрицать ее или сомневаться в ней невозможно. Однако в уме есть еще нечто, не подверженное сомнению.

Если мы проанализируем разногласия по поводу разума, то окажется, что споры идут вокруг субстанции, природы ума. Сомнения касаются того, «принадлежит ли сила жизни, памяти, понимания, воления, мышления, знания, суждения воздуху, или же огню, или мозгу, или крови, или атомам, или же пятому (не известно, какого рода телу), помимо четырех известных элементов, или же сочетанию или устройению самой нашей плоти». Вместе с тем, «кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» (*ibid.*). Таким образом, те модусы сознания, или «акты сознания», как сказал бы Гуссерль, которые рассматривает Августин (сомнение, воспоминание, мышление, вынесение суждения, уверенность, восприятие, устремленность и т. д.), также являются своего рода априорными формами нашего ума, ибо люди мыслят именно посредством этих актов и не имеют никаких других. Мы их обнаруживаем, как только элиминируем из сознания чувственное содержание, и потому их можно назвать «чистыми».

Реконструкция итогов трансцендентальной редукции и рефлексии позволила эксплицировать ту часть ума, которая составляет его сущность. Поскольку этот регион ума не зависит от аффицированных органов чувств, — его следует считать априорным. Итак, еще

раз назовем извечные структурные элементы ума: а) чистые априорные (гносеологические) понятия и (тео-агато-этические) идеи; б) конститутивная и интенциональная система памяти, понимания и воли; с) ноэтические акты (формы) сознания, в которых осуществляется мышление. Вместе с тем, все эти три составные части обладают различными функциями и, возможно, разной природой.

После обнаружения априорной структуры разума в десятой книге трактата «О Троице» Августин переходит к рассмотрению механизма конституирования знания. — «Никто не сомневается в том, — утверждает философ, — что как внутренний человек (*interiorem hominem*) наделен пониманием (*intellegentia*), так человек внешний (*exteriorem hominem*) — телесным ощущением (*sensu corporis*)». Следовательно, необходимо связать внутреннего и внешнего человека и показать, каким образом внутренний действует на внешнего, с тем чтобы получить знание об окружающем мире. Иначе говоря, нужно исследовать взаимодействие различных познавательных способностей — чувственности и рассудка. Речь, стало быть, идет о синтезе априорных структур ума и чувственного содержания внешнего человека. «Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь признак Троицы... <...> Ибо не зря же и тот [внешний человек] называется человеком, и ему присуще некоторое подобие [человеку] внутреннему. Ведь по причине такого порядка нашего устройства, в соответствии с которым мы созданы смертными и плотскими, нам легче и привычнее иметь дело с видимым, нежели с умопостигаемым, ибо первое — внешнее, последнее же — внутреннее; и первое мы ощущаем телесным чувством, а последнее понимаем умом» (*ibid.* XI 1 1).

Итак, внешний человек, наделенный ощущением, воспринимает тела посредством пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. Однако нет надобности исследовать все пять — всё, что нам предоставляет зрение (наиболее близкое к умственному видению), остается в силе и для остальных.

В чувственном усмотрении могут быть выделены три аспекта: а) сам предмет, который мы видим; б) «видение» (*visio*), т. е. глазами ощущаемый предмет; с) «внимание души» (*animi intentio*), а именно то, что удерживает ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится, или, иначе говоря, интенциональность ума. В этих трех ипостасях очевидно не только различие, но и разная природа (*discreta natura*). Ибо видимое тело имеет природу совершенно иную, нежели ощущение зрения, при наличии которого возникает видение. Иначе: тело и его образ, отпечатываемый в ощущении, —

проявления разных сущностей. Ибо тело от своего вида в своей сущности отделимо, а ощущение — как внешнее, так и внутреннее — принадлежит природе одушевленного существа, т. е. субстанции совершенно иной, нежели то тело, которое мы ощущаем зрением. Таким же образом «внимание души», которое удерживает ощущение в видимом предмете и соединяет обоих, не только отличается от видимого предмета по своей природе, поскольку одно — душа, а другое — тело, но также и от самого ощущения и видения, поскольку оно есть внимание (*intentio*) лишь одной души. Ощущение же зрения называется телесным ощущением лишь потому, что сами глаза являются телесными членами, и хотя тело без души ощущать не может, все же душа, соединенная с телом, ощущает через телесное посредство (*instrumentum*), и это посредство называется ощущением (*ibid.* XI 2 2).

При этом Августин отмечает существенное различие между ощущением и интенциональностью. — Ощущение может прерваться или даже полностью исчезнуть в силу повреждения органа чувств, тогда как душа всегда сохраняет свою интенцию, независимо от того, поставляют ли глаза материал для ощущений. Ибо само стремление (*appetitus*) видеть — может оно быть осуществлено или нет — пребывает невредимым. Итак, эти три аспекта процесса видения — видимое тело, само видение и соединяющее их внимание — вполне распознаются не только в силу особенных свойств каждого, но также и по причине различия их природ (*ibid.*).

Возникает закономерный вопрос: каким же образом взаимодействуют эти три разноприродные составляющие одного акта сознания и какие функции выполняют? Прежде всего, Августин подчеркивает: то, что ищется — как нам представляется на первый взгляд — зрением или каким-либо другим телесным чувством, ищется в действительности самим умом. Ибо ум направляет (*intendit*) даже чувство; и он находит тогда, когда чувство идет на то, что ищется умом. И хотя в процессе поиска участвуют органы чувств, тем не менее, ум находит то, что ему нужно, вовсе не посредством телесного чувства, а через себя самого (*per se ipsam*) — будь то в высшей сущности или же в других частях души (*animae partibus*) (*ibid.* X 7 10). Стало быть, «посредническая роль трансцендентального познания немыслима без активности духа; так как если дух не владеет волей к познанию и не заботится о нем, он никогда не сможет достичь познания. <...> Поэтому у Августина истинное познание основывается всегда на согласованности трех моментов: диалога как *admonitio* к поиску, активности духа в поиске и, наконец, божественной иллюминации как истинном основании

посредничества при познании идей»¹. (*Admonitio* понимается Августином как наставление или побуждение к внутреннему поиску еще неизвестного).

Поэтому ощущение происходит не от того тела, что видится, но от тела ощущающего одушевленного существа, с которым удивительным образом смешивается душа. Тем не менее, видение порождается самим видимым телом, т. е. ощущение образуется (*formatur*) так, что оно уже есть ощущение воображенное (*informatus*). Следовательно, видение порождается как видимым предметом, так и видящим субъектом. А именно: в видении от субъекта сохраняется ощущение зрения и «внимания взора и созерцания» (*aspicientis atque intuentis intentio*); но воображение ощущения (*informatio sensus*), которое как раз и называется видением, отпечатывается лишь видимым предметом². Если предмет удаляется, то исчезает его образ, но не само ощущение. Поэтому нельзя сказать, что предмет порождает ощущение³. Он порождает образ как свое подобие, которое возникает в ощущении, когда мы смотрим на предмет (*ibid.* XI 2 3).

Августин различает первичную и вторичную память. Если, допустим, мы смотрели на свет, а потом закрыли глаза, то в них кружатся какие-то яркие цвета, со временем исчезающие и представляющие собою остатки образа светящегося тела (*ibid.* XI 2 4). Такой феномен Гуссерль как раз и называл первичной памятью, или ретенцией. Кроме того, существует и другой акт сознания: предмет актуально отсутствует, но в памяти пребывает его подобие, к которому воля (интенция души) может обратить свой взор так, что предмет воображается изнутри. Это уже вторичная память, или репродукция (или фантазия). Из соединения ретенции, репродукции и интенции души начинается процесс мышления⁴, ибо разум различал (*discernebatur*) «видимый вид» и его подобие только посредством рассуждения (*judicante ratione*), с помощью которого мы понимаем, что «одно дело — то, что пребывает в памяти, хотя мы сознаем, что оно [происходит] откуда-то еще, и дру-

¹ Wittman L. Op. cit. — S. 63–64.

² Значительно позже эту же мысль Кант выразит известным афоризмом: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (A 51 / B 75).

³ Так, например, на воде остается след, пока на нее воздействует тело. Если же тело исчезнет, соответственно, исчезнет след, но сама вода останется.

⁴ «Когда же эти трое [память, внутреннее видение, воля] сгоняются в одно, то от самого [этого] *сознания* они называются *сознанием* (Quae tria cum in unum *coguntur*, ab ipso coactu *cogitatio* dicitur)» (De Trin. XI 3 6).

гое дело — то, что возникает, когда мы вспоминаем, т. е. воспроизводим в памяти, и обнаруживаем в ней тот же самый вид. <...> И если бы взор того, кто вспоминает, не был бы воображен тем, что было в памяти, то у представляющего не возникло бы никакого видения» (ibid. XI 3 6).

Итак, если мы начнем рефлексивное движение от телесного вида к тому, который возникает в созерцании, то сможем обнаружить градацию четырех видов, порождаемых постепенно, один другим: второй — первым, третий — вторым, четвертый — третьим. Тогда (1) воспринимаемый телесный вид дает начало (2) тому, что возникает в ощущении воспринимающего. Последний порождает (3) тот, что возникает в памяти, а от него — (4) вид, возникающий во взоре представляющего. При этом интенциональность (воля) души трижды сочетает «родителя» с «детисцем»: во-первых, телесный вид с тем, который он порождает в телесном ощущении; во-вторых, последний — с тем, что возникает из него в памяти; и, в-третьих, воспомнутый вид с тем, что рождается от него в представлении созерцающего (ibid. XI 9 16). Поскольку воля играет решающую роль, постольку Августин называет ее «более духовной» по сравнению с остальными конституэнтами познания.

Где же проходит «граница» между человеком внешним и внутренним? К внешнему человеку относится то, что есть у нас общего с животными: тело, чувства, ощущения, вызываемые предметами, а также воспоминания о телесных образах, стремление искать полезное и избегать неприятного... Однако замечать телесное и удерживать его как намеренно препорученное памяти; сознательно воспроизводить его для того, чтобы сложить и связать воображаемые видения; разбирать, каким образом в такого рода (воображаемых) предметах то, что правдоподобно, отличается от правды — такие операции не под силу животным и внешнему человеку и должны быть отнесены к «более высокому разуму (*sublimioris rationis*)» (ibid. XII 2 2). Внутренний человек связывает нас с умпостигаемой и неизменной истиной. Ибо природа понимающего ума (*mentis intellectualis*) создана таким образом, чтобы он видел умпостигаемые предметы посредством Божественного Света. И тогда он должен научиться «обнаруживать следы духовного в телесном так, чтобы когда он, руководствуясь разумом, начнет восходить (*ascendere*) вверх затем, чтобы достичь самой неизменной истины, он не привнес в это высшее то, что презирает в низшем» (ibid. XII 5 5). На этом пути человек должен восходить от ступени знания (разумного познания временного) к ступени мудрости (постигающего познания вечного).

* * *

Августин — вслед за Платоном и, отчасти, неоплатонизмом — развивает трансценденталистскую парадигму в двух модификациях. Обоснованию собственной философии — и по времени, и по концептуальной последовательности — предшествует стадия критицизма, на которой исследовательско-критическому анализу подвергаются скептические и натуралистические учения предшественников. Первоначально возникнув, критическая рефлексия сопровождает все работы гиппонского епископа.

В сфере онтологического (тео-агато-этического) и гносеологического трансцендентализма Августин осуществляет трансцендентальную редукцию как очищение сознания и души от всего чувственно воспринимаемого и плотского содержания; тематизирует процесс восхождения души к трансценденции; исследует априорное содержание ума, а также трансцендентные и трансцендентальные условия познания Бога и души — Свет и вечные формы; впервые в западноевропейской философии отчетливо и эксплицитно ставится задача самопознания и структурного анализа самосознания. Помимо этого, Августин показывает механизмы и процедуры рефлексии, открывая тем самым источник самодостоверности мышления (мыслящего Я), исследует сущность «трансцендентального факта», дедуцирует необходимость априорных понятий (вечных форм), раскрывает трансцендентальную структуру разума (ума), анализирует различные познавательные способности, реконструирует конститутивную синтетическую деятельность ума. Подробно и широко изучается интенциональность души — как на психическом уровне (внимание), так и на гносеологическом («предузнавание», направленность на предмет). При этом Августин предвосхищает Декарта и Гуссерля и открывает два структурных элемента интенциональности: в современной терминологии — нозму и ноззис.

Поскольку для трансцендентализма Августина решающее значение имеют рефлексия (как самосознание и самопознание), а также концепции иллюминационизма и восхождения, то его вариант трансцендентального учения правильно было бы назвать *рефлексивным, иллюминативным и асцентическим*.

Часть третья
Восход классического
трансцендентализма:
Декарт

Обоснование метафизики как строгой науки

Ответ на вопрос «Каким образом Декарт пришел к трансцендентализму?» кроется в картезианской установке на применение рационалистического метода¹ к сфере метафизики, которая всегда испытывала острую потребность в ясности, отчетливости и доказательности своих основоположений. Тогда предварительным ответом будет следующий: стремление Декарта внести в философию достоверность, аподиктичность и очевидность, присущие геометрическим истинам, привело к выработке того способа философствования, который позже назовут трансцендентальным. Иначе говоря, желание обосновать философию как строгую науку, вкупе с осознанием «трансцендентального факта», неизбежно привело к трансцендентализму. И здесь Декарт следует за Августином².

Декарт полагал, что строгая наука должна базироваться на «точном знании», которое можно усмотреть с помощью интуиции или вывести дедуктивно. Как следует пользоваться интуицией и дедукцией — на этот вопрос отвечает учение о методе. Под методом Декарт понимал достоверные правила, соблюдение которых никогда не позволит принять ложное за истинное. Нужно опровергнуть скептицизм и догматизм и, отбросив «зыбучие наносы и пески», най-

¹ Новый метод Декарт начал разрабатывать предположительно с 1619 г. Позже он был изложен им в неопубликованной при жизни работе «Правила для руководства ума», над которой он работал примерно в 1627–1629 гг. Уже там были представлены основные принципы картезианства и намечены главные открытия. Однако первым опубликованным сочинением, посвященным новому методу, было «Рассуждение о методе» (1637 г.).

² Морис Блондель отмечал, что «методическое сомнение и картезианское *cogito* отсылали назад, к Св. Августину, к определенным пассажам в его сочинениях, почти идентичным с пассажами из *Méditations Métaphysiques*. Декарт заявлял, что он не знал о них; но, поскольку он был, в конечном счете, связан с ораторианцами, которые были вскормлены Св. Августином, — факт, что он обязан епископу Гиппона, был уверенно подтвержден». — См.: *Blondel M. The latent resources in St. Augustine's metaphysics // A Monument to Saint Augustine.* — P. 332.

ти «твердую почву» для философии и науки. Прежде чем познавать Бога, душу и окружающий мир, необходимо исследовать сам «чистый разум», ибо ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот. Для этого нужно определить «границы ума», овладеть «первыми причинами», а также исследовать «средства познания» разума. Ищущие «прямой путь к истине не должны заниматься никаким предметом, относительно которого они не могут обладать достоверностью, равной достоверности арифметических и геометрических доказательств»¹.

Иначе говоря, приступая к исследованию условий возможности опыта, Декарт сознательно принимает установку трансцендентальной парадигмы в формулировке, которая будет высказана много позже: «Понятая как метатеория, трансцендентальная философия представляет собою попытку рефлексии на возможные интерпретации опыта, его предпосылки и значимость <...> Она является, вообще говоря, попыткой осознать опыт как возможный, стремлением решиться на последний шаг и не останавливаться на предпоследнем, даже если этот последний не ведет к незыблемому фундаменту, на котором мы могли бы обосновываться раз и навсегда»².

Свои революционные «Размышления о первой философии, в коих доказывається существование Бога и различие между человеческой душой и телом» Рене Декарт (1596–1650 гг.) начинает исключительно в духе Августина³. Если будущий епископ заявлял, что желает познать Бога и душу и ничего более, то родоначальник нововременной европейской философии в августе 1641 г., когда вышла его главная книга, утверждает в приветствии: «Я всегда полагал, что существует два основных вопроса среди тех, кои надлежит доказывать скорее доводами философии, нежели теологии: хотя нам, людям верующим, достаточно быть уверенным в существовании Бога и в том, что душа не погибает вместе с телом, неверующим, по-видимому, невозможно внушить никакой религии и даже никакого нравственного достоин-

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. — Т. 1. — М., 1989. — С. 82. (Работы Декарта цитируются по изданию: Декарт Р. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. — М., 1989–1994. В дальнейшем указывается только название работы, без указания номера тома. Оригинальный латинский и французский текст цитируется по изданию: *Œuvres de Descartes*. Т. I–XII / Publiées par Ch. Adam, P. Tannery sous les auspices du ministère de l'instruction publique. — P., 1897–1913).

² Röd W. Erfahrung und Reflexion. — S. 246.

³ Этьен Жильсон утверждал: «Св. Августин — это Декарт минус “Метод” и те невероятности (impossibilities), которые он влечет за собою; Декарт — это попытка соединить “Метод” с самой сущностью Св. Августина». — См.: *Gilson E. The future of Augustinian metaphysics*. — P. 294.

ства без предварительного доказательства, с помощью естественного разума, этих двух положений; ведь поскольку в этой жизни пороки часто получают более высокую награду, нежели добродетели, немногие предпочли бы истинное полезному, если бы не боялись Бога и не ожидали в будущем загробного существования»¹.

Итак, Декарт также хочет познать Бога и душу, но, прежде всего — обосновать их существование (в первом случае) и бессмертие (во втором). По его словам, теологи утверждают, что познать Бога и доказать его существование при помощи естественного разума гораздо легче, чем изучить многие из сотворенных вещей. Поэтому философ решил, что необходимо исследовать, каким именно образом возникает такое доказательство. Для Декарта такой способ аргументации и познания, безусловно, интересен и актуален, ибо он уже давно занят борьбой с неискоренимым и вездесущим скептицизмом, разработал и применяет в науке новый рационалистический метод, который должен давать ясное и отчетливое знание «вещей преходящих». Теперь настало время повернуть этот метод на метафизику и ее главные вопросы.

После этого Декарт заявляет, что представит «достовернейшие и очевиднейшие» доказательства двух положений. Хотя доводы являются «равными по своей очевидности и достоверности геометрическим истинам или даже превосходящими их», Декарт вовсе не убежден, что они будут понятны всем. — Ибо «на свете существует, бесспорно, не больше людей, способных к метафизическим умозрениям, нежели тех, кому по силам умозрения геометрические»; кроме того, если все убеждены, что в геометрии ничто не утверждается без достоверного доказательства, то в «философии дело обстоит наоборот: поскольку все считается там спорным, мало кто преследует там истину, большей же частью дерзают оспаривать все наилучшее, дабы прослыть людьми проникательными»². Тем не менее, Декарт приступает к построению строгой науки и поиску очевидности и достоверности.

§ 1. Методическое сомнение как фундирующая редукция

Эдмунд Гуссерль подчеркивал, что, начиная с Декарта, развитие философии «идет в сторону преодоления парадоксального, несерьезного, фривольного субъективизма, который отрицает возможность объективного познания и науки, новым серьезным субъек-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 4.

² Там же. — С. 7.

ективизмом; субъективизмом, абсолютно оправданным самой радикальной теоретической добросовестностью, короче говоря, трансцендентальным субъективизмом»¹.

Изучая трансцендентальные установки Декарта, Ф. Бадер указывал на то, что «большинство из имеющихся толкований Декарта относятся к ходячей альтернативе реалистической или идеалистической интерпретации (последнюю часто по ошибке отождествляют с трансцендентальной). <...> Обе интерпретационные установки промахиваются мимо основополагающей системной мысли Декарта, так как они не учитывают, что Декартовы первые принципы системы представляют собою априорное единство субъекта и объекта, мышления и бытия, на что в то же время ориентируется методический процесс философской рефлексии. Если в эти принципы и определенный ими метод интерпретатор привносит исключительно только форму представления для конституции субъекта или объекта, а не трансцендентальную рефлексивную форму, которая устанавливает и схватывает единство субъекта и объекта, то последние необходимо должны терять в своем первоначальном характере»².

Стремясь обосновать новую философию, Декарт уже в ранней работе — «Правила для руководства ума» (1627–1629 гг.) — ставит критическую проблему, немало занимавшую позже Канта: ничто не кажется более нелепым, чем смело спорить о тайнах природы, не задавшись до этого вопросом о том, достаточно ли человеческого разума, чтобы все это раскрыть. Поэтому «не должно казаться утомительным или трудным делом определение границ того ума (*ingenij limites definire*), который мы осознаем в нас самих, раз мы зачастую не колеблемся выносить суждение даже о тех вещах, которые находятся вне нас и совершенно чужды нам». — Для этого мы должны разделить этот гносеологический вопрос на «две части, так как он должен быть отнесен или к нам, способным к познанию, или к самим вещам (*ad res ipsas*), которые могут быть познаны»³. Именно эти две сферы предстоит тщательно рассмотреть, но предварительно необходимо очистить сознание от всего недостоверного, сомнительного и мешающего познанию истины. Стало быть, дело о «вещах» мы сможем расследовать не раньше, чем досконально изучим «чистый разум» (*intellectus purus*), так как познание вещей следует только за «познанием чистого разума» (*intellectus puri cognitionem*)⁴.

¹ Husserl E. *Erste Philosophie* (1923/24). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. — S. 61.

² Bader F. *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. — Bd. I. — S. 3.

³ Декарт Р. *Правила для руководства ума*. — С. 104.

⁴ Там же. (В XVIII в., особенно в конце, латинское существительное «*intellectus*» перевели бы на национальные языки как «рассудок». Однако в Средние века «*intellectus*»

а) Цели и задачи редукции

В диалоге «Разыскание истины посредством естественного света»¹ Евдокс (alter ego Декарта) указывает порядок в познании Бога, души и мира: «Следует начать с разумной души, ибо именно в ней пребывает все наше знание; а от рассмотрения природы разумной души и ее действий мы перейдем к ее Творцу; познав же, каков Он и каким образом Он сотворил все, что есть на свете, мы увидим все самое достоверное, что имеет отношение к прочим творениям, исследуем, в какой степени наши чувства воспринимают объекты и каким образом наши мысли оказываются истинными или ложными»². Уже после этого следует приступать к познанию вещей, созданных человеком и природой.

Однако, приступив к исследованию души и познания, мы сразу же сталкиваемся с проблемой: если сравнить воображение ребенка с чистой дощечкой, на которую должны быть нанесены наши идеи, представляющие собою как бы зарисовки всех вещей, то мы обнаружим, что наши чувства, наклонности, наши наставники и способность суждения выступают в качестве различных живописцев. Причем наименее способные к этой работе — несовершенные чувства, слепой инстинкт и назойливые няньки — первыми вмешиваются в нее. Наши чувства не воспринимают ничего, кроме самых грубых и обыденных явлений; естественные наклонности полностью извращены, а среди наставников редко попадаются такие, которые способны убедить нас пользоваться разумом, а не чувствами. Последним вступает в дело лучший из живописцев — разум, но ему требуются долгие годы учений, прежде чем он сможет исправлять ошибки. В этом и заключается главная проблема нашего познания.

Однако есть средство, которое поможет исправить ситуацию. Заключается оно в том, чтобы «каждый человек <...> как только он до-

понимали гораздо шире: как «разум», «разумение» и «понимание». Разумное познание начиналось с чувственных восприятий, из которых «intellectus» эксплицировал «species intelligibiles», интеллигибельные познавательные формы. На основе этих форм интеллект создавал универсалии. Таким образом, широко понимаемый «intellectus» участвовал в гносеологическом процессе едва ли не на всех его стадиях, являясь при этом главным действующим лицом познания. Декарт, воспринявший традиционную терминологию схоластики, в первой половине XVII в. подобным же образом понимал «intellectus»: как «ум», «интеллект», «разум», «разумение», совокупность фундаментальных, «превосходящих», или «преимущественных» (eminens), способностей познания, не выделяя при этом особо функций рассудка и разума. Такое понимание «intellectus» тесно коррелируется у Декарта с широким определением мышления).

¹ Этот диалог, оставшийся в рукописи, был задуман Декартом, вероятно, в 1628 г., а написан около 1641 г., т. е. примерно в то же время, когда были написаны «Метафизические размышления».

² Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света. — С. 160.

стигнет предела, именуемого возрастом познания, принял твердое решение освободить свое воображение от всех несовершенных идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это все способности своего разума, так что, если бы даже он не довел эти идеи до совершенства, он не мог бы по крайней мере отнести ошибку ни за счет слабости наших чувств, ни за счет беспорядка в природе»¹. И далее Евдокс заявляет свои революционные цели, текстуально повторяя установку Декарта из «Первого размышления»: «Я не знаю лучшего средства помочь горю, кроме как разрушить это здание до основания и воздвигнуть новое»².

Итак, задача методического сомнения, или очищения сознания, или трансцендентальной редукции, поставлена. Эта задача является фундаментальной для Декарта и потому сопровождает все сугубо философские сочинения. В «Рассуждении о методе» есть знаменательный пассаж, в котором объясняется цель редукции: занимаясь поиском истины, необходимо «отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного»³. Ибо только несомненное может быть положено в основание любой науки, в том числе и метафизики. Таким образом, Декарт с полным основанием мог сказать: «По поводу каждого предмета я размышлял в особенности о том, что может сделать его сомнительным и ввести нас в заблуждение, и между тем искоренял из моего ума все заблуждения, какие прежде могли закрасться. Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив выбухшие наносы и пески, найти твердую почву»⁴.

Таким образом, Декарт борется со скептицизмом при помощи самого скептицизма, т. е. методом «от противного»: сомневаясь во всем и отбрасывая все то, в чем можно усомниться, он находит первоначала; ибо «достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить после достаточного рассмотрения, и есть яснейшее и очевиднейшее из всего, что доступно человеческому познанию»⁵. В этой борьбе с крайними скептиками Декарт — в методологическом отношении — пошел дальше своего противника: «Классический скептицизм, в действительности, сомневался в том, являются ли вещи такими, какими они ка-

¹ Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света. — С. 161–162.

² Там же. — С. 162.

³ Декарт Р. Рассуждение о методе. — С. 268.

⁴ Там же. — С. 266.

⁵ Декарт Р. Первоначала философии. — С. 306.

жуются, и не подвергал сомнению явления. И это *должно* было оставить ментальные способности бесспорными. Цель скептика состояла в том, чтобы поставить в тупик своего противника, догматика, воздержаться от суждения»¹. Декарт же до предела радикализировал сомнение.

В систематизированном виде цели методического сомнения изложены в трех начальных параграфах «Первоначал философии» (1644 г.): «Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о чувственных вещах прежде, чем полностью овладеем своим разумом, нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение. <...> Более того, полезно считать вещи, в коих мы сомневаемся, ложными, дабы тем яснее определить то, что наиболее достоверно и доступно познанию. <...> Но это сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины (*Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda*)»².

Обратим внимание на важную в методологическом смысле фразу, выделенную курсивом, ибо она объясняет философское значение и топологию процедуры сомнения. Речь не идет об осуществлении сомнения в повседневной жизни обычным нефилософствующим субъектом. Используя подходящую для этого случая терминологию Гуссерля, можно сказать, что сомнение никак не касается естественной установки сознания³. Естественная (или догматическая) установка базируется на восприятии действительного мира как сущего, которое всегда со мной и вокруг меня, «беспреданно здесь для меня». Его действительность такова, какой она мне себя дает. Оче-

¹ Curley E.M. Descartes against the Sceptics. — Cambridge (Mass.), 1978. — P. 188.

² Там же. — С. 314. (Курсив мой. — В.С.)

³ С точки зрения Гуссерля, Декарт не сумел осуществить трансцендентальную редукцию последовательно и до логического конца — до обретения трансцендентальной субъективности. Декартовское *ego cogito* незаметно превратилось в *substantia cogitans*, в отдельный человеческий *mens sive animus* и в исходный член для умозаключений по принципу причинности. Весь непосредственно наличный мир обнимается картезианским выражением *cogito*. Таким образом, Декарт совершил неприметный, но роковой поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма. В итоге, подойдя к величайшему из всех открытий, некоторым образом уже совершив его, Декарт все-таки не понял его подлинного смысла, т. е. смысла трансцендентальной субъективности, и так и не вступил на путь, который ведет к подлинной трансцендентальной философии. — Ср.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 38–39.

Естественно, с точки зрения Гуссерля картезианская попытка может рассматриваться как не получившая завершения. Однако давать оценку с философских позиций XXI века вряд ли правомерно. Так или иначе, но стремление Декарта достичь чистой субъективности до сих пор сохраняет статус философской революции.

видно, что такая форма сознания всегда наполнена и недостоверными суждениями, и ложными мнениями, и некритически воспринятыми «знаниями», и сомнительными положениями... Более того, она просто не может включать в себя ничего другого. Трансцендентальная редукция проводится только для того, чтобы выйти из этой естественной установки и войти в сферу трансцендентального сознания. — Ибо «“сомнение”, которое схватывается также как “интеллектуальный” предмет, с необходимостью требует источника всей мыслительной определенности в субъективной основе познания, в “чистом интеллекте”»¹. Соответственно, методическое сомнение представляет собою особую рефлексивную процедуру, цель которой — добраться до подлинного *философского* мышления и обнаружить там очевидные и достоверные первоначала, на основе которых вырастает ясное и отчетливое знание.

Подойдем, наконец, к главному произведению Декарта. Первое из шести метафизических размышлений начинается непосредственно с причины и цели методического сомнения: «Вот уже много лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала (*primis fundamentis*), если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное». Ради решительного ниспровержения всех прежних мнений «не было нужды обнаруживать ложность всех их без исключения, <...> подкоп фундамента означает неизбежное крушение всего воздвигнутого на этом фундаменте здания, я сразу поведу наступление на самые основания (*principia*), на которые опирается все то, во что я некогда верил»².

Итак, посмотрим, каким же образом Декарт собирается разрушить здание ложной веры.

b) Структура методического сомнения: содержание элиминации

Позволю себе вкратце напомнить процедуру методического сомнения и еще раз обозреть то содержание сознания, которое удаляется редукцией³.

¹ Heimsoeth H. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. — Bd. 1. — S. 104.

² Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 16.

³ Подробный анализ предпосылок и процедуры методического сомнения см. в монографии Т.А. Дмитриева «Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта» — М., 2007.

Структура методического сомнения состоит из трех основных элементов. Это, во-первых, познавательные способности, каналы и механизмы, с помощью которых мы получаем информацию любого рода¹ и которые подвергаются сомнению за отсутствие в них очевидности и достоверности. Сюда относятся три главных «способа мышления» (*cogitandi modos*): а) чувства и чувственные представления; б) восприятие как таковое, включающее сознание окружающего мира, самосознание, память, воображение; с) мышление само по себе, в том числе и отвлеченное мышление, оперирующее такими идеями, как Бог, математические истины, — короче говоря, мыслящий субъект как таковой. Декарт последовательно подвергает сомнению все три познавательных уровня, в результате чего методическое сомнение структурируется также в три этапа. От этапа к этапу степень сомнения все нарастает: редукция распространяется на новые сферы, не оставляя ничего, в чем можно было бы усомниться. На первом этапе кажется (на первый взгляд) достоверным то, что находится на втором этапе и потом будет также редуцировано. Таким же образом на втором этапе несомненным представляется то, что располагается в сфере чистого мышления, но и оно в свою очередь тоже будет опровергнуто.

Во-вторых, в структуру методического сомнения входят сами скептические аргументы. В отношении чувств и чувственного познания все доводы, пожалуй, известны еще с Античности, и Декарт здесь ничего принципиально нового не привносит. Что же касается восприятия как такового, то в этом случае используется знаменитый аргумент «к сновидению». Для потрясения основ (казавшегося несомненным) чистого мышления Декарт использует оригинальный мысленный эксперимент — предположение о том, что Бог-обманщик или «злокозненный гений» (*genium malignum*) вводят нас в заблуждение, стараются одурачить, а также версия о не-существовании Бога, т. е. ложности всех наших представлений о нем.

Этими аргументами Декарт полностью уничтожает наивный реализм в восприятии действительности тех людей, которые находятся в «естественной (догматической)» установке нерелексирующего субъекта, верящего в то, что мир таков, как он представляется нам в обыденной жизни с помощью органов чувств. Кроме того, Декарт демонстрирует, что солипсизму в философском мышлении также может найтись место: аргумент «к сновидению» заставляет усомниться не только в существовании окружающего мира и дру-

¹ В данном случае лучше употребить нейтральный термин «информация», нежели гносеологически нагруженное и даже аксиологически окрашенное понятие «знание».

гих людей, но и в реальности собственного тела и сознания. Наконец, подрывается уверенность в том, что некоторые результаты чистого мышления (абстрактные понятия протяженности, формы, величины и т. п., математические аксиомы, «точные» науки и т. д.) всегда обладают истинностью. Таким образом, «под вопрос» ставится сам мыслящий субъект и существование Бога.

В-третьих, элементом структуры сомнения является все элиминированное содержание сознания. Анализ первой медитации показывает, что трансцендентальная редукция исключает в сфере чувственности, восприятия в целом и мышления следующие «объекты»:

а) нечто «незначительное и далеко отстоящее», т. е. несущественные, второстепенные характеристики вещей и сами вещи окружающего мира, находящиеся на периферии чувственного восприятия или попросту удаленные;

б) собственное тело в целом и его отдельные части;

с) предметы «ближнего» окружающего мира (помещение, рукопись, камин, халат, постель и т. д.);

д) «все эти частности (*particularia*)»: открывание глаз, движения головой, протягивание рук и т. д. — т. е. динамика тела во всей совокупности;

е) родовые вещи (*generalia*): глаза, голова, руки и т. п.;

ф) «другие вещи, еще более простые и всеобщие (*magis simplicia & universalia*)»: «вся телесная природа и ее протяженность, а также очертания протяженных вещей, их количество, или величина, и число, наконец, место, где они расположены, время, в течение которого они существуют, и т. п.», иначе говоря, весь окружающий мир в целом, включая такие важнейшие характеристики, как пространство и время¹;

¹ Нужно дать пояснение относительно последних трех редуцируемых «объектов»: «частностей», «родовых (общих) вещей» и «универсалий», которые составляют своеобразное родовидовое «древо». Однако если аргумент «от сновидения» элиминирует «частности» и «родовые вещи», то в отношении «универсалий» Декарт говорит, что они «подлинны (*vera esse*) и из их соединения, подобно соединению истинных красок, создаются (*effinguntur*) воображением все эти существующие в нашей мысли (*in cogitatione nostrae*) то ли истинные, то ли ложные образы вещей (*rerum imagines*)». Иначе говоря, получается так, что аргумент «от сновидения» вовсе не затрагивает универсалии. Вообще говоря, это вполне справедливо, ибо универсалии не являются результатом совокупного чувственно-рассудочного восприятия человека, а представляют собою продукт деятельности чистого мышления. Именно поэтому они не могут подвергнуться сомнению на втором этапе редукции, где элиминируются как раз восприятия. Однако уже на следующем, третьем этапе методического сомнения, где искусный «злокозненный гений» все же одурачивает человека и заставляет его мнить весь окружающий мир и себя самого и в качестве тела, и в качестве субъекта познания, — на этой стадии

g) науки: физика, астрономия, медицина и все остальные дисциплины, связанные с исследованием сложных вещей (*rerum compositarum*);

h) науки: арифметика, геометрия и другие такого же рода дисциплины, изучающие лишь простейшие и наиболее общие вещи (*simplicissimus & maxime generalibus rebus*)¹;

i) представления о земле, небе, воздухе, цвете, очертаниях, звуках, всех внешних вещах, протяженности, форме, величине, месте²;

j) все наши представления о Боге;

к) сам субъект, который мыслит и сомневается.

Такова в общих чертах структура методического сомнения. Теперь обратимся к этапам трансцендентальной редукции.

На первом этапе редукции мы усомнимся в достоверности тех данных, которые представляют нам органы чувств. То, что ранее мы принимали за истинное, было воспринято «или от чувств, или через посредство чувств», а между тем всем известно, что «они нас обманывают, благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение»³. В «Первоначалах философии» Декарт даже усиливает степень сомнения в отношении органов чувств и требует распространить его на существование чувственных или доступных воображению вещей⁴. Следовательно, мы не можем утверждать, что мир именно таков, каким его рисуют органы чувств: «поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется»⁵. Но может

универсалии благополучно уничтожаются. В принципе, исключение из сознания этих трех сфер означает полное его очищение и «обнуление» всего существующего вне человека. Декарт мог бы не указывать на другие исключенные содержания.

¹ С этими науками та же самая ситуация, что и с «универсалиями». На первом и втором этапах сомнения чистые математические науки «мало заботит, существуют ли эти понятия в природе вещей, — они содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению. Ибо сплю я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь более четырех сторон; представляется совершенно невысказанным подозревать, чтобы столь ясные истины были ложны». Стало быть, аргумент «к сновидению» здесь также не действует. Однако на третьей стадии Бог-обманщик вводит меня в заблуждение относительно математических истин, а «злосознанный гений» вообще лишает уверенности в чем-либо. Вследствие вмешательства этих могущественных сил чистые науки также постигает крах. — Ср.: *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — С. 18–20.

² Здесь Декарт повторяет то, что ранее было названо «более простыми и всеобщими вещами».

³ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — С. 16.

⁴ *Декарт Р.* Первоначала философии. — С. 315.

⁵ *Декарт Р.* Рассуждение о методе. — С. 268.

быть, — предполагает Декарт, — хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств?

Такое предположение вполне логично, ибо чувства могут обманывать в отношении посторонних, мало связанных с нашим существованием вещей, т. е. ошибаться, так сказать, «по мелочам» и от случая к случаю: например, весло, погруженное в воду, кажется сломанным или квадратная башня издали видится круглой, но в отношении, казалось бы, очевидных вещей — скажем, существования моего тела — быть может, чувства не лгут? К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись... Да и каким образом можно отрицать, что руки эти и все тело — мои? Ведь не безумцы же мы! В ответ на собственное предположение Декарт коренным образом радикализирует сомнение и тем самым переходит ко второму типу скептической аргументации.

Здесь, на втором этапе, следует усомниться в способности воспринимать внешний мир и самих себя. Декарт приводит аргумент «к сновидению» (*argumentum ad somnio*): «я человек, имеющий обыкновение по ночам спать и переживать во сне все то же самое, а иногда и нечто еще менее правдоподобное, чем те несчастные [помешанные] — наяву. А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина — будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением — спящему человеку все это не случается ощущать столь отчетливо. На самом деле я припоминаю, что подобные обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличён от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю»¹.

В «Рассуждении о методе» Декарт также подчеркивает: «принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решил представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 17.

снов»¹. В этом фрагменте пристального внимания заслуживает словосочетание «я решился представить себе», которое подтверждает, что все методическое сомнение представляет собою рефлексивную процедуру, мысленный эксперимент.

Таким образом, весь телесный мир и все его важнейшие характеристики, такие как протяжение, очертания, количество, величина, число, место и время, а также другие индивиды с их сознаниями, восприятия собственного тела — все это может быть лишь содержанием моих ощущений, моей психической жизни и сознания. И это содержание сознания приобретает *как бы* во сне, ибо не существует надежных доказательств реального существования мира вне меня. Есть и обратная сторона такого заблуждения, ибо мы не только жизненным ситуациям придаем статус сновидения, но и сон принимаем за реальную жизнь: «нам каждодневно представляется во сне, будто мы чувствуем или воображаем бесчисленные вещи, коих никогда не существовало, а тому, кто из-за этого впадает в сомнение, не даны никакие признаки, с помощью которых он мог бы достоверно отличить состояние сна от бодрствования»². Следовательно, все, что существует помимо меня, представляется не более чем сновидением, и достоверно определить, сон это или явь, попросту невозможно.

Безусловно, это позиция солипсизма. Однако Декарт, во-первых, прекрасно демонстрирует плодотворные методические функции солипсизма, его позитивную роль в многоступенчатом процессе обоснования достоверного, ясного и отчетливого знания. Кроме того, во-вторых, он убедительно показывает, что солипсизм — это всего лишь доведенная до логического конца (и в этом смысле — «крайняя»), сугубо теоретическая позиция в процессе осуществления мысленного эксперимента, проводимого в *трансцендентальной*, а вовсе не «естественной» установке сознания. И такое понимание солипсизма справедливо, пожалуй, для всех случаев в истории философии, в которых он встречается.

Даже используя солипсизм, Декарт, тем не менее, оставляет «лазейку» для «универсалий», т. е. «телесной природы» и математических истин. В отношении тела он говорит, что «наши сонные видения суть как бы рисованные картинки, которые наше воображение может создать лишь по образу и подобию реально существующих вещей; а посему эти общие представления относительно глаз, головы, рук и всего тела суть не воображаемые, но поистине сущие вещи»³.

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе. — С. 268.

² Декарт Р. Первоначала философии. — С. 315.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 17–18.

Отсюда можно сделать вывод, что на втором этапе редукции солипсизм элиминирует не все содержание сознания, относящееся к внешнему миру. Базовые характеристики «телесной природы» остаются, поскольку представляют собою не продукт чувственного восприятия, а результат деятельности чистого мышления. То же самое можно сказать и в отношении математических истин: их сугубо интеллектуальный характер спасает от редуцирования. Кроме того, пока еще ничего нельзя сделать с психической и интеллектуальной жизнью, ибо сновидение, деструктирующее все вокруг себя, входит как раз в их сферу. Однако на следующей стадии, где сомнению подвергнется само мышление, ни «универсалии», ни абстрактные математические истины, ни субъект не уцелеют. Следовательно, аргумент «от сновидения» не уничтожает без остатка содержание сознания; его главная цель — подвергнуть всё радикальному сомнению, чего, впрочем, вполне достаточно для решения задачи: после такого «подкопа» здание ложной веры рано или поздно рухнет.

Третий этап сопровождается еще большей радикализацией сомнения. Здесь будут подвергнуты элиминации не только результаты мышления, но и сама способность мыслить ясно и отчетливо. Для испытания на достоверность оставшихся «объектов» Декарт выдвигает три предположения.

Первая гипотеза раскрывает замыслы Бога-обманщика. Издавна, — говорит Декарт, — в моем уме укоренилось мнение о том, что существует всемогущий Бог, который создал меня таким, каков я есть. Иначе говоря, это — установка обыденного сознания подавляющего большинства людей (того, во всяком случае, времени). И человечество над этой фундаментальной предпосылкой своего бытия не особенно задумывалось. Но Декарт своей гипотезой коренным образом изменяет условия человеческого существования. Откуда мне известно, — предполагает философ, — «не устроил ли он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но тем не менее все это существует в моем представлении таким, каким оно мне сейчас видится? Более того, поскольку я иногда считаю, что другие люди заблуждаются в вещах, которые, как они считают, они знают в совершенстве, то не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата либо произвожу какое-нибудь иное легчайшее мысленное действие (*facilius fingi potest*)»¹? Конечно же, Бог всеблаг, и это свидетельствует о том, что Ему чуждо намерение вводить меня в заблуждение, однако между тем такое предположение нельзя исключить.

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 18–19.

Весь этот аргумент можно условно разделить на две части: коль скоро мир реально не существует, а только представляется в сознании, точно так же, как и абстрактные сущности вроде формы, величины, места, — то в этом случае довод Декарта продолжает солипсистскую линию аргумента «к сновидению», но только на более последовательной основе. Здесь уже никакие «лазейки» невозможны. Правда, кроме факта самого мышления. Он пока не подвергается сомнению. Другая часть аргумента — это тезис о том, что любое «иное» мысленное действие всегда приводит к ошибке, и, стало быть, вся деятельность субъекта является ложной. — Ведь нам неведомо, не пожелал ли Бог «сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались, причем даже в вещах, которые кажутся нам наиболее ясными (*notissima apparent*)»¹.

Стало быть, первая гипотеза сразу же лишает нас уверенности, во-первых, в достоверности и очевидности математических истин, которые порождены чистым мышлением, независимо от чувственности. Во-вторых, — и это более принципиально — я могу ошибаться, производя любое, даже простейшее мысленное действие. Тогда сознание либо полностью творит «из себя» окружающий мир и чужие сознания (ибо есть «другие люди», которые тоже заблуждаются в знакомых вещах), либо нашему мышлению принципиально недоступно знание достоверных вещей, и тогда математическое и иное творчество, в результатах которого мы были уверены, есть не что иное, как беспредметное и беспредпосылочное самоконструирование, не имеющее ничего общего (как, собственно, и мы сами) с истинным и достоверным миром.

Вторая гипотеза третьего этапа редукции гласит о том, что, возможно, «найдутся люди, предпочитающие отрицать существование столь могущественного Бога, чтобы не признавать недостоверность всех остальных вещей»². Декарт соглашается временно допустить, что все наши представления о Боге ложны, вступая, таким образом, на скользкий путь атеизма, правда, с благородными методическими целями. Какие следствия влечет за собою это предположение? Весьма печальные.

Если Бога нет, то человек создан или неким менее совершенным существом, или появился на свет благодаря какому-то неясному стечению обстоятельств, или вообще в силу случайности. Так или иначе, но чем менее могущественным атеисты «сочтут виновника моего появления на свет, тем вероятнее я окажусь столь несовершенным, что буду всегда заблуждаться»³. Более того, отсюда следует, что из

¹ Декарт Р. Первоначала философии. — С. 315.

² Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 19.

³ Там же. — С. 19.

всех вещей, которые мы почитали за истинные, не существует ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться. Поэтому, если мы хотим прийти к чему-то достоверному, мы должны тщательно воздерживаться от одобрения не только вещей ложных, но также и от того, что прежде считалось за истинное. Осуществить это очень непросто. Привычные мнения упорно пытаются прорваться к нам и овладеть нашей доверчивостью. В силу долголетней привычки мы постоянно склонны доверять им. Нам же необходимо полагать их только сомнительными. Поэтому Декарт принимает решение — по его словам — обмануть самого себя и на некоторый срок представить прежние мнения совершенно ложными домыслами. Такое намерение потребовало нового скептического предположения.

Третья гипотеза третьего этапа методического сомнения допускает существование «злокозненного гения», очень могущественного и неограниченно склонного к обману. Столкновение с ним принесло катастрофические последствия для нас. Этот новый персонаж «приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить (*putabo*) небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать (*considerabo*) себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню (*manebo*) в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным»¹.

Совершенно очевидно, что третий этап методического сомнения буквально не оставляет камня на камне. Редукции подверглись все продукты чистого мышления, включая математические истины, существование Бога и, наконец, мыслящий и сомневающийся субъект. Короче: не осталось ничего достоверного. На этой отчаянной ноте заканчивается «Первое размышление».

В начале второй медитации ошеломленный таким результатом Декарт подсчитывает убытки и подводит неутешительный баланс: «Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяжен-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 20.

ность, движение и место — химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, лишь то, что не существует ничего достоверного»¹.

Опустившись до самого дна, достигнув самого глубокого сомнения, полностью очистив сознание от присущего ему разнообразного содержания, Декарт обнаруживает в этом, казалось бы, безжизненном и пустом пространстве, нечто уцелевшее от всеограждающего сомнения. От него он начинает медленный подъем на поверхность, выбирается из-под завалов разрушенного им здания, восстанавливая на основе абсолютно достоверной находки уже новое — истинное, ясное, отчетливое, но вместе с тем и несомненное — знание. Однако это уже следующая тема.

с) Функции методического сомнения

Обратим внимание на сугубо трансценденталистские элементы редукции и функции в отношении сферы познания. Методическое сомнение принципиально носит *универсальный* и *гиперболический* (радикальный) характер. Это означает, что «Декарт должен был сомневаться универсальным способом: все высказывания о (материальных или идеальных) объектах необходимо было подвергать сомнению, так как только таким образом он мог добиться рефлексии на мыслящий субъект и непосредственно актуальные (*gegenständlichen*) ему содержания. <...> Стало быть, сомнение универсально только в том смысле, что оно ставит под вопрос *все* предположения о связи идей и независимых объектов мышления² без исключения. На основании этой универсальности оно добивается возвращения того, что непосредственно присутствует: актуальных явлений как таковых и воспринимающего их субъекта»³.

Анализ синопсиса к первому «Размышлению» и двух первых «Медитаций» позволил Вольфгангу Рёду эксплицировать важнейшие функции трансцендентальной редукции. Сначала определяется самая общая (результатирующая) функция: «Принимая во внимание разложение (*Dekomposition*) опыта, функцию методического

¹ Там же. — С. 21.

² Согласно Декарту, «ничто не может возникнуть из ничего», и, следовательно, актуальная (формальная) действительность есть не что иное, как реальная действительность, но в виде идеи «в собственном и точном значении этого слова» — т. е. идеи вешей, объективно присутствующей в интеллекте как содержание представления («*realitas objectiva*»). Объективная же действительность как таковая есть то, что содержится только в мысли, а не в реальности. — Ср.: *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — С. 34–35.

³ *Röd W.* Descartes Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. — Bonn, 1971. — S. 98–99.

сомнения, в целом, можно охарактеризовать следующим образом: если установлено, что начальным шагом при построении первой философии является разложение опыта методическим сомнением, тогда «опыт» означает не психический акт, в котором нечто узнается, и не сущность исследуемых или познаваемых вещей, но тот факт, что предметы вообще познаются¹. После этого можно сосредоточить внимание на отдельных функциях.

Прежде всего, метод сомнения проводит «исправление» (Korrektur) предрассудков путем исключения всех правдоподобных (кажущихся истинными) предположений, чем, собственно, изгоняются из науки любые скептические аргументы.

Далее, редукция со всей строгостью отделяет и разводит интеллектуальное созерцание и чувственное восприятие. Тем самым дифференцируются логическое по своей природе научное познание и некритический обыденный опыт. Последний при успешной попытке проникновения в философию имеет устойчивую тенденцию абсолютизировать телесные ощущения как источник опыта и, таким образом, создавать и воспроизводить различного рода материалистические течения, которые, в свою очередь, являются очагом и рассадником скептицизма.

Кроме того, сомнение выступает в роли «очищающего метода» (subtractive Verfahren), чья функция — «элиминация не только всех ошибочных, но и всех сомнительных утверждений», что должно привести к «несомненным высказываниям», которые — по итогам «очищения» — образуются в качестве «остатка» (Restbestand).

Наконец, редукция всеми предыдущими действиями должна подготовить почву для «несомненного познания», ибо методическая процедура — во всяком случае, со времени «Метафизических размышлений» — представляет собою не одно только «очищение» и ерoché, но вместе с тем средство анализа опыта и «упорядочения утверждений» (der Ordnung von Sätzen), что является уже функцией конструирования новой, обоснованной, философии. В этом аспекте «методическое сомнение — начальный шаг в построении аналитической первой философии»².

Однако помимо этих четырех можно выделить пятую — совершенно отчетливую! — функцию трансцендентальной редукции. — Тщательная рефлексия восприятия воска, осуществленная во второй медитации, убедила Декарта в том, что восприятие этого вещества не является ни зрением, ни осязанием, ни представлени-

¹ Röd W. Descartes Erste Philosophie. — S. 99.

² Ibid. — S. 94–95.

ем, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, либо ясным и отчетливым. Эта редукция одновременно выявила «природу ума» и показала, что «в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли следует принимать во внимание». Отсюда последовал вывод: «Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»¹.

Трансцендентальная редукция четко выявила различие между душой и телом. Именно поэтому Декарт считает, что процедура методического сомнения — «наилучший путь к познанию природы ума (*optima via est ad mentis naturam*) и его отличия от тела. Ведь, исследуя, кто мы такие, предполагающие все отличное от нас ложным, мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно лишь мышление, познаваемое нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь: ведь наше мышление мы уже восприняли, а по поводу всего остального продолжаем сомневаться»². Следовательно, трансцендентальная редукция имеет еще одну, пятую, функцию — исследование самого ума, его чистой структуры, *intellectus purus*.

Очищенный от чувственности интеллект представляет собою сложную и — как мы ниже увидим — иерархическую структуру познавательных способностей. Именно эти способности делают возможным познание как чувственно воспринимаемого, так и априорного интеллигибельного мира. Каким термином можно назвать ту функцию, которая занимается «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*»? Здесь уместно только одно понятие — «трансцендентальная функция методического сомнения».

Таким образом, редукция сознания и тематизация его чистой структуры позволили Декарту эксплицировать априорные способности мышления и априорные (врожденные) понятия, или идеи.

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 28.

² Декарт Р. Первоначала философии. — С. 316.

Нередуцированному уму в его естественной установке эти способности и идеи «не даются». — Априорным структурам и содержанию интеллекта обычные люди, которым свойственна лишь естественная установка, — а такими мы бываем до тех пор, пока не беремся за философию, — «не уделяют никакого внимания». Поскольку «эти основоположения у них явно врожденны, и они также на опыте ощущают их заложенными в себе, они ими пренебрегают и обдумывают их лишь смутно, причем никогда не делают это абстрактно, в отрыве от материи и в отвлечении от предметов частных»¹. А ведь если бы их рассматривали, — сетует Декарт, — именно таким образом (т. е. в трансцендентальной установке сознания), то никто в них не мог бы усомниться. Иначе говоря, без трансцендентальной редукции и, стало быть, без смены установки мышления, добраться «к нам», как говорит Декарт, т. е. до априорного уровня структуры и содержания ума, невозможно.

§ 2. Восстановление утраченного мира

Итак, после весьма чувствительной процедуры методического сомнения Декарт начинает выбираться из-под руин обрушенного им же здания. На следующий день после редукции — как это рассказывается во «Втором размышлении» — он оказался, словно брошенным в глубокий омут и настолько растерян, что не мог ни упереться ногою в дно, ни всплыть на поверхность. Постепенно самообладание стало возвращаться к нему, и он начал размышлять, теперь уже в позитивном ключе.

Прежде всего, Декарт задается вопросом: откуда известно, что кроме перечисленных (подвергшихся редукции) вещей не существует других, относительно которых не может быть никаких сомнений? Например, вот эта самая мысль — ее мне внушил некий Бог или же я сам был ее виновником? Далее: злокозненный обманщик, допустим, обманывает меня. Но если он меня обманывает, значит, я существую, не так ли? После тщательного взвешивания всех «за» и «против», Декарт, в конце концов, выдвигает следующую посылку: «всякий раз, как я произношу слова *Я есть, я существую* (*ego sum, ego existo*) или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным»².

¹ Декарт Р. Беседа с Бурманом. — С. 447.

² Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 21.

Однако пока не очень понятно: что именно я *есмь*? Вот этот вопрос как раз и следует принять за отправной пункт дедукции очевидности самосознания и собственного существования. Именно с него и начинается восхождение к ясному и очевидному основоположению, которое более трех с половиной столетий считается основным тезисом картезианской революции и, соответственно, основанием новоевропейской метафизики и, в частности, трансцендентальной философии.

Чем я считал себя раньше? — начинает дедукцию Декарт. Разумеется, человеком. Но что есть человек? Первое, что приходит на ум: человек — это тело. Кроме того, человек обладает душой. Наконец, приходит озарение: человек есть мышление, ибо оно одно не может быть отторгнуто (редуцировано). Я *есмь*, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь (*res cogitans*), иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект (*intellectus*), разум (*ratio*); все это — термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и поистине сущая (*res vera & vere existens*), я — вещь мыслящая (*cogitans*)¹.

В таком случае, кто же я есть? Как уже было сказано, я — это мыслящая вещь. А что такое мыслящая вещь? И здесь Декарт дает классическую формулировку *res cogitans*, которая делает его не только одним из основоположников трансцендентализма вообще, но и предшественником его феноменологической разновидности. Итак, вещь мыслящая — «это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами (*Nempe dubito, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens*)»². Здесь Декарт, как ранее и Августин, перечисляет модусы сознания (мышления), которые, по сути, определяют всю структуру восприятия окружающего мира и мышления в целом — как о внешнем мире, так и о нематериальных вещах. Такие способы мышления — позже Гуссерль назовет эти акты сознания термином «ноэзис (*νόησις*)» — являются априорными и конститутивными по отношению к любому содержанию сознания, независимо от его происхождения.

Может ли какой-нибудь из этих модусов быть отделен от меня? Декарт отвечает отрицательно. — Ведь именно сомнение, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может представиться. После этого Декарт дедуцирует единство са-

¹ Там же. — С. 23.

² Там же. — С. 24.

мосознания мыслящего субъекта: тот, кто обладает сомнением, пониманием и желанием, действительно, есть тот же самый я, коему свойственно воображать; и хотя, возможно, ни одна воображаемая вещь не может считаться истинной, сама сила воображения, как таковая, действительно существует и составляет долю моего сознания. Именно я — тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств¹ замечает телесные вещи; иначе говоря, я — тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это — ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление².

Классические формулировки принципа «я мыслю» Декарт дал в «Рассуждении о методе» и «Первоначалах философии». Так, представив, что приходившее на ум не более истинно, чем видения снов, Декарт делает вывод: «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасения принять ее за первый принцип искомой мной философии (*pour le premier principe de la Philosophie*)»³. Кроме того, было сделано заключение о том, что я — это субстанция, вся сущность, или природа которой состоит в мышлении (*penser*) и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи (*chose materielle*), и, стало быть, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело.

Сам способ дедуцирования этих всех первоначал привел Декарта к убеждению в том, что «в истине положения *Я мыслю, следовательно, я существую* меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать»; отсюда он понял,

¹ Словосочетание «как бы с помощью этих чувств» указывает на то обстоятельство, что, согласно Декарту, все телесное воспринимается не с помощью чувств, а одним только интеллектом.

² Это рассуждение Декарта Кант выразил короткой и четкой формулой: «Должно быть возможно, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможным, или по крайней мере для меня не существовало бы» (В 131–132).

³ Декарт Р. Рассуждение о методе. — С. 269.

что «можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо (*fort clairement & fort distinctement*) — истинно»¹. При этом, правда, некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо.

Лапидарное определение принципа было сформулировано после осуществления дедукции в «Метафизических размышлениях»: «Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* — первичное и достовернейшее из всех, какие могут представляться кому-либо в ходе философствования (*Ac proinde haec cognitio ego cogito, ego sum est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrit*)»².

Итак, процесс восхождения начинается от «нулевого уровня» сознания, до которого мы дошли в процессе редукции. На самом дне омута, после просеивания огромного объема пустой (сомнительной) породы, обнаружился наидостовернейший и несомненный факт — *casus cogitationis*, тот самый «случай мышления» во всех его модусах (проявлениях), который не может быть редуцирован никаким, даже самым наирадикальнейшим, сомнением³. — Ибо сомнение как раз и является одним из актов сознания, или способов мышления; и, следовательно, любое самое глубокое, самое сомневающееся сомнение есть абсолютно несомненное свидетельство присутствия мышления: *casus dubitationis* неизбежно приводит к *casus cogitationis*⁴.

¹ Там же.

² Декарт Р. Первоначала философии. — С. 316.

³ Энтони Кенни суммирует результаты трансцендентальной редукции Декарта: «Cogito обеспечило Декарта тремя положениями. Во-первых, оно установило, как несомненное, его собственное существование. <...> Во-вторых, оно представило ему общий критерий истины и очевидности. <...> В-третьих, cogito позволило Декарту обнаружить собственную природу. Я мыслю, следовательно, я существую. Но кем являюсь я? Мыслящей вещью». — См.: *Kenny A. Descartes: A Study of His Philosophy*. — N.Y.; L., 1987. — P. 63–64.

⁴ Декарт почти в точности повторяет знаменитую дедукцию Аврелия Августина, в частности, из трактата «De Trinitate»: «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он со-

Процедурой методического сомнения и поиском самоочевидного начала Декарт устанавливает и признает «трансцендентальный факт»: все, что мы можем знать об окружающем мире (то есть о «вещах») и о внутренней жизни сознания (то есть «о нас»), приобретается только мышлением¹. Даже работа органов чувств полностью направляется и руководится интеллектом. Значит, разум управляет чувствами и сам конституирует знание. Вместе с тем, — подчеркивает Райнхард Лаут, — «Декартова философия лишь кажется субъективизмом и идеализмом. Они, правда, могут привидеться там, где внимание концентрируется только на *Cogito*. На самом же деле, эта философия является трансцендентальным учением, то есть она достигает более высокого истинного синтеза по ту сторону идеализма и реализма»².

Трансцендентальная редукция дала возможность тщательно проанализировать «природу ума» и выявить его структуру. И эта структура, как мы ниже увидим, носит трансцендентальный характер.

мневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» (*De Trin.* X 10 14).

¹ «В качестве результата методического сомнения нужно принять, что непосредственный опыт не возникает ни из материальных, ни из идеальных объектов. Непосредственно присутствует всегда только “объективная реальность” предметов познания». — См.: *Röd W.* *Descartes Erste Philosophie.* — S. 102.

² *Lauth R.* *Zur Idee der Transzendentalphilosophie.* — S. 37.

Трансцендентальная структура мышления

Осуществление трансцендентальной редукции и, как следствие, изменение естественной установки сознания на трансцендентальную позволило Декарту обнаружить очевидные и несомненные основания философии и науки, коренящиеся в структуре чистого разума и состоящие в конститутивных способностях ума, априорных идеях и очищенной редукцией воли как свободы выбора знания.

§ 1. Действие познавательных способностей

Уже в начале своей философской деятельности Декарт вполне определился с порядком познания. Любой эпистемический процесс следует начинать с исследования самого ума, и в этом Декарт предвосхищает Канта: «Ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот»; и лишь «постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума (*intellectus puri cognitionem*)», мы сможем обнаружить «все другие орудия познания (*instrumenta cognoscendi*), какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство (*phantasia & sensus*)»¹.

Важность такого подхода к познанию подчеркивает Франц Бадер: «Предметом научной рефлексии является не какое-то непосредственное бытие по ту сторону знания, но знание и познаваемость (*Wißbarkeit*) любого бытия. В связи с осуществлением восьмого правила, рефлексия основополагающего знания будет определена как основание и образ действий последовательной науки и вместе с тем, в первую очередь, философии. Декарт вводит

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 102.

здесь новое понятие для обозначения этого знания: “Intellectus”, которое подразумевает не только специфическую форму способности познания, например, рассудок, но единство знания самого по себе. В противном случае наука относилась бы только к какому-то конкретному знанию (на этот раз к определенной форме знания). Декарт недвусмысленно определяет в восьмом правиле этот *intellectus* как непосредственно очевидное начало, из которого философское обоснование знания может исходить исключительно законно, так как от его познания зависит познание всего другого»¹.

Пожалуй, главная особенность ноологии Декарта — широкое понимание мышления. В «Первоначалах философии» сформулировано: «Под словом “мышление” (*cogitationis*) я понимаю все то, что совершается в нас осознанно (*consciis*), поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать (*intelligere*), хотеть (*velle*), воображать (*imaginari*), но также и чувствовать (*sentire*) есть то же самое, что мыслить (*cogitare*)»². Мышление, следовательно — почти безбрежный процесс, включающий в себя все познание от чувств до высшей априорной идеи Бога. Поэтому ни в коем случае нельзя отождествлять мышление с разумом.

а) Обращение к уму и «к самим вещам»

Исследованию и эnumerации подлежат, во-первых, ум, во-вторых, вещи во вселенной и, в-третьих, познавательные отношения и корреляции между умом и вещами. Поэтому исследовательский процесс и должен быть разделен на части: мы отдельно должны обратиться «к нам, способным к познанию (*ad nos qui cognitionis sumus capaces*)» и «к самим вещам, которые могут быть познаны (*ad res ipsas, quae cognosci possunt*)». Следовательно, Декарт выстраивает довольно жесткую субординацию этапов познания: только после того, как мы исследуем интеллект, можно будет «перейти к самим вещам, которые должны рассматриваться лишь постольку, поскольку они затрагиваются разумом»³.

По поводу этой эпистемологической установки можно сказать, что в ней «в точности предвосхищено кантовское определение трансцендентального: рефлексия занимается не просто предметами, а видами нашего познания предметов; сами вещи (*die res ipsae*) настолько являются предметом, насколько они схвачены (*erfaßt*)

¹ Bader F. Op. cit. — S. 268–269.

² Декарт Р. Первоначала философии. — С. 316.

³ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 104–105.

умом, насколько, стало быть, сам интеллект в качестве знания может быть предметом рефлексии. Порядок вещей (*ordo rerum*) является порядком *осознанных* (*bewußter*) вещей, а не порядком вещей самих по себе, и является порядком как таковым только в отношении к порядку представлений (*ordo perceptionis*). Во всем этом фрагменте содержатся три решающих момента трансцендентальной точки зрения: 1. Единство мышления, или ума. 2. Все схваченное в этом единстве (целостность); и эта целостность, в свою очередь, делится на: а) то, что принадлежит нам, то есть субъективные формы, и б) сами вещи, которые усматриваются только посредством разворачивания субъективных форм из единства мышления»¹.

Именно поэтому Декарт и говорит о том, что не существует ничего более нелепого, чем спорить о тайнах природы, что-то предсказывать или предугадывать в области вещей, не задавшись прежде вопросом: «достаточно ли человеческого разума, чтобы это открыть»². Стало быть, прежде чем приступить к природе со своими вопросами, необходимо тщательно изучить *трансцендентальные условия* познания, включая сюда и познавательную структуру разума. Ф. Бадер справедливо полагает, что «эта мысль в восьмой части “Правил для руководства ума” есть первоисточник (*Ursprung*) так называемой *теории инструментов* (*Instrumententheorie*) в отношении ума (*intellectus*). Методическое требование исследования ума в качестве инструмента познания его самого и всего остального является специфически трансцендентально-философским правилом Декарта. Оно вытекает из осознания способности непосредственного усмотрения ума, а также его неспособности вводить в заблуждение (*Unmittelbarkeit und Unhintergebarkeit des Intellectus*). Любая реальность рассматривается Декартом не просто как объективно данное, но как ее эксплицированные познанные свойства; причем это знание должно быть также экспрессивным моментом подобного рода высказывания обо всей действительности. Она уже не кажется просто лишь вещью в таком высказывании, но представляется вещью в единстве с ее познанными свойствами, следовательно, как *отношение* вещи и познания с точки зрения познания. Без методической рефлексии знания о вещи и без характеристики конститутивных условий познания никакие высказывания в строгой (*konsequenten*) философии не делаются»³. Таким образом, Декарт последовательно и методично придерживается трансценденталь-

¹ Bader F. Op. cit. — S. 276–277.

² Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 104.

³ Bader F. Op. cit. — S. 270–271.

ного подхода к познанию, разумеется, в том понимании, которое позже установит Кант.

Декартовы первые принципы — простая природа, мышление и протяжение — онтологически определяют все, что есть, потому что истина ясного и отчетливого восприятия не вызывает сомнений. Однако для философа «основополагающая задача состоит не в том, чтобы защитить неизменность этих принципов против сомнения, которое никогда не могло бы быть опровергнуто, если бы оно было успешно выдвинуто, а, скорее, в потребности обеспечить доступ к миру, полностью лишенному качеств — в этом заключается методологическая проблема, состоящая в том, чтобы перехитрить предвзятое мнение, которое скрывает за собою этот мир. С этой целью Декарт предпринимает исследование познавательных способностей ума, которое включает в себя (но не исчерпывается этим) анализ того, как могут быть использованы инструменты мышления для того, чтобы получить доступ к этим способностям»¹.

К наукам способен только разум (*intellectus*), лишь он один может постигать истину, но ему могут содействовать (или препятствовать) три другие способности-действия: воображение (*imaginatio*), чувство (*sensus*) и память (*memoria*). Чистый разум только обрабатывает и понимает чувственные ощущения, постигает/придает смысл, но с самими вещами не соприкасается. Чувственные данные побуждают, инспирируют разум к познанию, ибо обнаруживают непонятное им нечто, в сущности которого может разобраться только высшая познавательная способность. Декарт подчеркивает: «Я пользуюсь чувственными восприятиями, данными нам природой, лишь для того, чтобы указывать нашему уму, что именно удобно или неудобно для меня в целом (ведь ум — только часть целого), — пользуюсь ими, говорю я, как точными мерилami для незамедлительного распознавания сущности находящихся вне нас тел, хотя эти мерилa очень туманны и смутны»².

Однако необходимо помнить, что разум выступает в двух ипостасях: во-первых, как чистый разум (*intellectus purus*), имеющий дело только с теми вещами, в которых «нет ничего телесного или подобного телесному (*nihil sit corporeum vel corporeo simile*)»³; во-вторых, в качестве разума, прибегающего «к помощи образов, рисуемых в фантазии (*speciebus in phantasia depictis adjuto*)»⁴; его, в от-

¹ *Caton H.* The origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. — New Haven; L., 1973. — P. 158.

² *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — С. 66–67.

³ *Декарт Р.* Правила для руководства ума. — С. 117.

⁴ Там же. — С. 133.

личие от первого, можно назвать «эмпирическим разумом». Следовательно, пользуется чувственными восприятиями эмпирический разум, а чистый применяет чистую же интуицию.

Три другие способности имеют отношение к чувственности, но сами чувственностью как таковой не являются. Все они формируются как из чувственного материала, так и при помощи самого ума или воли, различные модусы мышления: ощущение, представление, восприятие, воспоминание, сомнение, воображение, желание, нежелание, утверждение, отрицание, способность суждения и, наконец, разумение и понимание. Однако этими способностями, как мы ниже увидим, априорное содержание ума не исчерпывается. Каким же образом человеческий ум управляет телом и чувствами? Здесь как раз и возникает проблема соединения двух разделенных субстанций. В связи с этим затруднением Джонатан Беннет отмечает: «Любой философ, который считает, что ум — это одна вещь, а тело — другая, должен рассмотреть проблему: могут ли быть и каким образом тело и ум так взаимосвязаны, чтобы составить единую вещь. <...> Декарт часто отвечает на этот “Ли-вопрос” (whether-question) утвердительно: да, эти двое могут составить единую сущность, человека. <...> Хотя он считает, что никакая *субстанция* не может обладать сразу и мышлением и протяжением, тем не менее, допускает, что некоторая сущность определенного вида может быть такой»¹.

Чтобы ответить на этот вопрос, Декарт выделяет несколько ключевых пунктов в процессе чувственного восприятия. Прежде всего, все внешние чувства способны ощущать лишь посредством претерпевания (*per passionem*), т. е. тем же способом, каким воск воспринимает фигуру от печати. Все воспринятое внешним чувством (например, фигура, очертание) мгновенно передается той части тела, которая называется «общим чувством», или чувствилищем, (*sensus communis*), которое синтезирует многие восприятия, но вместе с тем также играет роль печати: запечатлевает в фантазии, или воображении, как в воске, фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными. Так возникает память. Фантазию (воображение) Декарт считает не интеллектуальной способностью, а чувственной, строго и последовательно отделяя ее от чистого мышления. Фантазия находится в мозгу, управляя тем самым нервами и двигательной силой; и таким образом чисто телесная фантазия может в определенной степени управлять телом².

¹ *Bennett J. Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume: In two volumes.* — Oxford, 2001. — Vol. 1. — P. 81.

² *Декарт Р. Правила для руководства ума.* — С. 114–116.

В «Шестом размышлении» Декарт еще раз подчеркивает различие между способностью воображения (*facultas imaginationis*) и чистым пониманием (*intellectus purus*). Способность воображения используется тогда, когда мысли заняты материальными вещами, что, кстати говоря, доказывает, что вещи эти действительно существуют. Сущность воображения состоит в том, что оно есть не что иное, как применение познавательной способности (*facultatis cognoscitivae*) к телу, как бы внутренне присутствующему в познающем человеке и потому существующему. Декарт приводит пример, который, по его мнению, полностью проясняет различие между воображением и чистым интеллектом. Когда я воображаю треугольник, то я «вижу» его как бы наяву; вместе с тем я его и понимаю, при этом для понимания треугольника я вовсе не нуждаюсь в его воображении. Но если ставится задача вообразить и понять тысячеугольник или даже десяти тысячеугольник, то одна способность отпадает сама собою, ибо вообразить такие фигуры (при этом точно подсчитав в воображении количество углов) попросту невозможно. Зато их можно легко понять! Причем опять же без всякой помощи воображения¹.

Декарт заключает, что сила воображения — поскольку она отлична от способности понимания — не является необходимой составной частью сущности ума. Ибо, даже если бы она отсутствовала, человек все равно бы оставался тем, кем он является. Из этого следует, что сила воображения зависит от чего-то отличного от меня самого. Значит, «этот модус мышления (*modus cogitandi*) отличается от чистого постижения (*pura intellectione*) лишь тем, что мысль, когда она постигает, некоторым образом обращена на самое себя и имеет в виду одну из присущих ей самой идей; когда же мысль воображает, она обращена на тело и усматривает в нем нечто соответствующее идее — умопостигаемой или же воспринятой чувством (*ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae*)»².

Однако та сила, посредством которой мы познаем вещи, является «чисто духовной» (*pure spiritualem*) и резко отличается от тела в целом. Она вместе с фантазией воспринимает фигуры от общего чувства, либо прилагается к тем, какие сохраняются в памяти, либо создает новые фигуры. Во всех этих случаях «познающая сила» (*vis cognoscens*) иногда является пассивной, иногда деятельной, уподобляясь то воску, то печати. Она является «одной и той же силой, которая, когда она вместе с воображением направлена на общее чувство, обозначается словами “видеть”, “осязать” и т. д.; когда

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 58-59.

² Там же. — С. 59.

она направлена на одно лишь воображение, как облекаемое в различные фигуры, она обозначается словом “вспоминать”; когда она направлена на воображение, как измышляющее новые фигуры, — словами “воображать” или “представлять”; когда, наконец, она действует одна — словом “понимать”¹.

Позже, опять-таки в «Шестой медитации», Декарт уточнит: «У меня есть также некая пассивная способность чувственного восприятия (*passive quaedam facultas sentiendi*), или, иначе говоря, восприятия и познания идей чувственных вещей, но я никак не мог бы ею воспользоваться, если бы наряду с нею не существовала — у меня ли или у кого-то другого — некая активная способность образовывать и производить такие идеи (*quaedam active facultas istas ideas producendi vel efficiendi*)»². Стало быть, пассивная способность чувственного восприятия не действует и никак себя не обнаруживает без побуждающего воздействия активной способности чистого разума конституировать идеи чувственно воспринимаемых вещей. Причем, отмечает Декарт, эта активная способность является априорной (врожденной), ибо вложена в нас Богом, т. е. абсолютным трансцендентальным субъектом, источником любого *a priori*. Ситуация взаимодействия чувственности и рассудка, представленная Декартом, полностью предвосхищает кантовское понимание этих же отношений.

В зависимости от того, какие именно функции принимает познающая сила, она называется, соответственно, либо чувством, либо памятью, либо воображением, либо чистым разумом, но, строго говоря, она именуется умом (*ingenium*). Если разум имеет дело с чувственно воспринимаемыми вещами, то он использует остальные три способности; но когда разум познает вещи, в которых нет ничего телесного или подобного телесному, он не только не опирается на эти способности, а, напротив, редуцирует их, чтобы освободить воображение от всякого отчетливого впечатления.

Обращаясь затем «к самим вещам», Декарт сразу же устанавливает важное деление вещей на «простые (*simplicibus*)» и «сложные, или составные (*complexas sive compositas*)». Например, какое-то тело состоит из телесной природы, протяжения и фигуры. В качестве вещи как таковой это тело является чем-то единым и простым, ибо все эти три составляющие не существуют друг без друга. Однако с точки зрения нашего разума это тело состоит из трех природ, ибо разуму свойственно анализировать объекты и выделять из них составные части, которые в природе не могут существовать отдель-

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 116.

² Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 63.

но. Следовательно, рассуждая о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом, «мы называем простыми (*simplices*) только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т. д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными (*modo compositas*) из этих простых»¹.

Простые вещи могут быть или чисто интеллектуальными (*pure intellectuales*), или чисто материальными (*pure materiales*), или общими (*communes*). Чисто интеллектуальными являются те вещи, которые познаются разумом «при посредстве некоего врожденного света (*per lumen quoddam ingenitum*) и без помощи какого-либо телесного образа». Такие идеи, как «познание», «сомнение», «незнание» или «воление (действие воли)», не может дать ни одна телесная вещь, однако все они и многие другие познаются нами достаточно легко, ибо мы обладаем рассудком. К чисто материальным вещам относятся те, которые познаются только в телах: фигура, протяжение, движение и подобные им. Общими считаются те, которые приписываются то телесным вещам, то духовным: существование, единство, деятельность и другие.

С точки зрения трансцендентализма Канта некоторые понятия можно считать априорными, но разделенными на две категории: а) чистые априорные и б) априорные, но не чистые. Например, понятия «существование», «единство», «деятельность», «познание», «незнание», «фигура» и «сомнение» относятся к чистым априорным, а «движение» и «протяжение» суть понятия априорные, но не чистые. У Декарта, как мы видим, в качестве основания деления взят другой принцип — отношение к классу вещей, а не к опыту.

Простые природы — по категоричному утверждению Декарта — известны сами по себе и никогда не заключают в себе никакой лжи. Иначе говоря, априорные понятия познаются безотносительно к опыту и, — поскольку соответствуют природе и структуре нашего сознания, — могут быть только истинными. Эти простые вещи познаются не той способностью разума, которая созерцает и познает вещь, а той, которая выносит суждения. Априорным образом мы можем познавать не только простые природы, но и некоторые их соединения, такие, как, например, треугольник, состоящий в действительности из целого ряда простых вещей: линий, углов, числа «три», протяжения. Составные же природы мы познаем либо из опыта, либо вследствие созерцания разума, обращенного на самого себя.

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 118.

Разум должен жестко контролировать опытное познание, и в качестве главного принципа такого контроля Декарт выдвигает «трансцендентальный факт»: действительно мудрый человек никогда не признает, что «одна и та же вещь переходит в целости и без какого-либо изменения от внешних вещей к чувствам и от чувств к фантазии». Кроме того, следует всегда помнить, что сам разум может вносить в познание то, чего нет в действительности и тем самым искажать окружающую картину. Например, «когда больной желтухой убеждается в том, что видимые им вещи желтые, эта его мысль будет составлена из того, что представляет ему его фантазия, и того, что он добавляет от себя, а именно: цвет кажется ему желтым не вследствие изъяна глаза, а потому что видимые им вещи действительно желтые. Отсюда следует, что мы можем обманываться только тогда, когда вещи, в которые мы верим, некоторым образом составляются нами самими»¹.

б) Трансцендентальное действие ума

Во «Второй медитации» Декарт приступает к рассмотрению трансцендентального синтеза рассудка, конституирующего вещи. Однако конечной целью этого размышления является ум, человеческое существование и определение окружающего мира. По своей сущности и задачам весь этот анализ представляет собою второй этап обоснования фундаментального положения *cogito ergo sum*. Эта дедукция есть не что иное, как знаменитый в истории философии пассаж о воске, который, в частности, «предназначается, чтобы доказать одновременно (взаимозависимые) утверждения о том, что познание ума является, по крайней мере, столь же «отчетливым», как и познание тела, и что чувства (и воображение) не являются источниками нашего совершенного знания о вещах»².

Декарт отталкивается от навязчивой мысли (предположения) о том, что телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне собственное я, которое недоступно воображению. Мысль, по мнению Декарта, действительно, странная: вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне представляются воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные, т. е. в конечном итоге я сам. Декарт высказывает догадку: мысль радуется возможности уйти в сторону, ибо

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 122.

² Wilson M. D. Descartes. — L.; Henley-on-Thames; Boston, 1978. — P. 77.

не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Так это или не так — неизвестно. Но Декарт приступает к анализу ситуации с кажущимися очевидными чувственными восприятиями. При этом «стратегия аргумента состоит в том, чтобы опровергнуть возражение [сенсуалистов] по поводу невообразимости мыслящей вещи (*res cogitans*), продемонстрировав, что даже тело не может быть адекватно понято воображением, но только одним рассудком, и закончить парадоксальным результатом, что и ум и тело познаваемы только “сверхчувственно”»¹.

Возьмем, к примеру, воск — тело осязаемое и зримое, считающееся, как и все подобные вещи, отчетливо мыслимым. Он обладает запахом, цветом, очертаниями и размером. Он тверд, холоден, легко поддается нажиму и, при ударе по нему пальцем, издает звук. Иначе говоря, этот воск обладает всеми свойствами, необходимыми для познания любого тела. Но вот, мы начинаем нагревать воск, приблизив его к огню: запах и аромат исчезают, меняется цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким и горячим, едва допуская прикосновение, и при ударе не издает звука. Чувства нам говорят, что теперь это — совсем другой предмет, нежели первоначальный кусок воска. Возникает вопрос: так что же в нем столь отчетливо мыслилось в то время, когда он был в виде куска? Разумеется, ни одно из тех свойств, которые описаны выше — ведь все то, что воздействовало на органы чувств, теперь уже изменилось — остался только воск. Именно так: все качества исчезли, а сам воск остался.

Однако он и раньше был тем же воском, который я мыслю сейчас. Почему? Ведь воск как таковой не был сладостью меда или ароматом цветов, или белизной, присущей ему ранее. Он был телом, которое — как мне представлялось — обладало этими свойствами; теперь же — совсем другими. В таком случае: что именно есть то, что я подобным образом себе представляю? Этот вопрос требует глубокого размышления.

Что осталось в новом состоянии воска? Практически ничего, кроме некоей протяженности, гибкости, изменчивости. Но эти свойства воска могут иметь столько разнообразных вариантов, что ни один разум за ними не угонится! Приходится признать: я не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно. Но что же такое — воск, воспринимаемый только умом? — Да то же самое, что я вижу, ощущаю, представляю себе! В конечном итоге — то, чем я считал его с самого начала. Отсюда следует: «восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием,

¹ *Caton H. Op. cit. — P. 153.*

ни представлением, но лишь чистым умозрением (*solius mentis inspectio*), которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым (*vel clara & distincta*), каково оно у меня сейчас, — в зависимости от более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска»¹.

Декарт отмечает склонность ума к ошибкам, и, в частности, привычку поспешно умозаключать на основании кажимости, а не истинного положения дел, которое открывается лишь при глубоком рефлексивном размышлении. Так, мы говорим, что видим тот же самый воск, но не говорим, что заключаем об этом на основании его цвета и очертаний. Из этого же я могу заключить, будто я воспринимаю воск глазами, а не одним лишь умозрением, если только я не приму во внимание, что всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу (точно так же, как я утверждаю, что вижу воск), а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Тем не менее, я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю (*comprehendo*) исключительно благодаря способности суждения (*sola judicandi facultate*), присущей моему уму.

В связи с этим выводом Маргарет Уилсон справедливо подчеркивает: «В приобретении отчетливого знания о себе самом Декарт может положиться на прямое и непосредственное наблюдение того, что находится в нем, на свое собственное мышление. Однако в случае с телами первоначально дано только понятие. Так как на чувственные данные нельзя положиться, то у нас нет никакого прямого или непосредственного знания о существовании тел или их свойств. То отчетливо данное, которое мы находим в себе относительно нас же самих, суть наши существенные и несущественные способности и состояния. Однако то отчетливо данное, которое мы обнаруживаем в себе относительно тел, есть всего лишь их абстрактное понятие»².

В приведенном выше фрагменте Декарт ведет речь о тех механизмах и способностях, которые разум использует в трансцендентальном процессе определения вещи и вынесения о ней суждения. Иначе этот процесс можно назвать и чистым умозрением. Если развернуть Декартово рассуждение, то получится следующая картина эпистемического взаимодействия многогранных способностей рассудка и внешнего чувства. — Я вижу кусок воска и узнаю

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 26–27.

² Wilson M. D. Op. cit. — P. 82.

его, потому что не только видел его раньше, но и знаю его понятие, т. е. сущность (допустим: продукт производства пчел, из которого они строят соты, а потом их запечатывают; может иметь такие-то и такие-то агрегатные состояния). В этом случае органы чувств, действительно, играют вспомогательную роль: они всего лишь «содействуют» (как выражается Декарт) разуму в распознании вещей. Позволю себе еще раз привести важную цитату из «Шестого размышления» и тем самым напомнить Декартовы воззрения на роль чувств в познании: «Я пользуюсь чувственными восприятиями, данными нам природой, лишь для того, чтобы указывать нашему уму, что именно удобно или неудобно для меня в целом (ведь ум — только часть целого), — пользуюсь ими, говорю я, как точными мерилami для незамедлительного распознавания сущности находящихся вне нас тел, хотя эти мерилa очень туманны и смутны»¹.

Что же происходит дальше? Чувства помогли разуму распознать воск. Но в этом процессе рекогниции участвуют не только чувства, но и память. — Сначала я вижу вещь, воспринимаю ее запах, цвет, трогаю рукой, шелкаю по ней пальцем — слышу звук (здесь оказали содействие органы чувств); далее следует репродукция, и память достает из хранилища отпечаток внешнего вида воска; рассудок сравнивает внешний вид реального куска и внешний вид отпечатка из памяти; если два образа совпадают по существенным признакам, то разум на основе имеющегося у него понятия воска одновременно идентифицирует и распознает видимый кусок путем подведения реальной вещи (воска) под категорию. Таким образом, происходит рекогниция.

В отношении роли и места памяти в таком процессе Декарт позже (в 1648 г.) разъяснит юному Франсу Бурману, как именно интеллектуальная память (*memoria intellectualis*) участвует в познании. Услышав, что слово «Ц-А-Р-Ь» означает верховную власть, я препоручаю его своей памяти, а впоследствии с ее помощью воспроизвожу указанное значение. Это совершается благодаря интеллектуальной памяти, ибо нет никакой непреложной связи между тремя этими буквами² и их значением, из которого бы я их извлек. Лишь благодаря интеллектуальной памяти я запомнил, что буквы эти выражают указанное значение³. Иначе говоря, когда я слышу некое слово, то с помощью интеллектуальной памяти воспроизво-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 66–67.

² В оригинале: «R-E-X». — См.: *Œuvres de Descartes / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery.* — Т. V. — Р. 150.

³ Декарт Р. Беседа с Бурманом. — С. 452.

жу значение этого слова, т. е. распознаю в услышанном то, что знал раньше, и связываю, таким образом, воедино отдельные звуки, целое слово и его нечувственное значение, хранившееся в запасниках интеллекта. Такая память по своей сущности и механизму действия лежит в основании кантовских синтезов репродукции и рекогниции из первого издания «Критики чистого разума».

Вернемся к случаю с воском. Если мне известно о различных видах существования воска, то я сумею узнать его и в твердом, и в расплавленном виде, и тем более, когда процесс изменения агрегатного состояния происходит у меня на глазах. Однако я могу знать о воске только в его твердой консистенции и никогда не видеть его в жидком виде и даже не слышать, что он может быть расплавленным. Иначе говоря, у меня отсутствует вспомогательное понятие жидкого воска. Вот тогда, если мне покажут его уже растаявшим, я его, конечно же, не узнаю, ибо мне не с чем будет его идентифицировать и подводить под понятие. Стало быть, трансцендентальный синтез не состоится, и причина этого будет заключаться в том, что у разума отсутствуют (трансцендентальные) условия для успешного определения вещи. И в этой ситуации никакие органы чувств, естественно, не помогут. Тогда Декарт совершенно прав, когда говорит всего лишь о содействующей роли чувств в познании.

Так же обстоит дело с людьми, переходящими улицу. Из своего окна я вижу лишь проходящие шляпы и плащи, но поскольку эти предметы одежды суть акцидентальные понятия более общего, субстанциального, понятия «человек», то я естественным образом вспоминаю, идентифицирую и распознаю разумом все эти самоходные с точки зрения моих глаз плащи и шляпы в качестве полноценных людей. Хотя, в принципе, могли бы ходить и автоматы. И тогда бы разум меня обманул. Здесь, как мы видим, чувства также играют лишь вспомогательную роль.

Тем временем Декарт продолжает дедукцию. — В каком случае, — задается он вопросом, — я совершеннее и с большей очевидностью постигаю, что такое воск: когда убедился, что воспринимаю его с помощью внешнего чувства (*sensus externus*) либо общего чувства (*sensus communis*), т. е. способности представления, или же теперь, после тщательного исследования того, в чем состоит его сущность, и того, каким образом его можно познать? Разумеется, сомнение здесь нелепо: когда я отличаю воск от его внешних форм и начинаю рассматривать его как бы оголенным, лишенным покровов, я уже поистине не могу его рассматривать без помощи человеческого ума, пусть даже и теперь в мое суждение может вкрасться ошибка.

Что же можно сказать об этом уме, или — что то же самое — обо мне самом? Кто такой этот я, который столь ясно и отчетливо воспринимает кусок воска? Ведь если я выношу суждение о том, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то гораздо яснее обнаруживается мое собственное существование — хотя бы из того, что я вижу этот воск. Конечно, если мы вернемся к скептическому аргументу, то вполне может статься, что видимое мною — совсем не воск и что у меня нет глаз. Однако когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собою нечто. Следовательно, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то отсюда вытекает то же самое: я существую (*videlicet me esse*). И если я сужу о существовании воска на том основании, что я его воображаю или же на каком бы то ни было другом основании, — вывод будет тем же. Ибо и способность осязать, и способность воображать, и другие подобные факультации относятся к мышлению в качестве его модусов, а мыслящий, как известно, — существует. Но то, что отмечено в отношении воска, можно сказать и обо всех остальных вещах.

Вслед за этим рассуждением Декарт формулирует важный эпистемологический вывод. Если восприятие воска, — утверждает он, — «показалось мне более четким после того, как я его себе уяснил не только благодаря зрению и осязанию, но и благодаря другим причинам, то насколько отчетливее (как я должен признаться) я осознаю себя теперь благодаря тому, что никакие причины не могут способствовать восприятию — воска ли или какого-либо иного тела, — не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума (*mentis meae naturam*)! Но помимо этого в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли стоит принимать во внимание»¹.

Этим выводом Декарт подчеркивает тот факт, что природа, сущность и механизмы работы ума эксплицируются для нашего познания, прежде всего, в его гносеологических действиях. Разум, не управляющий работой органов чувств и не конституирующий предметы познания, а также не устанавливающий связей между содержаниями сознания, обнаружить, по-видимому, невозможно. Мы способны усматривать и познавать лишь такой ум, который совершает трансцендентальные (конститутивные и регулятивные) действия — либо гносеологические, либо практические. Действующий ум отчасти помогают понять наши чувства, которыми он

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 28.

управляет, но большей частью, подчеркивает Декарт, мы узнаем разум из него самого. Иначе говоря, в первом случае осуществляется косвенное и смутное постижение ума — посредством чувств; во втором случае мы познаем разум путем самопознания, через трансцендентальную рефлексия, которая, опять же, выявляет собственные действия ума. Следовательно, сущность и предназначение разума состоит в конституировании — причем, понимаемом в самом широком смысле этого слова: в конституировании чувственных, воображаемых или вспоминаемых образов и предметов как таковых, повседневной жизни в целом и каждого отдельного поступка, научного знания и теологических утверждений, осознания самого разума, в конце концов. Таким образом, в Декартовой гносеологии принцип действия, — как, собственно, у всех трансценденталистов, — имеет базовый и фундирующий статус.

Наконец, Декарт делает итоговый вывод из рефлексии воска: «Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом (*solo intellectu percipi*), причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*ex intelligentur*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»¹. Однако при познании вещей и самопознании разум использует определенные инструменты, часть из которых изначально принадлежит ему самому. Этими инструментами являются идеи различного рода, а также разновидности мыслей, присущих самому сознанию.

§ 2. Система идей

После трансцендентальной редукции, которая радикальным сомнением подорвала уверенность в истине, которую выражали наши мысли и идеи, приходится и в отношении них восстанавливать утраченную реальность, правда, уже на критической — то есть допускающей недоверие — основе. Необходимо заново обосновать такие приоритетные для человека сферы мысли, как существование Бога, действия души и познаваемость вещей. Отсюда ясно: теперь необходимо исследовать все наши мысли и идеи с тем, чтобы выяснить их происхождение, природу и действие, разделить их на

¹ Там же.

определенные группы и таким образом узнать, какие из них содержат истину, а какие склонны нас обманывать.

а) Сущность идей *a priori*

Приступив к исследованию идей и мыслей сознания, Декарт составляет их классификации. Если мы примем за основание деления *происхождение* идей, то получим три вида: «одни кажутся мне врожденными, другие — благоприобретенными, третьи — образованными мною самим (*Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*)»¹.

Врожденные (*innatus*) идеи именуются этим словом, так как «мое понимание того, что есть вещь, что — истина, а что — мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы (*ab ipsamet mea natura*)». Благоприобретенные (*adventicius*) — поскольку «то, что я слышу шум или вижу солнце, ощущаю огонь, — это, как я судил до сих пор, исходит от некоторых вещей, находящихся вне меня». Название «образованные мною самим» обусловлено тем, что идеи, к примеру, «сирен, гиппогрифов (*Hippogryphes*) и тому подобное измышляю (*figuntur*) я сам»².

Прежде всего, я обращусь ко второму и третьему классу идей, чтобы потом уделить особое внимание идеям *a priori*, а также их соотношению с идеями, которые рассматриваются как полученные от находящихся вне меня вещей.

Пожалуй, менее всего проблем вызывает класс идей, образованных нами самими. Как было сказано, сюда относятся измышленные сущности, встречающиеся только в уме. Однако с этими идеями совсем не так все просто, как может показаться. «Измышленные сущности» — далеко не пустые выдумки, от которых в процессе познания можно просто отмахнуться. Возьмем в качестве иллюстрации идею химеры. Декарт разъясняет Ф. Бурману: все то, что в химере можно помыслить ясно и отчетливо, есть истинное бытие, а не вымышленное, поскольку это имеет истинную и умопостигаемую сущность (*verum et intellectualem essentiam*), которая происходит от Бога, так же как актуальные сущности других вещей (*actualis aliarum rerum*). Но химера именуется вымышленной сущностью (*ens fictum*) потому, что мы предполагаем, будто она существует. Следует подчеркнуть: речь идет о ясном восприятии, а не о воображении (*de clara perceptione, non imaginatione*). Ведь, хотя мы

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 31.

² Там же.

весьма ясно воображаем голову льва, соединенную с туловищем козы, и тому подобные вещи, отсюда не следует, что они существуют (*existere*), ибо мы не воспринимаем ясно (*non clare percipimus*) существующую между ними связь: так, я могу ясно видеть стоящего Петра, но не усматриваю с той же ясностью, что стояние является содержанием Петра и с ним связано. Стало быть, если мы привыкли к ясному восприятию (*claris percceptionibus*), мы не постигаем ничего ложного (*nihil falsi concipiemus*)¹. Иначе говоря, химера является истинной *мыслимой* сущностью, и, следовательно, *объективной реальностью* (говоря в схоластических терминах Декарта), точно так же, как и объекты математики. И так же, как они, химера не обладает никаким существованием.

Таким образом, химера представляет собою ясную и отчетливую идею и объективную реальность, одновременно являясь вымышленной с точки зрения существования. Это возможно потому, что сущность и существование *в мышлении* не совпадают. В реальной действительности они нераздельны, ибо существование есть существующая сущность. Значит, мы можем мыслить истинную и объективную сущность химеры и других подобных идей без их актуального существования. Короче говоря, химера имеет объективную реальность, но не обладает актуальной реальностью². Так же, как и математические (геометрические) объекты.

Благоприобретенными нужно считать идеи осязаемых качеств. Здесь нужно обратить внимание на точность Декартовой формулировки: не идеи телесных вещей, а только идеи осязаемых качеств, таких как свет, цвета, звуки, запахи, вкусовые ощущения, степень тепла и холода и прочие. Ибо идеи вещей, как мы ниже увидим, включают в себя, помимо ощущений, другие, вовсе не телесные, идеи. Благоприобретенные идеи такого рода мыслятся мною «лишь весьма туманно и смутно, вплоть до того, что я не ведаю, истинны

¹ Декарт Р. Беседа с Бурманом. — С. 464–465.

² В схоластической традиции было принято следующее словоупотребление. *Объективная реальность* есть существование только в мышлении, в виде объекта этого мышления. «Объективно существовать» — значит существовать в мысли. Все, что мы воспринимаем в объектах идей, — все это содержится объективно в самих идеях. *Актуальная, или формальная, реальность* — это существование в действительности, в реальном, чувственно воспринимаемом мире. Формальная реальность содержится в объектах так, как мы ее воспринимаем. Существовать «*по преимуществу*», или *эминентно* (*eminenter*), означает существовать и не в объективной, и не в формальной реальности, а возникать из какого-то первоначала, дающего бытие; иначе говоря, иметь трансцендентное существование. Эминентная реальность «не вполне соответствует нашему восприятию». — Ср.: Декарт Р. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — С. 127–128, 591.

ли они или ложны, или, иначе говоря, представляют ли собой мои идеи этих качеств действительно идеи неких вещей или нет»¹.

Почему их следует считать подобными реальным вещам? По-видимому, так учит нас природа. Кроме того, нам известно, что эти идеи не зависят от нас самих, поскольку часто являются помимо нашей воли. Так, идея зноя исходит от вещи, отличной от меня, а именно от жара огня, у которого я сижу. В такой ситуации как раз и является мысль о том, что, скорее всего, эта вещь (огонь) воздействует на меня через свое подобие. Да, действительно, такую мысль подсказывает мне природа, и мы внимаем ей, повинувшись какому-то побуждению. Но ведь подобные естественные импульсы часто в прошлом толкали в худшую сторону, когда речь шла о выборе между добром и злом. Почему же сейчас мы должны отдавать им предпочтение?

Скрупулезный анализ благоприобретенных идей позволяет Декарту, в конце концов, сделать вывод, изложенный, правда, на «зеркальном» языке схоластики: «Если объективная реальность какой-либо из моих идей дает мне уверенность, что этой реальности во мне нет ни формально, ни по преимуществу, значит, я сам не могу быть причиной этой идеи; а из этого с необходимостью вытекает, что на свете я не один, но существует и какая-то иная вещь, представляющая собой причину данной идеи»².

Этот вывод Декарта можно изложить нормальным (человеческим) языком: «Если существование в моем мышлении какой-либо из моих идей дает мне уверенность, что эта идея не пришла ко мне ни из окружающего мира и ни из какого-то трансцендентного источника трансцендентным же путем, значит, я сам не могу быть причиной этой идеи; а из этого с необходимостью вытекает, что на свете я не один, но существует и какая-то иная вещь [Бог или реальный предмет или человек], представляющая собой причину данной идеи». Таким образом, определенная реальность (хотя и смутная) благоприобретенных идей, полностью утраченная после трансцендентальной редукции, в некоторой степени восстановлена: эти идеи и в самом деле имеют какое-то отношение к действительности, а стало быть, окружающий мир и другие люди существуют.

Если полагать благоприобретенные идеи подобиями телесных вещей подсказывает нам природа, то на истинность врожденных идей указывает «естественный свет» (*lumen naturale*). Этот свет разума делает для нас очевидным, что априорные идеи не извлекаются из реальности, но — напротив — служат для того, чтобы с их

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 36–37.

² Там же. — С. 36.

помощью познавать мир телесных вещей. Естественный свет «никоим образом не может быть сомнительным, поскольку из самого факта моего сомнения вытекает, что я существую: немислимо ведь существование какой-либо иной способности, которой я доверял бы так же, как этому свету, и которая могла бы мне доказать, что я неверно воспринимаю вещи»¹. Отсюда ясно, что естественный свет в данном случае играет роль критерия истинности идей и основания для их отбора: ложность идей определяется тем фактом, что они возникли из небытия, в силу какой-то ограниченности или ущербности человеческой природы; напротив, если «идеи истинны, хотя они являют мне столь мало реальности (*tam parum realitatis*), что я не могу отличить ее от неведущности (*non re possim*), я не вижу, почему бы этим идеям не исходить от меня самого»², т. е. быть врожденными.

Различие между благоприобретенными и врожденными идеями ярко демонстрирует Декартов пример с двумя образами Солнца. Первая идея Солнца «как бы получена из ощущений (*a sensibus haustam*) и должна быть безусловно отнесена к разряду идей, кои я рассматриваю как благоприобретенные и случайные, — она являет мне Солнце весьма незначительным по размеру; другая же идея основана на астрономических доказательствах, т. е. получена с помощью неких врожденных мне понятий (*est notionibus quibusdam mihi innatis elicitam*) или составлена мною каким-то иным способом, так что Солнце по своим размерам оказывается в несколько раз больше Земли. Невозможно, чтобы обе эти идеи полностью соответствовали одному и тому же Солнцу, находящемуся вне меня, и потому разум убеждает меня в предельном отличии от Солнца той его идеи, которая на первый взгляд непосредственно от него проистекает»³. Таким образом, как минимум, встречаются случаи, когда чувственная наглядность благоприобретенных понятий полностью противоречит истинному положению дел и, стало быть, врожденным ноциям. Отсюда понятен и различный познавательный статус этих двух видов идей.

Врожденные идеи были известны людям всегда. Однако без трансцендентальной редукции определенная часть априорных истин не обнаруживает своей сущности, и мы не можем осознать эти положения ясно и отчетливо. Ибо в естественной установке мышление не всегда различает их и не усматривает с очевидностью про-

¹ Там же. — С. 32.

² Там же. — С. 37.

³ Там же. — С. 33.

исхождение идей: все они предстают в «синкретичном» виде, как перемешанные с другими идеями и нерелексированные. Многие из априорных положений, выведенных или проясненных при помощи редукции, «были известны во все времена и даже считались всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование Бога, которое некоторыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а Бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были известны, однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т. е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире. Поэтому мне остается доказать здесь, что эти первоначала именно таковы; мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем показав на опыте»¹.

К числу врожденных идей относятся такие ясные и отчетливые сущности (понятия), или «вечные истины, не имеющие никакого бытия за пределами нашего сознания (*aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostrum habentes*)»², как протяженность, структура, форма, фигура (очертание), движение, изменение, длительность, порядок, положение, число, количество, субстанция, делимость, часть, математические понятия и истины, восприятие и воление, а также все модусы восприятия и воления... Часть из этих вещей являются умопостигаемыми и относятся к мыслящей субстанции (*rerum intellectualium, sive cogitantem pertinentium*); другие служат для постижения протяженной субстанции, или тела (*ad corpus*)³. Сюда же следует отнести «чисто интеллектуальные» вещи, познаваемые разумом без каких-либо телесных образов при посредстве естественного света: например, мышление, достоверность, познание, незнание, сомнение... Кроме того, в число врожденных идей входят общие понятия (*notiones communes*), которые могут быть приписаны и телесным и духовным вещам, — например, существование, единство, длительность...

Существует также категория общих вещей, которые служат как бы некими узами для соединения других простых природ и на очевидности которых основывается все, что мы выводим в рассуждении. В их число входят математические истины: «Две величины, равные третьей, равны между собой»; «Две вещи, которые не могут быть отнесены к одной и той же, третьей, одинаковым образом,

¹ Декарт Р. Первоначала философии. — С. 306–307.

² Там же. — С. 333.

³ Там же.

имеют какое-то различие и между собой»; «Если к равным величинам прибавить равные, то вновь образованные величины будут равны между собой» и многие другие самоочевидные математические аксиомы¹. На их основе легко доказываются такие истины, как «Сумма углов треугольника равна двум прямым углам» и другие подобные этой. Помимо этого, Декарт относит к априорным еще одну группу аксиом, или вечных истин, но уже не математических, а онтологических, эпистемологических и логических: «Из ничего ничто не возникает», «Немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «Свершившееся не может быть несовершенным», (и — собственная аксиома) «Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит». Перечислить их все весьма трудно, но нельзя их не принимать во внимание, ибо бывают случаи, когда при мысли о них нас не ослепляют никакие предрассудки².

Конечно же, все это многообразие априорных понятий и аксиом следует разделять на отдельные группы, и прежде всего, на основании присущих им функций в познании. Ради спецификации Декартовых априорных идей и вечных истин их можно сравнить, причем без особой натяжки, с кантовскими априорными понятиями рассудка и основоположениями. Действительно, и врожденные идеи Декарта, и чистые рассудочные понятия Канта выполняют функцию конституирования предмета познания, тогда как априорные аксиомы одного философа и синтетические основоположения рассудка второго конституируют и регулируют опыт в целом, придавая ему — если использовать схоластическую терминологию — формальную (актуальную) реальность и значимость.

Врожденные идеи Декарта даны человеку Богом, однако по своим функциям они практически ничем не отличаются от кантовских чистых априорных понятий рассудка. Если Декарт прямо указывает на трансцендентное происхождение априорных идей, — а они, действительно, выглядят как трансцендентные, судя по их описанию в пятом «Размышлении», — то Кант эксплицитно не указывает на источник чистых понятий рассудка. Однако имплицитное определение происхождения идей *a priori* у Канта имеется: понятия изначально присутствуют в уме и представляют собою (осознаваемое нами) выражение сущности, параметров и структуры нашего сознания, иначе говоря, его глубинной природы. Таким образом, они являются родовыми. Если сознание нормального человека нормальным же образом развивается, то эти априорные рассудочные

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 118–119.

² Декарт Р. Первоначала философии. — С. 333–334.

понятия (формальные характеристики сознания) актуализируются и проявляют себя. Вместе с тем Кант подчеркивал, что причина того, почему мы мыслим именно в таких, а не в других категориях, почему мы обладаем этими, а не другими функциями суждения и почему мы созерцаем только в форме пространства и времени (т. е. почему сознание обладает именно этой формой (структурой) и этими параметрами и характеристиками), — эта причина остается для нас неизвестной, и никаких других оснований мы указать не можем (В 145–146). Следовательно, идеи, изначально вложенные в нас Богом, мы называем *врожденными*; а такие же изначально категории, обусловленные природой и формой сознания и существующие извечно в фундаменте мышления, именуется *априорными*.

Итак, врожденные понятия в качестве форм мышления даны нам Богом. Однако сам философский, а не теологический статус Бога тоже представляет (трансцендентальный) интерес. Поскольку в процессе «эволюции» идей одна может возникать из другой, тем не менее, «бесконечного прогресса здесь не дано, но, напротив, в конце концов, происходит возвращение к какой-то первичной идее, причина которой есть как бы архетип (*archetypi*), в коем формально содержится вся реальность, содержащаяся в идее лишь объективно (*in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective*)»¹. Откуда я сам получил идею Бога? Понятно, что я не почерпнул ее из ощущений, она не явилась неожиданно, как это бывает с образами чувственных вещей, когда эти вещи воздействуют на органы чувств. Точно так же эта идея не вымышлена мною, ибо я не могу ничего от нее отнять и ничего к ней прибавить. Остается предположить, что она у меня врожденная (*mihi sit innata*), подобно тому, как есть врожденная идея меня самого (*mihi est innata idea mei ipsius*). Разумеется, нет ничего удивительного в том, что Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне печатью его искусства. Именно поэтому я не только понимаю, что являюсь вещью несовершенной, зависящей от кого-то другого, стремящейся все к большему и лучшему, но также осознаю, что тот, от кого я зависю, содержит в себе это большее не просто неограниченным образом и только в потенции, но актуально, как нечто бесконечное, и потому он — Бог².

Таким образом, среди врожденных истинных идей существует «главная и первейшая», от которой зависят все остальные — идея Бога. К ее наиважнейшим характеристикам относится, во-первых,

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 35–36.

² Там же. — С. 42–43.

то обстоятельство, что ее сущность необходимым образом сопряжена с существованием. Иначе говоря, в Боге совпадают объективная реальность и актуальная (формальная). Во-вторых, идея Бога является *причиной* всех остальных идей. Сам Декарт в отношении этой идеи говорит, что «под словом “Бог” я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует, — если оно существует»¹. Идея Бога в высшей степени истинна; ибо хотя можно вообразить себе, будто такого существа нет, однако нельзя вообразить, будто эта идея не являет мне ничего реального. Здесь, естественно, возникает вопрос: почему же идея должна являть что-то реальное?

Декарт дает объяснение, и оно представляет собою важнейшее основоположение картезианства. Итак (будем помнить о схоластической терминологии!): у нас не может быть какой-либо идеи, если она не привнесена в нас какой-то причиной, в коей, по меньшей мере, содержится столько же реальности, сколько я воспринимаю ее в реальном предмете, который вызывает к жизни идею. Хотя причина эта не привносит в мою идею ничего из своей актуальной либо формальной реальности, однако не следует думать, будто она оттого менее реальна. Ибо «природа самой идеи такова, что от нее не требуется никакой иной формальной реальности помимо той, которую идея заимствует от моего мышления, модусом которого она является. Однако то, что эта идея содержит ту или другую объективную реальность, а не иную, полностью зависит от некоей причины, в которой, по меньшей мере, столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в самой идее»².

Здесь обосновывается, строго говоря, самопредикация идеи Бога. Любая идея получает объективную реальность от причины, за которой стоит формальная реальность. Поскольку идея Бога является одновременно и идеей, и причиной реальности всех других идей, то, естественно, она сама себя обосновывает. Таким образом, Бог обладает *свойством* наивысшей реальности, являясь одновременно *идеей* наивысшей реальности, т. е. Бог как идея представляет собою свой же предикат. Естественно, при таком понимании сущности Бога всесокрушающая платоновская проблема «третьего человека» (а точнее — «второго Бога») у Декарта не возникает.

Этот подход к обоснованию, в частности, врожденных идей привел Декарта к аргументу, который называют онтологическим. —

¹ Там же. — С. 38.

² Там же. — С. 35.

Идея Бога предельно ясна и отчетлива, ибо в ней содержится все, что я воспринимаю ясно и отчетливо, все, что несет в себе некое совершенство. Отсюда следует: «Для того чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой (*maxime vera & maxime clara & distincta*) из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение (*sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare*), что все, ясно мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неизвестных, — все это формально, либо по преимуществу присуще Богу (*vel formaliter vel eminenter in Deo esse*)»¹.

Эта идея «совершеннейшего бытия» находится на вершине иерархии всех возможных идей. Если классифицировать их на основаниях ясности и отчетливости, с одной стороны, и причастности к воле, свободе выбора — с другой, то получится ценностная «пирамида»: а) идея Бога; б) априорные идеи; в) образованные нами (эминентные, или трансцендентные) сущности; г) благоприобретенные идеи телесных вещей. Соответственно, чем ближе к наивысшей идее находится сущность, тем больше в ней ценных качеств: ясности, отчетливости, несомненности, истинности. Стало быть, если мы находимся не в форсмажорной ситуации радикального сомнения, а в обычной, повседневной философской жизни, — ничто и никто не сможет подвергнуть сомнению априорные (врожденные) идеи.

б) Синтетическая функция идей *a priori*

Одна из важнейших функций врожденных идей состоит в конституировании знания о внешнем мире, или, говоря другими словами, в формировании идей телесных вещей. Следовательно, врожденные сущности участвуют в создании благоприобретенных идей. Декарт по этому поводу выражается ясно и недвусмысленно: «Что до идей телесных вещей (*ideas rerum corporearum*), то в них не обнаруживается ничего такого, чего нельзя было бы извлечь из меня самого (*a me ipso*): ведь если взглядеться поглубже и проследить каждую из них так, как я перед этим проследил идею воска, я замечу в ней лишь очень немного, воспринимаемое ясно и отчетливо, а именно размеры, или протяженность в длину, ширину и высоту; очертания, обозначающие границы этой протяженности; расположение различным образом сформированных частей этой вещи и, наконец,

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 39.

движение, или изменение этого расположения; к этому можно добавить субстанцию, длительность, количество; все же остальное — свет, цвета, звуки, запахи, вкусовые ощущения, степень тепла и холода и прочие осязаемые качества мыслятся мной лишь весьма туманно и смутно»¹.

Что и говорить, утверждение категоричное, и даже чересчур. Ибо, если мы вспомним пример с двумя идеями Солнца, то как раз в том случае незначительный размер светила (то есть врожденная «протяженность в длину, ширину и высоту»), в качестве ложного восприятия, был отнесен на счет чувств. Тем не менее, Декарт в основном прав, ибо ясно и отчетливо осознавал роль врожденных идей в познании и характер взаимоотношений априорных и благоприобретенных идей. Поэтому он вполне справедливо утверждал, впрочем, уже не так категорично: «Из того, что в идеях телесных вещей есть ясного и отчетливого, мне кажется, кое-что может быть заимствовано от идеи меня самого (*ab idea mei ipsius*), а именно субстанция, длительность, количество и прочее в том же роде; ибо когда я мыслю камень как субстанцию, или как вещь, которая сама по себе способна к бытию, а также и себя как субстанцию, то хоть и постигаю себя как вещь мыслящую, а камень — как вещь протяженную, но не мыслящую, из чего возникает предельное различие между тем и другим понятием, в смысле субстанции понятия совпадают (*convenire*). <...> Все же прочее, из чего составляются идеи телесных вещей, а именно протяженность, очертания, положение и движение, поскольку я — вещь мыслящая, формально во мне не содержится (*formaliter non continentur*); так как это лишь некие модусы субстанции, я же — субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу (*in me contineri posse eminenter*)»².

В этой большой, но чрезвычайно содержательной цитате взаимоотношения врожденных и благоприобретенных идей представлены в общей форме, без демонстрации конкретного механизма действия идей *a priori* в отношении идей телесных предметов. Присутствует — опять же в общем виде — указание на способ воздействия врожденных идей на чувственные: это — возможность «переносить» (*transferte*) первые идеи на вторые с тем, чтобы организовывать эти вторые именно в качестве идей, способных к восприятию, а также для дальнейшего их понимания.

В «Пятой медитации» Декарт уточняет свою позицию. Рассматривая идеи материальных вещей, он пытается установить отно-

¹ Там же. — С. 36–37.

² Там же. — С. 37–38.

сительно них что-либо достоверное. К числу отчетливо представляемого он относит величину вещи, или ее протяженность в длину, ширину, глубину, а также различные части этой протяженности, их очертания, положение и перемещения, а в перемещениях — любые длительности. Мне, — говорит Декарт, — вполне понятны и ясны не только все эти вещи, рассматриваемые в родовом аспекте (*in genere spectata*), но и бесчисленные частности (*particularia innumera*) относительно очертаний, количества, движений и т. п., истинность которых настолько ясна и созвучна моей природе, что, как только я открываю для себя все это, я, очевидно, не столько научаюсь чему-то новому, сколько припоминаю (*reminisci*) уже знакомое мне или, иначе говоря, впервые обращаюсь мыслью к тому, что давно уже присутствовало в моем уме, и, значит, я прежде просто не обращал на эти вещи свой умственный взор (*obtutum mentis*). При этом, — подчеркивает Декарт, — следует обратить особое внимание на то, что я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторого рода вещей, которые, — даже в том случае, если их нигде нет, кроме меня, — не могут считаться ничем. Хотя я эти вещи некоторым образом мыслю по произволу (*ad arbitrium cogitentur*), однако они не вымышлены мною (*non tamen a me finguntur*) и идеи эти имеют собственные, поистине присущие им и неизменные черты (*veras & immutabiles naturas*)¹.

Дальше следует известный пример, в котором Декарт с помощью врожденной идеи треугольника демонстрирует процедуру априорного синтеза. — Когда я представляю себе треугольник, — хотя, быть может, такой фигуры нигде на свете, кроме моего ума, не существует и никогда не существовало, — то все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например, что три его угла равны двум прямым, — то есть все то, что я сейчас отчетливо постигаю, хотя ранее, когда воображение рисовало эту фигуру, я никоим образом об этих вещах не размышлял, и потому они мною не вымышлены.

Могут возразить: идея треугольника могла явиться мне от внешних объектов, поскольку я мог созерцать предметы треугольной формы. Это возражение не принимается: ведь я способен измыслить несчетное число других фигур, относительно которых даже не возникнет подозрения, что они проникли в сознание посредством органов чувств. Кроме того, возможно доказать самые различные свойства этих геометрических тел не менее точно, чем свойства

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 52.

треугольника. Следовательно, все эти фигуры, несомненно, истинны, коль скоро я постигаю их отчетливо; значит, они представляют собою *нечто*, а не чистое небытие. Поэтому, признается Декарт, он всегда считал найдостовернейшими те истины, которые относятся к фигурам, числам или другим арифметическим, геометрическим, чисто математическим и вообще абстрактным понятиям, если я познавал их со всей очевидностью¹.

В «Правилах для руководства ума» Декарт раскрывает механизм действия врожденных идей на благоприобретенные, или, другими словами, способ формирования идей телесных вещей посредством априорных: «Все эти уже известные сущности, каковыми являются протяжение, фигура, движение и им подобные, которые здесь неуместно перечислять, познаются посредством одной и той же идеи в различных предметах, и мы не представляем себе по-разному фигуру венца, будь он серебряный или золотой; эта общая идея (*idea communis*) переносится (*trasfertur*) с одного предмета на другой не иначе как посредством простого сравнения (*per simplicem comparationem*), благодаря которому мы утверждаем, что искомое является в том или ином отношении подобным, либо тождественным, либо равным чему-то данному, так что во всяком рассуждении мы точно познаем истину только посредством сравнения»². В чем же здесь заключается трансцендентальное действие понятия?

Прежде всего, нужно сказать, что механизм переноса общей идеи с предмета на предмет путем сравнения есть не что иное, как совокупное действие всех трех трансцендентальных синтезов (как их описывает Кант в первом издании «Критики»), а именно синтеза аппрегензии, который «схватывает» все впечатления от предмета как содержащиеся в одном мгновении; далее, синтеза репродукции (воспроизведения) в воображении, который как раз сравнивает одну вещь с другою, скажем, по их величине; и, наконец, синтеза рекогниции, который посредством общего понятия распознает в исследуемой вещи нечто «подобное», или «тождественное», или «равное» той, предыдущей вещи, откуда осуществлен перенос общего понятия. Стало быть, мы «сравниваем» два предмета и в итоге устанавливаем, что оба являются, к примеру, столами, причем величина первого стола больше, чем величина второго, на который мы перенесли понятие величины и тем самым «просто сравнили» две «объективные» идеи двух «формально (актуально) реальных» предметов. Иначе говоря, то, что Декарт называет «простым срав-

¹ Там же. — С. 53.

² Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 132–133.

нением», является, в действительности, сложным, трехступенчатым трансцендентальным синтезом рассудка на основе использования понятий *a priori*. Этим способом приобретается большая часть познания, за исключением той, которая получается посредством «простой и чистой интуиции какой-либо единичной вещи»¹.

Декарт наглядно объясняет Ф. Бурману механизм отнесения чувственных данных к априорному понятию (т. е. процесс репродукции и рекогниции): «Ведь я не могу постичь несовершенный треугольник в случае, если у меня нет идеи треугольника совершенного, поскольку первый отрицает второй; таким образом, при виде треугольника я воспринимаю совершенную фигуру, на основе сравнения (*ex comparatione*) с которой я затем замечаю несовершенство того, который я лицезрею»². Таким образом, врожденные (априорные) идеи, наподобие кантовских чистых понятий рассудка, организуют, синтезируют чувственный опыт и тем самым делают его понимаемым и общезначимым.

Весьма примечательно: Декарт настаивает на том, что априорные идеи конституируют чувственное содержание мышления в предмет познания не в формах силлогизмов, которые «никоим образом не способствуют постижению истины вещей»³, но исключительно посредством «естественного света», способного показать истину, которая обретается благодаря вышеуказанному «сравнению», т. е. процессу отнесения чувственного материала к врожденным идеям. Здесь, как мы видим, Декарт также предвосхищает Канта, который в *содержательном* аспекте познания отдавал приоритет не формальной логике («формам силлогизмов»), а трансцендентальной.

с) Ноэма и поэзис

Помимо разделения идей на классы по происхождению, Декарт распределяет все мысли, в которых как раз и содержатся идеи, на две группы. Эта классификация будет иметь блестящее будущее, правда, уже в XX веке. Осуществленная трансцендентальная редукция и рефлексия позволили выделить эти две категории, причем — по разным основаниям. В чем смысл такого, казалось бы, необычного деления?

В первую группу входят те мысли, которые представляют собою «как бы образы вещей (*tanquam rerum imagines*), к коим, собствен-

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 133.

² Декарт Р. Беседа с Бурманом. — С. 467.

³ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 133.

но, только и приложен термин “идея (ideae)” — к примеру, когда я мыслю человека, химеру, небо, ангела или Бога».

Другие мысли «имеют некие иные формы: так обстоит дело, когда я желаю (volo), страшусь (timeo), утверждаю (affirmo), отрицаю (nego), т. е. в подобных случаях я всегда постигаю какую-либо вещь как предмет моего мышления (subjectum meae cogitationis apprehendo), но при этом охватываю своей мыслью нечто большее, нежели просто подобие данной вещи. Из такого рода мыслей одни именуется желаниями или аффектами (voluntates, sive affectus), другие — суждениями (judicia)»¹.

Иначе говоря, первую группу составляют мысли, образующие содержание мышления, или предмет мышления, который демонстрирует нам смысл действительного объекта познания (если, конечно, мыслится реальная вещь). Во второй группе мы находим, по существу, формы мышления, или акты сознания: предмет мышления (который находится в первой группе) мы можем воспринимать, желать, выносить в отношении него утвердительное или отрицательное суждение, проявлять по отношению к нему волю, вспоминать, сомневаться в нем, воображать, понимать, разуместь и т. д. Все перечисленные способы, которыми можно мыслить предмет сознания, Декарт называет «модусами мышления (cogitandi modi)». Так, он указывает в «Шестой медитации», что «я нахожу в себе способность мыслить с помощью неких особых модусов (facultates specialibus quibusdam modis cogitandi) — например, с помощью способности воображения и чувственного восприятия (facultates imaginandi & sentiendi); я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них², но не могу, наоборот, помыслить их без себя — мыслящей субстанции, коей они присущи: ведь они в своем формальном понятии (formali conceptu) содержат некоторый интеллект, из чего я заключаю, что они отличаются от меня, как модусы — от вещи»³.

Декарт упорядочивает все модусы, распределяя их по двум группам: «Разумеется, все имеющиеся у нас модусы мышления (modi cogitandi) сводятся к двум основным: один из них — восприятие, или действие разума (perceptio, sive operatio intellectus), другой —

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 31

² Выражение «я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них» означает, что вместо воображения или восприятия можно использовать любые другие модусы, имеющиеся в распоряжении мышления. Но мыслить вообще без модусов, конечно же, нельзя, ибо с точки зрения актов сознания мышление есть не что иное, как совокупность всех модусов, и без них оно никак себя не проявляет и, следовательно, для нас не существует.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 63.

воление, или действие воли (*volitio, sive operatio voluntatis*). Ведь чувство, воображение и чистое разумение — все это лишь различные модусы восприятия (*modi percipiendi*), подобно тому как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться — это различные модусы воления (*modi volendi*)¹.

Этой классификацией мыслей Декарт явно превосхищает Гуссерля. Ибо первая группа мыслей — предметы сознания — есть не что иное, как *ноэма*, а вторая — акты сознания — представляют *ноэзис*. Особый интерес вызывают те примеры идей, которые взяты для первой группы: я мыслю, говорит Декарт, человека, химеру, небо, ангела или Бога. Обратим внимание: для иллюстрации философ берет *все* виды идей — и благоприобретенные, и образованные нами самими, и врожденные. И это правильно, ибо для того трансцендентально-феноменологического сознания, которое описывает Декарт, не существует различия в происхождении *смыслов* интенциональных объектов — все они обладают одинаковой («объективной» — в картезианских терминах) реальностью; иначе говоря, являются *ноэмой*, *ноэматическим коррелятом*, или «*совокупным “что” суждения*»². К тому же, вспомним, что Декарт не делает различия между тем, что «я вижу или мысленно допускаю, что вижу»³. Эта мысль — прекрасный образец трансцендентально-феноменологического мышления, ибо и то, что я вижу, и то, что мысленно допускаю, что вижу, — все эти содержания являются для сознания *однопорядковым* и *равнозначным* *ноэматическим* материалом, или коррелятом.

В другой группе мыслятся способы самого мышления. Постигая вещь как предмет мышления, я при этом охватываю своей мыслью «*нечто большее (aliquid etiam amplius)*», нежели просто подобие данной вещи. Здесь, как мы видим, под «*нечто большим*» Декарт понимает модусы мышления, способы актуализации («данности») предмета в сознании, т. е. прообраз будущего *ноэзиса*.

Декарт, таким образом, продолжая трансцендентально-феноменологическое дело Августина, не только указал на *ноэтическо-ноэматическую* структуру мышления, но и проанализировал ее сущность и действие.

¹ Декарт Р. Первоначала философии. — С. 327.

² Ср.: «“Трансцендентальная редукция” совершает *ἐποχή* касательно реальности, — однако к тому, что сохраняет она от действительности, принадлежат *ноэмы* с заключенным в них *ноэматическим* единством, а тем самым и тот способ, каким именно создается и в специфическом смысле дается реальное в сознании». — См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — С. 314. «Способ», каким создается, или «дается», реальное, есть *ноэзис*.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии. — С. 28.

* * *

Создавая свой вариант трансцендентализма, Декарт имел возможность опираться, в частности, на учение Платона об идеях, неоплатонизм, Августинову феноменологию сознания, с которой он познакомился, вероятно, благодаря влиянию на него кардинала де Берюлля, основателя конгрегации Оратории. Кроме того, за Декартом стояла богатейшая схоластическая традиция, усвоенная им в Ла Флеш, и, стало быть, онтологический (понятийный, прежде всего) трансцендентализм (*scientia transcendens*) как Фоми, так и Дунса Скота. Трансцендентализм схоластов оказал на философского неопифа двойное влияние: неприязнь вызывали логико-понятийные экзерциции в безвоздушном пространстве чистой мысли, однако они же поставили ученику иезуитов превосходную школу логического мышления. Безусловно, сыграло выдающуюся роль стремление Декарта построить строго научную — достоверную и аподиктичную — философию. В таких условиях и при таких предпосылках Декарт никак не мог пройти мимо трансцендентальной парадигмы: «Декартову философию — в отношении ее первых принципов, осуществления и систематической методологии — необходимо рассматривать в качестве обоснования трансцендентальной философии в смысле больших трансцендентальных систем последующего времени. Только через трансцендентальное начинание Декарта, которое вообще представляет собою входные ворота в современную философию, стали возможны критически ориентированные систематические концепции философии Нового времени»¹.

Как и другие трансценденталисты, Декарт с первых своих работ — как опубликованных, так и неопубликованных в то время — разворачивает критическую рефлексию традиционного противника методологически строгой философии — скептического и натуралистического мышления. Помимо него обструкции подверглись так называемый «наивный реализм» (естественная установка сознания, неуместная в философии) и схоластический «диалектический» метод.

Поистине бесценна разработка Декартом всего комплекса вопросов, составляющих фундаментальную для гносеологического трансцендентализма процедуру редукции. Так же, как Платон и Августин, но более акцентированно и систематически, Декарт сознательно закладывает в основу своей метафизики трансцендентальную редукцию. Детальной тематизации — согласно интенциям

¹ Bader F. Op. cit. — S. 4.

философа — подлежат все наиболее значимые аспекты методического сомнения: его цели и задачи, механизм действия, последовательность этапов, структура, элиминируемое содержание, функции и результаты. При этом формируется техника мысленного эксперимента и совершенствуется методология аподиктической философской аргументации. Тот факт, что Декарт эксплицитно начинает свое грандиозное исследование с систематического изучения (трансцендентальных) условий истинного познания, коренящихся в структурах ума, а лишь затем намеревается перейти к познанию вещей окружающего мира, однозначно помещает его в число основоположников трансцендентальной философии и создателя одной из доминирующих парадигм.

Истинное познание Декарт обосновывает с помощью очевидных, ясных и отчетливых принципов, обеспечивая философии и науке достоверные начала. Этого результата позволяет достичь тщательный анализ всей сферы мышления: априорных идей, механизмов конституирования знания, синтетической функции и сущности врожденных понятий, структуры всех познавательных способностей, активности разума и гносеологического принципа действия, ноэтично-ноэматического строения акта мышления. Декарт выказывает себя убежденным сторонником эксплицитного конститутивного априоризма, подготавливая методологическую почву, главным образом, для Лейбница и Канта.

Картезий конституирует свою версию трансцендентальной парадигмы с помощью, в первую очередь, методического сомнения, очевидности, ясных и отчетливых априорных идей. В таком случае его вариант трансцендентализма приобретает черты *скепτικο-методологического, эвиденциального и эйдетического* учения.

Очевидно, что Декарт сознательно и целенаправленно создавал философию в качестве «строгой науки» и, стало быть, — гносеологический трансцендентализм (с онтологическим придатком в основании), закладывая тем самым фундамент для классических в своем совершенстве моделей Канта и, прежде всего, Гуссерля.

Часть четвертая
Классический
трансцендентализм
И. Канта

Трансцендентальная семантика И. Канта

Для Иммануила Канта (1724—1804) «надежный путь науки», на который уже вступили математика и естествознание и должна, наконец-то, выйти метафизика, начинается с необходимости изменить способ мышления и, следовательно, точку зрения на взаимодействие в процессе познания субъекта и предмета¹. Этот шаг позволит опровергнуть материализм, фатализм, атеизм, идеализм, скептицизм и догматизм (но не догматический метод), а также — что наиболее важно — сможет объяснить возможность априорного познания и даст «строгое доказательство (*strengen Beweis*)» объективной реальности внешних созерцаний, которые мы используем в естествознании. Поэтому критика чистого разума представляет собою необходимое предварительное условие формирования «основательной метафизики как науки»; при этом метафизика должна быть создана именно как функциональная *система*, которая логически (трансцендентально-логически) следует из единого принципа. Построение метафизики как системы обеспечивает новый философский метод.

Кант особо подчеркивает, что «метод [философии] всегда может быть *систематическим*. Действительно, наш разум (субъективно) сам есть система, однако в своем чистом употреблении, посредством одних лишь понятий, он есть лишь система исследования, исходящая из основоположений о единстве, материал для которого может быть дан только опытом» (А 737—738 / В 765—766). Аподиктичность, достоверность и общезначимость системы метафизики

¹ Гуссерль считает, что, если не брать в расчет «негативистски-скептическую философию» Юма, то «Кантова система оказывается первой, и притом проведенной с вдохновенной научной серьезностью попыткой построения действительно универсальной трансцендентальной философии, понимаемой как *строгая наука*, философии в *только теперь открытом* и единственно подлинном смысле строгой научности». — См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — С. 140.

должна быть обеспечена трансцендентальной логикой — новым типом логической науки, которая, в отличие от формальной (чистой), занимается исследованием и определением происхождения, объема, совокупности видов, объективной значимости, условий возможности, правил употребления, систематического единства и границ познаний *a priori*. В приложении к трансцендентальной диалектике, названном «О регулятивном употреблении идей чистого разума», Кант указывает, что разум особенно стремится осуществить «*систематичность* познания, т. е. связь познаний согласно одному принципу» (А 645 / В 673). Такая идея разума «постулирует полное единство рассудочного познания, благодаря которому такое познание составляет не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему» (Там же).

Воплощению этой регулятивной идеи, в основании которой лежит трансцендентальное основоположение разума, содействуют трансцендентально-логические принципы (законы) *однородности, спецификации и непрерывности форм* (А 657–659 / В 685–687). Каждый из этих трех принципов фундируется собственным трансцендентальным законом, и все они в совокупности формируют «систематическое единство рассудочных познаний» как в математике и естествознании, так и в метафизике. В свою очередь такое единство «служит *критерием истинности* правил», которыми руководствуется познание (А 647 / В 675). Следовательно, «идеал Канта понятия науки заключается, в первую очередь, не в очевидности, а, скорее, в законченности и полноте»¹. В конечном счете, обоснование и дедукция априорного знания, строгой науки как таковой воспитывают «культуру разума» и тем самым ведут к наивысшей цели метафизики — оправданию и защите человеческой свободы.

Однако построение «строгой науки» Кант начинает с реформы трансценденталистской терминологии, разграничения и прояснения значений истертых некритическим употреблением терминов «трансцендентный»/«трансцендентальный».

Одним из фундаментальных видов философского исследования является исторический анализ генезиса, развития и изменения базовых метафизических понятий. Особенный интерес такого рода штудии приобретают в тот момент, когда мы обращаемся к изучению поворотных в истории философской мысли периодов: кризису устоявшихся способов мышления, формированию новых парадигм, метафизическим «революциям»... Кроме того, поучительным с на-

¹ *Son B.H.* Science and Person: A Study on the Idea of «Philosophy as Rigorous Science» in Kant and Husserl. — Assen, 1972. — P. 8.

учной точки зрения и попросту любопытным оказывается кропотливое историко-философское сопровождение какого-либо знаменательного термина-долгожителя. Динамика различных модификаций терминологического смысла, появление неожиданных коннотаций и даже новых ипостасей, распространение на пока еще необжитые области семантики и коренные трансформации значений — все эти «приключения» идей и терминов можно отнести к разряду высококачественной детективной философской литературы.

В число наиважнейших метафизических терминов, имеющих богатую и долгую историю, входит предикат «трансцендентный»/«трансцендентальный». Не стремясь к детальному анализу его семантики во всей истории западноевропейской философии, позволю вкратце, пунктирно, напомнить об основных «станциях» многовекового пути знаменитого понятия.

§ 1. Одиссея понятия «трансцендентный»/«трансцендентальный» в Новое время

Семантическое наполнение термин получил еще в метафизике Платона, позднее упрочил свою философскую легитимность у Аристотеля, Плотина и Прокла, приобрел латинскую форму у Мариа Викторина и Аврелия Августина, пережил подлинный взлет онтологической значимости у схоластов Высокого Средневековья и, в первую очередь, — у Фомы Аквинского, Мейстера Экхарта, Иоанна Дунса Скота и его последователей, затем использовался и изменялся Франциском Суаресом, а позже был принят в обиход католическими и протестантскими философами XVI–XVII веков. (Д. Сото, Д. Масиус, П. Хуртадо де Мендоса, П. да Фонсека, С. Исквердо; Р. Гоклениус, И.Г. Альстед, Х. Шайблер, И. Шарф, Х. Кнорр фон Розенрот, И.Х. Мирус, Ф.А. Эпинус, И.А. Шерцер, А. Рюдигер, А. Калов, И.А. Комениус, И. Клауберг, И. Юнгиус и др.).

Если в большинстве случаев схоластического словоупотребления предикаты «трансцендентный» и «трансцендентальный» выступали в качестве синонимов и относились, главным образом, к родам бытия, выходящим («трансцендирующим») за пределы десяти Аристотелевых категорий, то упомянутые «школьные философы» привнесли в понимание термина множество дополнительных смыслов, размыв тем самым относительно устойчивые границы высокосхоластического применения. С этого времени к

сфере трансцендентального/трансцендентного начинают относиться, в частности, универсальные свойства всего сущего; всеобщие и сущностные высказывания о вещах; существенные атрибуты Бога; онтологические основания вещей; самого Бога как естественную трансценденцию (*transcendens physicum*); надприродные сущности; всеобщую науку о вещах; трансцендентальные термины, свободные от предикабиллий и предикаментов; метафизические транскатегории, такие как «сущее», «вещь», «существование», «красота», «совершенство» и т. п.; трансцендентальное понятие в качестве самой общей предидируемости и мыслимости всего сущего; Божественные отношения и многое-многое другое¹. Термин «трансцендентный»/«трансцендентальный», казалось, потерял устоявшиеся семантические очертания и в его содержание и объем стали проникать едва ли не любые метафизические идеи и темы, которые возвышались над уровнем эмпирической реальности и обладали интенцией к высшему, универсальному и умопостигаемому.

Очередное «второе рождение» термин обрел в немецкой «школьной философии» XVIII века, прежде всего, у Христиана Вольфа. В это время происходит уже второй разрыв со схоластической традицией применения термина. (Первый разрыв, по мнению, Л. Хоннефельдера, был осуществлен Иоанном Дунсом Скотом²). Несмотря на то, что понятие «трансцендентный»/«трансцендентальный» в этом столетии (до 1781 г.) играло подчиненную и второстепенную роль, Вольф к сохраняющимся прежним средневековым коннотациям добавил новаторские. Вместе с обоснованием «новой», «доныне неизвестной» науки — «общей, или трансцендентальной, космологии» («*Cosmologia generalis vel transcendentalis*») — одному из старейших метафизических терминов приписывается дополнительный смысл: отныне «трансцендентальное» обладает не только надкатегориальным и «превосходящим» значением. Поскольку предметом общей космологии является «не фактически существующий мир, с которым имеют дело опытные науки, а “мир в целом” (“*mundus in genere*”)), и при этом рассматривается вопрос, «что общего имеет существующий мир со всяким другим возможным», то вновь открытая дисциплина должна «поставлять априорные базовые понятия (“*notiones directrices*”) для физики». Привнося в древний термин другой смысл, Вольф даже ради обоснования нового словоупотребления уже «не ссылается на учение о трансценденталь-

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1373–1376.

² Honnefelder L. Scientia transcendens. — S. 409–410.

ных предикатах сущего»¹. Таким образом, Вольф, в русле традиции, идущей от Дунса Скота, связывает два фундаментальных трансценденталистских понятия, и тем самым за термином «трансцендентальный» закрепляется эксплицитная коннотация: «априорное».

После вольфианского терминологического «поворота» понятия-синонимы «трансцендентное»/«трансцендентальное» редко используются в прежнем, средневековом, смысле, но, по преимуществу, в новом, «космологическом». Причем, как последователями знаменитого философа-систематизатора (Г.Б. Билфингер, Ф.Х. Баумайстер, И.Н. Фробен, И.П. Ройш и др.), так и «самостоятельными головами» наподобие И.Г. Ламберта и И.Н. Тетенса. При этом термин постепенно «обрастает» новыми коннотациями. Так, например, И.Г. Дарьес в своем учении, названном «*Monadologia generalis seu transcendentalis*», рассматривает трансцендентальную космологию иначе, нежели Вольф, и видит ее задачу в «связывании физического и морального мира», причем последний называется «трансцендентальным миром» («*mundus transcendentalis*»). Старое, онтологическое значение термина, восходящее, в частности к Дунсу Скоту, встречается в среде вольфианцев лишь изредка. Так, Ф.Х. Баумайстер считает предикаты «метафизический», «трансцендентальный» и «абсолютный» взаимозаменяемыми (*Wechselbegriffe*). Автор знаменитой в то время «*Метафизики*», А.Г. Баумгартен, отчасти возвращается к схоластическому истолкованию. Для него трансцендентальные предикаты полностью вытекают из «совокупности сущностных определений» («*complexus essentialium*»): «трансцендентальное единство» понимается (подобно Вольфу) как «неразделимость» («*inseparabilitas*») сущностных определений, «трансцендентальная истина» — как их порядок («*ordo*»), а «трансцендентальное совершенство» — как внутреннее согласие («*consensus*») этих определений. В соответствии с такими воззрениями Баумгартен переводит «*transcendentaliter*» как «сущностный»².

С таким пониманием «трансцендентного»/«трансцендентально го» как сущностного не согласился И.Г. Ламберт, полагая, что подобное словоупотребление является слишком широким и метафорическим и что термин *transcendent* следует рассматривать в более узких границах и, главным образом, в качестве обозначения всего того, что выходит за пределы (наших чувств, понятий, предметов, физического мира) и при этом остается реальным и истинным³.

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1377.

² Ibid. — Sp. 1377–1378.

³ См.: Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. — С. 35.

При этом Ламберт тематизирует и понятие *априорного*, которое обозначает нечто, не происходящее непосредственно из опыта, то, что можно вывести из причин, не обращаясь к эмпирической действительности, а также независимую от опыта *значимость* (например, некоторых наук)¹.

Следуя за Ламбертом, И.Н. Тетенс обратил внимание на важнейшие, по его мнению, свойства трансцендентального, которые появились уже в трансцендентальной космологии Вольфа, но пока не выступали на передний план, а именно — *всеобщность* и *априорность* трансцендентальных понятий, таких как действительность, субстанция, причина, действие, изменение и других². Вместе с тем, «Тетенс употребляет термин “трансцендентный” еще в старом, докантовском, значении, в котором “трансцендентный” еще не отделен от “трансцендентального”, о чем свидетельствует применение терминов “transscendens” (“трансцендентные понятия”) и “transscendentalia”. В соответствии с этим обстоятельством, его “трансцендентные понятия” во многом совпадают с кантовскими категориями (но не с идеями). Тот факт, что они принципиально отличаются от *transcendens* Высокой схоластики (которые превосходят не материальное или им-материальное, а как раз эти категории), является очевидным»³. Кроме того, следует отметить, что Ламберт и Тетенс впервые стали использовать термин *transcendent* как слово немецкого языка.

Итак, ко времени радикального кантовского «переворота» в метафизике фундаментальный для будущей критической философии термин «трансцендентный»/«трансцендентальный» включал в себя следующие — основные и эксплицитные — предикации.

Во-первых, еще сохранялось древнее платоновское наполнение термина, которое обозначало, прежде всего, умопостигаемую «за-небесную» область, недоступную как опытно-чувственному познанию, так и неподготовленным в добротном (ἀρετή) отношении людям, и, кроме того — процесс ноэтического и морального восхождения к этой «превосходящей» сфере. Как уже ранее говорилось, для выражения этих смыслов Платон использовал множество слов обыденного языка, которые со временем приобретали характерное метафизическое звучание. Так, для дескрипции первого значения использовались, в частности, термины ἐπέκεινα, ὑπερβολή, ὑπερέχον, ὑπερέχοντος, ἐλαυβεβηρός и многие другие, а для характеристики

¹ Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. — С. 45.

² Круглов А.Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. — М., 2008. — С. 244, 235.

³ Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. — S. 32. Anm.

восхождения и свойств самого трансцендентного мира чаще всего употреблялись такие слова, как ἀνάβασις, ἐπάνοδος, ἄνω, ἀψάμενος, ὑπερβαίνω, ἐκβαίνω, ὑπερέχω, τελετή и прочие трансценденталистские вербальные формы. Первое значение встречается и у Канта, и Наторп прямо указывает, что кантовское понятие «трансцендентальный всецело коренится в платоновском ἐπέχειν»¹. В схоластике трансценденталии будут направлены в первую очередь на постижение особой области: не на физическую или универсальную логическую реальность, а на умопостигаемый трансцендентный мир актуально бесконечного сущего.

Второе свое фундаментальное значение термины «трансцендентный» и «трансценденталии» получили в эпоху Высокого Средневековья. Теперь они обозначали совокупность наиболее важных и предельно общих характеристик сущего как такового (ens qua ens), которые и по своей метафизической значимости, и по объему «превосходили» десять Аристотелевых категорий: сущность (substantia), количество (quantitas), отношение (relatio), качество (qualitas), действие (actio), претерпевание (страдание, passio), положение (situs), время (quando), место (ubi), обладание (habitus). В число таких «взаимозаменяемых» («convertibilis») с сущим трансценденталий входили, согласно Фоме, *сущее, единое, истинное, благое, вещь, нечто*. В более позднем представлении Ф. Суареса трансценденталий было всего лишь три: *единое, истинное, благое*.

В-третьих, трансцендентальными также являлись включенные в этот разряд Дунсом Скотом разделительные атрибуты (passiones disiunctae) — парные дизъюнктивные свойства сущего, которые в совокупности своей обнимают сущее как сущее (ens qua ens): бесконечное и конечное, необходимое и возможное, субстанция и акциденция, потенция и акт, причина и произведенное, первичное и вторичное, простое и составное и т. д. При этом первый атрибут пары относился к Богу, а второй — к творению. Кроме того, сюда же — согласно Дунсу — необходимо поместить единичные невзаимозаменяемые (non convertibilis) атрибуты сущего, или чистые (безусловные) совершенства (perfectiones simpliciter), такие как «разумность», «жизнь», «свободная воля».

В-четвертых, трансцендентальным предстает знание, которое либо полностью свободно от всяких чувственных элементов, либо представляет собою (по выражению Дунса Скота) «абстрактивное знание» (cognitio abstractiva), которое создается разумом путем отделения от чувственных образов предметов их умопостигаемых позна-

¹ Natorp P. Philosophische Systematik / Hrsg. von H. Natorp. — Hamburg, 1958. — S. 70.

вательных форм (*species intelligibiles*). Такие формы существуют реально (в схоластическом смысле) и выражают «общую природу» (*natura communis*) вещей. В процессе взаимодействия с разумом эти идеи формируют общие понятия, которые как раз и представляют в человеческом познании сами «общие природы», в отличие от позитивной сущности, или «этовости» (*haecceitas*), которая определяет любую конкретную вещь и тем самым ограничивает в вещах присущую им общую природу. Таким образом, трансцендентные *natura communis*, проникая в разум, создают в нем понятия о самих себе, или *универсалии*. Эти, последние, обладают всеобщим, а не конкретным знанием о сущности вещей и по своему происхождению являются отчасти *априорными*, поскольку имеют одним из своих источников «превосходящие» природы. Позже Хр. Вольф в «Рациональной философии, или Логике» — в полном соответствии с идеями Дунса Скота, как если бы являлся его учеником — будет настаивать, что «высшие положения, из которых человек априорно нечто выводит, сами, в свою очередь, являются опытными» и что «лишь после обретения опытных положений мы способны на основе силлогистики нечто выводить из них априорно»¹. Как мы видим, до кантовского «переворота» в понимании сущности и происхождения априорного пока еще далеко.

Отсюда следует, в-пятых, что предикат «трансцендентальный», по сути, отождествляется с наиболее глубинными, *сущностными*, или *существенными*, характеристиками онтологических объектов и эпистемологических процессов. Так, собственно, и понимал в эксплицитном виде этот термин А.Г. Баумгартен.

Поскольку, в-шестых, познание *сущностного* не имеет отношения к чувственному опыту, стало быть, «трансцендентное»/«трансцендентальное» всегда предстает как *интеллигибельное*, *сугубо умственное*, *спекулятивное* в противоположность сенсуалистическому и эмпирическому.

В-седьмых, важнейшей новой (эксплицитной) коннотацией древнего термина становится предикат «априорный». Еще Дунс Скот утверждал, в частности, в «*Opus Oxoniense*», что если мы хотим обсуждать трансцендентное бытие и предикаты Бога, то, стало быть, должны обладать неким *априорным* катафатическим понятием этого Высшего существа, актуально бесконечного сущего, ибо в противном случае разговор будет абсолютно беспредметным.

Позднее убежденный априорист Г.В. Лейбниц присоединится в «Новых опытах о человеческом разумении»² к основателю

¹ Цит. по: *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике ... — С. 46.

² Работа написана в 1703–1704 гг., опубликована в 1765 г.

априоризма Платону в своей уверенности, что «душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом», и что «естественный свет (*lumière naturelle*)» представляет собою «отчетливое знание, и очень часто понимание природы вещей есть не что иное, как знание природы нашего духа и этих врожденных идей, которых нет нужды искать вне нас»¹. Такого рода высказывания для Лейбница являются характерными. Он неоднократно и в сочинениях, и в письмах признавался в философской любви к Платону, а в предисловии к «Новым опытам...» прямо указывал, что философия Локка «ближе к Аристотелю, а моя — к Платону»².

В более раннем, чем «Новые опыты», трактате «Рассуждение о метафизике» (конец 1685 — начало 1686 г.) Лейбниц в качестве «правоверного платоника» и предтечи Канта формулирует: «И действительно, душа наша всегда имеет в себе свойство представлять себе какую бы то ни было натуру или форму, когда является повод думать о ней. По моему мнению, это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-нибудь натуру, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас, и притом всегда, думаем мы о ней или нет. Ибо душа наша выражает Бога и универсум, равно как и все сущности и все существования. Это вполне согласно с моими принципами, ибо ничто не входит естественным путем в наш дух извне, но лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает в себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна. <...> Платон превосходно заметил это, как видно из его учения о *припоминании*, которое имеет в себе много основательного, если только правильно понять его, очистить от ложного учения о предсуществовании и не воображать, что душа и прежде знала и думала отчетливо то, что она отчетливо знает и думает теперь»³.

После Лейбница Хр. Вольф тесным образом свяжет в единый комплекс понятия *трансцендентального/трансцендентного, априорного* и *чистого разума*. В недалеком будущем Кант положит это наследуемое «триединство» в основу всей трансцендентальной (в новом смысле) философии.

Далее, в-восьмых, уже к началу XVII века едва ли не все метафизические категории, обладающие предельно общим, универсаль-

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. — М., 1983. — Т. 2. — С. 48, 86.

² Там же. — С. 48.

³ Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М., 1982. — Т. 1. — С. 151.

ным и интеллигибельным характером, постепенно были зачислены в разряд трансцендентальных. Стало быть, возникла необходимость вновь приступать к тематизации проблемы трансценденталий и ограничивать последние от нетрансцендентальных категорий. Такое положение дел свидетельствовало о явном кризисе трансценденталистских учений и требовало применения решительных унифицирующих действий.

Наконец, в-девятых, термин получил значение *всеобщности*, чей метафизический статус особенно поддерживал Тетенс. Поскольку универсальные сущности являлись предметом первой философии и отождествлялись с самим предикатом «метафизический», то к началу XVIII века понятие трансцендентального расширилось до неопределенности и стало, по сути, синонимом *метафизического*. Именно в этом значении его употреблял Кант в ранних своих работах.

Круг замкнулся, и перед метафизикой возникла реальная опасность втягивания в дурную бесконечность семантического определения трансценденталистских терминов. Однако эту угрозу полностью ликвидировал Кант, используя при этом древний способ кардинального решения проблем, впервые продемонстрированный Александром Македонским в малоазиатском местечке Гордий, а также разработанную Николаем Коперником новейшую технологию радикальной переориентации научной или метафизической точек зрения. Таким образом, была разрублена синонимическая пара «трансцендентный»/«трансцендентальный», причем два новых термина получили в некоторых отношениях противоположный смысл. При этом основополагающий для критической философии предикат «трансцендентальный» безвозвратно переместился из онтологической по преимуществу и «превосходящей» сферы в гносеологическую область, которая в качестве одного из двух источников формирует научный опыт, — в регион чистой субъективности.

§2. Генезис трансценденталистского словоупотребления

Термин «трансцендентальный» — в качестве предиката многочисленных специфических философских «субъектов» (в логическом смысле) — является фундаментальным и системообразующим для всей кантовской метафизики. Даже поверхностный взгляд на основные работы Канта обнаруживает несколько десятков базовых для критической философии словосочетаний, в которых присутствует этот термин.

Итак, *трансцендентальными* для Канта являются: философия, идеализм, сознание, апперцепция, единство апперцепции, познание, истина, логика, критика, аргумент, знание, основоположение, разум, дедукция, аналитика, применение (употребление), субъект, действие, идеальность пространства и времени, временно́е определение, предмет, требование, принцип, объект, условие, понятие, закон, основание, законодательство, истолкование, рассмотрение, исследование, различие, представление, место и топика, проблема, категория, психология, доказательство, рефлексия, способность воображения, паралогизм (подтасовка), дефиниция, гипотеза, максима, идея, свобода, функция, необходимость, случайность, возможность, задача, правило, средство, значение (смысл), значимость, предикаты Бога, реализм, наука, критика вкуса, синтез, положение, категории, способности, видимость, реальность, пустота, сродство (ассоциация), утверждение, способность суждения, вопрос, алгоритм, схема, теология, атомистика, субстрат, разрешение вопроса, исследования, точка зрения (*Absicht*), экспозиция, учение, размышление (рассуждение, *Überlegung*), идеал, эстетика, философ, отвлеченность (*Abgezogenheit*), диалектика, антитетика, физиократия, происхождение (источник, *Ursprung*), система, предпосылка и т. д. — всего больше сотни лексических и семантических формообразований.

При этом поражает тот факт, что среди такого многообразия трансцендентальной семантики в лексиконе Канта не нашлось места строгому и однозначному понятию «трансцендентальный метод (*transscendentale Methode*)» и философ использует несколько амбивалентное словосочетание «трансцендентальное исследование (метод, способ) (*transscendentales Verfahren*)» (A 638 / B 666).

Исходя из факта такого разнообразного богатства трансцендентальных «субъектов» в Кантовой системе, можно сделать вывод о том, что исследуемый предикат выражает, по-видимому, наиболее существенные черты новой, критической философии. Как таковой, этот термин предстает перед нами в качестве своего рода «общего знаменателя» для всех «действующих лиц», предметов, свойств, проблем, структурных частей, целей, задач, механизмов, средств, методов, действий и всех других аспектов трансцендентальной философии.

Вместе с тем, несмотря на огромное количество как явных, так и имплицитных определений этих терминов, дефиниции понятия «трансцендентальный» *самого по себе* у Канта мы не обнаружим. Ибо ее попросту не существует. Однако не будем забегать вперед и начнем исследование кантовского применения знаменитого термина с самого начала деятельности философа.

Теперь нам хорошо известно, что «Кант не создавал понятия трансцендентального, и не вырывался из своего исторического контекста. Он не был “изобретателем трансцендентальной философии”, — каким его уже видели в массе своей современники и каковым он сам себя воспринимал. Напротив, он осознанно связывал понятие с имеющимися традициями и постановками вопроса, которым он одновременно старался придать новое направление. Подобно тому, как в понятии критики он стремился воспринять настроение собственного столетия (“наш век есть подлинный век критики”), так же, судя по всему, в понятии трансцендентальной философии он пытался заручиться поддержкой традиции»¹.

Вероятно, что сам термин Кант заимствовал у протестантских «школьных философов» XVII века, ближайших предшественников или даже современников — И.Г. Альстеда, И. Шарфа, Ф.А. Эпинуса², Хр. Вольфа, А.Г. Баумгартена и, возможно, И.Г. Ламберта. Так или иначе, но уже в одной из ранних, «докритических», работ — латиноязычном трактате «Физическая монадология» («*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in Philosophia naturali*», или «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы», 1756 г.) — тридцатиоднолетний³ Кант формулирует такой пассаж: «Но каким же способом, наконец, можно связать метафизику с геометрией в этом деле, когда грифов запрячь вместе с конями, кажется, легче, чем трансцендентальную философию (*philosophia transcendentalis*) сочетать с геометрией?»⁴. Именно здесь мы встречаем первое употребление термина «трансцендентальный» в опубликованных сочинениях философа. Стало быть, для Канта в это время понятие трансцендентальной философии выступает синонимом метафизики, а предикат «трансцендентальный» равнозначен прилагательному «метафизический». Такое же словоупотребление термина «трансцендентальный»/«трансцендентный» было характерно, как мы помним, для протестантских философов, но также и для

¹ *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. — S. 23–24.

² Норберт Хинске рассматривает некоторые контексты работ А.Г. Альстеда, И. Шарфа, Ф.А. Эпинуса и других представителей «школьной философии», а также «Метафизику» А.Г. Баумгартена как в наибольшей степени вероятные источники не только знакомства Канта с термином «трансцендентальный», но и последующего разделения синонимической пары «трансцендентальный» и «трансцендентный». — Ср.: *Hinske N.* Op. cit. — S. 43–44 Anm., 56–64, 57 Anm.

³ Эту, уже третью, диссертацию на соискание должности экстраординарного профессора математики и философии, остававшейся вакантной после смерти Мартина Кнутцена (1751 г.) Кант защищал 10 апреля 1756 г. Менее чем через две недели (22 апреля) ему исполнилось тридцать два года.

⁴ *Кант И.* Физическая монадология // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. — Т. 1. — С. 315.

Ф.Х. Баумайстера, А.Г. Баумгартена, И.Н. Тетенса — философвопоствольфианцев, которые использовали не только новаторские коннотации понятия, но и старые значения Высокой схоластики. Кант, таким образом, пока еще лоялен к традиционному применению термина.

Второй раз с термином «трансцендентальный» мы встречаемся в 1770 г. в габилитационной работе на соискание должности ординарного профессора логики и метафизики. Это — знаменитая (и также латиноязычная) инаугурационная диссертация «*De mundi sensibilis atque intelligibiles forma et principiiis*» («О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира»), защищенная Кантом 21 августа 1770 г. в качестве формального подтверждения его притязаний на профессорскую должность. Впрочем, без малого сорокашестилетний Кант уже получил это давным-давно искомое место — в соответствии с королевским указом от 31 марта того же года.

В этом сочинении речь идет, в частности, о понятии мира вообще. Среди «моментов», которые надлежит выделить в процессе определения такого мира, Кант в первую очередь называет материю «в трансцендентальном смысле», то есть «части, которые здесь принимают за субстанции»¹. В тексте понятие материи, к которому относится предикат, употребляется в одном ряду с «превосходящими» категориями, такими, как «субстанция», «акциденция», «форма», «всеобщность», «бесконечное» и т. д. Следовательно, в 1770 г. исследуемый термин используется Кантом все еще в «высокосхоластическом» значении: в качестве понятия, выходящего за пределы как чувственно воспринимаемого, так и определяемого формально-логическим путем. Значит, в «докритический» период этот предикат в кантовском применении никакого нового и «революционного» смысла еще не содержит: в это время «для Канта латиноязычный термин “трансцендентальный” остается повсюду ограниченным»².

После 1770 г. и вплоть до издания «Критики чистого разума» в 1781 г. терминов «трансцендентальный» или «трансцендентный» в опубликованных кантовских работах мы не встречаем³. Однако в

¹ Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 2. — С. 281.

² Knittermeyer H. Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. — S. 188.

³ Впрочем, и самих опубликованных работ отыщется совсем немного: наступило знаменитое кантовское «десятилетие молчания» (которое на самом деле продолжалось одиннадцать лет). Со времени представления широкой публике трактата «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» в августе 1770 г. и до выхода в мае 1781 г. «Критики чистого разума» Кант

эпистолярном и рукописном наследии мы не просто находим интересующий предикат, но видим его теперь в новом значении.

Речь идет, прежде всего, о знаменитом письме Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 г., в котором Кант впервые дает набросок общего плана новаторской книги «Границы чувственности и разума»¹ и которое считается «эксплицитным» «днем рождения» «Критики чистого разума». Грядущее сочинение, информирует философ корреспондента, будет содержать «ключ ко всей тайне метафизики, до сих пор остававшейся еще скрытой для себя самой». И вот уже два года молчаливый (для читающей публики) Кант пишет: «Исследуя именно таким образом источники интеллектуального познания, без которых нельзя определить природу и границы метафизики, я разделил эту науку на существенно отличные друг от друга части и старался подвести трансцендентальную философию, а именно все понятия совершенно чистого разума, под определенное число категорий, но не так, как это сделал Аристотель, поставивший их в своих десяти категориях рядом друг с другом чисто случайно, в том виде, как он их нашел, а так, как они сами собой распределяются по классам согласно немногим основным законам рас­судка. Не распространяясь здесь подробно о всей совокупности исследований, не доведенных еще до своего завершения, я могу сказать, что в отношении существа моего намерения мне это удалось и теперь я могу предложить критику чистого разума, которая рассматривает природу и теоретического, и практического познания, поскольку оно есть чисто интеллектуальное. Сначала я составлю первую часть этой критики, содержащую источники метафизики, ее метод и границы, а потом уже — чистые принципы морали. Что касается первой части, то я издам ее в течение ближайших трех месяцев»².

издал: анонимную рецензию на сочинение (речь) П. Москати «О существенном различии в строении тела животных и людей» в местной газете «Königsbergische gelehrte und politische Zeitung» (август 1771 г.); уведомление о расписании лекций по физической географии на летний семестр 1775 г. (позднее, в 1777 г., в переработанном виде, этот текст появился в качестве статьи «О различных человеческих расах» в журнале «Der Philosoph für die Welt»); две анонимные заметки в поддержку открывшегося (стараниями И.Б. Базедова) учебного заведения «Филантропин» (1776—1777 гг., опубликованы в упоминавшейся выше кёнигсбергской газете).

¹ О своем намерении создать книгу с таким названием Кант ранее уже сообщал М. Герцу в письме от 7 июня 1771 г. Там он сформулировал общую задачу книги: «Я пытаюсь подробно разработать отношение основных понятий и законов, которые определяют чувственный воспринимаемый мир, а также наметить в общих чертах то, что составляет сущность учения о вкусе, метафизике и морали». — См.: Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 485.

² Там же. — С. 489—490. Кант сумел издать «первую часть» этого масштабного проекта, т. е. «Критику чистого разума», в мае 1781 г. Таким образом, с момента кантовского обещания издать книгу прошло не три месяца, а сто одиннадцать.

Итак, в этом фрагменте чрезвычайной важности Кант определяет, что *трансцендентальная философия* представляет собою *функциональную* систему всех понятий чистого разума, которые относятся к интеллектуальным категориям этого же разума. В будущей «Критике» такие категории будут названы «настоящими основными [родовыми] понятиями чистого рассудка», или *предикат-ментами*, а остальные понятия чистого разума — «чистыми производными от них понятиями», или *предикабиями* (А 81–82 / В 107–108). То, что совокупность понятий, безусловно, является функциональной, философ сообщил Герцу еще в предыдущем письме от 7 июня 1771 г.: пытаюсь разработать отношение основных понятий и законов, определяющих чувственно воспринимаемый мир, Кант с этой целью рассматривает «одно и то же понятие во всевозможных соотношениях и в столь обширных, насколько это нам доступно, связях; делается это в значительной степени и для того, чтобы в ходе подобного рассмотрения пробудился дух скепсиса и проверил бы, способно ли наше мыслительное построение противостоять самому глубокому сомнению»¹. Здесь Кант дает первоначальную дескрипцию того самого знаменитого метода обоснования своей новаторской философии, который в первой «Критике» будет назван «открытием (выведением) понятий» и который непосредственно предшествует трансцендентальной дедукции категорий.

Таким образом, функциональная система понятий вырабатывается при помощи *скептического* и *критического* методов, но фундируется она не субъективными (случайными) предпочтениями, а основными законами разума. Стало быть, и сами законы разума, и трансцендентальная философия как законосообразная система понятий определяются, в конечном счете, структурой чистого сознания («совершенно чистого разума»). При этом словосочетания «априорные понятия» или «априорная структура чистого рассудка» непосредственно в дефиниции не названы, хотя в письме упоминаются неоднократно. Эти ноции подразумеваются, поскольку «чистый разум» не только не имеет никакого отношения к чувственности, но даже еще не начал осуществлять познавательное (трансцендентальное) действие. Это пока еще не действующий разум, а «предпосылочный» и «потенциальный» — гносеологическая структура априорных способностей и механизмов познания, или трансцендентальная субъективность. Кант подчеркивает, что

¹ Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 484.

принципами рациональной философии, в отличие от эмпирической, являются «чистые основания разума»¹.

Экспликация всех возможных коннотаций, вытекающих из кантовской дефиниции *трансцендентальной философии*, контекстуальный анализ всей эпистолы, а также других писем того времени позволяют сделать вывод, что в начале 1772 г. кантовское понимание термина «трансцендентальный» включало следующие основные смыслы:

1) Функциональная система «чистых рассудочных понятий и принципов», которая является одновременно трансцендентальной по своему сугубо *интеллектуальному, абсолютно незмпирическому* происхождению и составляет основу всей трансцендентальной философии.

2) Чистые рассудочные понятия не абстрагируются из ощущений, но, напротив, «рассудок должен совершенно *a priori* сам образовать себе понятия о предметах»²; стало быть, понятия трансцендентальной философии являются *априорными*.

3) Трансцендентальная, функциональная и априорная система строится *законосообразно*, т. е. в соответствии с теми «немногими основными законами рассудка», которые — в качестве интеллектуальных принципов — коренятся в «природе нашей души» и не являются «видоизменениями души, обуславливаемыми предметом»³. Отсюда ясно, что законы чистого рассудка и разума не являются эмпирическими и опытными «привычками действовать», но представляют собою априорную структуру чистого сознания, свойственную человечеству как таковому.

4) Из предыдущего следует, что трансцендентальная философия должна строиться исключительно в качестве *систематического единства* своих элементов, принципов и законов.

5) Трансцендентальная философия тесно связана со *скептическим* методом, который осуществляет проверку, в частности, функциональной системы понятий и — шире — всех наших «мыслительных построений»;

6) Трансцендентальная философия как система понятий совершенно чистого разума осуществляет «критику чистого разума,

¹ Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. — Пер. с нем. В.В. Васильева, С.А. Чернова. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 17. — Refl. 3931. (В дальнейшем ссылки на цитаты из этого издания приводятся непосредственно в тексте с указанием сокращенного названия книги (РН — Рукописное наследие), номера страницы и — если это заметки или наброски — номера Reflexion (напр., Refl. 4163).

² Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 488–489.

³ Там же. — С. 488.

которая рассматривает природу и теоретического, и практического познания, поскольку оно есть чисто интеллектуальное»¹. Более того, при таком понимании функций трансцендентальной философии она, по сути, отождествляется с самой критикой чистого разума, а, значит, с *критическим*, или *трансцендентальным*, методом². Эксплицитное отождествление представлено Кантом в письме все тому же Герцу в конце 1773 г. В нем мы находим второй случай использования Кантом термина «трансцендентальный» в дошедшей до нас переписке. И здесь понятие также употребляется в новом, сугубо кантовском, значении: «С радостью думаю о том времени, когда закончу мою трансцендентальную философию, являющую собой, собственно говоря, критику чистого разума; тогда я перейду к метафизике, которая состоит только из двух частей: метафизики природы и метафизики нравственности»³.

7) Трансцендентальная философия исследует не только природу теоретического познания и, стало быть, источники метафизики, но и сущность практической сферы и, следовательно, чистые априорные принципы морали. Если же принять во внимание письмо Канта к Герцу от 7 июня 1771 г., то к числу компонентов трансцендентальной философии следует присовокупить «сущность учения о вкусе»⁴.

8) Трансцендентальное («интеллектуальное») познание имеет своим предметом вовсе не *объекты* когнитивного процесса, а нечто совершенно иное: понятия чистого разума, природу теоретического и практического познания, критику чистого разума, а также источники, метод и границы метафизики — одним словом, *внеэмпирический субъект*.

9) Стало быть, термин «трансцендентальный» относится к сфере познающего субъекта и обладает там методически-методологическим значением.

¹ Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 490.

² Присутствие критической функции делает отчасти трансцендентальную философию той самой *phaenomenologia generalis*, или *общей феноменологией*, которая, согласно письму Канта к И.Г. Ламберту от 2 сентября 1770 г., обязана — в качестве особой и чисто негативной науки — предшествовать метафизике. Такая *phaenomenologia generalis* должна определить «значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор». — См.: Там же. — С. 482. В черновиках Кант указывает, что «общая феноменология и общая ноология имеют своей целью исключительно правила всеобщих познаний, которые не даны ни в каком опыте» (РН, 22, Refl. 4163). Эрих Адикес датирует это размышление концом 1769 — осенью 1770 г.

³ Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 496.

⁴ Там же. — С. 485.

§ 3. Применение термина в маргиналиях и рукописях

Помимо опубликованных в «докритический» период работ Канта немалые возможности для анализа трансцендентальной семантики представляет нам богатейшее рукописное наследие «десятилетия молчания» и последующих годов¹.

Однако, углубившись в исследование многочисленных коннотаций термина «трансцендентальный», встречающегося в маргиналиях 1769–1780 гг., мы испытаем определенное разочарование. Казалось бы: уже в февральском письме 1772 г. к М. Герцу Кант вполне определился с новым, присущим в то время только ему, значением понятия и, таким образом, совершил, как минимум, терминологическую революцию. Следующее послание к Герцу (конец 1773 г.) лишь подтверждает этот факт: трансцендентальное относится к совокупности априорных понятий и категорий совершенно чистого разума, и эта функциональная система осуществля-

¹ Строго говоря, периодизация творческой деятельности И. Канта должна включать в себя не два общепризнанных периода: «докритический» (с 1746 до 1770 гг.) и «критический» (с 1770 г.), но также и третий, точнее — срединный: «протокритический» (1769–1771 гг.). Именно 1769 год дал Канту «сильный свет»: усматриваемое вначале «словно в полутьме» «доктринальное понятие» (учение о трансцендентальной субъективности времени и пространства, а также концепция разделения всех «вещей» на явления и вещи сами по себе), в конце концов, прояснилось, и Кант создал теорию трансцендентального идеализма (РН, 85, Refl. 5037). В августе 1770 г. он сообщает Ламберту о том, что «в течение последнего года я разработал понятие, которое, как я полагаю, изменить не придется, хотя оно несомненно требует дальнейшего расширения». Речь идет, как показывает анализ письма, о том самом «доктринальном понятии», или трансцендентальном идеализме. Летом 1771 г. Кант пишет Герцу о том, что работает над книгой, озаглавленной «Границы чувственности и разума»: «За эту зиму я изучил весь необходимый материал, классифицировал его, взвесил и сопоставил отдельные данные и только совсем недавно завершил весь план этой работы». В феврале 1772 г. Кант уже излагает Герцу структуру и основные идеи первой «Критики», а в конце 1773 г. в письме тому же корреспонденту уверенно заявляет: «Я принял решение преобразовать науку, которую столь долгое время тщетно разрабатывали представители едва ли не половины философского мира, и достиг того, что *обладаю системой, полностью открывающей тайну* существующей до сих пор загадки и подчиняющей действия изолирующего самого себя разума надежным и легко применяемым правилам». (Курсив мой. — В.С.) В письме Христиану Гарве от 7 августа 1783 г. Кант подчеркивает, что свою работу, вышедшую в мае 1781 г., он «тщательно обдумывал более чем 12 лет подряд», а сделал ее «приблизительно за 4–5 месяцев». То же самое Кант сообщает и Мозесу Мендельсону (письмо от 16 августа 1783 г.): «Результаты своих по меньшей мере двенадцатилетних размышлений я обработал в течение каких-нибудь 4 или 5 месяцев как бы на ходу, хотя и с величайшим вниманием к содержанию». — Ср.: *Кант И.* Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 480–481, 485, 487–493, 495–496, 506, 513.

ет критику чистого разума в гносеологической сфере познающего субъекта. Казалось бы: Кант покончил с безответственной практикой слишком вольного обращения с древнейшим метафизическим термином, предложив для него вполне определенный, идентифицируемый и устойчивый смысл. Тем самым, наконец-то, устранено «двоевластие» путающихся друг у друга под ногами синонимов «трансцендентный» и «трансцендентальный», и слившиеся в неразличимое единство «близнецы» теперь обретут собственное метафизическое «лицо». Казалось бы: отныне в словоупотреблении двух терминов наступит порядок и строгая унификация.

Теперь обнаруживается, что если нам приходили в голову такие мысли, то мы, безусловно, поспешили. И в «десятилетие молчания», и позже, после выхода «Критики чистого разума», Кант не придерживается точного и однозначного использования терминов. У него встречаются и «высокосхоластичные» смыслы, и «школьные», наделяющие термин значением «метафизический», «сущностный», «всеобщий», «спекулятивный» или «интеллигибельный»... Так или иначе, но Кант заставит нас поломать голову, разбираясь в значениях и нюансах употребляемых терминов.

Тем не менее, приступим к обзору используемых в маргиналиях и набросках значений ключевого понятия.

Так, например, в записях 1769–1771 гг. (возможно, 1772–1773 гг.) Кант ведет речь о «трансцендентальных понятиях (transscendentalen Begriffen)», посредством которых можно внеэмпирически изучать душу. В их число включены такие, как «субстанция», «простая», «самодетельность», «свобода». В другом пассаже этого же периода Кант говорит, что доказательства бессмертия души могут быть, в частности, «чисто метафизические, т. е. трансцендентальные (онтологические)» (РН, 24, 25, Refl. 4230, 4236a). И в том, и в другом случае предикат «трансцендентальный» является синонимом прилагательных «метафизический», «сущностный», отчасти «интеллигибельный». Однако вполне возможно, что эти пассажи созданы до знаменитого письма Герцу. К фрагментам 1771–1773 гг. относится набросок, классифицирующий части «трансцендентальной философии», к каковым относятся эстетика как философия чувственности, «частная трансцендентальная» логика, в отличие от «общей логики», и категории как «всеобщие действия разума, посредством которых мыслится предмет» (РН, 26, Refl. 4276).

К этому же времени относится попытка определить метафизику как рациональную теоретическую философию (в противоположность всему эмпирическому), которая может быть трансцендентальной (исследующей высшее существо) или прикладной

(изучающей природу внутреннего и внешнего чувства, а также высшее благо). Здесь, как мы видим, понятие трансцендентального использовано взамен трансцендентного, ибо только последнее относится к сфере высшего существа. Прилагательное «прикладная», в свою очередь, используется вместо законного на этом месте предиката «трансцендентальный». Сплошная путаница! Однако в этом же размышлении Кант формулирует вопрос, относящийся к природе внутреннего и внешнего чувства: что может быть познано разумом без всякого опыта и каковы «условия, объекты и границы» этого познания (РН, 28, Refl. 4362)? Кант стремится уловить и сформулировать основной вопрос трансцендентальной философии о возможности синтетических суждений *a priori*. Тогда же он приходит к основополагающему выводу о том, что «в трансцендентальной философии пребывают понятия (Notionen), но не идеи»¹. Несколько позже Кант определяет: «Трансцендентально всякое чистое познание *a priori*, в котором, следовательно, не дано никакого ощущения». Вслед за этим он располагает части трансцендентальной философии в привычном для нас порядке: трансцендентальная эстетика, логика, критика (имеется в виду диалектика), архитектоника (РН, 35, Refl. 4643). Здесь Кант аутентичен сам себе, т. е. новым представлениям о трансцендентальном.

Обратимся к наброскам 1773–1775 гг., часть из которых известна под названием «Дуйсбургское наследие». Эти размышления демонстрируют, во-первых, вполне адекватное «Критике» определение трансцендентальной логики, которая «занимается познаниями рассудка со стороны их содержания, не принимая во внимание способ, каким даны объекты» (РН, 44, Refl. 4675). Во-вторых, возникает понятие трансцендентального субъекта как совокупности условий познания. В-третьих, Кант называет «трансцендентальной тетикой» раздел об основоположениях чистого разума, что вполне согласуется с нашим предикатом, но отличается от понимания тетик в «Критике чистого разума» (РН, 46, 47, Refl. 4676). Кроме того, в-четвертых, в качестве трансцендентальных определяются категории отношения (или относительные предикаты), и это соответствует таблице категорий (РН, 47, Refl. 4676). В целом же, надо сказать, что такой важный и значимый для понимания кантовской эволюции рукописный корпус, как «Дуйсбургский архив», вовсе не перегружен термином «трансцендентальный», хотя речь там идет

¹ Kant I. Gesammelte Schriften. — Bd. 17, 1926. — S. 558. — Refl. 4456. (В дальнейшем цитируется как: AA).

об очень многих трансцендентальных «вещах». Очевидно, время широкого использования термина еще не пришло.

В разделе «Метафизика» курса лекций по дисциплине «Философская энциклопедия», законспектированного (наиболее вероятно) в 1775 г., мы узнаем о новом кантовском понимании трансцендентного. Здесь дается абрис *трансцендентальной метафизики*, которая содержит «рубрики мышления *in abstracto*» (так у Канта назывались в то время категории) и «учит применению рассудка относительно всех предполагаемых вещей». Вместе с тем, «всякое применение разума или имманентно, или трансцендентно. Имманентно — если оно остается в границах чувственности, трансцендентно — если оно выходит за [пределы] чувств. Последнее называется также умствованием, и метафизика очень подвержена этой опасности» (РН, 60). Ниже Кант уточняет, что «применение рассудка по отношению к предметам, как они встречаются нам в чувствах, называется имманентным, а если оно идет дальше опыта, оно называется трансцендентным применением рассудка». В результате возникают заблуждения, поскольку все трансцендентные положения — наподобие безосновательного суждения «всё, что существует, есть в пространстве и времени» — «взяты из воздуха». — Ибо «наши созерцания всегда чувственны и не интеллектуальны, так как мы не авторы вещей. — Если мы делаем пространство и время, т. е. субъективные условия, объективными, мы превращаем имманентное положение в трансцендентное». Однако такое «умствование беспредметно. — То, что составляет условие представления и понятия о предмете, мы нередко превращаем в условие самого предмета, т. е. субъективное условие в объективное» (РН, 63–64).

Этот фрагмент полностью соответствует взглядам Канта периода «Критики» и представляет, как минимум, два аспекта трансцендентного, а именно — прежде всего, неправомерное (расширительное) использование рассудка, когда последний выходит за пределы сферы своей компетенции (опыта) и начинает строить «воздушные замки», выдавая собственные (внеэмпирические) фантазии за якобы обоснованные суждения, а категории, имеющие применение лишь в опыте, начинают использоваться в пространстве чистой мысли. Но это, говорит Кант, — лишь «игра способности воображения или рассудка своими представлениями». Суждения, построенные на такой «игре», по сути, не имеют предмета и объективной значимости¹. А ведь именно в суждениях, а вовсе не в предметах,

¹ В «Критике» Кант говорит, что «чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого

коренится трансцендентальная видимость. Таким путем возникают заблуждения: амфиболии, паралогизмы, антиномии, «естественные иллюзии (*natürlichen Illusion*)» — одним словом, видимости.

Кроме того, помимо этих *ошибок* способности суждения, недостаточно обузданной критикой, существуют также трансцендентные основоположения, которые *намеренно* пытаются устранить границы смысла (опыта) и выйти в спекулятивную область разума. К таким основоположениям Кант, как известно, относил иллюзорные суждения типа «мир должен иметь начало во времени», «всякая сложная субстанция состоит из частей», «все случайное существует как действие причины» и т. д. Таким образом, лекции по «Философской энциклопедии» демонстрируют новое и уже довольно устойчивое понятие трансцендентного, отчетливо дистанцированное от трансцендентального.

В набросках 1775–1778 гг. количество словоупотреблений термина существенно возрастает, а его значения все больше и больше соответствуют тем, что используются в «Критике чистого разума». При этом мы, разумеется, помним о нестрогом — или, по меньшей мере, своеобразном — кантовском применении терминов «трансцендентный» / «трансцендентальный».

В маргиналиях Кант размышляет о трансцендентных основоположениях чистого применения разума (рассудка) (РН, 66, Refl. 4757), трансцендентальном синтезе посредством «чистых понятий разума» (РН, 69, Refl. 4760), трансцендентальном применении разума в отличие от эмпирического (РН, 71, Refl. 4849), трансцендентальной философии, которая подразделяется на критику чистого разума и онтологию (РН, 73, Refl. 4851). Познание, утверждает Кант, называется *трансцендентальным* относительно его источни-

трансцендентального употребления (*haben bloß transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalen Gebrauch*). В отсутствие чувственных созерцаний категории «не определяют ни одного объекта, но лишь выражают *мышление объекта вообще* (*das Denken eines Objekts überhaupt*) согласно различным модусам» (А 248 / В 305; А 247 / В 304. Курсив мой. — В.С.). Таким образом, предикат «трансцендентальный» в словосочетании «трансцендентальное значение», как представляется на первый взгляд, имеет коннотацию «интеллигибельный» («умопостигаемый»). Однако Кант особо подчеркивает, что «интеллектуальные (*intellektuelle*) понятия», в том числе понятие ноумена, «не есть особый *интеллигибельный предмет* для нашего рассудка» (А 256 / В 311). В таком случае, понятие «трансцендентальный» в этом конкретном контексте имеет, во-первых, генетическое значение — «имеющий сугубо рассудочное (разумное) происхождение», во-вторых, функциональный смысл — «чистые рассудочные формы в отношении предметов вообще и мышления», и, в-третьих, прагматическое наполнение — «значимый лишь внутри самого рассудка (разума), без выхода в опыт, не дающий знания, утверждающий не о *вещах*, а о *мышлении*», т. е. «умственный».

ка, *трансцендентным* — относительно объекта, который не может встретиться в опыте. Такое использование терминов полностью соответствует новому пониманию. Однако далее он пишет: «Из эмпирических принципов нельзя перейти к трансцендентным, и тем не менее именно они составляют подлинную цель метафизики» (Там же). Здесь имеются в виду либо *трансцендентальные* принципы познания, либо *трансцендентные* объекты практического разума.

Трансцендентальная философия «нуждается прежде всего в критике (для отличения ее от эмпирической)», и, кроме того, в дисциплине, каноне и архитектонике (РН, 74, Refl. 4858). Критика в этом фрагменте не является безоговорочным синонимом трансцендентальной философии, но предстает как ее составная часть. Сама же трансцендентальная философия «рассматривает не предметы, а человеческую душу со стороны источников происхождения в ней априорного познания, а также [его] границ. Поэтому чистая математика не является частью трансцендентальной философии, но к последней, пожалуй, относятся источники, из которых она возникает в душе» (РН, 76, Refl. 4873). Такое определение полностью согласуется с теми, которые даны в «Критике». — Так же как и дефиниция трансцендентальной логики в качестве дисциплины, исследующей условия применения чистого рассудка и трансцендентальные элементы категорий (РН, 76, Refl. 4877).

Кант проводит четкое размежевание между видами познания на основе отождествления своей философии с исследованием априорного дискурса: «Трансцендентальная философия есть чистое познание а priori¹»; «познание а priori противопоставляется эмпирическому; философия о нем есть трансцендентальная философия»². Эта кантовская позиция отличается от мотивов деятельности знаменитых современников: «Я не занимаюсь как Тетенс эволюцией понятий (все действия, благодаря которым порождаются понятия), не занимаюсь и [их] анализом как Ламберт, но исключительно их объективной значимостью» (РН, 77, Refl. 4900). Далее Кант уточняет специфику своей трансцендентальной дедукции: «Тетенс исследует понятия чистого разума субъективно (человеческая природа), я — объективно. Тот анализ эмпирический, этот — трансцендентальный» (РН, 77, Refl. 4901).

Ряд фрагментов посвящен определению сущности трансцендентальной философии. В частности, Кант указывает, что «в трансцендентальных познаниях возможно одно-единственное доказательство,

¹ AA Bd. 18, S. 20, Refl. 4889.

² Ibid. — Refl. 4890.

а именно, из понятия субъекта» (РН, 82, Refl. 5002). Более того, в «трансцендентальной науке всё должно быть взято из субъекта, и лишь немного из этого относится к предметам» (РН, 86, Refl. 5058). Соответственно, в трансцендентальной аналитике всё «должно извлекаться из субъекта и тем не менее получать объективное толкование» (РН, 82, Refl. 5003). — Ибо трансцендентальная философия, излагающая элементы нашего познания а priori, «есть наука о возможности синтетического познания а priori» (РН, 93, Refl. 5133); она включает в себя две части: критику чистого разума и онтологию (РН, 93, Refl. 5130).

Обширный пассаж отводится изложению целей «*трансцендентальной науки*», которые состоят в «исследовании того, как много может быть познано разумом а priori и насколько могла бы простирается его зависимость от поучения чувств. Каковы, следовательно, границы, за которые он не может выйти без помощи чувств. Этот предмет важен и значителен, ибо указывает человеку предназначение его разума. Для достижения этой конечной цели я счел необходимым изолировать разум, так же, впрочем, как и чувственность, и рассмотреть вначале все, что может быть познано а priori на предмет того, не принадлежит ли оно к сфере разума. Это отвлеченное рассмотрение, эта чистая философия имеет немалую пользу» (РН, 82–83, Refl. 5013). Вместе с тем, «трансцендентальная философия доказывает, что с нашим познанием мы никогда не можем выйти за пределы чувственного мира» (РН, 88, Refl. 5083).

Эта совокупность определений дает возможность эксплицировать наиболее существенные характеристики как термина «трансцендентальный» самого по себе, так и трансцендентальной философии в целом.

Итак, трансцендентальная философия на уровне трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики¹ имеет специфический предмет исследования: не предметы, как можно было бы предположить, а трансцендентальное наполнение познающего субъекта, т. е. чистые априорные структуры чувственности (пространство и время) и рассудка (категории и основоположения), которые производят опыт и, несмотря на свое субъективное (от субъекта) происхождение, обладают для познания объективной значимостью. Такая философия, утверждает Кант, исследует *источники происхождения, объем, условия возможности, границы применимости, трансцендентально-логическое* (а не формально-логическое) *содержание, субъективное обоснование* (доказательство, или дедукция,

¹ Трансцендентальной диалектике и учению о методе будут в основном посвящены *Reflexionen* 1778–1780 гг. и последующего периода времени.

«из субъекта»), *цели* («предназначение»), *сферу действия* и *объекты* «априорного познания», или чистых априорных понятий рассудка (категорий). Такие цели предполагают, что трансцендентальная философия содержит в себе критику чистого разума, которая четко отграничивает трансцендентальное исследование от любых эмпирических построений. Поскольку эта философия представляет собою методологически грамотную систему, постольку ей необходимы дисциплина, канон и архитектоника. Ради достижения целей исследования необходимо осуществить *трансцендентальную редукцию* чувственности и рассудка («изолировать разум и чувственность»).

Кроме того, в этом массиве дефиниций мы встречаем одно из первых определений трансцендентальной философии как науки «о возможности синтетического познания a priori». В данной характеристике чрезвычайно важен предикат «синтетический», ибо в дальнейшем отождествление терминов «трансцендентальный» и «трансцендентальная философия», с одной стороны, и «синтетический» (синтетическое познание a priori), «синтез», с другой, будет только прогрессировать и количественно нарастать в числе многих других коннотаций первых двух понятий — чем дальше, тем больше, вплоть до своеобразного «апогея» в «Opus postumum».

Здесь же мы также встречаемся с ранним утверждением Канта о том, что трансцендентальная философия состоит из *критики чистого разума* и *онтологии*. Отсюда можно сделать, как минимум, два вывода. Во-первых, критика чистого разума изначально выступала как равная онтологии составная часть трансцендентальной философии, а не в качестве пропедевтики к метафизике. Ибо чуть позже, в 1781 г., Кант, по-видимому, опасаясь шквальной обструкции вольфианцев, для которых онтология была «священной короной», охарактеризует критику всего лишь как *пропедевтику* к метафизике¹. Однако еще позже, в самом конце 90-х годов, обретший

¹ «Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение (Vorübung)), исследующая способность разума в отношении всего чистого познания a priori, и тогда называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское познание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и тогда она называется *метафизикой*» (А 841 / В 869). В Предисловии к В-изданию Кант говорит, что «догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самого чистого разума*. <...> Критика, скорее, есть необходимое предварительное мероприятие (vorläufige Veranstaltung) для содействия основательной метафизике как науке» (В XXXV–XXXVI). Там же Кант дает обещание в том, что «все указания, исходят ли они от друзей или противников, я буду со всем тщанием принимать во внимание, чтобы использовать их при будущем построении системы согласно этой пропедевтике» (В XLIII).

уверенность Кант будет резко возражать одному из «эпигонов» (в терминах Отто Либмана) и категорически утверждать: «Мне непонятна претензия приписать мне мысль, будто я намеревался создать лишь *пропедевтику* трансцендентальной философии, а не *систему* этой философии. Подобное намерение никогда не приходило мне в голову, тем более что я сам в “Крит[ике] ч[истого] р[азума]” уже объявил завершенную целостность чистой философии лучшим признаком ее истинности»¹.

Во-вторых, нельзя не заметить, что уже в это время у Канта присутствует тенденция (сохранявшаяся всю жизнь) произвести замену старой «школьной» онтологии методологически обоснованной критикой чистого разума. В набросках 1778–1780 гг. Кант прямодушно заявляет: «В онтологии мы сказали о рассудочных понятиях, чье применение в опыте возможно, ибо они сами делают опыт возможным» (РН, 126, Refl. 5603). Стало быть, онтология имеет своим предметом чистые рассудочные понятия *a priori*, конституирующие опыт! Позже, в «Критике» он откровенно скажет о том, что «гордое имя онтологии, притязующее на то, чтобы давать синтетические познания *a priori* о вещах вообще в виде систематического учения (пример — принцип каузальности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики рассудка» (А 247 / В 303). И Кант, в самом деле, заменил своей трансцендентальной аналитикой «обветшалую и изъеденную червями» догматичную онтологию, «претенциозную царицу», чье происхождение «выводилось из плебейства обыденного опыта» («aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde») (А IX)!

Систематизация и анализ всех дефиниций трансцендентальной философии, данных в маргиналиях, позволяет прийти к выводу о том, что, прежде всего, Кант понимал термин «трансцендентальный» как «относящийся к чистому синтетическому сознанию», «присущий чистому рефлектирующему субъекту и наиболее характерный для него», «имеющий отношение к чистым и априорным конститутивным структурам познающего субъекта». Безусловно, в рассмотренных определениях присутствуют и другие коннотации, но для сферы теоретического разума (в отличие, скажем, от практического) такое понимание трансцендентального самого по себе является наиболее существенным, релевантным и коррелятивным. Следовательно, кантовское определение трансцендентального как наиболее адекватного чистому априорному рассудку (субъекту) не-

¹ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 263–264.

обходимо взять в качестве базового в дальнейшем процессе экспликации значений термина.

Таким образом, свойства трансцендентальности, схваченные Кантом в маргиналиях и набросках 1775—1778 гг., предвосхищают или в точности воспроизводят базовые трансценденталистские формулировки «Критики». При этом всё нестрогое (или «намеренное», как говорит Лосский) употребление терминов «трансцендентальный» и «трансцендентный», обнаруженное в записях, соответствует такому же нестрогому («намеренному») применению этих терминов в первой «Критике». Что же касается более поздних маргиналий и черновиков 1778—1780 гг. и тем более 1780—1790 гг., то они практически полностью следуют в русле идей главного сочинения Канта.

Забегая вперед, разберемся (хотя бы отчасти) в таком «нестрогом» использовании терминов «трансцендентальный» и «трансцендентный». Вернемся к тому пассажи из «Трансцендентальной диалектики», который приводился во Введении в качестве примера «запутанного» словоупотребления. Там Кант говорит: «Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными (transzendente)*. Однако под этим термином я разумею не *трансцендентальное* употребление категорий или злоупотребление ими, представляющее собой просто ошибку способности суждения, которая недостаточно обуздана критикой и потому мало обращает внимания на границы области, внутри которой чистому рассудку только и позволено вести его игру; трансцендентными я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации. Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны. Приведенные выше основоположения чистого рассудка должны иметь только эмпирическое, а не трансцендентальное, или выходящее за пределы опыта, употребление. Основоположение, устраняющее эти границы и даже повелевающее переступить их, называется *трансцендентным (transscendent)*» (А 296 / В 352—353).

Прояснить эту ситуацию с терминами нам поможет фрагмент из первой «Критики». Кант разъясняет: «Итак, утверждение, что все свои основоположения *a priori* и даже понятия рассудок может употреблять только эмпирически и никогда не трансцендентально, способно привести к важным выводам <...> Трансцендентальное употребление понятия в любом основоположении относится к ве-

шам вообще и вещам самим по себе, а эмпирическое — только к явлениям, т. е. предметам возможного опыта» (А 238–239 / В 297–298).

В таком случае, эмпирическое (имманентное) употребление рассудка есть правомерное (законосообразное) использование этой познавательной способности в опыте. Таким будет, например, применение категорий с целью синтеза чувственно воспринимаемого содержания явлений. Трансцендентное употребление возможно только со стороны разума и только в практической сфере, но не в опыте. Оно будет также законосообразным: это, скажем, использование идей разума (но не понятий рассудка) в моральной или религиозной области. Трансцендентальное применение рассудка — это ошибка (злоупотребление) выходящего за свои пределы (т. е. за границы опыта) интеллекта, когда он без всяких оснований пытается исследовать вещи вообще или вещи сами по себе. Соответственно, такое действие рассудка будет абсолютно неправомерным и незаконным с точки зрения критической философии. К этому можно также добавить, что в некоторых случаях употребления термина «трансцендентальный», — когда представляется, что он используется вместо слова «трансцендентный», — Кант применяет его в значении «умственный», «имеющий происхождение в уме», «спекулятивный», «интелигибельный (умопостигаемый)»¹.

Подводя итоги процесса формирования кантовского трансценденталистского словоупотребления в период «десятилетия молчания», необходимо указать на мнение Хинске, который полагает, что можно выделить три различные, однако совместимые и переходящие друг в друга точки зрения Канта на значение термина «трансцендентальная философия». Все они возникли, по видимому, в разные годы, но уже в «критический» период, однако высказаны не в опубликованных работах, — ибо уже наступило «десятилетие молчания», — а в переписке, маргиналиях и прочих набросках. Весьма примечательно, что все эти три взгляда присутствуют в разных местах в «Критике чистого разума», чем, кстати говоря, произвольно и отчасти подтверждают так называемую «patchwork theory».

Итак, у Канта мы находим, что: «1) “Трансцендентальная философия” подразумевает априорное познание само по себе, или совокупность всех видов познаний a priori. Именно в этом смысле говорится в кантовском труднодатируемом метафизическом насле-

¹ Ср.: «Раз мир есть сумма явлений, то должно иметь место их трансцендентальное (transzendentaler), т. е. мыслимое только чистым разумом (bloß dem reinen Verstande denkbarer), основание» (А 696 / В 724).

дии: “трансцендентальная философия является чистым познанием а priori”. Нечто подобное этому высказыванию встречается уже в письме Канта 1772 г.: “трансцендентальная философия, а именно все понятия совершенно чистого разума”. <...> В соответствии с этим уже во введении к “Критике чистого разума” “трансцендентальная философия” будет пониматься как “система” понятий а priori. 2) “Трансцендентальная философия” обозначает рефлексию над познанием а priori, или “философию о нем”. Она разъясняет, в частности, его разнообразные содержания, их систематические взаимоотношения между собой, значение, границы и укоренение (*Verankerung*) в познающем субъекте. Она является, следовательно, “критикой чистого разума, изучением субъекта” и “рассматривает не предметы, а человеческую душу со стороны источников происхождения в ней *априорного* познания, а также границ”. 3) “Трансцендентальная философия” находит свою подлинную (*genuines*) тему в вопросе о возможности познания а priori. Она есть “наука о возможности синтетического познания а priori”. В относительно поздней манере выражения “Прологомен” сформулировано, что она есть “полное разрешение” вопроса “Как возможны синтетические познания а priori?”, “только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью”. Герман Коген и его школа ориентировались, прежде всего, на эту, третью, относительно позднюю, точку зрения»¹.

§ 4. Многообразная семантика термина

Характеризуя эволюцию кантовского термина «трансцендентальный», Хинске акцентирует внимание на том факте, что «Кант поразительно поздно вернулся к этому решающему для определения облика своей философии понятию. В своих немецкоязычных сочинениях он никогда не употреблял его до “Критики чистого разума”, в латиноязычных работах термин появлялся дважды — в 1756 и 1770 гг., в письмах впервые возникает в 1772 году»².

Однако, несмотря на справедливость этого замечания, следует отметить, что термин активно употреблялся и разрабатывался в записях, маргиналиях и переписке всего периода «десятилетия молчания», особенно во второй половине декады. Именно там и в то время Кант вырабатывал новое значение для одного из старейших метафизических терминов. И свершилось все это не без недоразу-

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1382.

² Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. — S. 24–25.

меня. Ибо Кантова попытка влить новый смысл термина в старую емкость была воспринята окружающим философским сообществом не сразу и не с легкостью. Кант, тем не менее, отважился использовать, казалось бы, истертый до дыр и потерявший четкую форму термин. Что же его подвигло?

По мнению Хинске, «причину того, почему Кант для обозначения своей новой постановки вопроса возвращается именно к старому, традиционно нагруженному термину “трансцендентальный”, — чья длинная предыстория осознавалась им, по меньшей мере, смутно, — следует, вероятно, искать в определенном затруднении. В 1770 г. Кант отличал логическое применение рассудка от реального; однако теория употребления последнего — так сказать, реальная логика — определенно была оставлена. Реальное употребление рассудка, который располагает собственными — априорными — содержаниями и, соответственно, чистыми рассудочными понятиями (“conceptus purus”) и открывает вместе с тем независимый доступ к действительности, в 1770 г. пока еще служит, само собой разумеется, для познания вещи самой по себе (“res sicuti sunt”) в сфере теоретической метафизики¹. После 1770 г. Кант порывает с этой точкой зрения. Теперь даже априорные понятия реального употребления рассудка служат только для познания опыта. Они “используются для придания отчетливой формы опытам упорядоченного рассудка”. Поэтому ту теорию реального использования рассудка, которая все больше и больше выдвигается на передний план его интереса, Кант отныне не может больше называть реальной логикой, как это, по сути дела, предполагалось высказыванием о реальном применении рассудка. Вероятно, исходя именно из этого затруднения, он называет ее — в отличие от общей, или формальной, логики — трансцендентальной логикой, или просто трансцендентальной философией: “каноном всего реального применения рассудка является трансцендентальная философия”².

Как уже отмечалось, всеобъемлющего определения термина «трансцендентальный» самого по себе у Канта не существует. Единственный случай беглого упоминания этого предиката «в чистом виде», без «субъекта», содержится в «Прологоменах» (1883 г.), в одном из примечаний, которое направлено на то, чтобы указать на неверное истолкование понятия «совокупным» рецензентом «Критики» — Хр. Гарве и И.Г.Г. Федером (к последнему у Канта

¹ Эти взгляды Канта можно еще обнаружить в §§ 5–6, 29 инаугурационной диссертации «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» (1770 г.).

² Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1381–1382.

были особые претензии): «Множественно указанное мною слово трансцендентальное (transscendental) <...> означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным (transscendent) и отличается от имманентного (immanenten) применения, т. е. ограничивающегося опытом»¹.

Здесь, как мы видим, термин определяется через его противопоставление трансцендентному и означает совокупность понятий как априорных условий любого возможного опыта. При этом понятия могут использоваться только внутри опыта, т. е. во взаимодействии с чувственностью. Однако никаких подробностей относительно этих условий Кант в примечании не сообщил, ибо просто не ставил перед собою такой цели. Неправильно понятый философ стремится подчеркнуть, что термины «трансцендентный» и «трансцендентальный», ранее считавшиеся синонимами, отныне имеют различный, а в данном случае — противоположный смысл, ибо в этих конкретных коннотациях относятся к существенно различным — трансцендентной и имманентной — сферам. Этот принципиальный «поворот» в использовании привычных понятий рецензент не заметил или не захотел уяснить.

Таким образом, несмотря на огромное количество понятийных пар с единым предикатом «трансцендентальный», дефиниция трансцендентального самого по себе у Канта отсутствует. Это означает, что необходимо анализировать «трансценденталистские контексты», а затем из всей эксплицированной совокупности коннотаций термина выделять то наиболее устойчивое смысловое ядро, которое обнаруживается в большинстве случаев словоупотребления. Кроме того, следует учитывать, согласно замечанию Хинске, что в процессе формирования значения понятия важную роль играет «архитектоническая композиция “Критики чистого разума”, принципы структурирования (Gliederungsprinzipien) Канта, заимствованные частично из логики (Учение об элементах и учение о методе. Эстетика и логика. Аналитика и диалектика), частично из метафизики (Психология. Космология, теология). В этой связи он прибегает к термину “трансцендентальный” также для того, чтобы отграничивать новые дисциплины “Критики” от традиционных. Здесь лежит одна из причин, почему кантовское “системное выражение”, в конце концов, обладает расходящимися значениями

¹ Кант И. Прологомены. — С. 141. (AA Bd. 4, В 373—374 Ант.).

и “обнаруживает очень большие отклонения, даже противоречия”. Тот, кто во время чтения и интерпретации критических сочинений Канта или кантовского наследия ищет унифицированное значение термина “трансцендентальный”, зачастую этим самым как раз и преграждает себе доступ к текстам и одновременно ограничивает богатство своих размышлений. Напротив, необходимо распознавать различные значения термина при помощи контекста и в особенности анализировать разные пары противоположностей (“логическое” / “трансцендентальное”, “эмпирическое” / “трансцендентальное” и т. д.), прежде всего, каждую саму по себе. Общим для них часто является только мотив (*das Signal*) для новой постановки вопроса и, соответственно, принадлежность к “совершенно новой науке”¹.

Из всего множества существующих у Канта и приведенных выше трансцендентальных «субъектов» необходимо выбрать именно те, которые помогут раскрыть сущность трансцендентального как такового. Предварительный анализ определений позволяет остановить внимание, прежде всего, на трансцендентальном познании, философии, сознании, апперцепции, исследовании, применении, синтезе, принципе, логике и некоторых других, базовых для критической философии, понятиях.

Традиционно при анализе термина «трансцендентальный» исследователи прежде всего обращаются к двум классическим дефинициям трансцендентального познания, данным Кантом во втором издании: во Введении к «Критике» в целом, а также во вводной части к «Трансцендентальной логике». Знаменитая формулировка Введения гласит: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» (В 25).

Необходимо сразу же соотнести это определение с аналогичным из первого издания: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями *a priori* о предметах вообще. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» (А 11–12). Это различие в текстах — «сколько видами нашего познания предметов (*sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen*)» В-издания и «сколько нашими понятиями *a priori* о предметах вообще (*sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen*

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 10. — Sp. 1381.

überhaupt)» А-издания, — нужно согласиться с Хинске, — «не является незначительным»¹. Во-первых, дефиниция в «Критике» 1787 г. значительно шире той, что приводится в первом издании, ибо «нашими понятиями *a priori*» занимается трансцендентальная аналитика (аналитика понятий и основоположений), а «видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», обеспокоены и аналитика, и эстетика, и диалектика. Стало быть, определение 1781 г. касается единственного, хотя методологически наиболее важного, раздела «Критики», а дефиниция второго издания указывает на все проблемное поле работы.

Во-вторых, А-дефиниция полемична и содержит в себе «коперниканско-революционные» интенции: Кант подчеркивает, что «совершенно новая наука»² вовсе не занимается «предметами вообще» (*ens qua ens, ens in genere*), как это делала старая метафизика, ибо это — удел догматичной и некритичной онтологии. Созданная Кантом критическая и трансцендентальная философия исследует условия познания (любых) предметов, и в число таких предпосылок входят, в частности, понятия *a priori*. Стало быть, в первую очередь нужно решить проблему возможности, условий, механизмов и объективной значимости самого познания и лишь потом ставить вопрос о «вещах вообще». В таком случае возникает новая методологическая стратегия: «Этот “измененный метод”, — в соответствии с которым, если мы спрашиваем о возможности познания *a priori*, то исходим не из предмета, а из условий, которые делают его объектом познания, — является трансцендентальным методом»³. Вместе с тем необходимо отметить, что определение второго издания не столько (негативно) отграничивает критическую философию от старой метафизики (хотя и этот мотив присутствует), сколько (позитивно) утверждает, что существуют различные *виды* (или компоненты) познания *a priori*, которыми, собственно, и занимается вновь образованное трансцендентальное учение.

Вторая классическая дефиниция — из введения к «Трансцендентальной логике» — носит более широкий, и, одновременно, конкретизирующий характер: «трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или употребления познания *a priori*), следует называть не всякое познание *a priori*, а только то, благодаря которому мы позна-

¹ Ibid. — Sp. 1383.

² Кант И. Письмо к М. Герцу (конец 1773 г.) // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 495.

³ Gideon A. Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Marburg, 1903 (Neudruck: Darmstadt, 1977). — S. 4.

ем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать *a priori*, а также как это возможно. Поэтому ни пространство, ни какое бы то ни было его геометрическое определение *a priori* не есть трансцендентальное представление; трансцендентальным может называться только познание того, как эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и того, каким образом они тем не менее могут *a priori* относиться к предметам опыта. Употребление [понятия] пространства применительно к предметам вообще также было бы трансцендентальным; но оно ограничивается исключительно предметами чувств и потому называется эмпирическим. Таким образом, различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике познания и не касается их отношения к их предмету» (А 56—57 / В 80—81).

Какие же коннотации трансцендентального представляют нам два этих определения? Первая дефиниция (в обоих изданиях) дает понимание того, что термин «трансцендентальный» является предикатом совокупности понятий *a priori*, а также и других — наряду с понятиями — «видов» *познания познания*, или рефлексии над познанием. Кроме того, все понятия *a priori* представляют собою не какой-то конгломерат или агрегат, но цельную и взаимосвязанную систему. Это систематическое единство¹, состоящее не только из понятий как своих элементов, но и других «видов» познания, называется трансцендентальной философией. Вместе с этим понятием дается и самый общий его абрис: в трансцендентальную философию входят все виды априорного познания. Здесь «вступает в действие» вторая дефиниция, и мы узнаём, что трансцендентальным, оказывается, бывает далеко не «всякое познание» *a priori*, но только то, что не имеет никакого отношения ко всему эмпирическому. Иначе говоря, трансцендентальное есть априорное исследование условий возможности, существования и применения познания *a priori*. Стало быть, вторая дефиниция, хотя и не имеет изначального намерения ограничить первую, но в процессе конкретизации уточняет ее и тем самым несколько сужает.

В этих двух случаях мы встречаем, во-первых, отождествление *трансцендентального* и *априорного*, а также радикальное разграни-

¹ Кант с самого начала стремился построить свою философию на основе столь ценного им принципа *систематического единства* и по этому поводу писал в «Пролегоменах»: «Для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении *in concreto*, представлялись ему разрозненными». — См.: *Кант И. Пролегомены*. — С. 83.

чение *трансцендентального* и *эмпирического*. Такое «наложение» корреляций этих понятий (сфер) приводит нас к выводу о том, что трансцендентальным является исключительно такое априорное, которое не имеет по своему происхождению никакого отношения к чувственному и эмпирическому. И, следовательно, такие формы чувственного созерцания, как пространство и время, являясь безусловно априорными, вместе с тем не могут быть трансцендентальными. Однако дихотомия «трансцендентальное» / «эмпирическое», замечает вдогонку Кант, имеет силу только в пределах «критики познания». Но если мы вновь обратимся к письму Канта Герцу от 21 февраля 1772 г., то вспомним, что «критику чистого разума», или «критику познания», составляют исследования источников метафизики, ее метода и границ, а также происхождения познания *a priori*.

Кроме того, во-вторых, необходимо обратить внимание еще на два аспекта трансцендентального, на которые дефиниции прямо не указывают, но которые, тем не менее, подразумеваются. — Ибо к ним приводит логическая цепь рассуждений, которая извлекается из определений. Прежде всего, трансцендентальное само по себе, по всей вероятности, изначально обладает свойством *систематичности*. В частности, понятия *a priori*, как уже отмечалось, составляют функциональную систему и могут выступать и в качестве («определенного числа») *категорий* (вспомним письма Марку Герцу), и в качестве *понятий*, которые подводятся под категорию и наполняют ее. Эти понятия *a priori* имеют богатейшие, но строго определенные взаимоотношения внутри своей совокупности, что делает их систему *функциональной*. Кроме того, размышления о происхождении и топике трансцендентального, которое не располагается ни в предметах, ни в чувственности и не происходит от них, но, напротив, является априорным, приводят к мысли о сугубо «чистом», субъективном, генезисе. Следовательно, изучение трансцендентального должно вестись каким-то особым методом-способом и в особой же области — «чистой» субъективности.

Вторая дефиниция (А 56–57 / В 80–81) вовсе не заканчивается резким противопоставлением трансцендентального и эмпирического, но закономерным образом выводит нас к тому особому методу и способу, при помощи которого можно изучать само трансцендентальное познание. И Кант продолжает: «Итак, в ожидании того, что возможны понятия, *a priori* относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия, но не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и

о разумном познании, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных познаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она *a priori* относится к предметам — в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим, и к основанным на чистом разуме познаниям без различия» (А 57 / В 81—82).

Таким образом, определение трансцендентального логично приводит к той науке, которая его изучает. Если первая дефиниция (особенно в А-издании) строится на противопоставлении трансцендентальной философии старой метафизике, то вторая подчеркивает коренное отличие новой — *трансцендентальной* — логики от привычной аристотелевской *общей* дисциплины. Трансцендентальная логика, в отличие от формальной, которая отвлекается от всякого содержания познания и рассматривает «только логическую форму в отношении познаний друг к другу» (А 55 / В 79), исследует сущность, механизмы и принципы познания и рассудка *a priori*¹, которые, в свою очередь, ведут свое происхождение от «чистого», трансцендентального сознания. Иначе говоря, новая логика достигает тех глубин сознания, где формируются не только понятия *a priori*, но и возможность мышления как таковая. Что же представляет собою трансцендентальное сознание («сознание вообще») и какова роль этого термина в экспликации смысловых глубин нашего мышления?

Трансцендентальное сознание (*transzendente Bewußtsein*) есть «представление о Я в отношении ко всем остальным представлениям (коллективное единство которых оно делает возможным)» (А 117 прим.). Иначе и более подробно: все наши представления имеют необходимое отношение к возможному эмпирическому сознанию, а это, последнее, также необходимо относится к трансцендентальному сознанию (которое предшествует всякому частному опыту), а именно «к осознанию меня самого как первоначальной апперцепции» (там же), т. е. первоначально-синтетического единства апперцепции.

Таким образом, трансцендентальное сознание есть не что иное, как фундаментальное сознание, абсолютно чистое и неэмпирическое по природе². Оно лежит в основе всех других возможных типов

¹ Кроме того, в разделе «Трансцендентальная диалектика» исследуется применение чистого разума и весь комплекс проблем, связанных с его употреблением. Тематизацией разума также занимается трансцендентальная логика.

² В черновом наброске 1790 г. сказано: «Здесь следует различить трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание «Я мыслю» и оно предшествует всякому опыту, впервые делая его возможным» (РН, 285. — Refl. 6311).

сознания. Однако, преподнесенное в таком виде, оно представляет собою лишь пресловутую и трудноопределяемую «способность» схоластической философии, чего, конечно, не мог допустить Кант. Для того чтобы объяснить возможность априорных синтетических познаний, Кант «исходит в этом случае не из нашей “способности познания”, а, напротив, он берет в качестве начала синтез как порождающий факт, чтобы вывести эту возможность из его априорных элементов»¹. Поэтому нас, прежде всего, интересует трансцендентальное *действие* чистого сознания, которое как раз и позволит эксплицировать его трансценденталистскую сущность.

Трансцендентальное сознание, как мы видим, имеет непосредственное отношение к первоначально-синтетическому единству апперцепции. Более того, анализ текста дает основание полностью отождествить трансцендентальное сознание как таковое с *первоначальной*, или *чистой*, апперцепцией. Собственно, Кант в первом издании говорит об этом прямо: «Это чистое, изначальное, неизменное сознание я хочу назвать *трансцендентальной апперцепцией*» (А 106–107.)².

Понятно, что роль чистого сознания, рассмотренного хотя бы только в процессе познания, преувеличить невозможно. Кант ясно и четко заявляет в отношении «чистой апперцепции»: «Все созерцания суть для нас ничто и нисколько не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании, все равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно³. Мы *a priori* осознаем полное тождество нас самих в отношении всех представлений, которые когда-либо могут принадлежать к нашему познанию, мы осознаем это свое тождество как необходимое условие возможности всех представлений (так как они во мне представляют что-то лишь потому, что принадлежат вместе со всем остальным к одному сознанию, стало быть, по крайней мере должны иметь возможность быть связанным в нем друг с другом). Этот принцип установлен *a priori* и может быть назван *трансцендентальным принципом единства* всего многообразного в наших представлениях (стало быть, также в созерцании)» (А 116).

¹ Gideon A. Op. cit. — S. 62.

² Кроме того, есть еще «трансцендентальное единство апперцепции», которое относится к *объективному* определению предмета. Иначе говоря, благодаря трансцендентальному единству апперцепции «все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» (В 139).

³ Последняя часть предложения в оригинале звучит еще сильнее: «und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich» — «и только через одно это возможно познание» (А 116).

В этом высказывании и в самом принципе заключена последняя (фундаментальная) сущность трансцендентализма — в том новом понимании термина «трансцендентальный», которое привнес и установил Кант. Речь здесь идет о так называемом «*трансцендентальном факте*», т. е. реальной ситуации, в которой существуют и конкретный индивид, и человечество в целом: всё, что мы знаем, о чем вообще можем иметь представление и мнение, все наши отношения к окружающему миру и к самим себе даются нам через сознание, исключительно через сознание, и иное положение дел, действительно, невозможно.

Анализируя критицизм, М. Брелаге подчеркивает: «Принципы, которые делают возможным конструирование мира действительного познавательного мышления и коррелятивного ему мира познанных предметов, не могут быть никоим образом выведены из сущего самого по себе. А потому они должны быть в строгом смысле принципами самого субъекта. Критическая теория познания базируется на этих чистых принципах мышления и берущих из них начало чистых понятиях предмета, или категориях, которые делают возможным мышление предметов. <...> Поэтому познание этих принципов предмета может происходить независимо *от* всякого опыта, который приобрело познание *в* существующем, и *для* всякого возможного опыта. Стало быть, критицизм, в самом деле, по праву отличал теорию этих принципов — в качестве трансцендентальной логики — от любой онтологии»¹.

Именно поэтому Кант в «Дуйсбургском наследии» (1773–1775 гг.) формулирует: «Объектом мы называем только то, что способно к принятию постоянных основоположений в душе. Объективным суждениям должна, следовательно, предшествовать оценка. Ибо все другое, не принимающее подобных основоположений, есть для нас ничто и не может даже восприниматься, ибо восприятие требует соединения [coniugation] сообразно некоторому всеобщему основанию» (РН, 53, Refl. 4681). Таким всеобщим основанием является конститутивная структура трансцендентальной субъективности в своем активном синтезирующем действии. Воспринимая чувственностью и синтезируя рассудком *нечто* = *X*, мы получаем объекты для нашего познания. Систематизированные рассудком и разумом объекты составляют *опыт*. В таком случае, «опыт есть понятое [verstandene] восприятие. Понимаем [verstehen] же мы восприятие, когда представляем его под рубриками рассудка»². Опыт

¹ Brelage M. Op. cit. — S. 102–103.

² «Рубрики рассудка» = категории.

есть спецификация рассудочных понятий при помощи данных явлений. Явления составляют материю, или субстрат. Опыты, стало быть, возможны только благодаря предположению, что все явления подпадают под рубрики рассудка, т. е. что во всяком созерцании как таковом есть величина, во всяком явлении — субстанция и *акциденция*. В изменении явления — причина и действие, в его целом — взаимодействие. Эти положения значимы, следовательно, для всех предметов опыта» (РН, 51, Refl. 4679).

В черновых набросках (на отдельных листах) января–февраля 1780 г., в известном фрагменте В 12, мы встречаем еще одно рассуждение о «трансцендентальном факте»: «Все явления ничто для нас, если они не воспринимаются в сознании. Их отношение к возможному познанию есть, следовательно, не что иное, как отношение к сознанию. Но всякая связь многообразного созерцания — ничто, если оно не было воспринято в единстве апперцепции. Подобным же образом любое само по себе возможное познание относится к возможному познанию только благодаря тому, что вместе со всеми другими возможными познаниями оно находится в отношении к апперцепции» (РН, 220, LB1 В 12).

Таким образом, при создании трансцендентальной философии Кант исходит (в том числе) из трех для него ясных и отчетливых принципов, осмысленных им уже к 1770 г.¹ и составивших основу его философского мировоззрения: а) необходимости философии как «строгой науки», б) присутствия в нашей жизни «трансцендентального факта» и с) существования неэмпирического априорного

¹ В маргиналиях, которые Э. Адикес относит к 1769 г., мы читаем: «Вещи, всегда встречающиеся связанными друг с другом, позволяют предположить, что они связаны по закону рассудка»; «Природа нашего рассудка такова, что согласно его правилу ничто (случайное) не мыслимо вне связи с основаниями и что ни одно следствие (во времени) не может мыслиться без основания, так же как осуществление чего бы то ни было вне связи с основанием: иначе рассудок был бы полностью лишен возможности применения»; «Представление всякой вещи есть, собственно, представление нашего собственного состояния и соотнесение одного представления с другим сообразно с нашим внутренним законом»; «Помимо тех определений, без которых не могут существовать объекты, в нашем разуме имеются еще и условия, без которых мы не можем мыслить разумом определенные предметы, хотя эти условия не являются определениями самих предметов. Эти условия, следовательно, субъективны, и их понятия ничего не обозначают в предмете» (РН, 15, 16, 17. — Refl. 3916, 3922, 3929, 3938). Такие же мысли мы встречаем и в трактате «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*» (1770 г.). См.: Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира. — С. 286–304; §§ 5–15. Это неудивительно, ибо, как говорилось выше, «доктринальное понятие» (учение трансцендентального идеализма) в самых общих и фундаментальных чертах постепенно складывалось в 1769 г.

базиса нашего знания и познания. Но коль скоро чистое сознание выполняет такую жизнеобразующую и гносеологическую миссию, то, ради создания критической метафизики, необходимо исследовать структуру, функции, закономерности применения и границы рассудка и разума. Каким же образом возникает связь предметов и понятий мышления?

Для Канта предельно очевидно, что все многообразное, имеющееся в созерцании и представлении, является изначально всего лишь смутной, разрозненной и абсолютно бессвязной «восприимчивостью», которая является «наивысшей планкой» чувственности, тем максимумом, который могут дать органы чувств, если бы ими не руководил рассудок, а через него — трансцендентальное сознание, или чистая первоначальная апперцепция. В наших созерцаниях и представлениях не может появиться объекта, или предмета познания, если рассудок не свяжет все многообразное, которое является продуктом аффицирования чувственности. Поэтому Кант неоднократно подчеркивает: первоначально единое *действие рассудка* (*Verstandeshandlung*) есть *связь* (*Verbindung, conjunctio*) многообразного, и эту связь он обозначает словом «синтез». Отсюда ясно, — формулирует Кант классическое трансценденталистское основоположение, вновь указывая на «трансцендентальный факт», — что «должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможным, или по крайней мере для меня не существовало бы» (В 131—132).

Анализируя это высказывание, выдающийся американский кантовед, Генри Эллисон, подчеркивает, что «во-первых, этот принцип утверждает только необходимость иметь возможность присоединения “я мыслю”, а вовсе не необходимость на самом деле выполнять это. Другими словами, принцип не требует того, что я должен реально осуществлять рефлексивный акт, чтобы представлять (мыслить) что-либо. Во-вторых, он утверждает необходимость этой возможности только в том случае, если представление должно функционировать *как* представление, то есть, презентировать некоторый объект»¹.

Стало быть, связь является продуктом действия рассудка, а функция этой рассудочной связи заключается в том, чтобы давать нам «правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно

¹ Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. — New Haven; L., 1983. — P. 137.

определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая» (А 67 / В 92). «Всепроникающее (*durchgängige*)» трансцендентальное единство апперцепции, или трансцендентальное единство самосознания, «заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию (*Bewußtsein*) этого синтеза» (В 133). Вместе с тем, само «синтетическое единство многообразного, [имеющегося] в созерцаниях в качестве данного *a priori*, есть основание тождества самой апперцепции, которая *a priori* предшествует всему моему определенному мышлению. Однако связь не находится в предметах и не может быть заимствована из них, скажем, путем восприятия (благодаря чему, прежде всего, ее мог бы воспринять и рассудок); а сама связь есть исключительно обязательное дело рассудка, да и сам рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции» (В 134–135). Этот принцип действия рассудка Кант называет «высшим основоположением во всем человеческом познании».

«Трансцендентальный факт» с необходимостью вызывает к жизни «*трансцендентальный закон*» познавательной деятельности, регулирующий наше отношение к объективной реальности эмпирического познания: «Все явления, поскольку через их посредство *a priori* нам должны быть даны предметы, необходимо подчинены правилам *a priori* синтетического единства предметов, правилам, в силу которых их отношения возможны единственно в эмпирическом созерцании. Иными словами, явления в опыте должны точно так же подчиняться условиям необходимого единства апперцепции, как в одном лишь созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени; более того, только благодаря этим условиям впервые становится возможным всякое познание» (А 110). Так, Кант формулирует трансцендентальный закон *двойного подчинения явлений* (обозначим его именно так, коль скоро Кант не дал ему никакого названия).

Следовательно, «исключительно обязательное» трансцендентальное *действие* рассудка, или его *трансцендентальное применение*, состоит в связывании многообразного. В процессе конституирования трансцендентального предмета (частично обусловленного трансцендентальным объектом = *X*) рассудок пользуется собственными априорными категориями (предикаментами) и другими производными от них понятиями *a priori* (предикабилиями). И категории, и чистые понятия «суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т. е. действии, [задача] которого — приводить к единству апперцепции синтез много-

образного, иным образом данного ему в созерцании, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и упорядочивает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект» (В 145). Действительно, синтез основывается «на спонтанности трансцендентальной субъективности. В этом отношении реальность синтеза полностью независима от того, имеет ли конкретный, индивидуальный, ощущающий субъект представления о теле, тяжести или какие-то иные. — Разумеется, *интерсубъективность*, устанавливающая достоверность, предполагает объективную действительность категориального синтеза, а не просто какие-то синтезы. Она является в этом отношении чем-то иным, нежели одной лишь объективной действительностью синтеза вообще»¹.

В итоге, как нам известно, Кант приходит к выводу, что и мышление как таковое, и познание (опыт) возможны исключительно при помощи категорий и понятий (правда, для *познания* требуются, кроме того, чувственные созерцания)². Именно это заключение и стало ответом на вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? Знаменитый вывод гласит: «синтетические суждения *a priori* возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» (А 158 / В 197). Иначе говоря, «предмет *есть* для нас только понятие о *нечто* вообще, т. е. мыслимый X. Единство, которое делает предмет необходимым, не является для нас ничем иным, как формальным единством сознания. Все же, это единство есть единство содержания, которое отличается от сознания. Как раз это заставляет нас подводить под понятие отличающийся от него X. Условия возможности опыта и условия возможности предметов опыта соответствуют друг другу, хотя различие между мышлением и бытием при этом сохраняется»³.

Синтетическая деятельность рассудка настолько важна для понимания сущности трансцендентализма, что Кант обращает на это особое внимание и даже осуществляет чрезвычайно важное ото-

¹ Rohs P. Transzendente Logik. — Meisenheim am Glan, 1976. — S. 166.

² «Всякое познание требует понятия, каким бы несовершенным или неясным оно ни было; понятие же по своей форме всегда есть нечто всеобщее, служащее правилом» (А 106).

³ Honnefelder L. Op. cit. — S. 454.

ждествование (синонимизацию) базовых трансценденталистских понятий: «Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок» (В 134 прим.). Короче говоря: синтетическое единство апперцепции (синтез) = трансцендентальное употребление рассудка = трансцендентальная логика = трансцендентальная философия = рассудок в целом как таковой.

В таком случае можно сделать вполне обоснованный вывод: понятия *синтеза*¹, *a priori* и *неэмпирического*, взятые в совокупности, являются наиболее лапидарным выражением сущности трансцендентализма и термина «трансцендентальный», — по крайней мере, в области трансцендентальной эстетики и аналитики. Кант и сам пришел к такому же заключению, выбрав из множества коннотаций этого термина, возникших в ходе работы над «Критикой» и «посткритических» размышлений, именно понятие неэмпирической априорной синтетической деятельности рассудка в качестве смыслового ядра трансцендентализма как такового и центрального звена трансцендентальной философии. Продемонстрируем это решение Канта.

¹ В обоих изданиях первой «Критики» рассматривается свыше двадцати разновидностей синтеза, различающихся по тому, какая именно познавательная способность их производит, какой материал и в какой сфере синтезируется. — См.: *Тевзадзе Г. Иммануил Кант.* — Тбилиси, 1979. — С. 198. Однако базовых рассудочных синтезов многообразного гораздо меньше. Структуру чистого синтеза как такового в первом издании составляют: 1) чистый (продуктивный) трансцендентальный синтез воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта и является условием *a priori* возможности трансцендентального единства апперцепции; 2) чистый синтез аппрегензии (схватывания) в созерцании; 3) синтез репродукции в воображении; 4) синтез рекогниции в понятии, который по существу отождествляется с трансцендентальной апперцепцией. Синтезы аппрегензии, репродукции и рекогниции Кант называет «тройным синтезом» (*dreifachen Synthesis*), ибо они соответствуют трем источникам (способностям, или силам) познания (опыта): чувственности, воображению и апперцепции. Во втором издании эти кажущиеся Канту чересчур «психологичными» синтезы «стусшевываются» и в общем синтезе многообразного участвуют: 1) фигурный (образный) синтез (*synthesis speciosa*), или трансцендентальный синтез способности воображения, созданный Кантом в В-издании на основе синтезов аппрегензии, репродукции, а также чистого трансцендентального синтеза воображения А-издания; 2) рассудочная связь, или интеллектуальный синтез (*synthesis intellectualis*), не пользующийся воображением, но производимый одним лишь рассудком. Этот, последний, является видоизмененным синтезом рекогниции первого издания. Кроме того, во втором издании упоминаются: синтез аппрегензии (эмпирический) и синтез апперцепции (другое название рассудочной связи).

§ 5. Фундаментальная семантика термина

Действительно, в работах философа мы обнаруживаем множество ипостасей трансцендентального и, соответственно, огромное количество определений и коннотаций термина в зависимости от того, в какой сфере трансцендентальной дисциплины он действует и какие функции выполняет. С помощью чего мы можем узнать, какие именно значения понятия философ считал наиболее важными? Анализ смыслов термина во всех конкретных случаях, присутствующих в главных работах наиболее плодотворного в философско-творческом и издательском отношениях периода 1781 — 1798 гг., не даст ответа на этот вопрос. Ибо в результате мы получим *все* имеющиеся коннотации. Нам же необходимы наиболее важные с точки зрения Канта, «устоявшиеся» и «осевшие» значения термина «трансцендентальный».

В такой ситуации можно предложить не вполне обычный способ экспликации наиважнейших смыслов понятия. Для этой цели подошли бы наиболее поздние, «итоговые», работы Канта, в которых содержится в определенной степени систематическая разработка смыслового ядра трансцендентальной философии и, стало быть, понятия «трансцендентальный». К счастью, подобным текстом современное кантоведение располагает. Это — первая конволют (Convolut I) корпуса рукописных работ Канта под названием «Opus postumum». Вся совокупность рукописей датируется 1796—1803 гг. Записи в «первой» папке (на самом деле она последняя по времени написания) относятся к декабрю 1800 — февралю 1803 г. Размышления посвящены комплексной теме Бога, мира и человека как «высшей точке трансцендентальной философии». Кроме того, папка содержит прямо-таки россыпь дефиниций трансцендентальной философии¹.

В Convolut I насчитывается несколько десятков определений трансцендентальной философии. Но поскольку они часто повторяются и, кроме того, указывают лишь на несколько (наиболее существенных) значений понятия, то предоставляется возможность произвести их группировку и создать мини-классификацию главных смыслов трансцендентального как такового. В результате типологизации дефиниций можно выделить четыре группы наи-

¹ Безусловно, встречаются настолько оригинальные дефиниции, которые ни для наших, ни для каких других целей просто не подойдут, например, такие, как «трансцендентальная философия есть гальванизм» (РН, 578). Однако подобные утверждения встречаются крайне редко и представляют собою либо рецепцию произнесенных кем-то шуток, либо неразвернутые до конца метафоры.

более часто встречающихся определений трансцендентальной дисциплины.

К первой группе — наиболее многочисленной и заметно превышающей все остальные — относятся дефиниции, отождествляющие трансцендентальную философию с *априорным незмпирическим синтетическим познанием из понятий*. Наиболее характерными высказываниями здесь являются, например, следующие. Трансцендентальная философия есть: 1) «совокупность всех *форм*, в которых априорное синтетическое познание само воплощает себя в объекте, не опираясь на эмпирические принципы»; 2) «учение о необходимости установить систему синтетических априорных принципов из понятий для нужд метафизики. Это наука, которая не устанавливает (объективно) основоположения об объектах, но говорит о субъекте познания, его объеме и границах его знания»; 3) «доктрина синтетического априорного познания из понятий в абсолютно и полностью определяющем себя субъекте в системе возможности опыта»; 4) «философия, которая нацелена на *совокупное целое* синтетического познания из понятий как априорной системы и таким образом сама конституирует себя в отношении формы соединения в абсолютное *идеальное* или *реальное* целое»; 5) «автономия чистого разума: *синтетически* делать самого себя (субъекта — объектом), благодаря чему трансцендентальные принципы не становятся *трансцендентными*, т. е. явления не превращаются в объекты сами по себе вне нашего мышления» (РН, 537, 559, 571, 572, 573).

Иначе говоря, из реальной действительности мы воспринимаем и синтезируем только то, что релевантно структурам и характеристикам чувственности и рассудка. Соответственно, те свойства и объекты внешнего мира, которые не «совпадают» по своим качествам с параметрами трансцендентальной субъективности, «проходят мимо нас», мы их просто не воспринимаем, и *для нас* они не существуют. В этой группе определений трансцендентальная философия понимается как *трансцендентальный идеализм* и *трансцендентальный метод*.

Во вторую по численности группу дефиниций входят те, которые видят в трансцендентальной философии *систему идей* и гармоничное *объединение теоретического и практического разума*: «Высшая точка трансцендентальной философии в объединении идей теоретически-спекулятивного и морально//практического разума, связи природы и свободы в одном и том же субъекте, не случайно собранных по отдельности, но представленных вместе согласно принципу полного определения» (РН, 556). В этом случае трансцендентальная философия есть: 1) «не совокупность объектов

чувств, но отношение теоретически//спекулятивного и морально//практического разума в их связи друг с другом в одной системе самопознания по аналогии некоторого объекта возможного опыта; не из опыта, но а priori из разума, что, следовательно, не обосновано эмпирически и дано в явлении *ассерторически*, но лишь мыслится *проблематически*. *Ens rationis non ens* [Сущее, созданное разумом, не есть сущее]; 2) «учение о совокупности идей, которые содержат под одним принципом и в одной системе целое синтетического априорного познания из понятий как теоретически//спекулятивного, так и морально//практического разума и посредством которых мыслящий субъект сам конституирует себя в идеализме не как вещь, но как лицо и сам является создателем этой системы идей»; 3) «система *идей*, которые разум сам себе создает: *Ens summum, summa intelligentia, summum bonum* [высшее существо, высший разум, высшее благо] и соединяет субъективно: единство этого Всевышнего, который сам конституирует себя и сам по себе непостижим. Существо, которое не только *мыслит* самого себя, но и созерцает без чувственного восприятия и потому *единственно*» (РН, 563, 572, 567, 579).

В практической философии важнейшей идеей является Бог, но «не как мировая душа в природе, но как личностный принцип человеческого разума (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*), который как идея святого существа связывает полную свободу с законом долга в категорическом императиве долга: *не просто технически* — но и *морально-практический* разум. Бог и мир встречаются друг с другом в идее как синтетическое единство трансцендентальной философии» (РН, 543).

Третью группу — вдвое меньшую, чем вторая — составляют дефиниции, характеризующие трансцендентальную философию как *исследование связи между Богом, миром и человеком*. Высший уровень трансцендентализма представляет собою «познание человеком *самого себя, мира и Бога*. Последнее — *трансцендентно*, как мнимая наука; но все же необходимо *проблематично для науки вообще*» (РН, 587). Понятие Бога в качестве конститутивной идеи разума в морально-практической сфере необходимо для действующего индивида. Такой уровень формирования личности можно назвать *трансцендентальным*, или *уровнем культуры* (понимаемой как *Bildung*). Здесь действуют «три принципа»: «Бог, мир и понятие соединяющего их субъекта, который вносит в эти понятия синтетическое единство (а priori), причем разум сам создает это трансцендентальное единство. [...] *Бог, мир, и Я, Бог, мир, и дух человека* как то, что соединяет первых[;] морально-практический разум с

его категорическим императивом. Мыслящий [intelligente] субъект, который обосновывает связь Бога с миром согласно принципу» (РН, 545). Поскольку речь идет о высших целях человеческого существования, Кант многократно называет этот уровень своего трансцендентализма «высшей точкой трансцендентальной философии», ибо последняя рассматривает такую тему, как «Бог, мир и достойный своего долга человек в мире» (РН, 550).

К четвертой группе, ненамного уступающей третьей, но, тем не менее, превышающей десяток определений, следует отнести указания Канта на то, что его философия базируется на «*трансцендентальном факте*» и представляет собою *идеализм* (причем, зачастую даже без упоминания предиката «трансцендентальный»). Эти определения частично пересекаются с дефинициями первого типа. Сам же трансцендентальный идеализм понимается как «способ мышления, который позволяет соединить понятия как элементы познания в одно целое как систему возможности синтетического априорного познания из понятий» (РН, 540). При этом связь такого способа мышления и окружающего мира устанавливается Кантом как сугубо трансцендентальная: «Есть мир. *Идеализм* и транс[ендентальный] *эгоизм* не могут отказаться от объективной реальности чувственных представлений и опыта: в самом деле, совершенно все равно, скажу ли я, что такие предметы *суть* или скажу, что *я есть субъект*, которому состояние моих представлений доставляет такую закономерную цепочку многообразного, которую мы называем *опытом*. [...] Мы *не имеем никакого опыта кроме того*, который сделали сами. [...] Опыт есть асимптотическое приближение к эмпирической полноте восприятий» (РН, 554).

Подобная связь субъекта и мира фундируется тем, что трансцендентальная философия «есть идеализм: а именно потому, что субъект сам конституирует себя»; она представляет собою «конституирующий самого себя в системе идей принцип для всей совокупности сущего, который а priori полностью определяет самого себя не на основании опыта, но для него и для его возможности, его абсолютной целостности» (РН, 565). Трансцендентальная философия «начинает с субъективного, разума, спонтанности синтетических принципов, посредством *идей*» (РН, 554). При этом деятельность мышления имеет определенные ступени: «первый акт разума — *сознание*, второй — *созерцание* самого себя (apperceptio). Третий — *познание* (cognitio)» (РН, 571).

Итак, в поздних и определенно суммативных рукописях Канта мы находим четыре базовые коннотации термина «трансцендентальный». На мой взгляд, основополагающим определением, ко-

торое обуславливает все остальные дефиниции «трансцендентального», является характеристика последнего в качестве априорного, неэмпирического и синтетического. Необходимо особо подчеркнуть: специфической особенностью второй, третьей и четвертой групп дефиниций как раз и является тот факт, что все указываемые в них свойства и функции трансцендентальной философии базируются на понимании трансцендентального как априорного, неэмпирического и синтетического.

Предикат «трансцендентальный» — очень богатое смыслами понятие; оно является понятием нового типа: не *субстанциональным*, наподобие аристотелевского, но *функциональным*, и в этом качестве выступает как родовое, как закон функционального ряда для всех конкретных «трансцендентальных субъектов» (в логическом смысле). В силу своей функциональной природы это понятие гораздо богаче содержанием, чем все подчиненные ему элементы ряда, поскольку включает в себя всю совокупность коннотаций, которыми обладают трансценденталистские термины меньшей общности. В то же время, сопоставление и анализ всех «трансцендентальных субъектов» позволяет сказать, что в наибольшей степени *фундаментальным*, самым «глубоким» и фундамирующим среди всех трансценденталистских понятий, является понятие *трансцендентального сознания*. Именно этот термин задает магистральное направление для понимания сущности трансцендентализма.

Если мы обратимся к основополагающим терминам «трансцендентальная философия», «критическая философия (критицизм)» и «трансцендентальный идеализм», то в их соотношении можно выделить такие характеристики. Трансцендентальная философия представляет собою, прежде всего, «систему философии». В ее основании лежит идея науки, которая должна быть архитектурно построена на априорных понятиях рассудка, идеях и принципах чистого разума. Трансцендентальная философия — как стратегическое исследование — начинает свою деятельность с вопроса «Как возможны синтетические суждения *a priori*?» и, опираясь на него, изучает общие условия возможности чистой математики, чистого естествознания, метафизики вообще и метафизики в качестве науки. После этого предметом рефлексии становятся условия возможности чистого практического разума, чистых эстетических суждений вкуса и телеологических суждений.

Но на этом трансцендентальная философия не останавливается, ибо присущий ей трансцендентальный метод, приступив к своей рефлексивной работе, не остановится до тех пор, пока критически не изучит *все* значимые для человека сферы жизни. Поэтому «но-

вая метафизика» Канта обращается к исследованию условий возможности чистой религии и бытия Бога, нравов и чистого права, социально-политической и всемирно-гражданской областей, достигнув, в конце концов, вопроса об условиях человеческого существования вообще. При этом, замковым камнем всего здания системы чистого, практического и даже спекулятивного разума остается все время понятие *свободы*. Обосновать и защитить свободу, которую мы знаем *a priori* и которая является условием бытия разумных существ, — вот первая и, одновременно, последняя цель трансцендентальной философии.

Понятия «критики чистого разума», «критической философии», «критицизма» употребляются в широком и узком смыслах. В широком понимании критика чистого разума, критицизм зачастую употребляются Кантом в качестве синонимов трансцендентальной философии. При более точном разграничении понятий критика представляет собою *часть* трансцендентальной философии; тот раздел, который, во-первых, посвящен анализу догматической метафизики, доказательству неправомочности ее основоположений и ограничению спекулятивного разума. Таким образом, критика устраняет вредное влияние метафизики, не очищенной проясняющей рефлексией. Во-вторых, критика имеет положительные и пропедевтические цели: она должна исследовать и кардинально реконструировать понятийный и методологический инструментарий создаваемой трансцендентальной философии, выяснить условия возможности синтетических суждений *a priori*, что в дальнейшем приведет к обоснованию практического употребления чистого разума и положит конец всем возражениям против нравственности и религии. В этом случае критика является не доктриной, а способом исправления сферы познания, критерием ценности или непригодности всех познаний *a priori*. По отношению к трансцендентальной философии как системе чистого разума критика выступает в качестве пропедевтики.

Понятие трансцендентального идеализма подразумевает специфическую (сугубо философскую) установку сознания, особый метафизический способ мышления, для которого характерно понимание всех явлений исключительно в качестве представлений, а не вещей самих по себе, и отношение к пространству и времени как к чистым формам чувственного созерцания, а не реальностям, независимым от субъекта. Соответственно, все предметы опыта суть явления, зависимые от априорных форм нашего познающего мышления. Именно поэтому Кант называет свой трансцендентальный идеализм также *формальным*. Эта разновидность идеализма бази-

руется, в конечном счете, на признании фундаментального значения для нашей жизни «трансцендентального факта». Таким образом, трансцендентальный идеализм является способом мышления трансцендентальной философии, а также лежит в основании критики чистого разума.

Вообще, трансцендентальный идеализм «должен быть охарактеризован, прежде всего, как метафилософская или методологическая “точка зрения”, а не как непосредственно метафизическая доктрина о природе или онтологическом статусе объектов человеческого познания»¹.

Стало быть, синтетическое, априорное, неэмпирическое сознание полностью детерминирует все опытное человеческое познание и соответствующий тип мышления — трансцендентальный идеализм, а также науку о познании, моральном действии, высших ценностях и эстетико-телеологическом конструировании культуры — трансцендентальную философию.

¹ Allison H.E. Op. cit. — P. 25.

Первое применение трансцендентальной логики

Построение Кантом трансцендентальной логики неразрывно связано с обоснованием и развитием нового типа метафизического мышления, продуктом которого, по замыслу творца, должна стать трансцендентальная философия. Иначе говоря, логика нового типа есть не что иное, как выражение трансцендентализма как такового.

Необходимо отметить, что сама «мысль о трансцендентальности познания была не нова. Такой была идея о том, что всякое познание предмета осуществляется в определенной области базовых (ersten) понятий и определяется (bestimmt) ими, а также о том, что как раз эта первоначальная и априорная область составляет первое и истинное понятие знания. Трансцендентальная мысль знакома всей философии со времен Платона и Аристотеля, и, как всегда, она интерпретировала трансцендентальный состав (Verfaßtheit) знания — метафизически или антиметафизически, рационалистически или эмпирически. Эпохальное достижение Канта состоит скорее в том, что эта мысль была реализована в логике по-научному»¹.

§ 1. Трансцендентальная редукция

Приступать к исследованию трансцендентальной логики следует с тематизации редукции в качестве изначального гносеологического действия. Трансцендентальную редукцию Канта, как уже говорилось, историки философии по каким-то причинам игнорируют². Однако

¹ *Krings H.* Transzendente Logik. — München, 1964. — S. 29.

² Есть, правда, одна статья в «Kant-Studien» о редукции у Канта известного философа науки и историка философии Герда Бухдаля, но он под редукцией понимает нечто иное. — См.: *Buchdahl G.* Transcendental Reduction: A concept for the interpretation of Kant's critical method // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6—10 April 1974. Tl. 1 / Hrsg. von G. Funke und J. Kopper. — B.; N.Y., 1974. (Kant-Studien. Jg. 65. Sonderheft). — S. 28—44.

кантовское определение трансцендентального познания с самого начала задает необходимость трансцендентальной редукции гносеологической сферы. Это очевидно, поскольку априорное познание есть не что иное, как «независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание» (В 2). Стало быть, без проведения редукции в принципе невозможна трансцендентальная философия как система априорных понятий, ибо она не может базироваться на «обыденном рассудке» (*gemeine Verstand*) и «естественном разуме» (*natürliche Vernunft*), первый из которых в сфере метафизики абсолютно беспомощен, а последний — постоянно впадает в противоречия, что приводит к антиномиям и паралогизмам (А 603 / В 631; А 625 / В 654). Следовательно, необходим переход от естественной установки к «трансцендентальному применению» (*transzendente Gebrauch*) рассудка и разума. Не теряя времени, Кант сразу же после Введения к «Критике чистого разума» приступает к редукции: ее он будет осуществлять в два этапа — редукцию к чистым формам созерцания и к чистым априорным понятиям рассудка.

В первую очередь Кант определяет задачу трансцендентальной редукции: поскольку *чистыми* представлениями являются те, в которых не встречается ничего принадлежащего к ощущению, постольку необходимо очистить сферу чувственного восприятия от... чувств. Тогда обнаружится, что чистая форма чувственных созерцаний вообще, т. е. форма, в которой созерцается все многообразное, имеющееся в явлениях, находится в душе *a priori*. Иначе говоря, трансцендентальная редукция должна обнаружить те априорные формы (или структуру) чувственности, которые воспринимают любое действие (аффицирование) на нашу душу некоторого предмета вне нас. Не выполнив эту очищающую процедуру, мы не сможем открыть тех инструментов души и познания, посредством которых предметы нам даются. А ведь всякое познание должно прямо или косвенно иметь отношение к созерцаниям и, стало быть, к чувственности, поскольку ни один предмет иначе не дается. Каким же образом или способом возможно осуществить редукцию? Ответ на этот вопрос Кант дает много позже, не в начале «Трансцендентальной эстетики», где он проводит первый этап редукции, а в самом конце «Трансцендентальной аналитики», в приложении «Об амфиболии рефлективных понятий».

Итак: метод трансцендентальной редукции есть *рефлексия*. Осуществляет редукцию на всех этапах и уровнях *трансцендентальная рефлексия*. Ее цель — исследование субъективных условий, при которых мы только и можем добраться до понятий (В 316)¹. Иначе

¹ Здесь и далее речь идет исключительно о *трансцендентальной*, а не *логической* рефлексии.

говоря, рефлексия — это «осознание (*das Bewußtsein*) отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» (В 317)¹. *Рефлексия*, — в этом мы сможем убедиться позже, — представляет собою неотъемлемый инструмент действия трансцендентальной логики, а *редукция* — одна из ее базовых процедур.

Редукция в области чувственности проходит две стадии. Сначала, говорит Кант, «я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как то: субстанцию, силу, делимость и т. п.». Таким образом, на первой ступени из чувственности редуцируются все рассудочные определения (понятия), приписываемые чувственно воспринимаемым предметам. Далее следует второй этап: отделяется «все, что принадлежит в нем [в представлении] к ощущению, как то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п.». Здесь, как мы видим, удаляются чувственно воспринимаемые качества внешних предметов. В результате: «у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и очертания (*Ausdehnung und Gestalt*)». Именно эти оставшиеся протяжение и очертания принадлежат к чистому созерцанию, которое находится в душе *a priori* также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности» (А 20–21 / В 35).

Далее Кант резюмирует это и без того лапидарное описание редукции, причем вывод получается по объему больше, чем первоначальная дескрипция: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем (isolieren)* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим (*abtrennen*) еще от этого созерцания все, что принадлежит ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью *a priori*. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы познания *a priori*, а именно пространство и время» (А 22 / В 36).

Конечно, до обстоятельного, детального и сопровождаемого размышлениями описания редукции Декартом очень далеко. Тем

¹ Еще одна дефиниция рефлексии: «Действие, с помощью которого я связываю сравнение представлений вообще со способностью познания, производящей его, и с помощью которого я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальным размышлением (Überlegung)*» (В 317). Латинский эквивалент *Überlegung*, по Канту, — *reflexio*.

не менее, отметим: этапы очищения чувственности четко выделены, объекты редукции названы, результат показан. Естественно, хотелось бы больше деталей процесса отделения, заманчиво было бы узнать, как ведут себя редуцируемые, но к этой особенности Канта — отсутствию подробного изложения любого *мысленного эксперимента*, каким является редукция и каким являлось открытие всех чистых понятий рассудка — мы уже привыкли.

В «Трансцендентальной аналитике» Кант осуществляет второй этап очистительной процедуры — редукцию к чистым понятиям рассудка. Он сразу предупреждает, что под аналитикой понятий подразумевается не их анализ в виде формально-логического деления, а еще «мало предпринимавшееся до сих пор *расчленение (Zergliederung) самой способности рассудка* с целью изучить возможность понятий *a priori*, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их рождения и анализируя чистое употребление [рассудка] вообще» (А 65—66 / В 90). В самом начале Введения к первому изданию «Критики» утверждается, что к нашему опыту примешиваются познания, которые должны иметь происхождение *a priori* и которые, быть может, служат нам исключительно для того, чтобы вносить смысловую связь в чувственные представления. И если даже «удалить (*wegschafft*) из этих представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же еще останутся некоторые первоначальные (*ursprüngliche*) понятия и образуемые из них суждения, которые должны были возникнуть совершенно *a priori*, [т. е.] независимо от опыта» (А 2). Далее излагается сама трансцендентальная методика: «В трансцендентальной логике мы обособляем (*isolieren*) рассудок (как в трансцендентальной эстетике обособляем чувственность) и выделяем из области наших познаваний только ту часть мышления, которая имеет свой источник (*Ursprung*) лишь в рассудке. Однако условием употребления этого чистого познания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это познание могло бы быть приложено» (А 62 / В 87).

Сразу же необходимо подчеркнуть: тот факт, что Кант, говоря о редукции в аналитике, вспоминает о редукции в эстетике и указывает на параллелизм действий в обеих сферах, свидетельствует о том, что, во-первых, для него трансцендентальная редукция есть осмысленное, отрефлексированное, и *эксплицитное* действие, и, во-вторых, что редукция проводится *систематически* и в области чувственности, и в пределах рассудка, чем, собственно, и создается *функциональное единство* познания и знания.

Этот вывод подтверждается кратким описанием трансцендентальной редукции в статье «Что значит ориентироваться в мышле-

нии?», вышедшей в «*Berlinische Monatschrift*» в 1786 г. Здесь Кант говорит о редукции как об известной, широко распространенной и даже рутинной процедуре. — Все наши понятия сопровождают «*образные представления*», специфическое предназначение которых состоит в том, чтобы априорные, не выведенные из опыта понятия сделать «пригодными для опытного употребления». Таким путем — через подведение под них созерцаний — понятия приобретают смысл и значение. Но если мы затем отделим, опустим (*weglassen*) от этого конкретного действия рассудка (т. е. от подведения созерцаний под категории) то содержание, которое «привносит образ, — сначала [примесь] случайного восприятия с помощью чувств, а потом даже и само чистое чувственное созерцание, — то как раз останется чистое рассудочное понятие, [но] теперь расширенное по объему и содержащее в себе некоторое правило мышления вообще. На таком пути возникла сама всеобщая логика; некоторые же *эвристические* методы мышления, возможно, еще остаются скрытыми при опытном употреблении наших рассудка и разума»¹.

В этом пассаже Кант указывает на редукцию в аналитике понятий — к чистым понятиям рассудка; однако деление здесь иное, — более подробное, — нежели в вышеприведенном фрагменте А 62 / В 87. Если в «Критике» Кант говорит, что мы «выделяем из области наших познаний только ту часть мышления, которая имеет свой источник лишь в рассудке», то здесь он в этом общем и неконкретном «обособлении» четко выделяет две ступени очищения сознания: во-первых, удаляется все чувственное содержание созерцаний и, во-вторых, элиминируются сами формы чувственного созерцания, т. е. пространство и время.

В итоге раскрывается совокупная структура трансцендентальной редукции в трансцендентальной эстетике и аналитике понятий. Вся процедура состоит из двух частей, — редукции в сфере чувственности и в области рассудочного мышления, — каждая из которых также подразделяется на две стадии. Очищение в первой сфере включает два этапа: сначала удаляются все рассудочные определения, которые синтезируют и конституируют чувственный материал опыта; затем редуцируются воспринимаемые через ощущения свойства предметов. В результате у нас остается то, в форме чего мы получаем сами ощущения, а именно чистые чувственные интуиции — пространство и время. Редукция в области действия рассудка также осуществляется на двух последовательных стадиях: первоначально

¹ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 1. М., 1994. — С. 195.

изолируются все чувственные ощущения, из которых рассудок построил предмет, а следующим шагом становится исключение априорных форм чувственности, пространства и времени.

Таким образом, редукция достигает своей цели — получения априорных конститутивных элементов в двух взаимообусловленных сферах («началах», или «стволах») познания. Необходимо также отметить, что регрессивная процедура в области чувственности предполагает редуцирование, в первую очередь, рассудочных *a priori* (чистых категорий) и, во вторую — чувственного содержания созерцаний (ощущений). Вследствие этого мы получаем пространство и время как априорные формы. Осуществление редукции в рассудочной сфере принуждает нас исключить — в обратном порядке! — сначала ощущения (чувственный компонент созерцаний), а затем сами чистые формы чувственных интуиций — пространство и время. В этом случае мы получаем в остатке искомое — априорные категории рассудка.

Отсюда мы можем сделать необходимый вывод: во время трансцендентального исследования начал и механизмов познания, в ходе применения трансцендентальной рефлексии априорные конститутивные элементы чувственности (пространство и время) препятствуют усмотрению априорного фундамента рассудка (чистых понятий). В свою очередь, априорные категории рассудка в процессе того же исследования «заслоняют» нам априорный базис чувственности — ее чистые формы. Стало быть, рефлексия, применяя регрессивный синтез, изолирует одни априорные начала познания от других, и только таким образом получает возможность для их отдельного рассмотрения, сепаратного анализа.

На этом один из этапов кантовского учения о началах завершен: с помощью составной части и механизма действия трансцендентального метода — трансцендентальной редукции — найдены чистые априорные формы познания в эстетике и аналитике — пространство и время, с одной стороны, и категории рассудка — с другой.

Теперь можно подвести основные итоги рассмотрения нескольких различных вариантов трансцендентальной редукции. Из главных *функций* редукции нужно выделить, во-первых, очищение сознания от чувственного содержания; во-вторых, исключение из состава научного знания недостоверных суждений, основанных на данных, поставляемых органами чувств; в-третьих, исследование чистой структуры мышления — сложной и иерархической системы априорных элементов; в-четвертых, сведение к минимуму, а в идеале — полная элиминация влияния тела и психики на разумную часть души (чистое сознание).

Механизмами действия редукции должны служить: трансцендентальная рефлексия, конструирующая мысленный эксперимент по очищению сознания; рефлексивный анализ чистых априорных процедур и инструментов сознания; воздержание от суждений (ἐλοχῆ), имеющих чувственное происхождение или недостоверный статус.

В качестве основных *результатов* трансцендентальной редукции выступают: достижение уровня чистой субъективности и обнаружение структур сознания, конституирующих опыт; экспликация априорных элементов познания — чистых понятий рассудка; обоснование истинности познания конститутивными, ясно и отчетливо понимаемыми категориями.

Реальное применение трансцендентальной редукции открыло не только ее гносеологический и методологический потенциал, но также богатейшие возможности в формировании (или «схватывании» и понимании) идеалов, высших ценностей, закона практического разума. Оказалось, что открытый редукцией «чистый разум», незамутненный ничем практическим, именно с практической сферой имеет самые тесные связи, более того — конституирует и регулирует ее, подводя под основание жизни весь умопостигаемый мир и «сверхчувственный субстрат человечества».

§ 2. Формальная и трансцендентальная логика

Даже беглый взгляд на изложение Кантом той логики, которую он называет трансцендентальной, позволяет говорить о принципиальном отличии этой новой дисциплины от традиционной и современной философу формальной логики. Возьмем для примера несколько фрагментов, где Кант демонстрирует различия между общей логикой и трансцендентальной. В частности, в одном из первых параграфов «Трансцендентальной аналитики» утверждается, что «общая логика отвлекается от всякого содержания предиката (даже если он чисто отрицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противоплагается ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения...» (А 72 / В 97). Далее: «общая логика <...> ожидает, что ей откуда-то со стороны <...> будут даны представления, чтобы она прежде всего превратила их в понятия <...> Напротив, трансцендентальная логика имеет *a priori* перед собой многооб-

разное в чувственности, доставляемое трансцендентальной эстетикой с целью дать материал для чистых рассудочных понятий» (А 76–77 / В 102).

Каким образом подвести эмпирические представления под одно понятие — это проблема общей логики. В свою очередь, «трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений» (А 78 / В 104). В «Аналитике основоположений» Кант подчеркивает, что «*общая логика* не может давать способности суждения никаких предписаний, но в *трансцендентальной логике* дело обстоит иначе; настоящее дело последней состоит, по-видимому, в том, чтобы в употреблении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» (А 135 / В 174).

Определенным и безусловным является для Канта тот факт, что утверждаемая им новая наука представляет собою исследование не только *форм* познания, но также и *содержания* и, таким образом, трансформируется из *формальной* логики в *материальную* и, стало быть, в *логику действия*. Именно поэтому только в трансцендентальной логике мы встречаемся с таким положением дел, что даже если «*непосредственно* мы никогда не можем выйти за пределы содержания данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно *a priori*, правда, по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению к *возможному* опыту, но все же *a priori*, познать закон связи вещей друг с другом» (А 766 / В 794).

Приведенные высказывания уже дают право заключить, что Кант и в самом деле применяет совершенно новаторскую, впервые им обоснованную и примененную теорию рассудка, способности суждения и разума. Представляется, что наиболее эффективным и продуктивным способом экспликации и систематизации предикатов трансцендентальной логики послужит структурно-функциональный подход к исследованию проблемы. Разложить путем анализа изучаемый предмет на структурные элементы и определить функции каждого из них — значит выявить сущность кантовской логики действия, ее цели и роль в трансцендентальной философии.

Для самого Канта идея нетрадиционной метафизики и логики также не была результатом мгновенного озарения, инсайта. Уже в «докритических» работах Кант, как ранее и Декарт, предъявил формальной логике некоторые гносеологические претензии. Так, в приглашении на свои лекции зимнего семестра 1762/1763 гг., вышедшем под названием «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», Кант, в частности, упрекнул силлогистику в не-

способности расширить «действительно полезные знания»¹. Кроме того, «разложение» традиционной логики, жаловался философ, не дает ему возможности все расположить согласно его собственному пониманию дела, и поэтому он вынужден многое сделать в угоду господствующим вкусам. Поистине революционным было утверждение о том, что *отчетливое понятие* возможно только посредством *суждения*, а *полное* — посредством *умозаключения*². В этом кантовском тезисе уже видны не только важнейшие формулировки «Аналитики основоположений»³, но и намечается фундаментальный для трансцендентальной логики и философии в целом принцип функционализма. Наконец, была проведена чрезвычайно полезная и продуктивная дифференциация *логического* и *физического* типов различения⁴. В будущем эта дифференциация также трансформируется в разделение логики на формальную и трансцендентальную.

В другой «докритической» работе — «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763 г.) — Кант, прежде всего, вводит понятие *реальной противоположности*, отличая его от понятия *логической противоположности*. И если второе базируется на логическом противоречии, то первое такого противоречия не содержит⁵. Далее он утверждает, что ради *содержательного* определения понятия необходимо соотнести его с содержанием уже известного понятия⁶.

¹ Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 2. — С. 36.

² Там же. — С. 37.

³ Прежде всего, выводы о роли синтетических суждений и умозаключений в конструировании знания.

⁴ «*Логически различать* значит познавать, что вещь А не есть В, и это всегда есть отрицательное суждение; *физически различать* значит посредством различных представлений быть побуждаемым к различным действиям». — См.: Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма. — С. 39. (Здесь можно усмотреть прообраз трансцендентальной логики действия).

⁵ Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 2. — С. 46–47.

⁶ Например, философы чаще всего рассматривают зло как простое отрицание. Однако существует зло как *отсутствие* (блага) и зло как *лишение* (блага). Первое зло «есть просто отрицание, и для полагания чего-то противоположного ему нет никакого основания; второе, напротив, предполагает положительное основание для устранения того блага, для которого имеется другое основание, и оно поэтому есть *отрицательное благо*. Оно гораздо большее зло, чем первое. Не дать [что-то] — значит причинить зло тому, кто нуждается [в этом], но отнять, вынудить, украсть будет гораздо большим злом; изъятие есть *отрицательное даяние*». — См.: Там же. — С. 58. (Работать с такими содержательными понятиями (вроде *отрицательной добродетели*), которые представляют собою *реальную противоположность*, традиционная логика была не в состоянии. Требовалась какая-то другая, а именно — не-формальная логика).

Особенно важной для формирования будущей трансцендентальной логики представляется кантовская дихотомия *логического основания* причинной связи вещей и *реального основания*. Логическая связь основания со следствием усматривается с полной ясностью, поскольку следствие совпадает с частью понятия основания и, следовательно, определяется данным основанием по закону тождества¹. Что же касается реального основания, или объяснения того, *каким образом* нечто вытекает из чего-то другого, но не по закону тождества, то в этом случае (по выражению Канта) он сам бы охотно послушал такое объяснение. Первое основание лежит в области *формально-логического мышления*. Второе — реальное — принадлежит сфере *действительности*, и здесь возникает сложнейшая *содержательная* проблема: «*как должен я понять, что, благодаря тому, что есть нечто, есть также и что-то другое*»². Здесь, как мы видим, Кант поднимает проблему Юма, но решит он ее уже в главном своем труде, и решит средствами трансцендентальной логики.

Используя терминологию этой ранней работы, можно сказать, что общая логика представляет собою логическое (формально-логическое) основание познания, а трансцендентальная логика — реальное основание.

Ранние кантовские работы, не говоря уже о диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», свидетельствуют о том, что неудовлетворенность Канта старой метафизикой содержала в себе, как составную часть, также недовольство ориентацией традиционной аристотелевской логики лишь на формальный аспект познания и знания. Замыслив несколько позже создать принципиально другую, научную, метафизику, философ уже не мог в этом процессе опираться на общую логику. Сооружение нового здания метафизики было вместе с тем формированием новой — трансцендентальной — логики.

Все эти идеи «докритического» периода относительно нового понимания логики вполне укладываются в русло формирующегося, нетрадиционного представления философии немецкого Просвещения о сущности логической науки. Однако истоки такого подхода к Аристотелевой дисциплине возникли значительно раньше и связаны — так же, как и в случае с Кантом — с революционными преобразованиями в метафизике.

¹ Например, *сложность* есть логическое основание *делимости, необходимость* — основание *неизменности*.

² *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин. — С. 82.

В свое время Декарт, приступив к обоснованию строгого и аподиктического метода в философии и науке, высказал нарекания в адрес тех, кто полагал формальную логику *универсальным* методом открытия и выведения новых истин. Подобное «неадекватное» отношение к логике как средству управления человеческим рассудком было распространено в схоластике и резко критиковалось Декартом. Согласно воззрениям «диалектиков» (так философ называл логиков-схоластов), существуют «некие формы рассуждения, которые приводят к заключению с такой необходимостью, что, положившись на них, рассудок, даже если он некоторым образом отлынивает от ясного и внимательного рассмотрения самого вывода, сможет тем не менее вывести что-либо достоверное лишь на основании формы». Однако, — возражает Декарт, — «упомянутое искусство рассуждения совершенно ничего не привносит в познание истины», ибо «диалектики не смогли бы составить при посредстве этого искусства ни одного силлогизма, приводящего к истинному заключению, если бы прежде они не располагали материалом для него, т. е. если бы они не знали уже раньше ту самую истину, которая выводится в этом силлогизме. Отсюда явствует, что они сами не узнают ничего нового при помощи такой формы, и потому общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику»¹.

Такая горячая инвектива философа-преобразователя вызвана тем обстоятельством, что схоластика возлагала на формальную логику чрезмерные ожидания при выведении нового знания. Логика считалась едва ли не универсальным и единственным методом расширения знания. Именно поэтому Декарт категорически настаивает на том, что «формы силлогизмов никоим образом не способствуют постижению истины вещей» и что читателю будет полезно, «полностью отбросив их, понять, что вообще все познание, которое не приобретается посредством простой и чистой интуиции какой-либо единичной вещи, приобретается посредством сравнения двух или многих вещей»².

Исследуя проблему формирования логики нетрадиционного типа в Новое время, Томас Суинг вполне сознательно помещает «рискованное предприятие Канта в широкий исторический контекст Декартовой традиции». Он полагает, что «Кант называет

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума. — С. 109–110.

² Там же. — С. 133.

свою материальную логику трансцендентальной логикой главным образом потому, что он намеревается сделать ее логикой трансценденции (logic of transcendence), то есть, материальной логикой, которая даст возможность картезианскому субъекту выйти за пределы (to transcend) своей субъективности и достигнуть объективного знания. Сам Декарт практически осознал необходимость такой логики трансценденции (логики ясных и отчетливых идей) в период написания *Размышлений* и даже сделал некоторые фрагментарные попытки построить ее в *Рассуждении о методе*. В своей программе *characteristica universalis* Лейбниц вновь подтвердил необходимость такой логики и позже мечтал о ее систематическом построении. Помещенная в этот исторический контекст, трансцендентальная логика Канта — это первое вполне оперившееся воплощение мечты Лейбница о картезианской логике»¹.

Ситуацию неправомерных и завышенных требований схоластов к формальной логике (после Лейбница, но до Канта) усугубил Хр. Вольф и его последователи. В результате философский метод стал представлять собою едва ли не одни только логические операции с понятиями². Положение дел стало изменяться в XVIII веке, и представления философов о логике приобрели новый характер. Так, например, выдающийся философ этой эпохи — И.Н. Тетенс — понимал под логикой вовсе не дисциплину, исследующую одни лишь формы мышления, но общую методологию, решающую такие глобальные проблемы, как границы нашего познания, его условия и т. д. С этой точки зрения логиками для Тетенса оказываются не только Ф. Бэкон, но также и Дж. Локк, и Д. Юм³. Другой знамени-

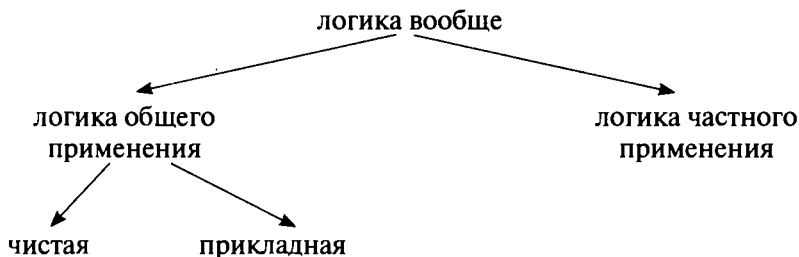
¹ *Swing T.K. Kant's Transcendental Logic.* — New Haven; L., 1969. — P. VIII.

² Т. Суинг по этому поводу отмечает, что «окончательная цель вольфианской попытки редуцировать принцип достаточного основания к принципу противоречия состояла в том, чтобы закончить Декартову программу выведения области реального из области умственной или идеальной. Вольфианцы расценили царство сущностей как релевантное (coextensive) области умственного или идеального, поскольку царство сущностей могло быть исчерпывающе определено одним только принципом противоречия или чистыми понятийными операциями. Если бы принцип достаточного основания, полагали они, мог быть сведен к принципу противоречия, разум с уверенностью смог бы достигать знания фактического мира через одну лишь свою понятийную способность (conceptual power). Таким образом, сведение принципа достаточного основания к принципу противоречия внесло бы законченность в Декартову программу. Субъективный ум мог бы добиваться объективной истины одним только мышлением». — См.: *Swing T.K. Op. cit.* — P. 36–37.

³ Подробнее о понимании логики в Германии во второй половине XVIII столетия см.: *Круглов А.Н. Тетенс, Кант и дискуссии о метафизике...* — С. 193–196. Автор данного исследования ссылается, в частности, на итальянского классика кантоведения Джорджио Тонелли, который убедительно показал, что «Критика чистого

тый представитель Просвещения в Германии — логик и математик И.Г. Ламберт — в своей фундаментальной работе «Архитектоника, или теория самого простого и первого в философском и математическом познании» (1771 г.) стремился, в частности, выяснить источник и способ применения онтологических категорий: откуда у нас эти понятия, как мы их получили и к чему должны применять¹.

В «Критике чистого разума» мы впервые встречаемся с различием общей и трансцендентальной логики во второй части учения о началах. Здесь общая (формальная) логика имеет следующую структуру. *Логика вообще* разделяется на *логику общего применения*, которая занимается безусловно необходимыми правилами мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и *логику частного применения*, содержащую правила мышления о предметах определенного рода. Первую можно назвать также *начальной логикой*, вторую — *органом* той или иной конкретной науки (но не органом чистого разума!). Логика общего применения (общая логика) включает в себя *чистую* и *прикладную*.



Прикладная логика дает правила рассудку в конкретных эмпирических случаях и является, по сути, психологией мышления. В

разума» относится не к теории познания и не к метафизике, а к логике, однако к логике в самом широком значении (как *Vernunftlehre*), при котором она охватывает, в том числе, и метафизику.

¹ Там же. — С. 70. Примечательным и симптоматичным является буквально текстовое совпадение оценки И.Г. Ламбертом истории и современного ему состояния метафизики с характеристикой пройденного метафизикой пути, которую дал Кант в Предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» (A VIII–X). По мнению Ламберта, метафизика превратилась в «регистр слов, различений и вопросов, которые все больше служили тому, чтобы сделать человеческое познание более темным, запутанным и неопределенным, нежели чем вывести на свет его всеобщие основания и сделать его более пригодным для применения. Такой оставалась метафизика многие столетия и, в конце концов, превратилась в предмет насмешек и презрения». — Цит. по: *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссии о метафизике... — С. 70. Таким образом, проблемы метафизики и соответствующей ей формальной логики ясно осознавались современниками Канта и широко тематизировались.

чистой же логике мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует рассудок, как то: влияние чувств, игра воображения, законы памяти, сила привычки, склонности, источники предрассудков и т. д. Иначе говоря, обособляемся от всего, что как раз и составляет предмет психологии мышления. Такая «рафинированная» дисциплина базируется на двух основоположениях: 1) как *общая* логика она отвлекается от всякого содержания мышления, имея дело только с его формой; 2) как *чистая* логика она не имеет эмпирических принципов и, таким образом, ничего не заимствует из психологии. Общая чистая логика относится к прикладной подобно тому, как чистая мораль — к учению о добродетели и конкретных нравах.

Формальная логика построена по плану, совпадающему с делением высших способностей познания на рассудок, способность суждения и разум. Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о понятиях, суждениях и умозаклчениях сообразно функциям и порядку этих способностей, которые все вместе называются рассудком в широком смысле этого слова. Поскольку формальная логика «отвлекается от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического познания) и занимается только формой мышления (дискурсивного познания) вообще, постольку в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого содержит твердые предписания, и эти предписания можно изучить, только расчлняя действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы употребляемого при этом познания» (А 130—131 / В 169—170). Отсюда А. Кёниг делает вывод о том, что «различие между формальной и трансцендентальной логикой есть различие между анализом и синтезом»¹. Однако такое заключение не содержит в себе всех аспектов взаимоотношений двух различных дисциплин.

Коль скоро общая логика представляет собою *канон* рассудка и разума, то, стало быть, в отличие от *органо*на, имеет применение только в опыте и не может использоваться в синтетическом познании *a priori*. Кроме того, если чистая логика отвлекается от содержания и «излагает действия и правила мышления *вообще*»²,

¹ König A.P. Denkformen in der Erkenntnis. — Bonn, 1980. — S. 31.

² Комментируя Канта, Эрнст Кассирер разъясняет действие и специфику формальной логики: «Из того обстоятельства, что *все* люди смертны, и из достоверности, содержащейся в этой универсальной большей посылке, “доказывается” как необходимое следствие смертность Кая. Однако логика довольствуется тем, что развивает формы и формулы этого доказательства, не размышляя о *содержании* познания, его происхождении и правовой основе. Поэтому она принимает общие бóльшие посылки, из

то Канту для реализации собственных целей необходима такая логика, которая могла бы исследовать «особенные действия и правила чистого мышления, т. е. такого, посредством которого предметы познаются вполне *a priori*»¹. Автор «коперниканского переворота» убежден, что если существуют чистые и эмпирические созерцания, то в таком случае имеет место различие между чистым и эмпирическим мышлением о предметах. Это означает, что должна существовать логика (в качестве метода исследования), которая отвлекается *не от всякого* содержания познания. Эту новую логику он называет *трансцендентальной*². С этого времени «в рамках философии Канта возникает такое учение о методе, которое возможно только как часть трансцендентальной логики. Поскольку она должна содержать методические указания для научного познания предметов, то условия возможности такого познания теперь формулирует только трансцендентальная, а не общая логика»³.

Согласно предварительному определению, трансцендентальная логика 1) исследует *происхождение* наших познаний и отбирает в качестве собственного предмета только познания с априорной родословной; 2) постоянно исключает все эмпирическое содержание сознания, поскольку состоит только из правил *чистого мышления*

которых она исходит при определенном умозаключении, как данные, не задаваясь вопросом об основании их значимости. <...> В сущности общая логика не делает ничего иного, кроме того, что, образовав сначала посредством соединения определенные комплексы понятий, она затем вновь расчленяет их на части. <...> Этот способ не создает нового понимания, он лишь вновь расчленяет то, чем мы уже обладали, чтобы объяснить его и сделать более отчетливым; он служит «расчленению понятий, которые мы уже имеем о предметах», не пытаясь узнать, из какого источника познания к нам приходят эти понятия». — См.: *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб., 1997. — С. 145–146.

¹ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на русском и немецком языках. — Т. 3. М., 1997. — С. 51.

² Кант высоко оценивает заслуги Аристотелевой логики и при этом отмечает, что она не сделала ни шагу назад, но в то же время не совершила и ни шагу вперед, достигнув, как представляется, законченности и завершенности. Кант защищает общую логику от различного рода исследователей, пытавшихся дополнить логику включением в нее *психологических, метафизических и антропологических* разделов. Такие намерения, по мнению философа, объясняются незнанием истинной природы логики. Сущность же ее состоит в том, что она есть наука, обстоятельно излагающая одни только формальные правила всякого мышления, независимо от того, каково происхождение конкретного типа мышления. Однако абстрагирование логики от объектов познания и различий между ними приводит к такой ситуации, что логика может считаться лишь пропедевтикой к наукам. Исследовать познание *a priori* должна другая логическая наука. — Ср.: В VIII–IX.

³ *Stuhlmann-Laeisz R.* Kants Logik. — В.; N.Y., 1976. — S. 9.

о предметах¹; 3) занимается систематическим исследованием главного своего вопроса: каким образом представления, не имеющие эмпирического происхождения, тем не менее, могут *a priori* относиться к опыту.

Нужно согласиться с Кантом: такие вопросы касаются не только одних лишь форм познания, но по своему статусу выходят далеко за пределы сферы исследования традиционной логики. Совокупность подобных проблем с незапамятных времен входит в сферу теории познания и методологии науки (или логики в широком смысле слова). Вовсе не случайно Кант местами противопоставляет общую логику трансцендентальной философии в целом, допуская тем самым отождествление последней с трансцендентальной логикой². Собственно говоря, «новое в этой трансцендентальной логике состоит в том, что она представляет собою нечто большее, чем теорию познания. Она является реальной логикой, то есть использует понятие и суждение в своей аналитической, а затем и диалектической части, и, в отличие от формальной логики, ставит рассудок и разум — как способность к понятию, суждению и, соответственно, заключению — в отношении к возможному опыту»³.

Генри Эллисон подчеркивает, что главное и революционное требование философии Канта — установить, каковы условия человеческого познания. В таком случае трансцендентальный идеализм оказывается не более чем логическим следствием этого требования. Но поскольку основополагающее понятие «условие» остается эксплицитно неопределенным и до конца неисследованным, — ибо в объем этого понятия в принципе могут входить даже головной мозг, центральная нервная система или органы чувств, — Эллисон предлагает употреблять термин «*эпистемическое условие*» (*epistemic condition*), подразумевая под ним совокупность чистых априорных понятий рассудка, а также пространство и время как необходимые условия возможности опыта. Эпистемическое условие также можно назвать «объективирующим условием» (*objectivating condition*), поскольку, в силу именно таких условий, наши представления имеют отношение к объектам, или, как любит выражаться Кант,

¹ Трансцендентальная философия должна противостоять «деспотизму эмпиризма», который является не естественно-научной, а научно-теоретической позицией. И если «трансцендентальная философия желает устранить этот деспотизм, то она должна бороться не с науками, а с эмпирическими теориями науки. Обращение против деспотизма эмпиризма ни в коем случае не является враждебной позицией в отношении самих эмпирических наук». — См.: *Rohs P.* Op. cit. — S. 10.

² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. — С. 51.

³ *König A.P.* Op. cit. — S. 11.

обладают «объективной действительностью». В таком случае «эпистемические условия следует отличать от того, что Кант называет “логическими условиями мышления”, например, принципа противоречия. Последние служат, как правило, для последовательного мышления, а не для представления объектов. Таким образом, они не являются эпистемическими условиями в том смысле, в котором это понятие употребляется здесь. Говоря приблизительно, различие между логическими и эпистемическими условиями отражает собственное различие Канта между общей и трансцендентальной логикой. Фактически, главное дело трансцендентальной логики состоит в том, чтобы установить ряд эпистемических условий, а именно, чистые понятия рассудка»¹. Другой известный кантовед — Роберт Пиппин — придерживается такого же понимания сущности новой кантовской логики и в связи с этим подчеркивает, что «часть наиболее важного и революционного аспекта трансцендентальной логики — объяснение того, что *все* понятия являются “формами мысли об объекте”, или *правилами* для суждений об объектах»².

Именно после того, как стало очевидно, что существуют понятия, *a priori* относящиеся к предметам в качестве *действий* чистого мышления, Кант устанавливает идею науки о чистом рассудке и разумном познании, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных познаний, должна называться *трансцендентальной логикой* (А 57 / В 81–82).

§ 3. Структура трансцендентальной логики

Первое начало («ствол») познания составляет чувственность, изучаемая трансцендентальной эстетикой. Второе начало образуют конститутивный рассудок, а также способность суждения, исследуемые *трансцендентальной аналитикой* (аналитикой понятий и основоположений). Разум, как регулятивный принцип *познания* и основной инструмент *мышления*, является предметом анализа *трансцендентальной диалектики*.

Трансцендентальная аналитика есть *логика истины*, или *канон оценки* эмпирического употребления рассудка. Трансцендентальная редукция должна привести нас к такому результату, при кото-

¹ Allison H.E. Op. cit. — P. 10–11.

² Pippin R.B. Kant's Theory of Form. — New Haven; L., 1982. — P. 88.

ром первоначала чистого интеллектуального познания — категории — соответствуют некоторым безусловным требованиям. Кант формулирует требования: категории должны а) быть чистыми, а не эмпирическими; б) принадлежать мышлению и рассудку, а не созерцанию и чувственности; в) быть *первоначальными* и, следовательно, отличаться от производных или составных; д) обладать полной таблицей, т. е. исчерпывать собою всю сферу чистого рассудка. Понимаемая таким образом трансцендентальная аналитика выполняет наиважнейшую функцию: она должна составлять охватываемую и определяемую одной идеей систему, полнота и расчленение которой может служить *критерием правильности и подлинности* всех входящих в нее элементов познания (А 65 / В 90).

Начала чистого познания рассудка излагаются в *аналитике понятий*, т. е. в первом структурном компоненте трансцендентальной логики. Принципы, без которых невозможно мышление предмета и применение категорий к опыту, составляют предмет *аналитики основоположений*, которая, в свою очередь, включает *схематизм категорий* (второй структурный элемент трансцендентальной логики) и *систему синтетических основоположений* чистого рассудка (третья составная часть). Таким образом, трансцендентальная аналитика дает нам три структурных элемента трансцендентальной логики.

Четвертой частью является *трансцендентальная диалектика* — критическое исследование диалектической видимости, а также принципов и правил законосообразного применения чистого разума. Таким образом, мы получаем трансцендентальную топику, или структуру трансцендентальной логики с точки зрения начал познания — рассудка и разума.



Однако этими четырьмя сферами (элементами) действие трансцендентальной логики не ограничивается. Иначе говоря, трансцендентально-логическая топка как сфера (место) действия новой, формируемой Кантом логики вовсе не тождественна трансцендентальной логике как стратегии и методу рефлексивного изучения философских основоположений. Поэтому трансцендентально-логическое исследование неизбежно распространяется также и на трансцендентальную эстетику, и на учение о методе. Но сначала необходимо приступить к сепаратному анализу функций и роли структурных элементов трансцендентальной логики.

§ 4. Трансцендентальные суждения

Аналитика понятий как часть трансцендентальной логики есть редко предпринимавшееся до Канта *расчленение самой способности рассудка*. Цель такого анализа — изучение возможности понятий *a priori*, отыскание их исключительно в рассудке как месте их рождения, а также исследование чистого употребления рассудка вообще (А 65–66 / В 90). При этом Кант особенно подчеркивает, что такое действие непосредственно касается трудноразрешимой *проблемы происхождения a priori*, которая может быть решена только при помощи трансцендентальной редукции: «Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока они наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем тем же рассудком во всей своей чистоте, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий» (А 66 / В 91). Здесь же Кант вновь отождествляет трансцендентальную логику с трансцендентальной философией в целом: обрисовав цели трансцендентальной логики, он заявляет, что «таково настоящее дело трансцендентальной философии» и при этом делает акцент на том, что «все остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще», иначе говоря — дело общей (формальной) логики (Там же).

Первоначальной задачей («обязанностью») трансцендентальной философии на этом этапе является *отыскание своих понятий*, «руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей». При этом «место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно определить

a priori, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая» (А 67 / В 92). Далее, как известно, Кант обосновывает возможность выведения чистых понятий рассудка из логических функций единства (синтеза) в суждениях.

Нужно отметить, что Кант не говорит о делении функций единства в суждениях как о «логической таблице суждений», принятой в общей логике. Напротив, он сразу же подчеркивает, что его деление отклоняется от той техники, которую используют логики (А 70 / В 96). Затем Кант высказывает некоторые «предостережения против возможных недоразумений». Эти ремарки (их объем составляет семь страниц оригинального издания: В 96—102) как раз касаются различий между общепринятым делением суждений в формальной логике и его собственной классификацией.

Так, например, говоря о единичном суждении, Кант утверждает, что оно «заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (*хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга*)» (А 71 / В 96—97. Курсив мой. — В.С.).

Помимо этого, Кант настаивает на том, что следует отличать (хотя в общей логике это не принято) бесконечные суждения от утвердительных. Почему же так? Ведь бесконечные суждения входят в состав утвердительных. Кант дает объяснение: общая логика отвлекается от всякого содержания предиката и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противопологается; трансцендентальная логика рассматривает суждения также и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения, т. е. оценивает его *синтетичность*, или вклад в *прибавление* знания. Некоторые бесконечные суждения (например, «душа есть нечто несмертное») необходимо включать в «трансцендентальную таблицу всех моментов мышления в суждениях», поскольку выполняемая при этом функция рассудка может оказаться важной в области чистого познания *a priori* (А 72—73 / В 98).

Нет необходимости рассматривать другие объяснения Канта в отношении всех отклонений от традиционной таблицы суждений или правил деления. При создании таблицы Кант, по-видимому, вовсе не собирался следовать принятым в общей логике схеме и нормам деления. Сохраняя в общих чертах привычный образ формально-логической таблицы, философский «всесокрушитель» строит совершенно новую, трансцендентальную и содержательную, систему суждений. Неоднократно встречающееся в тексте выражение «полная таблица моментов мышления вообще» («vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt») позволяет предполо-

жить, что Кант изначально не рассматривал свое деление функций единства в суждениях как формально-логическую таблицу и этим новым термином старался подчеркнуть данный факт и дистанцироваться от традиционного лексикона общей логики¹.

Кант неоднократно обращает внимание на то, что общая логика, отвлекаясь от содержания познания, «ожидает, что ей откуда-то со стороны <...> будут даны представления, чтобы она прежде всего превратила их в понятия, что происходит на аналитическом пути», тогда как трансцендентальная логика «имеет *a priori* перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой с целью дать материал для чистых рассудочных понятий, без которых они не имели бы никакого содержания» (А 76–77 / В 102).

«Откуда-то со стороны» данные представления, равно как и безличные и «абсолютно объективные» категории самой общей логики, — все это говорит об изначально *онтологическом* характере аристотелевской науки, когда и представлениям и понятиям придается независимый от субъекта («Божественный») статус, а вопрос о происхождении как инструментов самой логики, так и обрабатываемого ею материала даже не ставится. Кант же, напротив, создает содержательную и *трансцендентальную* науку, обладающую гносеологическим и конструктивистским характером, стремящуюся исследовать как раз те креативно-познавательные проблемы, которые общая логика оставляет в стороне. Отсюда ясно, что, если под термином «логика» понимать формальную логику, а под термином «таблица суждений» — формально-логическую таблицу, то в этом случае кантовские логика и таблица имеют такие же названия только по недоразумению.

Опираясь на вышеприведенную кантовскую дескрипцию, можно сделать вывод, что трансцендентальная логика есть, во-первых, *действие*, во-вторых, что действие это *синтетическое*, и, в-третьих — *априорное* (независимое от чувственности). Таким образом, новая кантовская логика предстает в первом приближении

¹ Кассирер так объясняет специфичность кантовской таблицы суждений: «Общая логика» занимается «расчленением понятий, которые мы уже имеем о предметах» и развивает суждения, которые возникают, когда мы предполагаем подобные предметы как готовые субстраты высказывания; однако как только мы, — что, правда, выходит за пределы логики, — сами рефлектируем о происхождении этих субстратов и задаем вопрос о возможности этого признанного логикой «состояния», мы оказываемся уже в сфере другого исследования, требующего более глубокого объяснения и более фундаментального выведения самого суждения». — См.: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 157–158. Упомянутое «другое исследование» — это и есть трансцендентальная логика.

как *деятельность рассудка* («трансцендентальное действие») по связыванию многообразного (причем связывание происходит по априорным законам рассудка) и подведению его под категорию. Другими словами, рассудок осуществляет свою синтетическую деятельность, руководствуясь при этом особенной («законосообразной» и априорной) логикой, методическими правилами и методологическими принципами. И *действие рассудка*, и *правила*, с которыми он соотнобразуется, составляют в совокупности трансцендентальную логику. Еще точнее — два ее аспекта.

Забегая вперед, в «Трансцендентальную дедукцию чистых понятий рассудка», возьмем оттуда дефиницию суждения. Там, в § 19, Кант признается в том, что никогда не удовлетворялся формально-логическим определением суждения как представлением об отношении между двумя понятиями, и прежде всего потому, что остается неясным, в чем же состоит это отношение. Опираясь на трансцендентальную логику, т. е. исследуя отношение между познаниями, данными в суждении, и отличая это отношение как принадлежащее *рассудку* от отношения, сообразного с законами *репродуктивной способности воображения*, Кант приходит к новой — трансцендентальной — дефиниции суждения, релевантной его новаторской логике.

Суждение есть способ приводить данные познания к *объективному единству апперцепции*¹. Иначе говоря, суждение осуществляет синтез многообразного («данного») на основе единства апперцепции, однако не непосредственно, а только при посредничестве понятий и представлений (созерцаний). Связка «*есть*» в суждении нацелена именно на то, чтобы отличить объективное единство представлений от субъективного. Иначе говоря, связкой «*есть*» обозначается отношение представлений к изначальной апперцепции и ее необходимому единству, несмотря на то, что суждение может быть и эмпирическим. Представления принадлежат друг другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе созерцания. Именно из этого отношения возникает суждение, т. е. такое отношение, которое имеет *объективную значимость* и, стало быть, отличается от отношений, имеющих субъективную значимость, например, согласно (психологическим) законам ассоциации (В 140—142). Отсюда следует, что суждение является опосредованным через

¹ В «Метафизических началах естествознания» Кант определяет суждение как акт, «единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта». — См.: *Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 4. — С. 258.*

понятия знанием о предмете, т. е. объективным представлением об уже имеющихся у нас, однако разрозненных представлениях о предмете. Такое понимание суждения существенным образом отличается от формально-логической дефиниции.

Стало быть, заключает Кант, все суждения суть функции единства среди наших представлений, ибо для познания предмета вместо непосредственного (чувственного) представления употребляется «более высокое (höhere) представление», содержащее и непосредственное представление, и некоторые другие — тем самым соединяются многие возможные познания. В таком случае и сам рассудок мы можем представить как способность составлять суждения. Рассудок есть способность мыслить, а мышление есть познание через понятия. Сами понятия «как предикаты возможных суждений относятся к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете. Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это понятие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятию, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например, для суждения *всякий металл есть тело*». — И здесь Кант делает вывод, основополагающий для метафизической дедукции в частности и всей «Трансцендентальной аналитики» в целом: все функции рассудка можно найти, если полностью показать *функции единства в суждениях*, или, другими словами, *логические функции суждений* (А 69 / В 94).

Важность этого сугубо трансцендентально-логического основоположения «заключается в той центральной роли, которую Кант придает активности суждения. Так, суждение определено не просто как объединение понятий, как будто понятия могли бы быть поняты “отдельно”, помимо их отношения к суждению. Поражает в рассуждении Канта то, что понятия должны быть поняты только в терминах их роли в суждении, как “функции единства” в суждении. Таким образом, когда мы понимаем некоторый концепт как “тело”, мы, прежде всего, осознаем, какую роль он мог бы играть в суждениях. Это означает: мы понимаем, что представления меньшей степени общности (lower representations), такие как “металл”, могли бы входить в суждение. (Понимать понятие означает знать, как использовать его. Оно, следовательно, не может быть понято помимо его потенциальной роли в суждении; как будто, например, мы могли бы понять его само по себе, через понимание “свойства”, к которому оно относится)»¹.

¹ Pippin R.B. Op. cit. — P. 97.

Еще раз зададимся вопросом: что такое логическая функция суждения? Прежде всего: термин «логическая функция суждения» здесь означает «*трансцендентально-логическая*», а не «*формально-логическая*». — Ибо понятие синтезирует многообразное (на основе спонтанности мышления) и тем самым осуществляет функцию единства многообразного в понятии. Суждение же синтезирует сами понятия и через них, как было сказано, устанавливает отношение представлений к изначальной апперцепции и ее необходимое единство. Это действие суждения и есть то, что называется функцией единства в суждении, или логическая функция суждения.

Можно сказать и по-другому: *логические функции суждения* суть *категории*. В этом случае категории оказываются «понятиями о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* в суждениях» (В 128). К этому можно лишь прибавить: показав функции единства в суждениях, мы тем самым увидим трансцендентально-логические действия рассудка, или, что то же самое, трансцендентальную логику в действии. Убедившись в полном совпадении чистых рассудочных понятий со всеобщими логическими функциями суждений, мы тем самым докажем их (категорий) априорное происхождение, т. е. осуществим *метафизическую* дедукцию.

Рассмотрев последовательно таблицу суждений, мы обнаружим, что трансцендентальная логика рассудка включает в себя: 1) функции: *обобщения*, выделения *частного*, выделения *единичного* (т. е. общий, частный и единичный синтез понятий), 2) функции: *утверждения*, *отрицания*, *суждения о бесконечном* (утвердительный, отрицательный и бесконечный синтез понятий), 3) функции: *категорического утверждения* (суждения), *гипотетического*, *разделительного* (категорический, гипотетический и разделительный синтез понятий), 4) функции: *проблематического суждения о возможности*, *ассерторического суждения о существовании* или *истинности (действительности)*, *аподиктического суждения о необходимости* (проблематический, ассерторический и аподиктический синтез понятий).

Все эти функции рассудка создают синтетическое единство в суждениях. На вопрос, почему мы имеем именно такие, а не иные функции суждения, или же, почему пространство и время суть единственные формы возможного для нас созерцания, дать ответ не может ни трансцендентальная логика, ни формальная, ни психология познания, ни современная психофизиология. И в этом Кант совершенно прав.

Завершая рассмотрение трансцендентально-логической таблицы суждений, необходимо отметить, что эта часть кантовского сочинения является одной из самых критикуемых. Внимательный анализ типологии суждений позволил Т. Суингу сделать вывод: «Кантовская таблица суждений — не простое расширение, а существенное преобразование Аристотелевой таблицы. Примечательная особенность этой трансформации состоит в преобразовании формальных терминов в материальные»¹.

Рассмотрение логического употребления рассудка привело нас к анализу синтетической деятельности, основанной на способности воображения — этой «слепой, хотя и необходимой функции души». Однако, настолько ли слепо воображение? Ведь все его действия неизменно сопровождаются рассудком, который, надо полагать, не допустит доминирования слепых сил души и чувственности.

§ 5. Чистый трансцендентальный синтез

В разделе об аналитике понятий происходит дальнейшая дифференциация формальной и трансцендентальной логики. Общая логика путем анализа подводит эмпирические представления под одно понятие. В отличие от нее, как было сказано, «трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений» (А 78 / В 104). И здесь возникает вопрос чрезвычайной важности для понимания сущности трансцендентальной логики: что же такое *чистый синтез*? Ведь именно в сведении к понятию «чистого синтеза», а не «различных представлений», заключается дифференциация между общей логикой и трансцендентальной. Здесь находится ключ к пониманию сути разделения!

В третьем разделе «Руководства к открытию всех чистых понятий рассудка» обоих изданий первой «Критики» Кант разъясняет, что синтез называется *чистым*, если «многообразное дано *a priori* (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически» (А 77 / В 103). Такой синтез есть рассудочное действие, создающее из различных элементов познание как таковое. Чистый синтез, представленный в самой общей форме, дается чистым понятием рассудка. Следовательно, чистый синтез имеет своим основанием синтетическое единство *a priori*. Это означает, что единство

¹ Swing T.K. Op. cit. — P. 19.

в синтезе многообразного становится *необходимым* (А 78 / В 104). Стало быть, для познания требуется: а) *многообразное* в чистом созерцании, б) *чистый синтез* этого многообразного посредством способности воображения, с) *понятия*, сообщающие *единство* этому чистому синтезу. Тот факт, что компонентами синтеза являются разнородные элементы, из которых получается новое знание, позволил Фридриху Каульбаху назвать его «трансцендентальным расширением»¹.

Дальше следует знаменитое и чрезвычайно насыщенное основоположение, одновременно содержащее обоснование 1) самотождественности рассудка; 2) чистого априорного синтеза; 3) понятий *a priori*; 4) объективной значимости априорных понятий рассудка в отношении предметов опыта; 5) «правильного и подлинного» познания; 6) трансцендентальной логики как логики действия; 7) связывания и обретения единства (посредством чистого рассудочного понятия) многообразного созерцаний и суждений; 8) соответствия категорий трансцендентальной таблице суждений.

Итак, методологический шедевр выглядит таким образом: «Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и *a priori* относятся к объектам, чего не может дать общая логика» (А 79 / В 104–105)². Следует отметить, что «та же самая функ-

¹ Поскольку суждения *a priori* являются синтетическими, Кант называет их «расширяющими» (наше познание). Действие мышления в синтезе есть, стало быть, трансцендентальное расширение (*transzendente Erweiterung*). Кроме того, трансцендентальное расширение «может быть понято как само-расширение “Я мыслю”: в том смысле, что оно — посредством трансцендентального действия — распространяется на историю своего продуцирования (*Produzierens*) и проникает в эту историю со свойственным ему единством и идентичностью». — См.: *Kaulbach F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. — В.; N.Y., 1978. — S. 48–49.

² Анализируя этот фрагмент, Г. Эллисон подчеркивает, что «центральное требование этого параграфа — тождественность рассудка и его активности (функции), рассматриваемых общей и трансцендентальной логикой». Он выступает против интерпретации, идущей от Нормана Кемп Смита, согласно которой «активность [рассудка], изучаемая общей логикой, — это активность анализа, и эта деятель-

ция», «тот же самый рассудок» и «те же самые действия» являются по своей сущности и характеру активности трансцендентальными, а не формально-логическими. Таким же образом, вся разнообразная деятельность, представленная в этом основоположении, может быть только трансцендентальной¹.

После этого Кант обращается к таблице категорий и — позже — к принципам трансцендентальной дедукции вообще. К ним я перейду позже. Сейчас же следует завершить анализ функций чистого синтеза. Во втором издании эксплицитный механизм действия чистого синтеза был снят; и, стало быть, трансцендентальная логика синтетической деятельности перешла в разряд латентных. Следовательно, необходимо обратиться к более «открытому» А-изданию. Оно является детищем «наивного» и «неискушенного» (если можно так выразиться) Канта, т. е. еще не оскорбленного непониманием современников и искажением его взглядов рецензентами.

Трансцендентальная логика решает в аналитике понятий первого издания две главные задачи: а) раскрывает и объясняет объективную значимость понятий *a priori*, а также б) исследует чистый

ность специфически проявляется в аналитических суждениях», а «дело трансцендентальной логики — синтез, который обнаруживает себя в синтетических суждениях *a priori*». В противоположность этому, Г. Эллисон утверждает, что «эти две дисциплины связаны с одним рассудком, обладающим единственной характерной активностью, которую они анализируют на различных уровнях. Эта деятельность состоит в объединении, или синтезе, представлений; и это объединение происходит через определенные установленные средства, которые могут быть названы «формами» или «функциями» единства. Фактически это совершенно верно, потому что общая и трансцендентальная логика имеют дело с той же самой активностью на различных уровнях». — См.: Allison H.E. Op. cit. — P. 123–124.

¹ В этом основоположении нас не должно смущать выражение «рассудок ... посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятии» (Курсив мой. — В.С.). Дело в том, что такое действие рассудка относится не к формальной логике, в сферу которой входит процедура установления аналитического единства, а к трансцендентальной. Точнее, аналитическое единство является в данном случае подчиненным элементом более широкого трансцендентального действия. Кант, в частности, отмечает: «Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям как таковым; например, если я мыслю *красное* вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может где-то встретиться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление ... должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*» (В 133–134). Кроме того, можно также вспомнить известное высказывание Канта, устанавливающее приоритет деятельности синтеза по сравнению с анализом: «...там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать» (В 130).

рассудок в отношении его возможностей и способностей познания (А XVI). Не останавливаясь подробно на широко известных действиях триединого синтеза, напомним, что структуру *чистого синтеза* как такового составляют: 1) «чистый синтез аппрегензии», обзревающий многообразное и собирающий его вместе; 2) «чистый трансцендентальный синтез воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта», а также в основе репродукции в воображении; 3) единство синтеза, представленное в одном сознании и выражающее себя через синтез рекогниции; 4) чистая трансцендентальная апперцепция как первоначальное и трансцендентальное условие необходимости априорного согласования наших познаний друг с другом, а также в их отношении к предмету.

Иначе говоря, функция трансцендентальной апперцепции состоит в изначальном и необходимом осознании тождества нас самих и — одновременно — осознании столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям (правилам синтеза). Как уже было сказано, трансцендентальное сознание (*transzendente Bewußtsein*), или первоначальное единство апперцепции (в терминах А-издания), есть представление о Я в его отношении ко всем остальным представлениям, коллективное единство которых это Я и делает возможным (А 117). Трансцендентальная апперцепция, — формулирует Петер Рос, — «является условием возможности объективного опыта, так как последний возникает только благодаря ей. Форма независима от индивидуальной субъективности, от реального события, однако подчинена субъективности как таковой; и *только* таким образом предметный действительный синтез может быть дан для нашего опыта. Трансцендентальная апперцепция представлена в двух функциях. Во-первых, она лежит в основе всех моих представлений, и в этом отношении только благодаря ей, — поскольку она субъективно реальная и объективно реальная, — возможен синтез представлений. Кроме того, трансцендентальная апперцепция обнаруживается как то, что делает возможным объективный опыт, и потому не относится ни к каким представлениям»¹. Совокупная функция синтетической деятельности, — а следовательно, и трансцендентальной логики как логики действия, — состоит, говоря в целом, в *конституировании предмета опыта*.

Весь чистый синтез фундируется трансцендентальным законом *двойного подчинения явлений*. Согласно этому закону, «явления в опыте должны точно так же подчиняться условиям необходимого

¹ Rohs P. Op. cit. — S. 106.

единства апперцепции, как в одном лишь созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени» (А 110). Этот закон прямо вытекает из предыдущего основоположения о единстве действия функции рассудка в одном суждении и одном созерцании. Кроме того, это же основоположение фундируется «двойственной природой представлений», изученной Робертом П. Вулфом¹.

Завершая А-дедукцию «снизу», Кант резюмирует: «Итак, у нас есть чистая способность воображения как одна из основных способностей души, лежащая в основании всякого познания *a priori*. При ее посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании, с другой, условие необходимого единства чистой апперцепции. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции способности воображения <...> Действительный опыт, состоящий из аппергензии, ассоциации (репродукции) и, наконец, рекогниции явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания» (А 124–125).

В этом фрагменте указывается на главное отличие трансцендентальной логики от общей. Если формальная логика времен Канта, действительно, имела дело лишь с формами мышления, то кантовская новая логика касается не только содержания априорной части познания, но и тех *конститутивных процессов*, которые происходят в ходе определения предмета. Следовательно, трансцендентальная логика имеет отношение к *содержанию* сознания, т. е. к бытию предметного мира. На эту особенность трансценден-

¹ «В терминологии *Критики*, родовое название для всех ментальных содержаний — “представление” (*Vorstellung*). Категории, эмпирические понятия, идеи, чистые интуиции и восприятия — все это отнесено в *Критике* к *представлениям*. <...> Представления, рассматриваемые под одним углом зрения, являются просто содержаниями нашего сознания, непосредственными объектами понимания. Но в то же самое время они выполняют функцию отсылки (*referring*) за свои пределы, к объектам, которые они представляют. Несмотря на то, что эта отсылающая функция существует, не приходится говорить о том, присутствует ли в реальности какой-либо представленный объект. Именно таким образом понятие единорога представляет то, что мы можем назвать воображаемым. Как выразился Кант в *Дедукции*, “Все представления как представления имеют свой предмет и в свою очередь сами могут быть предметами других представлений”. — См.: *Wolff R.P. Kant's theory of mental activity: a commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. — Cambridge (Mass.), 1963. — P. 109–110.

тализма обращал внимание, в частности, Роберт Хауэлл: «Кант понимает логическую форму, присущую понятиям в суждении, таким образом, что она не может существовать независимо от отношения этих понятий к объекту суждения. Он рассматривает логико-функциональную организацию понятий в суждении как принадлежащую объектам и свойствам в мире, так же как к суждению, которое связано с этими объектами и свойствами. И он полагает, что полное определение логической функции понятия в суждении осуществляется не только простым логическим применением рассудка, но и с помощью понятия об объекте вообще, чтобы мыслить объект как наличие свойств, которые это понятие представляет»¹.

В итоге обнаруживается, что трансцендентальная логика представляет собою *одновременно* как *логику действия* рассудка в синтезе, так и *логику исследования* (метод исследования) этой деятельности рассудка! В таком случае субъект общей логики — это индивид, высказывающий построенное по формальным правилам суждение и умозаключение, а субъект трансцендентальной логики — философ, не только конституирующий опыт, но также исследующий его при помощи рефлексии.

Можно сделать вывод, что к функциям чистого синтеза рассудка относятся: а) *эмпирическое* схватывание многообразного как содержащегося в одном мгновении, невозможное без трансцендентального синтетического сознания, форм чистого созерцания и потенциального применения категорий; и *чистое (a priori)* схватывание неэмпирических представлений («чистый синтез аппрегензии»); б) использование чистой априорной способности воображения, которая только и делает возможной репродукцию как явлений, так и неэмпирических представлений, а стало быть, и аппрегензию; в) формирование образа предмета или чистого созерцания на основе трансцендентального единства апперцепции; д) распознавание сформированного образа или априорного созерцания предмета в понятии.

Таким образом, чистый синтез, лежащий в основе различения двух типов логики, есть не что иное, как деятельность рассудка, конституирующая предмет познания. Чистый синтез сопровождается трансцендентальной рефлексией, которая как раз и выясняет происхождение, объем, объективную значимость и границы наших познаний *a priori*. Эта деятельность (чистый синтез) самостоятельно формирует (конституирует, синтезирует) представления, которые

¹ Howell R. Kant's Transcendental Deduction. — Dordrecht; Boston; L., 1992. — P. 297.

узнаются нами в понятиях, и тем самым создается опыт¹. Сам же процесс образования предмета относится также к *содержанию*, а не только к *форме* мышления. В таком случае, если общая логика сводит к понятиям эмпирические представления, данные «откуда-то со стороны», то трансцендентальная логика сводит к понятиям результаты собственной синтетической (конститутивной) деятельности.

§ 6. Трансцендентальные категории

Поскольку — как было сказано Кантом — одна и та же функция не только придает единство различным представлениям в одном суждении, но и сообщает единство чистому синтезу представлений в одном созерцании, постольку категории соответствуют трансцендентальной таблице суждений. Один и тот же рассудок производит обе эти синтетические операции, причем на общей основе трансцендентального единства апперцепции. Стало быть, число категорий *a priori* будет таким же, что и количество логических функций рассудка.

В «Пролегоменах» Кант признавался, что нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа все многообразное понятий и основоположений. Этим принципом стало тщательно проанализированное Кантом действие рассудка — составление суждений. Таким образом, деление чистых априорных понятий *систематически* развито из *одного общего принципа*, а именно из способности выносить суждения (А 80–81 / В 106).

Строгое соответствие таблицы трансцендентально-логических категорий системе суждений формировало в истории послекантовской философии различные, в том числе и прямо противоположные, точки зрения на сложнейшую проблему обоснования *объективной* значимости *субъективных* чистых понятий рассудка. Однако нужно согласиться с Кассирером в том, что «полемика, направленная про-

¹ В параграфе о постулатах эмпирического мышления вообще утверждается, что «если категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим выражением форм *мышления*, а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания» (А 219 / В 267). Кант подчеркивает, что это положение относится *ко всем* категориям, а не только к модальным. Таким образом, в этом пассаже речь идет: 1) о категориях формальной логики, которые имеют «только логическое значение», и 2) о чистых понятиях *a priori* трансцендентальной (материальной) логики, которые относятся к вещам как предметам познания.

тив систематической связи между “категорией” и “суждением”, вообще бьет мимо цели»¹. Действительно, одна из основополагающих идей критической философии состоит в том, что категории рассудка ограничены одним лишь применением в опыте и без него совершенно бесполезны. Стало быть, дедукция объективной значимости чистых понятий коренится, в конечном счете, не в таблице суждений, а в синтетических основоположениях, представляющих собою *условия применения* категорий к опыту. Эту идею в свое время прекрасно осознал, а затем пропагандировал Герман Коген, а после него такое понимание обоснования категорий стало уже «общим местом». В самом деле, «подлинное значение каждой отдельной категории не может быть полностью оценено, если ее таким образом просто относят назад к соответствующей ей форме логического суждения; необходимо также глядеть вперед на деяние, которое с ней связано в построении предметного опыта. Однако это деяние присуще не абстрактной категории как таковой, оно выступает лишь в том конкретном виде, который *понятия* чистого рассудка получают благодаря тому, что они преобразуются в *основоположения* чистого рассудка»².

Эту же идею Когена активно поддерживает П. Рос, утверждающий, что «не существует никакой необходимости придерживаться таблицы категорий как единого систематического элемента трансцендентальной логики». Отмечая тот факт, что таблица категорий, согласно Канту, дает естественное руководство для составления таблицы основоположений, он, тем не менее, полагает: «Что же касается вопроса о том, какие основоположения должны отстаиваться, то мы можем ориентироваться на вполне реальную проблему: на необходимость объяснить возможность объективно значимых динамических законосообразных высказываний. Число и содержание основоположений может полностью определяться в соответствии с этой целью и не должно подгоняться ни к какой заранее заданной таблице»³.

Проблема выведения категорий рассудка и полноты таблицы, так же, как и вопрос о достаточности и правомерности таблицы суждений, является одной из самых обсуждаемых и спорных в кантоведении. Так, например, рассмотрев запутанную проблему истоков чистых рассудочных понятий, Т. Суинг, в конце концов, пришел к выводу о том, что «кантовское происхождение категорий становится понятным только на основе предположения, что преобразование Аристотелевой таблицы в таблицу Канта опирается на

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 157.

² Там же. — С. 159.

³ Rohs P. Op. cit. — S. 192.

трансформацию формальных терминов (или понятий) в материальные термины (или понятия)»¹.

Обратимся непосредственно к таблице категорий. Она, по замыслу Канта, выполняет важные трансцендентально-методологические функции: а) дает набросок полного *плана науки* как целого, опирающегося на понятия *a priori*, б) позволяет систематически разделить науку согласно определенным принципам, в) содержит в себе все первоначальные (а не производные или составные) понятия чистого рассудка, д) включает *форму* системы этих понятий в человеческом рассудке, е) может априорно определить все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, а также указать ее архитектурный порядок (В 109–110). В работе «*Метафизические начала естествознания*» (1786 г.) Кант назвал таблицу категорий *схемой*, «обеспечивающей полноту метафизической системы, будь то система природы вообще или система телесной природы в частности»². В этом же трактате он наглядно продемонстрировал, каким образом необходимо создавать систему науки, используя таблицу категорий.

Иначе говоря, трансцендентальная логика с помощью таблицы категорий может проанализировать и установить априорную часть (фундамент) науки, ибо в основе последней всегда находятся некоторые априорные принципы. Однако помимо априорного базиса в науке есть эмпирическое содержание. Логической систематизацией этой части и, стало быть, вынесением *аналитических* суждений занимается уже не трансцендентальная, а общая логика. Именно здесь находится (если воспользоваться терминологией Эллисона) ее «уровень анализа».

Пожалуй, главная особенность таблицы категорий заключается в том, что она базируется не на *дихотомическом* делении понятий, подобно тому, как это принято в общей логике, а опирается на *трихотомический* принцип трансцендентальной логики. При дихотомическом делении, как известно, одна категория исключает другую. Однако «трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием [познания], а именно ограничивается только чистым познанием *a priori* и поэтому не может следовать за этим делением общей логики» (А 131 / В 170). Каков смысл трихотомии?

В системе тройного деления третья категория выступает как *агрегат* противоположных понятий. При этом она не является производной от первых двух или вторичной; она также не представляет собою некий «средний термин» или единство противоположностей. Эта категория

¹ *Swing T.K.* Op. cit. — P. 27.

² *Кант И.* Метафизические начала естествознания. — С. 256; Предисловие.

не состоит из частей содержания первого и второго понятий. Иными словами, она ничем не напоминает соединяющий два противоположных понятия мост, который имеет опоры на различных берегах. Строго говоря, трихотомия не является делением на три части: она возникает как результат, во-первых, дихотомического деления понятий общей логикой, и, во-вторых, «надстраивания» над разделенными понятиями синтетической категории. Это последнее действие осуществляет уже трансцендентальная логика. Третья категория как бы (*als ob*) «*напирт*» над двумя другими, имея тесные функциональные связи с обеими¹. Подобный статус подчеркивается также способом ее формирования.

То действие, при помощи которого образуется третье понятие, Кант называет «особым актом рассудка» (*besonderer Aktus des Verstandes*) в отличие от обычного акта, который приводится в действие в первой и второй категориях. Так, например, из дихотомических категорий «самостоятельность» («субстанция») и «зависимость» вовсе не выводится напрямую понятие «взаимодействие». И если первые две категории получены путем *дихотомического анализа*, т. е. с помощью процедуры формальной логики, то третий термин образуется с помощью «особого акта» — *трансцендентального синтеза*, принадлежащего логике трансцендентальной².

Можно высказать предположение, что именно такого рода синтез Кант описал в «Антиципациях восприятия». И хотя речь там идет о синтезе явлений, а не понятий, тем не менее, *механизм и принцип действия* аналогичен тому, который образует третью категорию. Гипотеза о формировании третьей категории может выглядеть таким образом. — *Функциональный синтез* действует по принципу электромагнитного реле, ориентированного на постоянно прерывающееся включение-выключение-включение и т. д.: «если синтез многообразного в явлении прерывен, то он — агрегат многих явлений (но, собственно, не явление как количественное единство), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению *постоянно прерывающегося синтеза*» (А 170 / В 212. Курсив мой. — В.С.).

¹ Диалектика категорий Канта не имеет ничего общего с агрессивной гегелевской диалектикой, в которой происхождение нового понятия есть результат борьбы и уничтожения (хотя бы частичного) предшествующего. Здесь продуктивным принципом выступает не борьба и уничтожение, а корреляция, взаимообусловливание и «мирное сосуществование». Диалектика различения, сотрудничества и сосуществования, как мы видим, предшествовала и, к сожалению, была заменена диалектикой противоположностей, агрессии и деструкции.

² Как мы видим, формальная и трансцендентальная разновидности прекрасно взаимодействуют и участвуют в общем конструктивном процессе, взаимодополняя (в данном случае) друг друга.

Таким образом, третья категория, постоянно переводя свой «взгляд» с первой категории на вторую и обратно (и так до бесконечности), возникает как отдельная целостность, содержащая в себе функциональные аспекты двух других категорий. Для наглядности можно привести такое сравнение. Если мы имеем некоторое понятие *A* большой степени общности, то подчиненные ему понятия меньшей степени общности — *a*, *b*, *c*, *d* и другие — будут относиться к понятию *A* как элементы ряда к закону ряда. В трихотомии противоположные дихотомические понятия относятся к третьему как к такому понятию, которое одновременно содержит в себе их противоположные функции. Так, например, целокупность (тотальность) включает и функции единства как целостности, и функции множественности как единства элементов. Понятие целокупности в одно и то же время «видит» и использует как функции *единого*, так и функции *многого*. Следовательно, целокупностью может быть как один элемент, так и множество объединенных элементов. Это означает, что понятие целокупности может одновременно обладать функциями понятия *единство* и функциями понятия *множественность*. Вопрос, в каком случае целокупность необходимо использовать для обозначения единства, а в каком — для отождествления с множественностью, может решить одна лишь трансцендентальная логика, поскольку она подвергает анализу не только формы, но и содержание познания. Стало быть, конструирование трихотомий — одна из функций трансцендентальной логики.

В результате такого особого синтетического акта рассудка каждый из четырех классов категорий представляет собою взаимообуславливающее функциональное единство: категории находятся в отношениях координации (а не субординации) и определяют друг друга «не односторонне, как в ряду, а взаимно, как в агрегате» (В 112)¹. Такого рода категории являются правилами трансцендентальной логики². Стало быть, чистые априорные понятия суть не

¹ Аналогично связи категорий, «подобная же связь мыслится и в целостности вещей: одна вещь как действие не подчинена другой как причине своего бытия, поэтому они одновременно и взаимно соподчинены как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие со своей стороны не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром)» (В 112).

² Ричард Акила подчеркивает, что чистые априорные понятия «представляют собою систему правил в том смысле, что они целиком созданы ни для чего иного, кроме как быть, в сущности, правилами для своего собственного применения. И к тому же, они — больше чем правила. Они суть те самые “предикаты”, на чье применение эти правила намерены опираться». — См.: *Aquila R. E. Matter in Mind. A Study of Kant's Transcendental Deduction.* — Bloomington; Indianapolis, 1989. — P. 78.

что иное, как конститутивные инструменты (механизмы), а значит, составные элементы, трансцендентальной логики в качестве логики действия рассудка, конституирующего предметы опыта.

Несмотря на такую оптимистичную и, казалось бы, понятную картину формирования категорий, вопросы, касающиеся полноты таблицы, у историков философии постоянно возникали. Более того, чувство неудовлетворенности, вполне вероятно, посещало и самого Канта. Такое предположение обуславливается вниманием Канта к понятиям Лейбница в Приложении «Об амфиболии рефлексивных понятий».

Анализируя дедукцию категорий, Т. Суинг полагает, что *Амфиболия* «якобы предназначена для того, чтобы быть формальной кантовской критикой монадизма (monadism) Лейбница. Однако можно утверждать, что скрытый мотив Канта в *Амфиболии* — предупредить обвинение лейбницианцев в том, что его категориальная система является неполной, потому что не содержит в себе категории Лейбница. Эти категории суть тождество и различие, согласие и противостояние, внутреннее и внешнее, материя и форма. Гегель полагал, что Кант добавил Приложение об амфиболии, чтобы дополнить категориями Лейбница свою категориальную систему, когда осознал ее неполноту. И хотя это — неточное суждение о намерениях Канта, он прав в допущении, что одна из главных проблем Канта в *Амфиболии* связана с полнотой его категориальной системы»¹. Кроме того, Суинг считает, что «мнение о том, что одной из главных проблем Канта в *Амфиболии* является полнота его категориальной системы, в дальнейшем подкреплено тем фактом, что Кант также объясняет в *Амфиболии* отношение понятий *бытие* и *ничто* к его системе категорий»².

§ 7. Трансцендентальная дедукция категорий

Для завершения исследования аналитики понятий как структурной части трансцендентальной логики необходимо рассмотреть разделы В-издания, посвященные трансцендентальной дедукции категорий.

Трансцендентальная дедукция является рефлексивной априорной процедурой рассудка и осуществляется с целью объяснения того, ка-

¹ Swing T.K. Op. cit. — P. 32.

² Ibid. — P. 33.

ким образом чистые рассудочные понятия *a priori* относятся к предметам, или — иначе — как *субъективные* условия мышления приобретают *объективную* значимость и становятся условиями возможности опыта. Однако в данном случае имеется в виду субъективность особого рода, а именно — трансцендентальная субъективность.

Согласно разъяснению Хайнца Янсона, «субъективность чистых понятий рассудка может рассматриваться <...> исключительно как трансцендентальная, так как категории являются тем, что придает объективную значимость только субъективно общеобязательным суждениям восприятия». Таким образом, в синтезе мы имеем дело в конечном счете не с субъективностью отдельного индивида, а с трансцендентальной субъективностью человечества: «поскольку объект есть то, что может мыслиться в некотором самосознании как связанное, то эмпирическая субъективность суждения восприятия преодолевается именно объектом, полученным в результате действия трансцендентальной субъективности чистых понятий рассудка. Субъективное бытие категорий есть субъективное бытие объективного деяния для меня (Objektiv-Machens-für-mich)»¹.

Открыв наброски Канта к лекциям по метафизике 1780—1790 гг., мы обнаружим, что «всеобщность и необходимость чистых рассудочных понятий выдает их происхождение, и то, что оно должно быть либо совершенно незаконным и ложным, либо неэмпирическим». Далее Кант формулирует пассаж, демонстрирующий дух первого издания «Критики»: «В чистой чувственности, чистом воображении и чистой апперцепции залегает основание возможности всякого эмпирического познания а priori и синтеза сообразно понятиям, имеющего объективную реальность. Ведь он касается исключительно явлений (которые сами по себе случайны и лишены единства), так что человек познает по существу только самого себя как мыслящего субъекта, все же остальное — как [содержащееся] в нем» (РН, 221; Refl. 5636)².

¹ Jansohn H. Kants Lehre von der Subjektivität: Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendentaler und empirischer Subjektivität in seiner theoretischen Philosophie. — Bonn, 1969. — S. 139. Эту многозначную неологическую конструкцию Х. Янсона — «Objektiv-Machens-für-mich» — можно перевести также как «предметное созидание для меня» или «создание предметов [опыта] для меня».

² Именно поэтому Хансгеорг Хоппе говорит, что «для Канта все эмпирическое “само по себе разрознено”, существует без единства и формы, только как многообразное, которое должно было бы пребывать в полном одиночестве, всегда в пассивном параллельном и внешнем сосуществовании, так что представление единого и тождественного эмпирического самосознания в своей основе совершенно недоступно для Канта». — См.: Hoppe H. Synthesis bei Kant: Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der «Kritik der reinen Vernunft». В.; N.Y., 1983. — S. 217–218.

Следовательно, истинность, значимость и необходимость критической философии в целом обосновывается и доказывается именно в этом пункте — в осуществлении трансцендентальной дедукции. В этой наиважнейшей части критической философии речь ведется, как можно заметить, о трансцендентальной логике в ее функции (значении) *трансцендентального метода*. Из поставленных задач видно, что трансцендентальная дедукция (или критическое исследование), являясь не просто составной, но и важнейшей частью трансцендентальной логики, совершенно немыслима в рамках формальной логики.

Трансцендентальная дедукция категорий является, вместе с тем, демонстрацией свободы человеческого рассудка и разума, их самозаконности (автономии) и, в силу этого, представляет собою исходный пункт обоснования практического действия, свободы человека вообще, включая сюда свободу вкуса и телеологию как принцип разумного и — опять же! — свободного построения культуры (*Bildung*). Дедукция категорий, морали и вкуса является единым действием трансцендентальной логики. Именно поэтому переоценить трансцендентальную дедукцию чистых априорных понятий невозможно: она дает начало двум другим видам дедукции и непосредственно выводит к главной проблеме Канта — обоснованию свободы. Пренебрежение дедукцией ведет к разрушению системы трех «Критик» и забвению человеческой свободы.

В гносеологии трансцендентальное исследование, в первую очередь, выясняет, что для познания предмета в опыте необходимы два условия: а) *созерцание*, посредством которого предмет дается как *явление* и б) *понятие*, посредством которого предмет *мыслится*. Отсюда — через цепь посылок — можно заключить: поскольку опыт возможен только посредством категорий, постольку и сами чистые понятия следует признать априорными условиями возможности опыта, будь то возможности созерцания или мышления (А 94 / В 126). Этот вывод Кант называет «принципом трансцендентальной дедукции всех понятий *a priori*», а стало быть, и *принципом* трансцендентальной логики.

Конкретизируя положения об условиях возможности опыта, трансцендентальная логика (как исследование) выясняет, что для познания требуется *связь* многообразного, которая создается *действием* рассудка, но, прежде всего, необходима *первоначальная апперцепция*, или *трансцендентальное единство самосознания* (*Я мыслю*). Синтетическое единство апперцепции при этом оказывается «высшим пунктом» (= фундаментальной структурой рассудка), с которым следует связывать а) всё применение рассудка, б) даже

всю трансцендентальную логику, и вслед за ней с) трансцендентальную философию. Тогда вполне закономерно выясняется, что эта синтетическая способность и есть сам рассудок (В 134). На основе этих открытий трансцендентальная логика приходит к заключению: рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции. Этот принцип трансцендентальной логики Кант назвал «высшим основоположением во всем человеческом познании» (В 135)¹.

Трансцендентальное единство апперцепции (объективное единство самосознания) есть главное условие и фундамент объединения многообразного, данного в созерцании, в понятие об объекте. Способом, который приводит данные познания к объективному единству, выступает суждение, а его логическими функциями являются категории. Категории, как *правила* трансцендентальной логики, приводят к единству апперцепции синтез многообразного и никакого другого применения, кроме опыта, не имеют. Тем самым трансцендентальная логика устанавливает (выясняет) границы употребления чистых рассудочных понятий — только в эмпирическом созерцании! — и, следовательно, реализует одну из своих функций.

Механизмами осуществления синтеза многообразного согласно второму изданию являются: а) *фигурный (образный) синтез*, или *трансцендентальный синтез способности воображения*, представляющий собою трансформацию и аналог синтезов аппрегензии и репродукции, а также чистого трансцендентального синтеза воображения, которые присутствовали в А-издании; б) *интеллектуальный синтез (рассудочная связь)*, который пользуется не способностью воображения, но только лишь понятиями, и является видоизменением синтеза рекогниции первого издания. Роль воображения подчеркивается и в В-издании, хотя здесь эта способность уже не обладает такой самостоятельной творческой силой, как в А-дедукции. Тем не менее, именно с трансцендентального синтеза (продуктивной) способности воображения начинается познание, ибо он есть «действие рассудка на чувственность и *первое применение* (*erste Anwendung*) его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания» (В 152. Курсив мой. — В.С.).

Суммировав кантовские определения рассудка, можно сказать, что его первоначальным действием (= синтетического единства

¹ Другая формулировка высшего основоположения в отношении рассудка: все многообразное в созерцаниях подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции (В 136).

апперцепции = трансцендентального синтеза продуктивного воображения = фигурного синтеза = категорий) является действие на «пассивную» чувственность. Согласно закону двойного подчинения, чувственность определяется, во-первых, аффицированием со стороны *вещи*, а во-вторых — делом-действием трансцендентальной логики рассудка. Более того, Кант утверждает, что только благодаря воздействию рассудка (под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*) *внутреннее чувство* аффицируется¹. Отсюда можно сделать вывод: из двух равноправных «стволов» познания рассудок является «более равным», нежели чувственность. Это происходит потому, что трансцендентальная способность воображения, которая в первом издании «Критики» соединяла в опыте чувственность и рассудок, здесь, в издании 1787 г., уже входит в саму структуру рассудка². Таким образом, трансцендентальное исследование обнаружило в действии рассудка на чувственность *перводействие* нашего познавательного опыта, и, стало быть, *первоначало* трансцендентальной логики как *логики действия* рассудка. Иначе говоря, трансцендентальная логика как *исследование* открыла трансцендентальную логику как *синтетическое действие* рассудка³.

Вывод, к которому в разделе Аналитики приходит трансцендентальная логика в значении трансцендентального исследова-

¹ «Следовательно, рассудок *не находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а *создает ее*, аффицируя внутреннее чувство» (В 155).

² Строго говоря, во втором издании способность воображения лишилась самостоятельного гносеологического статуса и занимает *срединное* между чувственностью и рассудком положение: с одной стороны, ввиду субъективного условия, единственно при котором способность воображения может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, она принадлежит чувственности; с другой стороны, поскольку ее синтез есть приведение в действие спонтанности, которая является определяющей, а не всего лишь определяемой, подобно чувствам, стало быть, может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции, — постольку способность воображения есть способность *a priori* определять чувственность, а это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его к предметам созерцания (В 151–152).

³ Известные немецкие кантоведы, исследователи кантовской *Handlungstheorie*, Фолькер Герхардт и Фридрих Каульбах, представили классификацию типов действия в философии Канта: «Если мы понимаем действие как движение, в котором что-то причиняется (*bewirkt*), тогда можно представить три модели действия в качестве ступеней становящегося рефлексивного движения: 1. Движение как простое воздействие (*bloßes Bewirken*) = онтологическое действие. 2. Осознание движения (вместе с тем также осознание его начала) = трансцендентальное действие. 3. Осознание самодвижения (*Selbstbewegung*) = практическое действие». — См.: *Gerhardt V., Kaulbach F. Kant. — Darmstadt, 1979. — S. 81.* В трансцендентальном синтезе рассудка мы находим первую и вторую ступени, а также основание для третьей.

ния (метода), гласит: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих этим понятиям. Но все наши созерцания чувственны, и это познание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое познание есть опыт. Следовательно, для нас невозможно никакое иное познание *a priori*, кроме познания предметов возможного опыта» (В 165–166). В этом чрезвычайно содержательном заключении присутствуют ответы на некоторые поставленные перед трансцендентальным исследованием вопросы — в частности, вопросы о сущности, объеме, границах и принципах познания *a priori*.

В результате трансцендентального исследования процесса конституирования опыта во втором издании «Критики» трансцендентальная логика четко эксплицирует всю структуру познавательных способностей: «1) первоначальное единство апперцепции, или рассудок с его "интеллектуальным синтезом", 2) чистое (трансцендентальное) воображение с "образным" синтезом, 3) темпоральный синтез схватывания <...>, 4) внутреннее чувство и его априорная форма — время, 5) внешнее чувство с пространством как его специфической априорной формой и "материей" ощущений, возникающей вследствие аффицирования чувственности (трансцендентальным) предметом»¹. Эту совокупность познавательных способностей нужно отнести к *результатам* деятельности трансцендентальной логики в качестве трансцендентального *исследования и метода* реконструкции познающего субъекта.

* * *

Трансцендентальная логика Канта, — как она является перед нами только в разделе «Аналитика понятий», — есть наука чистого априорного рассудка, обладающая несколькими ипостасями. Она одновременно предстает как: а) логическая наука нового типа, а именно — материальная (содержательная) логика, имеющая своим предметом происхождение, формы, содержание, объем, объективную значимость и границы нашего познания *a priori*; б) многосторонняя и разнообразная синтетическая априорная деятельность чистого рассудка, конституирующего предмет опыта по законосообразным принципам и правилам; в) совокупность этих трансцендентальных правил и принципов, по которым рассудок кон-

¹ Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. — М., 2010. — С. 368.

ституирует опыт; d) рефлексивный метод («трансцендентальное исследование», или трансцендентальный метод), использующий, в частности, регрессивно-синтетическую процедуру (трансцендентальную редукцию) ради расчленения рассудка и изучения его способностей познания, действий, механизмов, правил и принципов в трансцендентальном синтезе¹.

Последний аспект логики, как представляется на первый взгляд, вполне можно было бы отнести к первому в этом перечне значению. Однако, учитывая огромную роль трансцендентальной рефлексии для критической философии в целом, а также тот факт, что рефлексивное исследование может применяться *не только* в аналитике понятий и, соответственно, *не только* для решения ее собственных задач, необходимо выделить эту сторону логики в качестве самостоятельной.

Как показал анализ, трансцендентальная логика во всех своих аспектах выполняет следующие основные функции:

1) определение условий возможности чистого познания *a priori*, или априорных синтетических суждений;

2) трансцендентально-логическая (синтетическая и априорная) деятельность чистого рассудка по связыванию многообразного, данного в созерцании, и подведению его под рассудочную категорию, т. е. конституирование предмета опыта;

3) анализ рассудка: исследование происхождения, объема, возможностей, объективной значимости и трансцендентального применения чистых рассудочных понятий *a priori*;

4) исключение всего эмпирического из содержания сознания (осуществление трансцендентальной редукции);

5) изучение принципов и правил априорного познания;

6) оценка эмпирического употребления рассудка (канон рассудка);

7) составление на основе одной идеи системы науки;

8) выведение понятий из логических функций единства в суждении;

9) исследование функций и механизмов чистого синтеза рассудка;

10) экспликация границ употребления чистых понятий рассудка *a priori*;

11) изучение трансцендентально-методологических функций таблицы категорий;

12) конструирование третьего понятия в трихотомиях.

¹ См.: А 65–67 / В 90–92; А 72 / В 97; А 76–77 / В 102; А 77–78 / В 103–104; А 79 / В 104–105; А XVI; А 124–125; А 62–63 / В 87–88; А 131 / В 170; А 135 / В 174; А 766 / В 794.

К элементам *фундаментальной структуры* трансцендентальной логики (обнаруженным в аналитике понятий) относятся, прежде всего: а) трансцендентальное единство апперцепции, б) трансцендентальная способность продуктивного воображения (спонтанность), а также фундированные первыми двумя с) многообразные виды синтеза и анализ как *способности* рассудка.

В число основных *процедур* трансцендентальной логики входят:

а) трансцендентальная рефлексия (включая мысленный эксперимент);

б) трансцендентальная редукция (как рассудка, так и чувственности, ибо последняя не способна самостоятельно осуществлять регрессивный синтез);

с) все разновидности дедукции категорий;

д) синтеза (выполняющие в ходе конституирования опыта различные функции) и анализ как *действия* рассудка.

Трансцендентальная логика имеет собственные *принципы* — как конститутивные, так и регулятивные. Перечислю некоторые основные:

а) принцип единства действия функции рассудка в одном суждении и одном созерцании (A79 / B104–105);

б) принцип («трансцендентальный закон») двойного подчинения явлений (A110);

с) принцип априорного определения чистых понятий рассудка (A67 / B92);

д) принцип трансцендентальной дедукции всех понятий *a priori* (A94 / B126);

е) высшее основоположение (принцип) во всем человеческом познании (B135);

ф) высшее основоположение (принцип) всех синтетических суждений¹ (A158 / B197);

г) принцип ограничения познания предметами возможного опыта (B165–166);

h) принцип использования категорий как правил синтеза (правил, или функций, действия чистого мышления)²;

¹ Имеется в виду ответ на главный вопрос первой «Критики»: как возможны синтетические суждения *a priori*? Кант отвечает: синтетические суждения *a priori* «возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» (A 158 / B 197).

² Категории также определяются Кантом как «принципы возможности опыта» (B 168).

і) принцип применения суждения как правила приведения данных познания к *объективному* единству апперцепции. Кроме того, *правилами* трансцендентальной логики в сфере конституирования предметов являются чистые априорные понятия рассудка и суждения как логические формы единства.

Все достигнутые трансцендентальной логикой (в аналитике понятий) результаты суть не что иное, как упоминавшееся выше «первое применение» рассудка, а именно его употребление в отношении к чувственности, вследствие чего конституируется предметный мир. Помимо этого существует и «второе применение» — использование понятий-законов рассудка в опыте. Там, в «Аналитике основоположений», трансцендентальная логика исследует *канон*, который учит *способность суждения* применять (второе применение!) к явлениям «понятия рассудка, *a priori* содержащие в себе условия для правила» (А 132 / В 171).

Второе применение трансцендентальной логики

Следующим этапом активности трансцендентальной дисциплины является ее *второе применение* — на этот раз уже к *способности суждения*. Второе применение, в отличие от первого, имеет специфику и собственный предмет. Однако о главной особенности аналитики основоположений нужно сказать сразу. Трансцендентальная логика во втором применении имеет дело не только с конституированием предмета познания, но выходит в сферу *бытия*, прикасается к нему и обнаруживает темы, с ним связанные: субстанция и акциденции, присущность, изменения, каузальность, причина и действие, объективная последовательность явлений, взаимодействие, возможность, действительность и необходимость и др.

«Аналитику основоположений» — так же, как и «Аналитику понятий» — Кант начинает с определения различий в действиях общей и трансцендентальной логики в области функционирования способности суждения.

§ 1. Функции общей и трансцендентальной логики

Поскольку общая логика построена в соответствии с делением высших познавательных способностей (рассудок, способность суждения и разум), постольку она рассматривает в своей аналитике понятия, суждения и умозаключения. Но формальная логика видит в них лишь *формы мышления*, не принимая во внимание ни содержательную сторону знания, ни природу употребляемого в этом случае познания. Исполнение этой функции делает общую логику каноном для разума, «форма которого содержит твердые предписания, и эти предписания можно изучить, только расчлняя дей-

ствия разума на их моменты» (А 131 / В 170). Этим Кант «не только хочет сказать, что одними формально-логическими средствами нельзя распознать, истинно ли суждение в смысле предметного определения. <...> Кант, скорее, хочет подчеркнуть: формальной логики недостаточно даже для того, чтобы выяснить, является ли суждение “объективным” в том смысле, что есть ли соответствие с каким-нибудь предметом возможного познания, идет ли речь о приемлемом и, соответственно, “трансцендентально истинном” суждении»¹.

Трансцендентальная логика, в отличие от общей, уделяет значительное внимание содержанию познания, однако не всей его совокупности, а только чистому познанию *a priori*. Отсюда ясно, что и рассудок, и способность суждения находят в трансцендентальной логике свой «канон объективно значимого, т. е. истинного, употребления и, следовательно, принадлежат к ее аналитической части» (А 131 / В 170). В таком случае, аналитика основоположений — как раздел трансцендентальной логики, взятой в качестве логической науки нового типа, — является каноном для способности суждения и, стало быть, учит последнюю применять к явлениям понятия *a priori*, которые, в свою очередь, содержат в себе условия для правила. Что же это за правила? Какова их трансцендентальная функция и значимость?

Рассудок как таковой устанавливает для многообразного, данного в созерцании, правила синтезирования и, таким образом, создает условия для конституирования предмета познания. Этими правилами являются чистые априорные рассудочные понятия: и общие родовые — категории (предикаменты), и производные от них понятия (предикабилии). Поэтому Кант называет рассудок способностью устанавливать правила. Однако эти правила нужно уметь применять. Для этого требуется уже другая познавательная способность — безусловно, родственная рассудку, но обладающая собственными, отличными от рассудка, специфическими функциями. Это и есть *определяющая* способность суждения², или умение подводить под правила и различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет.

В третьей «Критике» специально разъясняется, что определяющая способность суждения «есть способность мыслить особенное

¹ *Stuhlmann-Laeisz R.* Op. cit. — S. 49–50.

² Тематизация и анализ *рефлектирующей* способности суждения — умения отыскивать общее на основании данного особенного — появляются только в «Критике способности суждения» (1790 г.).

как подчиненное всеобщему». Иначе говоря, «если дано всеобщее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения *a priori* указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть *определяющая* способность». В качестве таковой она «под всеобщими трансцендентальными законами, которые дает рассудок, только подводит одно под другое; закон предначертан ей *a priori*, и, следовательно, для того чтобы иметь возможность особенное в природе подчинить всеобщему, ей не нужно придумывать закон»¹.

Общая логика, подчеркивает философ, в принципе не может содержать никаких предписаний для способности суждения, поскольку отвлекается от *всякого содержания* познания. Она занимается своим делом: аналитически разъясняет исключительно *форму познания* в понятиях, суждениях и умозаклчениях. И хотя у формальной логики тоже есть свои правила (законы), которым можно научиться, — тем не менее, применение даже этих законов нуждается опять же в способности суждения — особом таланте, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Способность суждения есть проявление природного ума, противоположного глупости, от которой нет никакого лекарства. Отсутствие способности суждения как «особого таланта» нельзя компенсировать никакой школой и никакой ученостью.

Совершенно по-другому обстоит дело в сфере трансцендентальной логики. Ее «настоящее дело» заключается в том, чтобы «в употреблении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» (А 135 / В 174). Широко известно, например, что различные *доктринальные* системы философии, испытывая непреодолимое спекулятивное влечение к расширению области чистого познания *a priori*, конструируют разнообразные воздушные замки, не имеющие под собою абсолютно никакого фундамента. В этом случае трансцендентальная логика просто обязана предотвратить ложные шаги способности суждения в неправомерном употреблении чистых понятий рассудка, т. е. распространении их *за пределы* эмпирического опыта. Трансцендентальная философия (здесь Кант вновь отождествляет ее с логикой нового типа!) — в своей критической функции — должна осуществить проверку всех суждений и умозаклчений, склонных к спекулятивному расширению понятий, и указать на опасность нарушения границ опыта.

¹ Кант И. Прологомены. — С. 99; Введение IV.

Однако это не единственная функция трансцендентальной логики в сфере действия способности суждения. Помимо использования правил, данных в чистых понятиях рассудка, она «может также *a priori* указать случаи, к которым эти правила должны применяться». В этой — уже не *критической*, а *конститутивной* функции — трансцендентальная философия (= трансцендентальная логика) «должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми понятиями рассудка» (А 135–136 / В 174–175).

Кант выделяет два типа *условий* применения чистых рассудочных понятий: чувственное условие и чистое априорное. Схематизм чистого рассудка представляет собою первый тип. С другой стороны, основоположения такого же чистого рассудка, — т. е. синтетические суждения, которые *a priori* вытекают из чистых рассудочных понятий и *a priori* лежат в основе всех остальных познаний, — относятся ко второму типу. Вместе с тем, и схема, и основоположения являются также *правилами*, которые предохраняют способность суждения от расширительного использования чистых понятий *a priori*.

§ 2. Трансцендентальная функция схематизма

Трансцендентальная логика в домене способности суждения — впрочем, так же, как и в аналитике понятий — предстает в ипостасях многосторонней синтетической деятельности рассудка и способности суждения, конституирующих предмет, и в виде совокупности правил и принципов, по которым создается опыт.

Поскольку между двумя «стволами» нашего познания существует определенный разрыв, Канту приходится объяснять, каким же, собственно, образом соединяются чувственные созерцания и чистые априорные понятия, столь различные по своей природе. Такое объяснение философ выстраивает при помощи демонстрации особой процедуры трансцендентальной логики рассудка и способности суждения. Это ментальное действие называется трансцендентальной схемой.

Схема, как известно, представляет собою *нечто третье*, *medium*, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с

явлениями. Она в одно и то же время и *чувственна*, поскольку содержится во всяком эмпирическом представлении и является не чем иным, как трансцендентальным временным определением, связывающим многообразное в созерцании, и *интеллектуальна*, так как порождается способностью воображения, носит всеобщий, а не единичный характер, и опирается на правило *a priori*. Такая «двусоставность» и «двуприродность» позволяет схеме быть посредником в сложном и важном, но, к сожалению, едва ли не полностью скрытом от нас процессе подведения явлений под категории. Не случайно Кант сетует в конце 1797 г., что понять это достаточно сложно, ибо само трансцендентальное временное определение «есть уже продукт апперцепции в отношении к форме созерцания и, таким образом, само также вызывает вопрос о том, как возможно применение категории к форме созерцания, когда категории и форма созерцания гетерогенны». И добавляет: «Вообще схематизм один из труднейших пунктов. <...> Я считаю эту главу одной из самых важных» (РН, 316; Refl. 6359).

В письме И.Г. Тифтунку от 11 декабря 1797 г. Кант пробует разъяснить сущность и механизм действия схемы, используя для этих целей понятие «соединённое». Это понятие не является какой-то особой категорией, но «содержится во всех категориях (в качестве *синтетического* единства апперцепции)». Чтобы мыслить какой-нибудь предмет как нечто соединённое, необходимо уже иметь понятие или сознание соединения как функции, лежащей в основе всех категорий. Это достигается «с помощью схематизма способности суждения, в силу которой, с одной стороны, *соединение* сознательно связывается с внутренним чувством в соответствии с представлением о времени, но вместе с тем, с другой стороны, и с многообразным содержанием, данным в созерцании»¹. Таким образом, в трансцендентальном подведении происходит следующее: эмпирическое понятие подводится под категорию через посредство промежуточного понятия, т. е. понятия, соединённого из представлений внутреннего чувства субъекта, поскольку эти представления в соответствии с условиями времени *a priori* по общему правилу представляют нечто соединённое. Это соединённое, «будучи гомогенным с понятием соединённого вообще (а такова каждая категория), тем самым под названием *схемы* делает возможным подведение явлений под рассудочные понятия в соответствии с их синтетическим единством (соединением)»².

¹ Кант И. Письмо И.Г. Тифтунку // Кант И. Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 576–577.

² Там же. — С. 579.

Трансцендентальная схема есть «модификация нашей чувственности», рассудочное действие по объединению сугубо эмпирического с интеллектуальным, «формальное и чистое условие чувственности», и в этом отношении напоминает нам пространство и время как формы и условия чувственности. Однако, как справедливо указывает Г. Эллисон, «в качестве условий эмпирического определения времени, они [схемы], конечно, суть условия в другом смысле, нежели пространство и время. Последние представляют собою общие формы, или условия, чувственности, то есть условия, через которые и относительно которых данные эмпирического созерцания даются сознанию, в то время как трансцендентальные определения времени — специфические временные условия действительных эмпирических созерцаний»¹.

Схема не является образом предмета, но выступает в виде особого рода мышления. Кант говорит, что такое мышление есть, скорее, «представление о методе, каким представляют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию», или же «представление о всеобщем способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ»² (А 140 / В 179–180). Сказав это, Кант сразу же удрученно замечает, что «этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»³ (А 141 / В 180–181).

¹ Allison H.E. Op. cit. — P. 185.

² В конце 1797 г. Кант все еще продолжает размышлять о схематизме и приводит пример его действия: «N.B. То, что время выражается прямой (которая, однако, пространство), а пространство — временем (в часе ходьбы), есть схематизм рассудочных понятий. *Сочетание*» (РН, 317; Refl. 6359).

³ Проблема объяснения природы и механизма действия схематизма является для Канта уже не первой подобного рода, но продолжает ряд специфических однотипных затруднений, связанных с раскрытием сущности познавательных способностей. По этому поводу В.А. Жучков замечает: «С аналогичными вопросами Канту пришлось сталкиваться на протяжении всего своего исследования возможности опыта, что и заставляет его делать ряд заявлений, хотя и в форме оговорок или намеков, но которые, тем не менее, звучат определенным диссонансом по отношению к общей логике его рассуждений. И что весьма показательно, как правило, такого рода оговорки или намеки имеют место в тех пунктах его исследований, где та или иная способность либо впервые в них вводится, либо возникает вопрос о связи или переходе от одной к другой». Далее В.А. Жучков выделяет пять случаев такого рода оговорок, связанных с происхождением «двух стволов» познания, созерцанием в пространстве, существованием *a priori*, схематизмом и «систематизированным инвентарем» познания (мысль Канта о том, что чувственностью, рассудком и воображением не исчерпываются познавательные способности). — См.: Жучков В.А. Кант и проблема сознания // Философия сознания: история и современность. — М., 2003. — С. 59–60.

В стремлении хоть как-то раскрыть сущность загадочного феномена Кант демонстрирует схемы категорий. Рассмотрим некоторые из них. Например, схемой *величины* (как понятия рассудка) является *число* как представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице. Кант утверждает в набросках 1790—1798 гг., что «число мы можем представить только при помощи последовательного перечисления во времени и последующего объединения этого множества в единстве числа». При этом такое множество может только «*схватываться*», а не просто мыслиться (РН, 288; Refl. 6314). В процессе этого синтеза многообразного сознание производит само время в аппрегензии созерцания.

К этой кантовской дескрипции синтеза предикабилии «величина» хотелось бы добавить, что время производится как *постепенно нарастающее время* — вплоть до определенной величины. — Поскольку сознание обладает степенью, то при синтезировании *величины* мы движемся от первоначального и смутного ощущения неопределенного времени, от «темных представлений (*die dunklen Vorstellungen*)» до ясного сознания определенной величины (количества) времени. Такое время конституируется в соответствии с аксиомами созерцания, согласно которым все созерцания (в том числе и время) суть экстенсивные (*постепенно нарастающие*) величины. Стало быть, время Канта — это не бесстрастное и равнодушное время «мировых часов» Ньютона, а интенциональное, всегда направленное на конституирование предмета и потом сопровождающее его в качестве субстрата.

Схемой категории *реальность* является «ощущение вообще», т. е. нечто такое, «понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени)» (А 143 / В 182). Иначе говоря, категория реальности актуализируется в сознании и затем участвует в синтезе всякий раз, когда мы получаем какое-либо представление. Схема *субстанции* представляет собою «постоянность реального во времени». Такое возможно, поскольку само реальное есть не что иное, как *субстрат* эмпирического определения времени вообще, который сохраняется, тогда как все остальное меняется.

Становится ясно, что все схемы «суть не что иное, как *определения времени a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*» (А 145 / В 184—185). Стало быть, «схематизм рассудка через трансцендентальный синтез способности воображения сводится лишь к единству во внутреннем чувстве всего многообразного, [имеющегося] в созерцании, и таким обра-

зом он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости)». В таком случае, «схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие (*sinnliche Begriff*) предмета, находящееся в соответствии с категорией» (А 145–146 / В 185–186).

Необходимо также учитывать, что схемы категорий и понятий используются только лишь в эмпирическом применении рассудка, т. е. в отношении к опыту¹. Когда же мы находимся в сфере чистого употребления категорий, в области чистого разума, в схемах отсутствует нужда, ибо здесь мы не находим эмпирических предметов, и, стало быть, категории и понятия имеют лишь одно *логическое* значение, которому не требуется никакое чувственное понятие предмета.

§ 3. Трансцендентальная логика всех основоположений

Трансцендентальные принципы употребления рассудка, или основоположения *a priori* (= принципы трансцендентальной логики), — подчеркивает Кант, — называются так не только потому, что содержат в себе основания для всех других суждений опыта, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания в высших и более общих процессах познания. Доказательство основоположений нельзя вести *объективным* путем, ибо оно, скорее, лежит в основе всякого познания своего объекта, но вполне возможно опереться на субъективные источники познания предмета вообще (А 148–149 / В 188). Иначе говоря, доказательная сила основоположений находится не в предметах вообще, а в головах — в структуре познавательных способностей трансцендентального субъекта.

Возможность синтетических суждений *a priori* не может дедуцироваться *общей* логикой, ибо она занимается только аналитическими суждениями. Но задача обоснования возможности синтетических суждений *a priori*, а также демонстрация условий и объема их значимости находятся на первом месте у *трансцендентальной*

¹ В наброске, относящемся, скорее всего, к 1780 г., Кант говорит: «Всем нашим чистым рассудочным понятиям мы должны подкладывать схему как некоторый способ сочетания многообразного в пространстве и времени. — Эта схема есть лишь в чувственном представлении субъекта, и мы, стало быть, 1. познаем только предметы чувств, и следовательно, не выходим к сверхчувственному. <...> 2. Однако понятия могут быть распространены на все предметы мышления вообще. Но они не дают расширения теоретического познания» (РН, 113; Refl. 5552).

логики и даже составляет «единственный ее предмет», ибо, выполнив эту задачу, трансцендентальная логика «может полностью достигнуть своей цели, а именно определить объем и границы чистого рассудка» (А 154 / В 193. Курсив мой. — В.С.). Итак, предмет трансцендентальной логики определен ясно и недвусмысленно. Следует, правда, отметить, что таковым предмет оказывается только в «Трансцендентальной аналитике». В «Трансцендентальной диалектике» к названному предмету добавляется еще задача вскрывать естественную и неизбежную видимость (иллюзию) трансцендентных суждений.

Специфической особенностью тематизации синтетических суждений *a priori* является необходимость выхода за пределы данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно иное, а именно другое понятие. Для синтетического сравнения двух (как минимум) понятий необходимо нечто третье, в чем, собственно, может возникнуть синтез двух понятий — внутреннее чувство и его априорная форма (время), поскольку именно время содержит в себе все наши представления. Стало быть, время и есть опосредующее звено всех синтетических суждений. Однако внутреннее чувство — не единственное условие синтетического (трансцендентального) действия рассудка и, следовательно, одно лишь только время не может быть полноценным медиумом понятий в суждении. Действительно, синтез представлений основывается на способности воображения, а их синтетическое единство, необходимое для суждений, — на единстве апперцепции. Именно эти три основания *a priori* — время, способность воображения и единство апперцепции — содержат источники представлений. Но при этом необходимо помнить: если познание обязано иметь объективную реальность, то нам потребуется еще одно неперемное условие — предмет должен быть каким-то образом дан (задан).

Совокупность трех оснований *a priori* и заданность предмета в пространстве составляют вместе условия возможности опыта. Именно возможность опыта дает объективную реальность познанию *a priori* и, таким образом, является тем самым третьим, без которого невозможны синтетические суждения *a priori*. Исходя из этого, трансцендентальная логика формулирует «высший принцип всех синтетических суждений»: всякий предмет детерминирован необходимыми условиями синтетического единства в возможном опыте. Отсюда следует знаменитый трансцендентально-логический закон: синтетические суждения *a priori* возможны, «если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое един-

ство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» (А 158 / В 197).

Установив общий закон для всех синтетических суждений, трансцендентальная логика продвигается в дальнейшем по пути *спецификации* этого важнейшего принципа: следует также выявить те основоположения, в соответствии с которыми всё, что только может являться нам как предмет, необходимо подчинялось бы правилам, потому что без правил никогда не могло бы осуществиться познание. Только эти высшие основоположения дают понятие, содержащее в себе условие и как бы показатель для правила вообще, а опыт доставляет нам случай, подчиненный правилу. В такой ситуации основоположения нужно понимать как «всеобщие законы природы, которые могут быть познаны *a priori*», поскольку в своей совокупности, в качестве «физиологической системы», или «системы природы», они предшествуют «всякому эмпирическому познанию природы» и, стало быть, дают ответ на вопрос «Как возможно чистое естествознание?»¹.

Таблица основоположений строится Кантом на основе таблицы категорий, поскольку сами основоположения суть не что иное, как «правила объективного употребления категорий». Аксиомы созерцания и антиципации восприятия соответствуют категориям количества и качества, относятся только к созерцаниям и поэтому обладают созерцательной достоверностью. Они являются математическими, т. е. носят безусловно необходимый (аподиктический) и конститутивный характер. Вторая пара — аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще — находят основание в категориях отношения и модальности, относится к бытию явлений вообще и, в силу этого, имеет только дискурсивную достоверность. Аналогии и постулаты суть динамические принципы, т. е. им также присущ характер необходимости *a priori*, но лишь при условии эмпирического мышления в опыте, стало быть, только опосредствованно и косвенно. Это означает, что они являются регулятивными основоположениями. Все четыре высших принципа опыта «вполне достоверны» и представляют собою правила трансцендентальной логики рассудка в отношении эмпирического употребления категорий.

¹ Кант И. Прологомены. — С. 64; § 23.

§ 4. Трансцендентально-логическая сущность аксиом созерцания

Согласно аксиомам созерцания, все созерцания суть экстенсивные величины. Какой заложен здесь смысл и в чем состоит его трансцендентальный характер?

Все явления предстают только в созерцании и только в априорной форме пространства и времени. Поэтому они улавливаются аппрегензией (входят в эмпирическое сознание) не иначе как посредством синтеза многообразного, который создает представление об определенном пространстве или времени, т. е. путем сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание в синтезе многообразного однородного как явления возможно только посредством синтетического единства, которое как раз и выражает *единство сложения* этого многообразного однородного в понятии *величины*. Иначе говоря, все явления суть *экстенсивные величины*, поскольку наше представление об этих явлениях как *целом* становится возможным только благодаря представлению об их *частях*¹. *Явления в синтезе (сознании) как бы* постепенно нарастают, ибо мы не можем мыслить в пространстве линию, не проводя ее мысленно, т. е. не производя *последовательно* все ее *части*. Точно так же конституируется время: мы непременно мыслим *последовательный* переход от одного мгновения к другому до тех пор, пока из этих *частей* не сложится определенная величина времени. Стало быть, явления в аппрегензии созерцаются как *агрегаты*².

Такое конституирование предметов в опыте становится возможным лишь потому, что в нашем рассудке есть чистое априорное понятие величины. Вовсе не предметам присуща величина, которая возникает в синтезе, а самому рассудку, который конструирует опыт, в том числе с помощью собственной предикабилии «величина». Именно понятие «экстенсивная величина», принадлежащее

¹ Запись Канта 1797 г.: «Сложное как таковое не может (быть) дано в созерцании, но может познаваться в качестве сложного только при помощи сложения многообразного, стало быть, через понятие синтеза» (РН, 316; Refl. 6359).

² В 1797 г. Кант вновь возвращается к основоположениям опыта (в том числе и к аксиомам созерцания) и записывает: «Количество, любая данная величина которого (может) мыслиться всякий раз только как часть чего-то другого и однородного, бесконечно. — Но то, что объект всегда может существовать как часть, доказывает, что он не истинная, а лишь вымышленная вещь. Что в качестве сложного мы не созерцаем его, а лишь только осознаем действие нашего сложения сообразно определенной форме созерцания. Каково бесконечно малое» (РН, 317; Refl. 6360).

трансцендентальной логике рассудка, конституирует в созерцании и опыте самые разнообразные величины. Поэтому, утверждает Кассирер, «величина не есть основное онтологическое определение, которое мы можем рецептивно отделить от предметов посредством сравнения и абстракции, не есть она и простое ощущение, которое нам дано, как ощущение цвета или краски»¹. Обыденное и профанное воззрение естественной установки сознания здесь абсолютно неуместно. — Ибо «всё, что может быть дано нашим чувствам (внешним — в пространстве, внутреннему — во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе»². Тогда совершенно очевидно, что «величина есть орудие самого мышления: чистое средство познания, посредством которого мы строим для себя “природу” как общий закономерный порядок явлений»³. Иначе говоря, *величина* есть не что иное, как понятие, или правило, трансцендентальной логики, с помощью которого конституируются предметы в одном из своих аспектов путем рассудочного подведения неопределенных представлений под трансцендентальные условия геометрической и арифметической величины. Все возражения против сказанного Кант справедливо квалифицирует как «лишь уловки ложно обученного разума».

§ 5. Трансцендентальный смысл антиципаций восприятия

В первом издании «Критики» Кант формулирует принцип антиципации восприятия: «Во всех явлениях ощущения и то реальное, что в предмете соответствует ощущению (*realitas phenomenon*), имеют *интенсивную величину*, т. е. степень» (А 166).

Это основоположение является одним из важнейших принципов трансцендентальной логики, причем не только в отношении подведения многообразного под чистое понятие рассудка и применения категорий к опыту, но и для понимания сущности и природы сознания в трансцендентальной философии, а также для прояснения сложнейших «взаимоотношений» между конститутивным сознанием и бытием самим по себе.

Во втором издании Кант в самом начале параграфа об антиципациях добавил большой абзац (В 207–208), не только более отчет-

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 160.

² Кант И. Пролегомены. — С. 40; § 12.

³ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 160–161.

ливо разъясняющий смысл основоположения, но и, по сути дела, снимающий обвинения некомпетентных и догматичных рецензентов в идеализме (берклианстве) в адрес критической философии.

Восприятие, утверждает Кант, есть эмпирическое сознание, т. е. такое сознание, в котором одновременно присутствует ощущение. Стало быть, явления как предметы восприятия не являются чистыми (по форме) созерцаниями подобно пространству и времени. Отсюда ясно, что помимо созерцания явления содержат в себе материал какого-то объекта вообще. Этот материал как раз и представляет собою *реальное* в ощущении, то реальное (как чисто субъективное представление), которое дает нам лишь сознание того, что трансцендентальный субъект подвергается аффицированию. Однако на пути от эмпирического сознания к чистому возможно постепенное изменение, поскольку относящееся к эмпирическому субъекту *реальное* совершенно исчезает и остается чисто формальное априорное сознание многообразного в пространстве и времени. Следовательно, возможен синтез конституирования *величины ощущения* — от его начала (чистого созерцания = 0) и вплоть до любой определенной величины.

Далее Кант описывает, по существу, процесс возникновения мышления. — Поскольку ощущение само по себе вовсе не является объективным представлением и не содержит в себе созерцания пространства и времени, то оно не обладает экстенсивной величиной. Тем не менее, ощущение включает в себя некоторую величину, которая возникает благодаря аппрегензии, в которой эмпирическое сознание может возрасти от нуля до определенной степени аппрегензии. Такую величину следует назвать *интенсивной* (В 207–208). Стало быть, мышление начинается с бесконечно малой интенсивной величины ощущения и развивается далее до любых пределов (если мышление, конечно, имеет пределы). Но это вовсе не означает, что сознание порождается ощущением или зависит от него. Сознание еще до аффицирования *уже готово* к трансцендентальному действию, ибо обладает собственной априорной познавательной структурой.

Таким образом, делает Кант промежуточный вывод, всякую способность, посредством которой можно *a priori* познать и определить все относящееся к эмпирическому познанию, можно назвать антиципацией (априорным предвосхищением, допущением). Конечно, в явлениях присутствует также и то, что никак нельзя антиципировать, а именно — ощущение, или материя восприятия. Именно материал восприятия служит четким отличием эмпирического познания от априорного. Однако в явлении содержатся и чистые

определения в пространстве и времени — как в отношении фигур, так и в отношении величины как таковой. Их-то как раз и следует назвать антиципациями восприятий. Ибо они представляют *a priori* то, что всегда может быть дано в опыте *a posteriori*¹. Следовательно, Кант, как бы противореча собственной трансцендентальной эстетике, пытается найти в ощущениях некий априорный компонент. Что же именно является в ощущении априорным?

Вполне естественно, что нечто познаваемое *a priori* в ощущениях не может быть материей опыта и, стало быть, не может зависеть от аффицирующей чувственности трансцендентального объекта, но должно принадлежать исключительно самой способности ощущать, данной человеку до всякого конкретного опыта. Как нам уже известно, то содержание в эмпирическом созерцании, что соответствует ощущению, есть реальность. Отсутствие какого-либо ощущения есть его отрицание = 0. Всякое ощущение способно ослабевать и убывать до полного *ничто*, но также может и возрастать. Значит, между реальностью в явлении и ее отрицанием существует множество степеней. Отсюда следует, что всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, или степень, которая может быть уменьшена или же увеличена. Всякий цвет, например, может иметь различные степени; и то же самое можно сказать о теплоте, яркости, моменте тяжести, звуке и далее до бесконечности. Это свойство величин, благодаря которому ни одна их часть не является наименьшей (наибольшей), именуется *непрерывностью*. Тогда подобные величины можно также назвать *текущими*, ибо конституирующий их синтез продуктивной способности воображения есть не что иное, как движение вперед по времени.

Можно сделать вывод о том, что все явления представляют собою непрерывные величины — экстенсивные с точки зрения их созерцания и интенсивные с точки зрения восприятия (ощущения и, следовательно, реальности). Если синтез многообразного в явлении прерывен, то он — агрегат многих явлений. Такой «агрегатный» синтез есть результат сложения постоянно прерывающихся

¹ В 1797 г. Кант записывает: «Посредством одних лишь категорий, поскольку [они] содержат только мышление, мы не познаем никакого предмета (материю). [...] Только в связи с реальным (ощущаемым) пространством и временем созерцание дает нам познания, которые в конце концов (даже чистая математика) могут доказать реальность своих понятий только через их соответствие с возможностью опыта, причем созерцания могут поставлять *априорные* познания только тогда, когда они должны приниматься не как вещи сами по себе, а лишь как явления, т. е. в качестве субъективной формы чувственности, так как их устройство можно познать отдельно, объекты же могут быть какие угодно, следовательно, они даны *a priori*» (РН, 317; Refl. 6360).

синтезов. Если же синтез непрерывный и продолжающийся, то он конституирует экстенсивные и интенсивные величины, т. е. целое из частей или степень реального явления.

Из этого заключения следует вывод: *качество* ощущения (цвет, вкус, сила звука и т. п.) всегда бывает сугубо эмпирическим, и его нельзя представлять *a priori*. Однако реальное, соответствующее ощущениям вообще, в противоположность отрицанию = 0 представляет собою нечто такое, понятие чего само по себе содержит бытие (Sein) и означает лишь синтез в эмпирическом сознании вообще. Во внутреннем чувстве эмпирическое сознание может возрастать от нуля до какой угодно высшей степени. Следовательно, «хотя все ощущения, как таковые, даны только *a posteriori*, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано *a priori*. Достоинно удивления, что в величинах вообще мы можем познать *a priori* только одно их *качество*, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем *a priori* только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту» (A 176 / B 218).

Стало быть, утверждает П. Рос, «в трансцендентальной философии мы можем предвосхищать, что каждое данное восприятие может улучшаться, и эта способность улучшаться (Verbesserbarkeit) уходит в бесконечность. Но мы, однако, не можем распространять эту антиципацию на предвосхищение свойств реального мира, на предвосхищение всей непрерывной градации интенсивности. И поэтому эти антиципации сами по себе ничего не говорят о возможных природных свойствах (ничего не утверждается об организации деятельности чувств как возможных природных свойств), но они могут иметь значение в качестве априорных утверждений. Это больше не был бы трансцендентальный идеализм (а, пожалуй, эмпирический), если бы объясняли непрерывность “момента тяжести” и т. п. из свойств нашей чувственной организации»¹.

Таким образом, мы видим, что ощущение в определенном смысле «руководится» собственной трансцендентальной логикой рассудка. Ибо только от рассудка (в данном случае) получает ощущение свою «легитимацию», так как он обладает возможностью сравнивать представления и включает в себя априорное понятие *степень* (интенсивная величина) и, таким образом, может уловить в аппрегензии нечто такое, что обладает какой угодно степенью, даже бесконечно малой.

¹ Rohs P. Op. cit. — S. 204.

Результатом способности рассудка априорно познавать степень ощущения становится то, что сама чувственность как способность восприятия, направляемая чистым рассудком *a priori*, получает возможность изначально распознавать в многообразном интенсивные величины. И поэтому то, что «относилось раньше к понятию величины пространства и времени, относится теперь к понятию степени: оно также не столько позволяет познать общее свойство вещи, сколько служит конститутивным условием, при котором только и становится возможным полагание и различение эмпирических предметов»¹. Здесь следовало бы уточнить: служит конститутивным условием трансцендентальной логики рассудочной деятельности.

§ 6. Функциональные и синтетические требования аналогий опыта

Аналогии опыта как динамические регулятивные принципы рассудка и способности суждения имеют характер необходимости *a priori* и требуют установления в эмпирическом опыте тотальных функциональных отношений между всеми элементами синтеза и объединения их в синтетическое единство. Пожалуй, именно здесь кантовские трансцендентальные принципы функционализма и синтетического единства раскрываются с наибольшей полнотой. Рассматривая аналогии опыта, Кассирер отмечает, что «если единичный предмет берется только в своей обособленности, то этим он еще не выражает подлинное понятие “природы”, ибо система природы стремится быть системой законов и направляет поэтому свое внимание не на изолированный объект как таковой, а на всю связь явлений и на форму их взаимозависимости, в которой они пребывают по отношению друг к другу»².

Совокупное основоположение всех трех аналогий гласит: «опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий» (В 218). Более развернутая дефиниция первого издания утверждает: «все явления, с точки зрения их бытия, *a priori* подчинены правилам определения их отношения друг к другу во времени» (А 176–177). В самом деле, опыт есть эмпирическое познание, определяющее трансцендентальный объект посредством восприятий. Только в опыте, посредством сознания, многообраз-

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 165.

² Там же.

ное восприятий приобретает синтетическое единство. Аппрегензия не включает в себя необходимость связного бытия собираемых ею разрозненных явлений и, стало быть, не дает объективного определения времени. В таком случае, определение существования объектов во времени — дело трансцендентальной синтетической логики рассудка. Последний с помощью априорных понятий устанавливает связь многообразного. Поскольку же понятия всегда заключают в себе необходимость, — ибо без их участия и правил мышление невозможно, — то и опыт становится возможным только через посредство представления о необходимой связи восприятий во времени.

Коль скоро существуют три модуса нашей внутренней интуиции (времени) — *постоянность*, *последовательность* и *одновременность*, — то всякому опыту должны предшествовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить бытие каждого явления относительно единства всего времени и отношения всех явлений друг к другу. Поэтому общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое единство апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания *во всякое время*. Поскольку все многообразное должно быть объединено в первоначальной апперцепции согласно его временным отношениям, ибо именно это выражает трансцендентальное единство апперцепции *a priori*, которому подчинено все, что должно принадлежать *моему единственному* познанию, то, исходя из этого, ясно, что многообразное может сделаться для меня *предметом*. Тогда становится очевидным, что «*синтетическое единство* временных отношений всех восприятий, *определенное a priori*, есть закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам всеобщего определения времени, и аналогии опыта [...] должны быть такими правилами» (А 177–178 / В 219–220). При этом специфика этих основоположений состоит в том, что они рассматривают не явления и не их синтез, а только *бытие* явлений и *отношение* их друг к другу.

Первая аналогия исходит из *постоянности* как модуса времени и гласит: «все явления содержат в себе постоянное (*субстанцию*) в качестве самого предмета и изменчивое в качестве только определения [предмета], т. е. способа существования его» (А 182); или же: «*при всякой смене явлений субстанция пребывает постоянной, и количественное единство ее в природе не увеличивается и не уменьшается*» (В 224). Данное правило трансцендентальной логики рассудка позволяет воспринимать изменения или одновременность в

явлениях, ибо, для того чтобы установить факты такого изменения или следования предметов, необходимо иметь в опыте основание в чем-то устойчивом и неизменном.

Поскольку все явления пребывают во времени, то исключительно в нем как субстрате могут быть представлены и бытие одновременности, и последовательность явлений. Однако время (как форма созерцания) не меняется и не может быть воспринято само по себе, вне отношения с явлениями. Значит, в предметах восприятия должен быть субстрат, который представляет время вообще. Только через него может быть воспринято всякое изменение или одновременность бытия явлений. Таким субстратом реального является *субстанция*, в которой все, что относится к бытию, можно мыслить только как определение. Отсюда следует, что субстанция (постоянное) есть субстрат эмпирического представления самого времени, и, в таком случае, только субстанция делает возможным всякое определение времени. Таким образом, «постоянность вообще» (*Beharrlichkeit überhaupt*) выражает время как устойчивый коррелят всякого бытия явлений, всякого изменения и всякого следования одного за другим. Это означает, что во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. *субстанция*, а все, что меняется, относится лишь к определенной форме существования этой субстанции и поэтому называется *акциденцией*¹.

Априорные категории трансцендентальной логики рассудка *субстанция* и *акциденция* позволяют правильно осмыслить и понятие *изменения*. Это становится возможным именно потому, что этот вид логики способен анализировать *содержание* не только суждений, но и самого синтеза восприятий, а стало быть, и то реальное, которое, благодаря категориям, мы получаем вместе с многообразным созерцания. В таком случае трансцендентальная логика имеет дело не с одними лишь синтетическими формами познания, но и в какой-то мере с самим бытием трансцендентального объекта — с того момента, когда он еще = X , и до полного определения предмета в опыте. В свете категорий *субстанция* и *акциденция* изменение есть один способ бытия предмета, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния*. Тогда можно сделать «парадоксальное», как выражается Кант, заключение: «только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» (А 187 / В 230–231). Такого

¹ Латин.: *accidentia* = случай, случайность.

вывода нельзя достичь эмпирическим путем, и он недоступен одному только опытному мышлению; его может сделать лишь трансцендентальная логика, выступающая, в данном случае, в ипостаси трансцендентального исследования опыта. — Ибо речь здесь идет о конституирующем сознании, которое синтезирует из многообразного предмет, улавливая при этом бытие объекта.

Вторая аналогия представляет собою основоположение о временной *последовательности* по закону каузальности. Предметом этого регулятивного принципа является тот самый эпистемологический вопрос, который когда-то поставил Дэвид Юм, чем, как считается, разбудил Канта от «догматического сна»¹. Кант не мог согласиться с тем, что понятие причинности является эмпирическим и получаемым из опыта². Юмовская инспирация (если это было именно так) побудила Канта обратиться к «трансцендентальному исследованию» источников, происхождения, объема, случаев и области применения чистых априорных понятий и возможности синтетических суждений *a priori*, ибо такое исследование, в конечном счете, пролиvalo свет на условия существования человеческой *свободы*.

Вторая аналогия, так же как и первая, имеет двойную дефиницию. В первом издании формулировка принципа имеет более

¹ Основоположение Д. Юма в отношении причинности гласит: «Но если к мнению о необходимости причины для каждого нового порождения мы приходим не с помощью знаний или научного доказательства, то это мнение необходимо должно иметь своим источником наблюдение и опыт». — См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. — С. 151.

² Впрочем, среди историков философии существует довольно распространенная точка зрения, согласно которой не стоит преувеличивать влияние Юма на Канта. Вот что, в частности, пишет один из самых глубоких современных кантоведов, Вольфганг Карл: «От какого сна разбудила Канта “искра”, выбитая Юмом? Этот сон не мог заключаться в том, что Кант придерживался мнения, будто принцип причинности был априорным. Следовательно, остается одно только предположение, что принцип причинности был аналитически истинным. Но уже различие между “ratio antecedenter determinans” и “ratio consequenter determinans” в “Nova Dilucidatio”, в 1755 г., граничит с объяснением, что данные о причинах того, что есть или произошло, получены путем анализа понятий; и более позднее различие “логической причины” и “реальной причины” продолжает эту мысль. Действительно ли Кант был погружен в сон, как это представлено в “Пролегоменах”? И даже если это было бы так, то вовсе не требовался Юм, чтобы разбудить его. Как показал Дж. Тонелли, точка зрения, согласно которой каузальные отношения могут познаваться эмпирически, была в XVIII столетии широко распространена. Это мнение с большим упорством защищал и сам Кант в 1766 г. В “Ref. 3749” сообщается: “Понятия причин являются синтетическими и эмпирическими”. А в “Ref. 3975” мы даже читаем: “Идея основания (причины) берет начало из опыта”. — См.: Carl W. Der schweigende Kant. — S. 148–149.

«наглядный» характер и называется «основоположением о возникновении»: «Все, что *происходит (начинает быть)*, имеет своей предпосылкой нечто, за чем оно следует *согласно правилу*» (А 189). Соответственно, это же правило в В-издании приобретает более «классический» и теоретический вид: «*Все изменения происходят по закону связи причины и действия*» (В 232). Кроме того, Кант добавляет в самом начале параграфа два новых абзаца. Второй из них содержит краткое доказательство всей аналогии.

В восприятии явления следуют друг за другом. Следовательно, мы связываем восприятия во времени; и это дело — не одних только чувств, но, главным образом, синтетической способности воображения, определяющей внутреннее чувство согласно временным отношениям. Стало быть, в сознании связывается то, что воображение полагает одно явление раньше, другое — позднее. Тем не менее, такое полагание не включает в себя определение *объективного отношения* следующих друг за другом явлений. Очевидно, полагает Г. Эллисон, что если бы мы в сознании «имели неопределенную субъективную последовательность, мы были бы не в состоянии представить любую временную последовательность вообще (и “объективную”, и “субъективную”). Проблема, следовательно, состоит в том, чтобы объяснить, как сознание времени, и с ним сознание объективной последовательности, является возможным. Это, в терминах Канта, должно обеспечить “формальные условия эмпирической истины”»¹.

Для того чтобы это отношение мыслилось как определенное, в мышление должна быть привнесена *необходимость*: одно явление с *необходимостью* вызывает другое. Однако понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым априорным понятием трансцендентальной логики рассудка, которое никак не заключено в восприятии. В данном случае это — понятие *отношения причины и действия*, из которых первое явление определяет во времени второе как *следствие*, а не как произвольный результат действия воображения. Отсюда ясно, что эмпирическое познание явлений (опыт) «возможно только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону каузальности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону» (В 234).

Норман Кемп Смит справедливо указывает, что в дедукции причинности Кант не пытается «объяснить природу и возможность

¹ Allison H.E. Op. cit. — P. 218–219.

причинной связи, т. е. показать, как одно событие, причина способна породить нечто другое и отличное от себя — действие». Кроме того, принцип причинности, «включенный во всякое сознание времени, является всецело общим принципом того, что каждое событие должно иметь *некоторую* причину в том, что непосредственно предшествует ему. Какой может быть причина в каждом конкретном случае — это устанавливается опытным путем»¹.

Кант, таким образом, продемонстрировал трансцендентальное понимание важнейшей проблемы, актуализированной Юмом, и доказал, что «не регулярность в следовании наших ощущений и представлений друг за другом создает понятие причинности, а что, наоборот, это понятие, что идея и требование правила, которое мы применяем к восприятиям, только и позволяет нам вычленивать из их всегда одинаково текущего ряда определенные «образования», определенные фактически необходимые связи и давать таким образом «предмет» нашему представлению»². В свое время Юм, не сумев достоверно показать — «ни интуитивно, ни демонстративно», — что причинность есть априорное понятие нашего рассудка, объявил ее *привычкой*, т. е. тем, «что возникает в силу повторения в прошлом без помощи нового рассуждения или заключения» и посредством *гносеологической веры*³. Теперь Кант убедительно доказал: чистое априорное понятие причины необходимо принадлежит лишь *форме опыта* и является трансцендентальным способом синтетического объединения следовавших друг за другом восприятий в «сознании вообще» (в трансцендентальном сознании). При этом, говорит Кант, «возможности вещи вообще⁴ как причины я совсем не постигаю, и именно потому, что понятие причины указывает на условие, свойственное вовсе не вещам, а только опыту, а именно что опыт лишь в том случае может быть объективно значимым познанием явлений и их временной последовательности, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений»⁵.

Отсюда Кант делает вывод, относящийся ко всей второй аналогии: «Следовательно, как время содержит в себе чувственное условие *a priori*, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так же и рассудок посред-

¹ Kemp Smith N. A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». — N.Y., 1962. — P. 364.

² Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 168.

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. — С. 151, 176.

⁴ «Вещь вообще» = вещь сама по себе.

⁵ Кант И. Прелегомены. — С. 72; § 29.

ством единства апперцепции есть условие *a priori* для возможности непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий, причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым делают эмпирическое познание временных отношений применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективно значимым» (А 210–211 / В 256).

Такое заключение означает, что сложнейшая гносеолого-онтологическая проблема причинности, эксплицитно поставленная Юмом, по мнению Канта, решена — хотя, конечно же, совершенно с других метафизических позиций по сравнению с теми, на которых стоял шотландский мудрец. Именно поэтому Кант делает в «Пролегоменах» такое резюме: «Это полное, хотя и против ожидания ее автора, решение юмовской проблемы оставляет, следовательно, за чистыми рассудочными понятиями их априорное происхождение, а за всеобщими законами природы — их силу как законов рассудка, однако таким образом, что оно ограничивает их применение сферой опыта, так как возможность их имеет свою основу только в отношении рассудка к опыту; причем не эти законы выводятся из опыта, а, наоборот, опыт выводится из них; такая совершенно обратная связь Юму не приходила в голову»¹.

Третья аналогия опыта является основоположением о бытии *одновременности* согласно закону взаимодействия, или общения. Ее формулировка гласит: «*Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременные, находятся во всепроникающем взаимодействии*» (В 256). Во втором издании обоснованию третьей аналогии также предпослан большой и содержательный абзац с кратким доказательством.

Вещи для нас одновременны, если восприятие одной вещи может чередоваться с восприятием другой: например, мы можем поочередно воспринимать то луну, то землю. Но синтез способности воображения при аппрегензии может только показать, что каждое из восприятий существует в субъекте в то время, когда другое отсутствует. Иначе говоря, синтез не способен представить эти объекты одновременно. Значит, для того чтобы утверждать, что чередование восприятий имеет свою основу в объекте, и тем самым представлять одновременное существование вещей как объективное, необходимо чистое априорное понятие рассудка о чередовании определений этих одновременно существующих вне друг друга объектов. В таком случае, «отношение между субстанциями, когда одна из них заключает в себе определения, основание которых содержится

¹ Кант И. Пролегомены. — С. 72; § 30.

в другой, есть отношение влияния; а если это отношение таково, что основание определений одного находится в другом и наоборот, то это есть отношение общения (*Gemeinschaft*), или взаимодействия (*Wechselwirkung*). Следовательно, бытие одновременности [применительно к] субстанциям в пространстве можно познать в опыте не иначе как принимая в качестве предпосылки взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта» (В 257–258).

В *синопсисе* всех трех аналогий опыта Кант акцентирует наше внимание на том, что они суть не что иное, как принципы определения бытия явлений во времени согласно всем трем модусам. Первая аналогия определяет бытие по отношению к самому времени как величине (продолжительности); вторая — ко времени как ряду (последовательности); третья — ко времени как совокупности всякого бытия (одновременности). Таким образом, место всякого явления во времени определяется правилом трансцендентальной логики рассудка; и лишь благодаря этому чистому априорному понятию бытие явлений может обрести функциональное и синтетическое единство сообразно с временными отношениями.

При таком понимании самого опытного познания под *природой* в эмпирическом смысле следует разуметь связь явлений с точки зрения их бытия и по необходимым правилам трансцендентальной логики — чистым понятиям *a priori*, которые играют роль законов при конституировании опыта. Можно это же положение сформулировать по-другому: «*Природа* есть *существование* вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа должна была означать существование вещей *самых по себе*, то мы никогда не могли бы ее познать ни *a priori*, ни *a posteriori*»¹. Все три аналогии, в таком случае, представляют собою *единство природы* в связи всех явлений, которое выступает как отношение времени к единству апперцепции, имеющее место в синтезе только согласно правилам. Взятые вместе, все три аналогии гласят: «Все явления заключаются и должны заключаться в единой природе, так как без этого единства *a priori* не было бы возможно никакое единство опыта, стало быть, и никакое определение предметов в нем» (А 216 / В 263).

Тогда мы должны рассматривать аналогии в качестве чистых всеобщих *законов* природы, относительно которых и *приро-*

¹ Кант И. Пролегомены. — С. 50; § 14. Кроме того, «слово *природа* принимает еще другое значение, а именно определяющее *объект*, тогда как в прежнем значении природа означала лишь *закономерность* в определениях существования вещей вообще. Таким образом, природа, рассматриваемая *materialiter*, есть совокупность всех предметов опыта». — Там же. — С. 52; § 16.

да, и *возможный опыт* — совершенно одно и то же. А поскольку, утверждает Кант, «закономерность зиждется на необходимой связи явлений в опыте (без которой мы никак не можем познать ни одного предмета чувственно воспринимаемого мира), стало быть, на первоначальных законах рассудка, то хотя вначале это звучит странно, но тем не менее верно, если я скажу: *рассудок не черпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей*»¹. Таким образом, законы (анalogии) трансцендентальной логики рассудка конституируют опыт, или природу; и в этом смысле рассудок, безусловно, предписывает свои законы природе как *нашему научному опыту*.

Напоследок Кант делает несколько замечаний относительно того способа доказательства, который использовался им для установления этих «трансцендентальных законов природы» (анalogий). Обосновать эти законы было бы невозможно средствами формальной логики, т. е. «исходя из понятий», «догматически», ибо с помощью одних только понятий нельзя перейти от предмета и его бытия к бытию другого предмета. Здесь необходим совершенно иной метод (Канту нужно было бы сказать: «трансцендентальный»). Этот новый — трансцендентальный — метод (или трансцендентальная логика в качестве исследования) должен изучить априорные формы рассудка, а также содержание и форму опыта и тем самым убедительно показать, что все наши представления о предметах получают объективную реальность только в возможности опыта, только в процессе актуализации всех рассудочных *условий* возможности опыта.

Трансцендентальный метод, таким образом, обнаруживает, что исключительно в «этом третьем» (вспомним «*нечто третье*»), а именно — в *возможности опыта* как посреднике между чувственностью и рассудком и двумя различными понятиями, чья сущностная форма заключается в синтетическом единстве апперцепции всех явлений, — стало быть, в «этом третьем» содержатся условия *a priori* полного и необходимого временного определения всякого бытия в явлениях. Без этого трансцендентального метода, равно как и без этих условий, невозможны ни само эмпирическое временное определение, ни правила синтетического единства *a priori*, посредством которых мы антиципируем опыт.

¹ Кант И. Прологомены. — С. 80; § 36.

§ 7. Модальная ориентация постулатов эмпирического мышления

Постулаты эмпирического мышления, которые базируются на категориях модальности, лишь указывают на модус предметов опыта в познании, не расширяя при этом понятий, к которым они прилагаются как предикаты. Иначе говоря, основоположения о модальности содержат разъяснение предикаментов *возможность*, *действительность*, *необходимость* в их эмпирическом употреблении.

Тем самым производится ограничение всех категорий сугубо опытным применением и налагается запрет на их трансцендентальное использование за пределами опыта. Однако категории трансцендентальной логики, в отличие от понятий общей логики, имеют не одно только *логическое* значение и не должны быть лишь аналитическим выражением форм мышления. Кроме того, они направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, и, следовательно, должны также относиться к *вещам* (содержанию познания) и их возможности, действительности или необходимости. Очевидно, что системой постулатов «не производится дефиниция формально-логического понятия возможного, действительного и необходимого, а противопоставление трех ступеней совершается с точки зрения *специфического* познавательного интереса»¹. Поскольку же постулаты ничего не прибавляют к своим понятиям-субъектам, то в их задачу входит модальная гносеологическая ориентация вещей и понятий с целью формирования системы опыта.

Постулат возможности вещей утверждает: «То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцания и понятия), *возможно*» (А 218 / В 265). В связи с этим основоположением Кассирер указывает на различие в понимании категории «возможность» формальной логикой и трансцендентальной: «“Возможным” в смысле “общей логики” называлось бы каждое содержание, в котором не заключались бы контрадикторно противоположные признаки, а следовательно, отсутствовало бы внутреннее противоречие. Однако по имеющемуся у нас здесь критерию уверенного отрицания этого еще далеко не достаточно. Ибо и не обладая таким формальным недостатком, определенное содержание может быть для нас совершенно пустым, так что посредством него не будет однозначно определен ни один объект познания»².

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 172.

² Там же.

Трансцендентально-логический постулат возможности требует, чтобы понятие вещей согласовывалось не только с формально-логическим запретом противоречия в определении предмета, но и с формальными (трансцендентальными) условиями опыта вообще. Поскольку же объективная форма опыта как такового содержит в себе *весь* синтез, необходимый для познания объектов, постольку *возможность* вещей, основанная на априорных понятиях, никогда не вытекает из одних только понятий *a priori* самих по себе, взятых обособленно и в догматическом употреблении, но всегда фундируется *всеми* условиями объектов опыта. Это условие полностью выполняется в том случае, если мы осознаем, что *чистый* синтез пространства как формальное условие *a priori* внешнего опыта и как формирующий синтез, посредством которого мы строим в воображении, допустим, треугольник, *полностью совпадает* с тем *эмпирическим* синтезом, который мы осуществляем в аппрегензии явления, чтобы получить отсюда эмпирическое понятие такой же трехсторонней фигуры (А 224 / В 271).

Постулат действительности гласит: «То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*» (А 218 / В 266). Это означает, что суждение о действительности вещей требует *восприятия*, т. е. *осознанного ощущения* — либо непосредственного, либо опосредованного аналогиями опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще. В одном лишь понятии нельзя найти признаков наличного бытия вещи. Даже самое полное и всестороннее понятие, дающее возможность *мыслить* вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее, не имеет никакого отношения к *реальному бытию*, ибо «в понятии вещи не может быть обнаружен характер ее существования, а что касается конструктивного синтеза, в котором для нас возникают геометрические фигуры, то и он никогда не проникает до *индивидуальных* определений, которые мы имеем в виду, когда говорим о “существовании” особенного объекта»¹. Таким образом, «наше познание бытия вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам. Если мы не начинаем с опыта или не продвигаемся вперед по законам эмпирической связи явлений, то напрасным оказывается наше желание угадать или исследовать бытие какой бы то ни было вещи» (А 226 / В 273–274). Постулат действительности как регулятивное правило трансцендентальной логики однозначно ставит всеобщее условие, при котором вещи как предметы опыта только и обретают свою действительность.

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 173.

Возможные возражения идеализма (скажем, берклианского) в отношении того, что идеальность пространства и времени превращает весь чувственно воспринимаемый мир в видимость, следует отменить. Ибо за вещами, которые мы представляем себе посредством чувств, остается их действительность; при этом наше чувственное созерцание этих вещей лишь ограничивается явлениями, ибо вещи сами по себе нам недоступны. Более того, все трансцендентальные принципы, конституирующие и регулирующие предметы опыта лишь в качестве явлений, «составляют единственное средство, предохраняющее от трансцендентальной видимости, которая издавна вводит метафизику в заблуждение и побуждает ее к детскому стремлению гоняться за мыльными пузырями, принимая явления, которые суть не более чем представления, за вещи сами по себе»¹.

Постулат необходимости констатирует: «То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» (А 218 / В 266). Речь здесь идет о *материальной*, а не одной только формальной и логической необходимости связи понятий. Поэтому эта тема недоступна для общей логики и может разрабатываться лишь средствами и методом трансцендентальной.

Существование предметов чувств нельзя познать совершенно *a priori*, но можно познать лишь *сравнительно априорно*, т. е. релятивистски, в отношении к уже данному бытию. В этом случае мы познаем только то существование, которое включено в контекст опыта, к которому — как часть — принадлежит данное восприятие. Таким образом, *необходимость* существования невозможно познать из одних лишь понятий, ибо она постигается только из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта. Такой вывод обусловлен тем, что не существует никакого другого бытия, которое могло бы быть познано как необходимое при условии других данных явлений, кроме бытия действий, вытекающих из данных причин по законам каузальности. Отсюда ясно, что мы можем познать не необходимость бытия самих вещей (субстанций), а только необходимость бытия *состояний* вещей, и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам *каузальности*. Стало быть, мы познаем не абсолютную, а *гипотетическую* необходимость². Тогда критерий необходимости заключается

¹ Кант И. Прелегомены. — С. 49; § 13, Прим III.

² В маргиналиях 1778—1780 гг. на полях «Метафизики» А. Баумгартена, Кант записывает: «Гипотетическую необходимость надо отличать от необходимости гипотезы, противопологаемой постулированной необходимости, которая здесь абсолютна. Первая есть необходимость как необходимость предпосылки, последняя — прин-

только лишь в законе возможного опыта: все происходящее *a priori* определено своей причиной в явлении¹ (А 227 / В 279—280). И этот закон, так же, как и предыдущие основоположения, относится к трансцендентальной логике рассудка.

Следовательно, делает вывод Кант, необходимость касается только отношений между явлениями по динамическим законам каузальности и вытекающей отсюда возможности заключать *a priori* от какого-нибудь данного бытия (причины) к другому бытию (действию). Все, что происходит, гипотетически необходимо — таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону необходимого бытия, т. е. правилу, без которого природа вовсе не могла бы наличествовать в опыте (А 228 / В 280). В связи с новым кантовским обоснованием каузальности Артур Мельник полагает, что оно детерминировано тем, что «нематериальная гипотетическая форма самого суждения не является той формой, которая неразрывно связана с идеей существа, которое судит». Именно этот факт «должен быть приписан Канту в качестве мотива того, чтобы предложить в Аналогиях новый принцип для доказательства причинности (в терминах определения времени). Субъект, который судит о том, что дано во времени, должен быть в состоянии определить временное местоположение того, о чем он судит. Поэтому он должен использовать понятие причинности, и, следовательно, одна из его форм суждения должна быть нематериально-гипотетической (так как только суждение в этой форме может иметь и применять понятие причинности)»².

Закончив доказательство постулатов эмпирического мышления, Кант делает общее замечание ко всей системе основоположений, которое отсутствует в А-издании. Во всей совокупности основоположений он выделяет две принципиальные характеристики, относящиеся и к системе правил, и к трансцендентальной логике, которой эти правила принадлежат.

ципа познания. (Абсолютная необходимость вещи есть необходимая гипотеза разума.)» (РН, 121; Refl. 5570).

¹ Третий постулат очень точно проиллюстрировал Э. Кассирер: «В этом мышлении [эмпирическом мышлении физики] мы определяем определенный факт как “необходимый”, если мы не просто утверждаем его действительность на основании наблюдения, а рассматриваем и утверждаем эту фактичность как следствие общего закона. В этом смысле, например, правила движения планет в той форме, в которой их высказал Кеплер, были сначала только фактическим установлением; но они поднялись до уровня эмпирической “необходимости”, когда Ньютону удалось найти общую формулу закона тяготения, в которую эти правила входят как особые случаи и из которой они могут быть математически выведены». — Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 174.

² Melnick A. Kant's Analogies of Experience. — Chicago; L., 1973. — P. 53.

Во-первых, «в высшей степени примечательно, что соответственно одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможности какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснить объективную реальность чистого понятия рассудка» (В 288). Эта кантовская ремарка, помимо своего прямого смысла, проанализированного выше, важна еще и тем, что здесь Кант отчетливо и недвусмысленно указывает на то, что дедукция чистых понятий рассудка *a priori* (Каким образом субъективные формы рассудка получают объективную значимость?) не ограничивается одной лишь аналитикой понятий, но в полной мере распространяется также и на аналитику основоположений. Соответственно, все исследования дедукции чистых априорных рассудочных понятий, ограниченные только разделом «Аналитика понятий», не могут считаться корректными, ибо сама проблема требует *всестороннего*, а не *частичного* изучения.

Вместе с тем, это замечание Канта как нельзя лучше подчеркивает отличие трансцендентальной логики от формальной и тем самым указывает на специфическую особенность первой. — Новая логика Канта не довольствуется одной лишь формой понятий и суждений, но смело погружается в опыт и исследует там не только формы рассудка, но и содержательный аспект эмпирического познания, а именно функциональные отношения всех формальных и материальных элементов опыта и те условия, которые приводят эти составные части к синтетическому единству.

Во-вторых, «еще более примечательно то, что мы, дабы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во *внешних созерцаниях*» (В 291). Если мы возьмем одни только понятия *отношения*, то обнаружим следующее: для того чтобы понятию *субстанции* придать нечто *постоянное* в созерцании, понятию *каузальности* — *изменение*, а понятию *общения* — *взаимодействие субстанций*, — везде требуется созерцание *в пространстве*. Более того, для того чтобы мы могли представлять время как форму внутреннего созерцания, необходимо образно (т. е. фигурно) выстраивать время как некоторую линию *в пространстве*.

Второе замечание однозначно отдает приоритет пространству перед временем: внутреннее чувство зависит от внешнего и возможно благодаря только внешнему. Стало быть, без пространства как формы созерцания не существует и времени как такой же формы. А это означает, что наш внутренний мир невозможен без нашего же внешнего мира, данного в пространственной форме. Отсюда,

в свою очередь, следует, что наше сознание, трансцендентальный субъект и трансцендентальная субъективность сама по себе не могут быть актуализированы и никак себя не проявляют в отсутствии внешнего чувства, или пространства.

Оба замечания Канта, появившиеся только во втором издании, направлены, прежде всего, против неправомерных отождествлений некомпетентными «рецензентами» кантовской трансцендентальной философии с «догматическим идеализмом» Дж. Беркли. Однако и помимо этой цели, ремарки обладают самостоятельной трансцендентальной значимостью.

Трансцендентальный функционализм

Экспликация сущностных (конститутивных и регулятивных) принципов трансцендентализма до сих пор остается актуальной историко-философской задачей. Такое положение дел характерно как для метафизики Канта, так и для любой другой формы трансцендентальной философии. Однако попытки рассмотреть тот «систематизированный *инвентарь*», созданный чистым разумом, те «общие принципы», на основе которых разум конституирует трансцендентальную философию, встречаются не часто. Стало быть, тематизация критицизма Канта будет гораздо успешнее в том случае, если мы обратимся к изучению «*принципов системы*», ибо метафизическое содержание, т. е. то, что «разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, *как только найден общий принцип всего им созданного*» (А ХХ. Курсив мой. — В.С.).

Одним из таких «общих принципов», фундирующих всю кантовскую систему, выступает, на мой взгляд, трансцендентальный принцип *функционализма*.

Возникает закономерный вопрос: каким образом понимал функционализм сам Кант?

Анализ кантовского словоупотребления и многочисленных контекстов, в которых используется соответствующая терминология или описываются функциональные отношения, позволяет эксплицировать следующие основные значения.

Во-первых, под «функционализмом» понимается такой тип отношений между элементами познания или какой-либо другой системы (они могут быть самого различного происхождения), когда один элемент не может быть определен, или понят, или не способен функционировать без другого («функциональная зависимость»). В определенных ситуациях синонимами этого значения могут выступать также понятия «монофункция», «опосредование», «реляционность», «реляция» и «корреляция», обозначающие неко-

торую неразрывную связь, обусловленность, зависимость или взаимозависимость.

Во-вторых, функциональным является основополагающий для трансцендентальной философии *принцип ряда*: каждый член ряда значим, может действовать, а также познаваться исключительно *в совокупности* всех элементов ряда и только через *закон ряда*. И наоборот: сам ряд, как и его закон, может быть понят только через свои элементы.

В-третьих, функциональными называются взаимоотношения, при которых один «предмет» (это может быть также мысль, идея и т. п.) может являться, выступать или пониматься только «в образе» другого, т. е. через «представленность» или опосредованность. Частным случаем такого рода отношений является *репрезентация*.

В-четвертых, термином «функция» может обозначаться предназначение (назначение) «предмета», его «функциональные обязанности» (например: «функция рассудка»).

В-пятых, нередко понятие «функция», особенно, если речь идет о науке, отождествляется с концептом «причинность».

В-шестых, «функциональным» (или «релейным») может быть любое рассмотрение (анализ, экспликация и т. д.) «предмета» *в двояком отношении*: например, как явления и как вещи самой по себе; как принадлежащего сфере рассудка или области практического разума; как обусловленного, так и безусловного; как регулятивного, так и конститутивного (где это имеет место быть) и т. п. При описании подобного рода отношений могут употребляться понятия «полифункциональность» или «бифункциональность», «реляционизм», «корреляция».

§ 1. Сущность трансцендентального принципа

Нужно признать: сам Кант вовсе не торопится сообщить нам в явной форме о тех основоположениях, которые составляют фундамент и задают специфический облик его трансцендентализма. Во всех трех «Критиках» и других своих работах автор «коперниканского переворота» постоянно упоминает о базовых принципах, но как-то вскользь, неявно, не акцентируя внимания на том, что они — базовые. Во всяком случае, мы не найдем у него откровенной формулировки вроде «В основу критической философии положены общие принципы такие-то и такие». Разумеется, Кант не ставил перед

собою цель скрыть от читателя эти наиважнейшие краеугольные основания — попросту они для него были предельно понятны и не нуждались в какой-то особой демонстрации. Однако для нас крайне необходимо проанализировать и четко назвать эти принципы: они не только помогут раскрыть и понять сущность трансцендентализма, но и способны показать и объяснить индивидуальные особенности кантовской разновидности трансцендентальной философии.

Кроме того, следует подчеркнуть, что разум должен подходить к природе именно с этими «принципами системы», лишь сообразно с которыми «согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов» (В XIII). Коль скоро мы не можем рассчитывать на то, что автор трансцендентальной философии представит нам исчерпывающее разъяснение своих фундаментальных основоположений, то их экспликация остается нашей насущной задачей. На этом пути мы увидим, что к числу таких «общих принципов», фундамирующих всю кантовскую систему, принадлежит трансцендентальный принцип функционализма.

Классическое определение понятия трансцендентального принципа дано в третьей «Критике»: «Трансцендентальный принцип — это принцип, благодаря которому *a priori* представляется всеобщее условие, при котором вещи только и могут стать объектами нашего познания вообще»¹.

Несмотря на лапидарность и четкость формулировки, удовлетвориться одной лишь дефиницией мы не можем. Необходимо обратиться к исходным интенциям Канта при построении всей системы метафизики. Только такой обходной маневр позволит понять сущность трансцендентального принципа.

Революция в способе мышления, произведенная Кантом, есть не что иное, как *функциональный* «переворот», совершенный в сфере *функциональных* взаимоотношений субъекта и объекта. До критической философии субъект считался функцией от объекта, т. е. существовала функциональная зависимость S от O : $Sf(O)$. При таком положении дел складывалась, как известно, парадоксальная ситуация: субъекты в процессе познания получали эмпирический и в целом случайный материал, представляемый *обусловленным* началом, т. е. ощущениями, прежде всего. Однако при этом определенная часть неорганизованного и даже хаотичного опыта, как это ни странно, приобретала общезначимый, аподиктический статус, своим происхождением обязанный явно не индивидуальным чувственным данным.

¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 4. М., 2001. — С. 103; Введение V.

Стало быть, конституирование такого (истинностного) знания также имело случайный, а кроме того — загадочный характер. Для метафизиков парадокс и тайна в данном случае заключались в том, что определенной истиной, как они полагали, человечество все же обладало, но где находится этот упорядочивающий и систематизирующий источник, — этого никто не знал. Было понятно или, во всяком случае, предполагалось, что существует *безусловное* начало познания¹, которое как раз и придает «грубому материалу чувственных ощущений» форму «законосообразного опыта» и, в конце концов, систематической науки². Оставалось лишь обнаружить этот первоисточник. На его поиск ушло немало столетий.

Критическая философия поменяла местами «Землю» и «Солнце»: отныне во взаимоотношениях *S* и *O* законодательствует субъект. — И все сразу же встало на свои места. «Через *коперниканский поворот*, — утверждает Петер Шульте, — проблема отношений получает другую постановку вопроса. Больше не нужно спрашивать: что же это должно быть, что составило бы единство двух предметов. Необходим вопрос: как должно определяться то, что в качестве связи отношений базируется на законосообразном единстве синтеза. Вследствие этого измененного образа мыслей относительно предметов познания проблема отношений только и получает свой заверченный смысл: предмет может включаться в познание лишь как связь синтетических отношений рассудка»³.

Субъектно-объектные отношения строятся следующим образом: структура трансцендентальной субъективности представляет собою *закон функционального ряда*, элементами которого выступают *явления*, имеющие непосредственное (хотя и частичное) отношение к вещам самим по себе. Явления суть репрезентанты вещей, но подчиняются они, в конечном счете, все же субъекту. — Ибо для того чтобы стать явлением, чувственный материал должен соответствовать закону функционального ряда, а именно — параме-

¹ Абсолютно безусловное, согласно Канту, нигде в опыте не встречается (A 510 / B 538).

² «Опыт показывает нам, что нечто налично, имеет место, но не говорит нам, что оно с необходимостью должно существовать так, а не иначе. Поэтому он не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стремящийся именно к этому роду познания, скорее раздражается, чем удовлетворяется опытом. Такие всеобщие познания, одновременно имеющие характер внутренней необходимости, должны быть ясными и достоверными независимо от опыта, достоверными для себя самих; поэтому их называют познаниями *a priori*, напротив, что почерпнуто исключительно из опыта, познается, как принято говорить, только *a posteriori*, или эмпирически» (A 1–2).

³ *Schulthess P.* Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur theoretischen Philosophie Kants. — В.; N.Y., 1981. — S. 291.

трам чувственности, априорным формам созерцания, категориям и синтетическим основоположениям чистого рассудка. С тем чтобы влиться в *систему* знания, явления, кроме того, должны подчиняться также идеям разума. Несоответствующий функциональным требованиям субъекта (потенциальный) чувственный материал даже не имеет возможности войти в гносеологическую систему человека и тем самым остается *для нас* полностью неизвестным (принципиально непознаваемым). Отсюда ясно, что сущность взаимоотношений субъекта и объекта (точнее — предмета) познания можно выразить только в виде: $Of(S)$.

«Коперниканская революция» позволила наконец-то правильно понять структурно-функциональную и конструктивистскую сущность разума (в широком смысле этого понятия, включая сюда рассудок): «применительно к первой задаче в познании *a priori* объектам не может быть приписано ничего кроме того, что мыслящий субъект берет из самого себя; применительно ко второй задаче разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и для самого себя сохраняющееся единство, в котором, как в организме, каждый член существует ради всех остальных и все остальные — ради каждого, так что ни один принцип не может быть взят с уверенностью в *одном* отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям употребления чистого разума» (В XXIII). В ответ на утверждение Германа Шмитца о том, что «трансцендентальный идеализм, критицизм и коперниканский поворот логически независимы друг от друга»¹ можно возразить: независимы, возможно, в формально-логическом аспекте. С точки зрения трансцендентальной логики все три указанных компонента не только взаимозависимы, но и составляют функциональное единство.

Разум (субъект), таким образом, есть функциональная система, а *трансцендентальные принципы*, которыми он руководствуется и которые конституируют и регулируют знание (также в качестве функциональной системы), суть *функциональные законы*. Именно по этим функциональным законам пространство, время и рассудок из чувственного материала создают предмет, а совокупность построенных предметов, подчиняясь функциональным требованиям идей (или «правил») разума, трансформируется в *систематическое единство* знания — науку. Иначе говоря, объекты «представляются в точном различии с чувственными созерцаниями в представлениях, которые “производятся” или “делаются” эктипическим

¹ Schmitz H. Was wollte Kant? — Bonn, 1989. — S. 173.

[ektypischen, «слепкообразным»] рассудком по его дискурсивным правилам, и интенциональные корреляты которых (в качестве коррелятов таких представлений) нужно понимать также как нечто “произведенное” или “сделанное”. <...> Этот спонтанный акт, — в качестве “мышления”, — относится как раз к многообразному чувственности. Это отнесение происходит — так звучит основной тезис Канта — по дискурсивным априорным правилам *связи* данного многообразного чувственности, в силу функции которой многообразное приводится (как, впрочем, и все другое) к единству сознания, которое не лежит в чувствах. Система этих правил априори — это система тех понятий, которые Кант выделяет в качестве категорий¹.

В качестве иллюстрации для этого вывода можно взять известный кантовский пример. — Суждение «все, что происходит, имеет свою причину», конечно же, говорит о том, что *нечто* наличествует, имеет место быть. Но понятие *причины* не вытекает из существования напрямую. Опыт никак не может быть источником понятия *причинности*. Ergo: причинность есть не что иное, как априорное понятие рассудка, которое конституирует опыт, опираясь при этом на некоторое рассудочное априорное основоположение, называемое Кантом (для данного случая) второй аналогией опыта. Таким образом, понятие причинности является для опыта априорным *законом*, или принципом, согласно которому (лучше сказать: по принуждению которого) чувственные данные, ощущения связываются в единую функциональную систему, именуемую знанием.

Однако понятие причинности есть априорный принцип небольшой степени общности: это всего лишь одна из категорий рассудка. Все категории и основоположения фундируются, в свою очередь, общими трансцендентальными принципами, на «основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые познания a priori» (A 11 / B 24–25). Понятие причины, например, может возникнуть только в том случае, если в рассудке и разуме изначально присутствует конститутивный и регулятивный принцип (*идея связанного и взаимообусловленного единства элементов некоторого целого*). Иначе говоря: принцип *функционализма* и вытекающий из него принцип *систематического единства*. Совершенно очевидно, что существует целая иерархия трансцендентальных принципов разной степени общности, которые совместными усилиями конструируют опыт. Совокупность подобного рода принципов Кант

¹ Cramer K. «Gegeben» und «Gemacht». Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs «Handlung» in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten // Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie / Hrsg. von G. Prauss. — Frankfurt am Main, 1986. — S. 45.

называет *органоном* чистого разума. Полное применение такого органонона дало бы систему чистого разума, или *трансцендентальную философию* (А 11 / В 24–25). Как мы ниже увидим, эта философия «насквозь» функциональна.

§ 2. Функциональная эстетика

Начать рассмотрение «функциональных субъектов» Канта нужно, по-видимому, с указания на то, что все определяющие основания нашего собственного бытия, или — другими словами — наше осознание собственного существования, эксплицируются и актуализируются только через отношение к чему-то, что связано с нашим существованием и находится вне нас. В Предисловии ко второму изданию, в знаменитом примечании о «скандале в философии», Кант разъясняет, что «сознание моего бытия во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня, следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не способность воображения, неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством; в самом деле, внешнее чувство уже само по себе есть отношение созерцания к чему-то действительному вне меня, и реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как условие его возможности, что и имеет здесь место» (В XL).

Кант заключает трансцендентальную эстетику утверждением о том, что всё принадлежащее в нашем познании к созерцанию «содержит одни лишь отношения, а именно отношения мест в созерцании (протяжение), отношения перемены мест (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы)». Следовательно, «раз внешнее чувство дает нам лишь представления об отношении, то и оно может содержать в своем представлении только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе» (В 66–67). Подобным же образом обстоит дело со временем, в котором нами положены представления и которое *предшествует* осознанию их в опыте. Такое время «не содержит ничего, кроме отношений», а именно — включает в себя «отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно)» (В 67). Эти известные основоположения Канта необходимо рассмотреть «с пристрастием».

В определенном смысле *пространство* как чистая априорная форма созерцания функционально зависит от чувственности как способности воспринимать предметы, ибо чувственность есть «необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас» (А 27 / В 43). Форму этой восприимчивости мы как раз и называем пространством. Однако, если предметы не аффицируют чувственность, или — что то же самое — чувственность не воспринимает предметы, то пространство себя никак не обнаруживает, «представление о пространстве не означает ровно ничего». Отсутствие явлений как коррелята пространства приводит, таким образом, к полной редукции последнего. Такое функциональное отношение внешнего чувства с явлениями — не единственное, присущее пространству.

В первом издании был опубликован, а во втором снят фрагмент, где была намечена еще одна, — достаточно сложная и интересная, — форма корреляции пространства. Подчеркивая тот факт, что «пространство относится лишь к чистой форме наглядного представления, следовательно, не включает в себе никакого ощущения (ничего эмпирического)», Кант делает важное заключение: «все виды и определения пространства могут и даже должны представляться *a priori*, [в том случае] когда должны образоваться понятия как форм, так и отношений» (А 29. Перевод изменен. — В.С.).

Получается, что Кант в А-издании полагал, что интуиция пространства каким-то образом причастна к образованию понятий. Если это были эмпирические понятия (эмпирические формы и отношения), то никакого недоумения не возникает. Но Кант повсеместно под формами и отношениями понимает понятия *a priori*! В этом случае возникает предположение: не сопровождает ли интуиция пространства (как определенного рода субстрат) актуализацию априорных понятий, связанных с пространственными формами и предметами, подобно тому как выражение *Я мыслю* сопровождает все представления? Такая гипотеза, возможно, не лишена смысла, ибо свойство сопровождения не только ощущений, но и понятий, как мы позже увидим, характерно и для времени.

Так или иначе, но помимо функциональных отношений с чувственностью, пространство имеет такие же с процессом возникновения (актуализацией) понятий: будь то априорные и/или эмпирические, но они требуют деятельности внешней интуиции как своего функционального условия. Но тогда возникает обоюдная зависимость: пространство понуждается этими понятиями к конституированию, сами же они никак не могут обойтись без внешней формы чувственности.

Пространство, как известно, обладает эмпирической реальностью: благодаря внешнему чувству мы получаем представление о реальности как совокупности предметов вне нас. Одновременно за пространством признается трансцендентальная идеальность, которая должна пониматься как *энтелехия*, ибо в потенции пространство есть форма восприятия, но когда чувственность не аффицируется, внешнее чувство есть не более чем возможность («ничто»). Таким образом, пространство обладает как бы (*als ob*) двойственной природой, причем одна ее часть содержательная, другая — «пустая», формальная. Но если мы примем, что внешнее чувство может быть причастно к возникновению понятий форм и отношений, то его функциональные обязанности и деятельность приобретают «релейный» характер: когда чувственность аффицируется трансцендентным предметом — пространство участвует в конституировании опыта и реальности вне нас (но *для нас*); в том случае, если восприимчивость не обременяется воздействием извне — интуиция все равно не простаивает: сопровождает априорные понятия в процессе мышления (а не познания)¹ или же делает возможным геометрическое познание *a priori*.

Время существует как неограниченное созерцание, а различные времена относятся к этому единому измерению как модусы к субстанции, или, лучше сказать, как элементы ряда к целому ряду. *Время*, стало быть, функционально уже по своей внутренней структуре.

Поскольку время как внутреннее созерцание не создает никакого образа, постольку мы представляем время через аналогию: мысленно конструируем временную последовательность в виде «бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное представляет ряд, имеющий лишь одно измерение». Таким обра-

¹ В таком случае, возможно, что Кант вовсе не оговаривается, называя в ряде фрагментов пространство и время «*понятиями a priori*». — См., например: А 89, А 107, В 56, В 118, В 121, разъяснение В 161 и т. д. Также возможно, что обозначение пространства и времени понятиями есть отголосок прежних представлений или словоупотребления, характерных для Диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», где время (§ 14) и пространство (§ 15 и Вывод после него) сознательно квалифицируются как *истинные и единичные понятия*. Впрочем, там же Кант называет эти интуиции идеями, единичными и чистыми созерцаниями, субъективными условиями, границами, чем-то воображаемым. При этом пространство и время функционально взаимозависимы: пространство может применяться к понятию самого времени, ибо время мы представляем в виде линии, а его границы (моменты) — в виде точек. Время же близко ко всеобщему понятию, понятию разума, так как охватывает своими отношениями вообще все, а именно — само пространство и, кроме того, мысли духа. — Ср.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира. — С. 303; § 15, Вывод.

зом, наглядное «видение» времени требует своего пространственного «коррелята»: «представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания» (А 33 / В 50).

В свою очередь, время определяет *отношение* представлений в нашем внутреннем состоянии, и, следовательно, оно есть априорное формальное условие всех явлений вообще, в том числе и внешних (пространственных). Кроме того, без времени невозможны понятия *изменения* и *движения* (включая сюда наблюдаемые пространственные перемещения). Отсюда видно, что обе формы чистого созерцания настолько тесно коррелируются и в такой степени взаиморепрезентативны, что попросту невозможны не только их сепаратное употребление, но и обособленный логико-гносеологический анализ.

Так же как и пространство, время имеет объективную значимость (но не объективность!) только в отношении внешних явлений и самосозерцания: если чувственность не аффицируется, а душа не самоаффицируется, то время «есть ничто». Следовательно, аналогично внешнему чувству, время эмпирически реально в отношении предметов, которые даны нашей чувственности, и трансцендентально идеально, ибо без воздействия на чувства и душу не актуализируется и не проявляется.

Явления напрямую зависят от вида наших интуиций. Если наши эмпирические созерцания произведены внешним чувством, объекты представлены в виде явлений одиночных индивидуальных пространственных вещей. В том случае, когда эмпирические созерцания произведены внутренним чувством, объекты представляют собою вариации наших собственных свойств и состояний сознания, включая наши внешние созерцания; и эти объекты представлены как являющиеся во времени¹.

Отсюда ясно, что явления не представляют собою какую-то видимость или же независимый от субъекта трансцендентный предмет (вещь сама по себе): они суть конstellляции функциональных отношений между элементами, данными чувственностью, с одной стороны, и конститутивными свойствами пространства и времени, с другой. Иное невозможно, ибо явления и приписываемые им характеристики полностью зависят «только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета» (В 69)². Стало

¹ Howell R. Op. cit. — P. 23.

² Ниже Кант еще раз подчеркивает: «Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем» (В 70 прим.).

быть, явления функционально подчинены чувственным интуициям, поскольку исключительно в форме созерцаний даются субъекту и, следовательно, должны соответствовать «требованиям» пространства и времени. Главное же требование заключается в том, что воздействующие предметы, — для того, чтобы стать первоначально «явлениями», — должны обладать некой «способностью» входить в функциональную систему отношений, которую как раз и устанавливают чистые формы созерцания. «Способность» эта есть не что иное, как совпадение чувственных параметров и характеристик «вещей» с параметрами нашей чувственности, ибо последняя — по своей природе — может воспринимать только определенный и ограниченный спектр качеств окружающего мира.

Становится очевидным, что пространство и время суть функциональные «правила» (или «принципы») расположения представлений («предметов») в определенном порядке по отношению друг к другу в нашем созерцании: одно представление — «здесь», другое — «там»; одно — «сейчас», другое — «позже». И вот эти функции различения представлений и смыслов, эти функции создания отношений между содержаниями сознания (отношения: *здесь, там, ближе, дальше, больше, меньше; сейчас, раньше, позже, совместно, уже, еще не, до того, как* и т. д.) мы и называем *пространством и временем*¹.

Трансцендентальная эстетика, таким образом, представляет собою не что иное, как функциональную систему конституирования предмета на уровне чувственных созерцаний.

¹ Прекрасное описание функционализма пространства и времени дает Кассирер: «Поэтому нелепо, действительно, желать понять некоторое “место”, не относя его в то же время к некоторому другому, отличному от него, месту; нелепо желать определить момент времени, не мысля его как точку в некотором упорядоченном многообразии. “Здесь” имеет смысл лишь в отношении к “там”, “теперь” — только в отношении к противопоставляемому ему “раньше” или “позже”. Никакой физический признак, вносимый нами потом в наши понятия о пространстве и времени, не может изменить этого их основного логического свойства. Они остаются *системами отношений* в том смысле, что каждое особое полагание в них означает всегда лишь одно отдельное место, которое получает все свое содержание лишь благодаря связи своей с совокупностью членов ряда». Далее следует заключение: «Таким образом, отпадает гипостазирование абсолютного пространства и абсолютного времени в трансцендентные *вещи*; но они остаются в качестве чистых *функций*, благодаря которым и возможно только точное *познание* эмпирической действительности». — Ср.: Кассирер Э. Познание и действительность. — С. 225–226, 238.

§ 3. Функциональная аналитика

Обоснование науки будет успешным только в том случае, если мы сумеем показать, что она «возможна только посредством *идеи* рассудочного познания *a priori как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею, стало быть, возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*. <...> Совокупность его [рассудка] познаний должна поэтому составлять охватываемую и определяемую одной идеей систему, полнота и расчленение которой может служить также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов познания» (А 64–65 / В 89–90).

Эта идея априорного рассудочного познания как целого есть не что иное, как трансцендентальный принцип *систематического единства*, положенный Кантом (наряду с некоторыми другими) в основание метафизики и являющийся критерием аподиктического, общезначимого, объективного познания. Дело в том, что конечная регулятивная идея-цель разума в отношении теоретического познания заключается в придании последнему систематического единства. Идея единства системы должна быть приложима ко всему возможному эмпирическому знанию о предметах, т. е. о мире в целом. Иоахим Коппер подчеркивает, что такое «систематическое единство природы может постигаться и пониматься только в том случае, если являющийся мир определен в качестве места самоосуществления (Sichverwirklichens) разума в его самопонимании»¹. Сразу же нужно отметить, что *истина* может быть понята исключительно как «соответствие познания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума» (А 59 / В 84). Это, правда, лишь негативное условие истинности (впрочем, содержательное условие нам не дано), но из него уже ясно, что истина представляет собою функциональную систему.

Принцип систематического единства требует, чтобы понятия были выведены «из одного априорного принципа»; и тогда, как следствие, соединилось бы «в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений», которое прежде, в его конкретном применении, представлялось разрозненным². Будет ошибкой, подчеркивает Пол Гайер, путать понятие вещи с любым индивидуальным образом, поскольку понятие *есть*, скорее, прави-

¹ Kopper J. Das Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft // 200 [Zweihundert] Jahre Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. von J. Kopper, W. Marx. — Hildesheim, 1981. — S. 159.

² Кант И. Прологомены. — С. 83; § 39.

ло, которое говорит нам, как *конструировать*, а не только правильно *классифицировать* отдельные предметы¹.

Понятия и основоположения должны быть функционально связаны друг с другом; и «эта связь дает нам правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая» (А 67 / В 92). Это «правило» и есть трансцендентальный принцип функционализма, действующий, — в данной ситуации, — в синтетической сфере рассудка. Таким образом, достижение систематического единства знания и познания возможно только при условии строгого проведения принципа функционализма.

Понятия, которые находятся в фундаменте науки, полностью определяются функциями. Под *функцией* (синтезом) Кант понимает «единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление» (А 68 / В 93). Это означает, что «синтез есть понятие действия, привносящего в многообразное отношения. Сведение вместе, представление — все это упорядочено единством. Эти единства суть функции. *Функции*, стало быть, являются единством синтеза; Кант называет их *синтетическим единством*»². Иначе говоря, функция есть спонтанность мышления, или рассудок. «Обернув» определение, можно сказать, что рассудок представляет собою функциональную синтетическую деятельность (или действие, *Handlung*) по установлению связи между созерцаниями и понятиями с последующим приведением чувственного многообразного к единству категории. Для того чтобы отчетливо увидеть сущность функционального действия рассудка, лучше всего обратиться к изложению Кантом тройкого синтеза³ в разделе о трансцендентальной дедукции категорий первого издания «Критики чистого разума». Здесь мы перенесемся к романтическому духу первого издания, а именно к дедукции, т. е. «лабиринту, полному ложных начал, внезапных остановок, новых начинаний, параллельных путей, извилистых боковых ответвлений»⁴.

¹ Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. — N.Y.; etc., 1987. — P. 164.

² Schulthess P. Op. cit. — S. 290.

³ По мнению Артура Мельника, выраженного с сожалением, «в итоге знаменитый «тройкий синтез» был дважды устранин из центра позиции Канта. Сначала как только попытка классификации необходимых элементов, затем эти самые элементы были просто понижены в В-издании, когда Кант достиг более удовлетворительного взгляда на выражение объективности действительного опыта». — Ср.: Melnick A. Space, time, and thought in Kant. — Dordrecht; Boston; L., 1989. — P. 429. Тем не менее, необходимо отметить, что результатами триединого синтеза Кант весьма плодотворно, хотя и имплицитно, пользовался в В-издании.

⁴ Pippin R. Op. cit. — P. 151.

Сущность этой субъективной дедукции выражена в ее цели: «объяснить связь между представлениями, принадлежащими единому сознанию, и применением категорий к ним»; главная задача дедукции — «показать, что существует некоторая связь между единством апперцепции и определенным видом представлений, которые даны чувственностью»¹, т. е., говоря иначе, исследовать функциональные взаимоотношения рассудка и чувственности.

Существует три источника (способности души), содержащих условия возможности опыта: *чувственность*, дающая *синопсис* (обозрение) многообразного *a priori*; *воображение*, лежащее в основе *синтеза* многообразного; *апперцепция*, создающая *единство* синтеза многообразного. Эти три первоначала находят свое выражение в трех формах синтеза.

Синтез аппрегензии, базирующийся на познавательной способности обозрения многообразного посредством чувственности (так называемый *синопсис*), упорядочивает, связывает и соотносит со временем все наши представления. В этом случае темпоральность рассудка (т. е. время) выступает как функция, *закон ряда*, который сводит все различающиеся по порядку следования представления (как элементы ряда) в «абсолютное единство», или единство созерцания. Таким образом, первый синтез «сворачивает» временной ряд в единое представление, иначе говоря, — придает многообразному *единство функции*. Это схватывание есть процесс функционального подчинения чувственного многообразного рассудку. Однако в этом синтезе обнаруживается, кроме того, тесная взаимосвязь и взаимозависимость чувственности, чистых созерцаний и рассудка, ибо без синтеза аппрегензии «мы бы не могли иметь *a priori* ни представления о пространстве, ни представления о времени, так как они могут быть произведены только посредством синтеза многообразного, которое дается чувственностью в ее первоначальной рецептивности» (А 99 — А 100).

Синтез репродукции в воображении создает из представлений, которые часто сопутствовали друг другу и в результате ассоциировались, такую *связь*, что даже отсутствие предмета не мешает одному из представлений вызывать в душе переход к другому представлению «согласно постоянному правилу» (А 100). Этот закон репродукции способен осуществить такой «переход» в силу своей функциональной природы. — Ибо синтез выстраивает представления

¹ Carl W. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories // Kant's Transcendental Deduction. The Three «Critiques» and the «Opus postumum» / Ed. by E. Förster. — Stanford, 1989. — P. 18.

в функциональное единство по закону ассоциативного ряда («согласно постоянному правилу»). Некоторое представление, связанное с остальными ассоциированными элементами ряда, в какой-то момент актуализируется и «тащит» за собою другие представления. Такая репродукция становится возможной, поскольку все представления связаны одной функцией, законом функционального ряда.

Чем же в этом случае является *закон функции*? Кант его называет: «Нужно допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта (так как опыт необходимо предполагает возможность репродукции, [т. е. воспроизводимости] явлений)» (А 101–102). С позиций второго издания «Критики» чистый трансцендентальный синтез воображения можно определить как функциональную способность рассудка подчинять себе представления, группировать их и создавать на основании какого-либо признака ассоциативные ряды, в которых элементы связаны едва ли не «родственной» связью. Возьмем пример самого Канта: представления о киновари, красном цвете и тяжести неразрывным образом связаны; простое упоминание слова «киноварь» вызывает ассоциацию с двумя другими представлениями, ибо все они находятся в одном ряду и подчиняются одной функции.

Сами синтезы аппрегензии и репродукции взаимообуславливают друг друга и потому, как говорит Кант, «неразрывно связаны»¹.

Рекогниция в понятии делает функциональную «триаду» синтезов завершенной. На этом этапе сформированный аппрегензией и репродукцией образ предмета получает концептуальное (понятийное, категориальное) определение. Понятие служит «правилом» для предмета познания (который первоначально всегда = *X*). Категория рассудка объединяет в себе, как в функциональном центре, все многообразное, оформленное уже чистыми интуициями и двумя синтезами. Отныне многообразное относится к понятию как совокупность элементов функционального ряда к своему закону (функции). Стало быть, рекогниция венчает собою определенный этап конституирования предметности; синтез «узнает» в понятии (или через понятие) предмет и присваивает последнему «имя». Из этого следует, что синтез рекогниции, — именно по своему функциональному статусу и «обязанностям», — никак не может быть

¹ «Аппрегензия и репродукция, — подчеркивает Герман Коген, — дополняют друг друга в синтезе, который, правда, относится к ощущениям, но основывается на этих двух. Если мы рассмотрим действие, которое они производят, то можем назвать этот синтез “силой воображения”, так как обоими видами этого синтеза многообразное объединяется в единый образ». — См.: *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung.* — В., 1918. — С. 390.

поставлен на один уровень с аппрегензией и репродукцией. Он явно «возвышается» над другими, поскольку в его функциональном действии изначально заложена необходимость. Именно рекогниция делает репродукцию многообразного *a priori* необходимой и тем самым вносит «отпечаток необходимости» также и в аппрегензию. Необходимость в данном случае означает *единство правила* (или закон ряда), по которому определяется и ограничивается конститутивными требованиями многообразное. Отсюда ясно, например, что «для конститутивного рассудка синева моря не дана, и его первоначальная работа не ограничивается тем, чтобы воспринимать представления воды и синего цвета посредством категорий субсистенции и внутренней связи как объективного единства, но он сам принимает первоначальное решение о цвете моря»¹.

Однако в основе любой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие. И здесь обнаруживается, что синтез рекогниции, фундирующий два других синтеза (ибо он делает их необходимыми), в свою очередь базируется (и отчасти совпадает) на более широкой и основательной предпосылке сознания как такового — трансцендентальной апперцепции. При этом необходимо помнить, что у Канта «понятие самосознания выполняет <...> функцию основания его теории познания»². Трансцендентальная апперцепция есть необходимое условие мышления вообще, поскольку является единством самосознания, к которому как к функции или закону ряда относятся представления. При этом *Я мыслю* есть только «неизменное отношение между содержаниями сознания, а не неизменный субстрат, из которого они происходят»³. Апперцепция дает опыту *связь*, которая есть представление о синтетическом единстве многообразного. Стало быть, «понятие *единства* есть центральное понятие кантовской теории отношений»⁴.

Однако даже *самосознание* требует функционального соотношения! По мнению Р. Акилы, «первоначально *Я* является самосознающим только через сознание нозматического *коррелята*, в мире явлений, через свое собственное нозматическое структурирование опыта. <...> Кантианское сознание, в существенном смысле, не является самосознанием в первую очередь. Оно становится сознанием самого себя только через осознание мира»⁵.

¹ Hossenfelder M. Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion. — В.; N.Y., 1978. — С. 91–92.

² Becker W. Selbstbewußtsein und Erfahrung: zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion. — Freiburg; München, 1984. — С. 32.

³ Кассувер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 182.

⁴ Schulthess P. Op. cit. — С. 300.

⁵ Aquila R.E. Op. cit. — P. XII.

Теперь, наконец-то, мы можем подойти к правильному пониманию предмета вообще. Чистое понятие о таком трансцендентальном предмете есть единство многообразного, поскольку оно имеет отношение к этому самому предмету. В свою очередь, отношение есть не что иное, как необходимое единство сознания и осуществляемого с помощью общей функции души синтеза многообразного в одном представлении (А 109). Следовательно, предмет есть совокупность взаимоотношений чувственности, форм чистого созерцания, рассудочных категорий, синтетического действия самого рассудка и объединяющей все эти составные элементы в единую функциональную систему трансцендентальной апперцепции.

Чистые априорные понятия также находятся в двойках функциональных отношениях. С одной стороны, категории зависят от функций (А 68), функциональной деятельности рассудка (т. е. от синтеза¹). С другой — функция рассудка состоит в том, чтобы привести синтез многообразного (эту «слепую, хотя и необходимую функцию души») к понятиям, ибо «понятия а priori следует признавать условиями а priori возможности опыта» (А 94). Категории оказываются теми «элементами», тем фундаментом, на котором «основывается все формальное единство в синтезе способности воображения и посредством этого синтеза — также единство всего эмпирического употребления и способности воображения (в рекогниции, репродукции, ассоциации, аппрегензии) вплоть до явлений, так как явления могут принадлежать нашему сознанию, стало быть, нам самим, только при посредстве этих элементов познания вообще» (А 125). «Категории как функции суть отношения, — подчеркивает Дитер Хенрих. — С ними синтез данных представлений применяется к объектам. Так как они предшествуют всему опыту, нужно предполагать, что они могут быть использованы также независимо от всех особенностей данного в опыте и вместе с тем также без ограничения и в отношении всего, что может относиться к данности»². Короче говоря, чистые понятия суть функциональные законы для многообразного и действий триединого синтеза.

Понятия объединяются в суждения, которые суть «функции единства среди наших представлений». Однако здесь обнаруживается свойственная Канту двойственность. — «С одной стороны,

¹ Понятие синтеза определяется Кантом аналогично понятию функции: «Под синтезом в самом общем значении я разумею действие, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в схватывании их многообразия в едином познании» (А 77).

² Henrich D. Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. — Heidelberg, 1976. — S. 22.

существует формальный аспект: тождество форм суждения выводится из единства действий рассудка; с другой стороны, необходимо учитывать трансцендентальный момент: функции [единства в суждениях] находят основание в спонтанности рассудка, который применяет мышление к чувственности и тем самым обосновывает познание»¹. Так или иначе, суждение есть «фактически требуемый коррелят “предмета”, ибо оно выражает в самом общем смысле совершение и требование той “связи”, к которой сводится для нас понятие предмета»².

Однако суждения функционально зависят от понятий, поскольку содержат их как свои составные части. Одновременно суждения придают понятиям форму знания, а через понятия — представлениям. Таким образом, как раз и получается, что суждения суть функции единства. Причем до такой степени, что Кант определяет деятельность всего рассудка как способность составлять суждения; более того: «все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях» (А 69 / В 94).

Трансцендентальная *схема*, как известно, является посредником, или «опосредующим представлением» между чувственностью (явлением) и чистым понятием рассудка. Подобное опосредование возможно, потому что схема обладает двойственной природой: время, лежащее в основе схематизма, с одной стороны, однородно с категорией (поскольку имеет всеобщий характер и опирается на правило *a priori*), с другой — однородно явлению (поскольку содержится во всяком представлении и конституирует его). Таким образом, создается ситуация, когда трансцендентальное временное определение, или схема понятий рассудка, опосредует подведение явлений под категории. Хотя схема есть продукт способности воображения, рассматривать ее нужно не как *образ*, но как *метод*, при помощи которого способность воображения доставляет понятию его образ. Иначе: схема есть «*правило*» (*закон*) определения нашего созерцания сообразно категории (А 140 / В 179–180). В таком случае, схему можно правильно понять только как *функциональный закон*, связывающий два разнородных ряда познавательных элементов: череду представлений (явлений) и перечень понятий рассудка.

Роберт Пиппин, подводя итоги анализа схематизма, предлагает систему трех взаимосвязанных конституэнтов: «1) понятие — правило синтетического единства; 2) схема — метод, устанавливающий, с помощью трансцендентального воображения, условия, при кото-

¹ *Schulthess P.* Op. cit. — S. 276–277.

² *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — С. 157.

рых понятие может быть применено; 3) образ — некоторый частный пример понятия, возникающий в результате применения правила, установленного схемой»¹. Стало быть, схема оказывается коррелятом и функциональным центром для связи понятия и образа.

Чем же тогда предстает *время*, модификацией которого является схема? Время здесь уже не только чистая форма чувственного созерцания. Функции его существенно расширены: теперь оно почти отождествляется со способностью воображения, ибо дает возможность представлять (воображать), каким образом происходит порождение (синтез) самого времени в различных познавательных ситуациях. Например, схема понятия *величины* позволяет воображать порождение (а именно — увеличение, рост) самого времени в последовательном схватывании предмета; схема *качества* дает интеллектуальное ощущение наполнения (осуществления, сбывания, *Erfüllung*) времени; схема *отношения* — темпоральное отношение восприятий между собой *во всякое* время; конкретные схемы *модальности* дают возможность представлять *само время* как коррелят определения предмета (является ли предмет возможным, действительным или необходимым).

Уже упоминалось, что время как таковое есть *неограниченное* созерцание, и различные времена относятся к единому созерцанию как элементы ряда к целому ряду. Здесь, в трансцендентальной аналитике, обнаруживается, что время делится на *слои* (страты) с присущими им функциями: а) *время как субстрат*, т. е. то постоянное и сохраняющееся, что сопровождает все изменяющиеся и сменяющиеся конкретные времена (неограниченное время, едва ли не совпадающее со способностью воображения и потому почти всегда имеющее собственное содержание и, стало быть, актуализацию); б) *время-схема как метод* (правило) построения образа понятия, или способ, «каким способность воображения доставляет понятию его образ» (А 140 / В 179—180); Кант не случайно называет схему «чувственным понятием (*sinnliche Begriff*) предмета»; в) *конкретные определения времени*, или те восприятия (представления, воображение) времени, которые дает нам схема в категориях (см. вышеприведенные примеры).

В системе основоположений время также выполняет всеобщую функцию *некоего постоянного, субстрата* (сопровождения), а также функцию *правила* всеобщего определения времени, которому подчиняются все эмпирические определения внутреннего чувства. Получается, что время функционально детерминирует самое себя!

¹ Pippin R. Op. cit. — P. 137.

Более фундаментальные слои и функции времени определяют менее фундаментальные. Стало быть, вполне правомерно говорить о времени как о сложной функциональной системе, конституирующей и регулирующей всю сферу опыта (а также практический разум, эстетическое и телеологическое мышление и т. д.).

Синтетические *основоположения* чистого рассудка, как и все элементы кантовской метафизики, имеют свое функциональное значение: весь опыт необходимо зависит от основоположений в такой мере, что «все без различия законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка, которые через эти законы применяются лишь к частным случаям явления» (А 159 / В 198). Короче говоря, основоположения позволяют достичь единства опыта. В итоге и сам опыт выстраивается как функциональная система: «опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т. е. на синтезе согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не познанием, а лишь набором восприятий, которые вместе не могли бы быть отнесены ни к какому контексту по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы быть отнесены также к трансцендентальному и необходимому единству апперцепции. Следовательно, в основе опыта *a priori* лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений ...» (А 156–157 / В 195–196). Опыт, таким образом, есть бесконечный процесс: окончательного познания не происходит, ибо комплекс функциональных связей, в виде которого как раз и существует познание, ведет нас в неопределенную даль. Именно в такой «совокупности продолжающихся отношений, а не в целостности абсолютных данных, состоит то, что мы называем опытом»¹.

Помимо указанных областей трансцендентальный принцип функционализма действует в таких практических и теоретических ареалах, как практическое действие (поступок), аналитика эстетической и телеологической способности суждения, определение сущности чистой (естественной) религии, реляционное понимание права, высший закон всемирно-гражданского общества, моральная обусловленность культуры в целом. В различных сферах принцип функционализма приобретает свою характерную специфику: где-то он является конститутивным, а где-то — регулятивным, выступает в качестве идей разума. Этот принцип обладает фундаментальной значимостью как в сфере гносеологического трансцендентализма, так и в регионе онтологического — в обновленной Кантом метафизике.

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — С. 183.

Гносеологический и онтологический трансцендентализм

Трансцендентальная логика не ограничивается одной лишь «Трансцендентальной аналитикой», но естественным и закономерным образом распространяется на ту часть первой «Критики», которая носит название «Трансцендентальной диалектики», т. е. на сферу, которая издавна называлась метафизикой. «Естественным и закономерным образом» — означает невозможность игнорирования метафизики, ибо нельзя «притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе» (А Х). Таким образом, кантовская метафизика в традиционном (докантовском) смысле этого слова представляет собою всю наиболее ценную для человеческого рода проблематику «Трансцендентальной диалектики». После «Критики» сугубо метафизические вопросы будут разрабатываться Кантом едва ли не во всех работах, вплоть до «Opus postumum», но раздел «Трансцендентальной диалектики» так и останется лучшим кантовским метафизическим компендиумом.

Для того чтобы эксплицировать взаимоотношения гносеологической и онтологической форм трансцендентализма, необходимо рассмотреть первоначальные интенции Канта, инспирировавшие создание критической философии. Почему возникла необходимость реформы традиционной метафизики, структура которой окончательно сложилась в трудах Хр. Вольфа? Каким образом сформировалось намерение придать термину «трансцендентальный» новый и во многом революционный смысл? Короче говоря: что хотел Кант?

Одним из самых употребляемых выражений предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума», — т. е. того раздела работы, где Кант разъясняет свои намерения в отношении существовавшей метафизики, — является словосочетание «надежный путь науки» («ein sicherer Weg einer Wissenschaft», «ein sicherer Gang einer Wissenschaft»).

Только в предисловии, на протяжении тридцати семи страниц, оно используется Кантом тринадцать раз¹. Такая статистика позволяет говорить о том, что тематизация обоснованного научного способа мышления является в «Критике» доминирующей. Как этот предмет размышлений философа связан с двумя формами трансцендентализма?

Действительно, важнейшая цель Канта в главном произведении — вывести переживающую кризис метафизику на верный путь науки². Когда-то эта дисциплина называлась царицей всех наук, но полное отсутствие у догматиков какой-либо критики собственных построений и разрушительные набеги скептиков-кочевников привели к тому, что метафизика впала в «обветшалый, изъеденный червями догматизм», вследствие чего в отношении нее утвердилось отвращение и полный *индифферентизм*. Однако, как таковая, эта наука не заслуживала такого отношения³. Представляя собою выраженный в понятиях «систематизированный *инвентарь* всего, чем мы располагаем благодаря *чистому разуму*» (А ХХ), метафизика нуждалась в новом, качественно ином обосновании. — Ибо во времена Канта метафизикой называли разработку сомнительного в своей истинности априорного познания «без всякого критического исследования его возможности»⁴. Зрелое и самостоятельное просветительское мышление XVIII века больше не собиралось ограничиваться «мнимым знанием» и потребовало от разума, чтобы «он вновь взялся за самое трудное из всех своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все нео-

¹ Не считая родственных по значению словосочетаний типа «царский путь» («ein königlicher Weg»), «новый путь» («ein neuer Weg»), «столбовая дорога науки» («ein Heeresweg einer Wissenschaft») и других похожих контекстов.

² Кант признавался в письме к Мозесу Мендельсону (8 апреля 1766 г.): «... я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время». В той же эпистоле Кант сообщает: «Я настолько далек от того, чтобы саму метафизику, рассматриваемую объективно, считать чем-то незначительным или лишним, что, в особенности с того времени, как я постиг, как мне кажется, ее природу и настоящее ее место среди человеческих познаний, я убежден в том, что от нее зависит даже истинное и прочное благо человеческого рода». — См.: *Кант И.* Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — С. 475.

³ Герман Шмитц в присущей ему манере так описывает эту ситуацию: «Кант, у которого была судьба быть влюбленным в метафизику, страдал от экзальтированности и бесконечных школьных распрей этой возлюбленной с низко упавшим авторитетом, унижение которой также лично унижало и его, и решился поэтому на радикальное лечение критицизмом, которое должно было уравнивать мучительные потери спекулятивного разума прибылями практического». — См.: *Schmitz H.* Op. cit. — S. 368–369.

⁴ *Кант И.* Прологомены. — С. 33; § 5.

сновательные притязания», т. е. осуществил бы критику «самого *чистого разума*» (А XI—XII). Поскольку спрос на метафизику «никогда не может исчезнуть, потому что интерес общего человеческого разума слишком тесно с ней связан», то, полагал Кант, «неизбежно предстоит полная реформа или, вернее, новое рождение метафизики по совершенно неизвестному до сих пор плану»¹.

Все уважаемые дисциплины — логика, математика, физика — уже давно вступили на «надежный путь науки». Однако метафизика — познание посредством одних лишь понятий — не сумела этого сделать, поскольку «до сих пор продвигалась только ощупью и, что хуже всего, оставалась среди одних только понятий» (В XV). Кант пошел «единственным оставшимся путем»: он понял, что разрешить задачу метафизики более успешно можно в том случае, если предположить, что не наши познания должны сообразоваться с предметами, а, напротив, предметы должны сообразоваться с нашим познанием (В XVI). Из этих интенций возникла новая трансцендентальная философия².

Реализуя эту «коперниканскую» установку, Кант осуществил «эксперимент чистого разума», похожий на то, что химики называют *ре-*

¹ Там же. — С. 8; Предисловие.

² Старая (условно говоря, вольфианская) трансцендентальная философия, по словам Канта, «есть, собственно, часть метафизики». Новая трансцендентальная парадигма, создаваемая Кантом, базируется на оригинальном понимании термина «трансцендентальный» и на различении «трансцендентального» и «трансцендентного». Кантовская трансцендентальная философия есть не что иное, как «полное разрешение» вопроса «Как возможны априорные синтетические познания?» и, стало быть, «должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать». — См.: *Кант И.* Прологомены. — С. 32–33; § 5. Однако разделение трансцендентальной философии и метафизики Кантом соблюдается не всегда. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» трансцендентальная философия (как исследование возможности и условия опытного познания *a priori* и познания вещей как явлений) неоднократно отождествляется с «первой частью метафизики» (В XVIII–XIX). «Второй частью метафизики» философ называет выход за пределы всякого возможного опыта, а также мышление как предметов, которые существуют только в разуме, так и, в конечном счете, *безусловного*, которое является едва ли не предельной (конечной) идеей чистого разума (В XIX–XXI). Иначе говоря, под «второй частью» здесь понимается метафизика в целом (в вольфианском смысле). Такая метафизика как целостное единство тематизируется, прежде всего, в Трансцендентальной диалектике, но ее составные части разрабатываются также и в двух других «Критиках», «Основоположении метафизики нравов», «Религии в пределах только разума», «Метафизике нравов». «Вторая часть метафизики» состоит не из *спекулятивного знания* о Боге, мире и душе, а из регулятивных принципов опытного познания, регулятивных *принципов мышления* (идей) о Боге, мире и душе, а также регулятивных и конститутивных принципов разума в практической, эстетической, религиозной и других сферах, короче — в области культуры (*Bildung*) (В XXIII–XXIV).

дукцией, и разделил всю метафизику как чистое познание *a priori* на два разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей самих по себе. Диалектика приводит эти два вида познания к согласию с необходимой идеей разума — с идеей *безусловного*. Если первая часть метафизики исследует опытное познание, то ее вторая часть — как и положено истинной метафизике — стремится к безусловному как своей высшей и конечной цели. Поэтому вполне справедливо Хайнц Хаймзёт указывает на то, что Кантова идея *безусловного* сравнива лишь с Платоновым *беспредпосылочным началом* (*Anhypotheton, ἀνυπόθετον*) и понятием *абсолюта* у Шеллинга и Гегеля¹.

Согласие двух типов метафизики возможно только через строгое их разграничение, и, значит, подобное различие является истинным (В XXI Апт.). Именно это разделение чистого познания *a priori* на две сферы лежит в основании дифференциации Кантова трансцендентализма на его гносеологическую и онтологическую формы. Рассмотрим сущность этих форм подробнее.

Кант четко устанавливает две сферы метафизики. В первой сфере *опыт* является видом познания, требующим участия чистых рассудочных понятий, которые, в свою очередь, выступают в качестве априорных правил синтеза многообразного, данного в созерцании. В своей второй части метафизика имеет дело с предметами, которые должны мыслиться только разумом, только *a priori*, и только с необходимостью; причем сами предметы не могут быть даны в опыте, по крайней мере такими, какими их мыслит разум (В XVIII). Если вторая часть дисциплины есть не что иное, как традиционная (вольфианская) метафизика, которая исследует «вещи вообще», мир, Бога, душу и дух человека и основания которой «кёнигсбергский всесокрушитель» намеревался подвергнуть критике, то первая сфера метафизики представляет собою «коперниканское» открытие Канта, его подлинное «know how» — способ и метод исследования возможностей, способностей, границ и условий применения самого чистого разума, включая рассудок как его составную часть.

При разделении метафизики на две части Кант применяет нехарактерный для прежнего философствования «измененный метод [самого] способа мысли (*die veränderte Methode der Denkungsart*)», а именно методологический принцип: «мы *a priori* познаем в вещах только то, что сами в них вложили» (*ibid.*). Этот метод (который в будущем — вместе с другими его компонентами — назовут *трансцендентальным*) требует отыскать элементы чистого разума в том, что поддается подтверждению или опровержению в эксперименте. По-

¹ Heimsoeth H. Transzendente Dialektik: In 4 Tle. — В., 1966–1971. — Т. 1. 1966. — С. 24.

скольку для испытания положений чистого разума, особенно в той части, где он выходит за пределы возможного опыта, нельзя провести никакого эксперимента с его объектами, то в этом случае возможно испытать *a priori* принятые нами понятия и основоположения. Они должны быть организованы таким образом, что одни и те же предметы могли бы рассматриваться, с одной стороны, как предметы чувственности и рассудка для опыта, а с другой — как предметы, которые мы только мыслим (а не познаем) и которые существуют только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума.

Такой подход, по мысли Канта, «обещает метафизике надежный путь науки в ее первой части, т. е. там, где метафизика занимается понятиями *a priori*, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте» (ibid). Измененный способ мышления объясняет возможность априорного познания и, что важнее, может дать удовлетворительное доказательство законов, *a priori* лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта. Ведь если мы принимаем мысль о том, что «наше опытное познание соотнобразится с предметами как вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, соотнобразятся с этими вещами как вещами самими по себе, а, напротив того, эти предметы как явления соотнобразятся с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах самих по себе» (В XX).

Таким образом, дедукция способности познания *a priori* в первой части метафизики крайне неблагоприятна для всех целей второй ее части: установив, что априорные понятия в качестве *познавательных* инструментов могут применяться только к вещам как явлениям в опыте, трансцендентальный метод одновременно запрещает использование категорий рассудка за пределами сферы синтетического конституирования предметов познания. Стало быть, вещи сами по себе в принципе не могут *познаваться* в теоретической области.

Однако разум с необходимостью побуждает выйти за пределы опыта и отыскать то *безусловное*, которое содержится в вещах самих по себе и которое дополняет *обусловленное* (опытное познание), требуя тем самым законченного ряда условий и систематического единства знания и культуры. Если *спекулятивному* разуму отказано в познании области сверхчувственного, то остается возможность установить, не может ли разум в своем практическом познании (prak-

tischen Erkenntnis) найти данные для определения трансцендентного понятия разума — понятия *безусловного* и, сообразно устремлениям метафизики, выйти за пределы всякого возможного опыта посредством только *практически* возможных познаний *a priori*. Поэтому Кант говорит о том, что с применением трансцендентального метода спекулятивный разум все же предоставил место для такого расширения (за пределы опыта), хотя он и был вынужден оставить его пустым (leer). Тогда появляется возможность заполнить освободившееся место данными *практического* разума, или, говоря другими словами, необходимо отодвинуть (бездоказательное и спекулятивное) *знание* для того, чтобы *вера* заняла предназначенное только ей место.

В таком случае дело «критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний метод исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» (В XXII). В результате обнаружится, что чистый спекулятивный разум может и должен по-разному измерять свою способность в зависимости от того, какие объекты мышления и, стало быть, задачи он выбирает для себя. В сфере опыта (априорного познания вещей как явлений) объектам не может быть приписано ничего кроме того, что познающий субъект берет из своей когнитивной структуры, т. е. чистых рассудочных категорий. Если же разум обращается к принципам познания, то здесь он представляет собою полностью обособленное и самодовлеющее единство, в котором, как в организме, каждый член существует ради всех остальных, а все остальные — ради каждого. При этом каждый принцип исследуется во всех его отношениях ко всем областям употребления чистого разума (В XXIII).

Под очищающим воздействием критики метафизика наконец-то вступит на верный путь науки и (только после этого!) сможет заняться всем полем своих познаний, а именно — а) принципами познания опытного мира природы и б) принципами мышления интеллигибельного и практического мира культуры. При этом критика, подчеркивает Кант, имеет одновременно *негативную* пользу, состоящую в предостережении чистого разума об опасности выхода за пределы опыта с рассудочными категориями, и *позитивную*, заключенную в указании на то, что «существует безусловно необходимое практическое (нравственное) употребление чистого разума» (В XXV). Иначе говоря, невозможно даже *допустить* существование *Бога, свободы, бессмертия души* для целей практического использования разума, если одновременно не ограничить его же притязания на «некие чрезвычайные прозрения», позитивное и содержательное знание вечных предметов метафизики.

В результате критического исследования прежней метафизики Кант приходит к основополагающему для всей трансцендентальной систематической философии выводу: мы не можем *познавать* вещи сами по себе, но способны их правильно *мыслить* для наших практических и интеллигибельных целей, «общечеловеческих интересов». Критика рассматривает все объекты в двояком значении: как явления и как вещи сами по себе. Если осуществленная критикой дедукция чистых рассудочных понятий *a priori* верна, то, стало быть, закон каузальности относится к вещам только в первом значении, т. е. в качестве *явлений*, а не *вещей самих по себе*. Значит, вещи сами по себе не подчинены закону причинности. Следовательно, можно непротиворечиво мыслить, например, *волю*, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы, т. е. *несвободную*, а с другой — как принадлежащую вещи самой по себе, независимую от природных законов и, стало быть, *свободную*.

Таким образом, *свобода* с необходимостью предполагает *вещь саму по себе*, практическую сферу и интеллигибельную рациональность, где природные законы каузальности не действуют, но существует только необходимость через свободу. В мире свободы человек руководствуется *собственными* моральными императивами, регулятивными идеями разума, практическими и эстетическими принципами, трансцендентальными законами, познавательными и телеологическими регулятивами, идеалами чистого разума, интеллектуальным способом представления. Стало быть, «Кант уже в *Критике чистого разума* видит, что новая метафизика должна быть создана как метафизика морального мира и что такой метафизики можно достичь только критикой чистого практического разума»¹.

С идеей свободы, как известно, неразрывно связано понятие автономии и всеобщий принцип нравственности. Здесь мы выходим на кантовский онтологический (тео-агато-этический) трансцендентализм. Важнейшим показателем существования интеллигибельной области бытия является присутствие у разумного индивида *сознания автономии воли*. Это сознание возникает, прежде всего, потому, что «я сам определяю себя самого (в акте признания закона, например) как духовную личность, а затем также определяю, так сказать, мое поддающееся чужому влиянию, чувственно-объективное существование, “эмпирический характер”. <...> Такое самосознание, распространяющееся на интеллигибельное и вместе с тем на чувственное самоопределение, означает дальнейший и более глубокий контакт с внутренней вещью в себе. <...> В нрав-

¹ Kopper J. Op. cit. — S. 160.

ственном сознании я знаю и “замечаю” как раз мое интеллигибельное существование в качестве личности и принадлежащий ему “предикат” причинности через свободу»¹.

Вместе с тем Кант — вовсе не прекраснодушный мечтатель, возлагающий последние надежды на способность и желание человека осознать и хотя бы отчасти преодолеть свою эмпирическую сущность. Именно поэтому, подчеркивает Хайнц Хаймзёт, «тезис Канта о непознаваемости интеллигибельного характера в каждом человеке остается вполне значимым. <...> Только в отдельных выражениях образа мышления человек схватывает проявления своей сущности, — которые теперь показывают сами себя не как твердо установленное бытие, но как нечто такое, чего “он сам добился”. И даже в отдельном поступке человек не может с уверенностью сказать, не вмешался ли в побудительный мотив, наряду с разумно осознанной доброй волей, “тайный стимул самолюбия”»².

Моральный мир, открытый Кантом, представляет собою *умопостигаемую* Вселенную, практическую *идею* (в платоновском понимании), которая может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идеям разума. Кант доказывает, что каузальность природы вовсе не противоречит каузальности свободы, поскольку обе они действуют и определяют существующее положение дел в разных мирах — теоретическом (природном) и практическом (моральном). Проникая мысленно в интеллигибельный мир, практический разум не преступает при этом свои границы, ибо он в процессе своего «вторжения» не использует помощь созерцания и ощущения. Следовательно, в процессе перехода в умопостигаемый мир и действия в его пределах разум применяет не конститутивные способности и механизмы теоретической рациональности, а регулятивные и иные приемы и принципы интеллигибельно-практической рациональности.

При этом Кант уверен в том, что «идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы относилась к предмету интеллигибельного созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом употреблении и как к *corpus mysticum* разумных существ в нем» (А 808 / В 836). Действительно, разумное

¹ Heimsoeth H. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich // Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. — Köln, 1956. — S. 253–254.

² Ibid. — S. 256.

существо причисляет себя в качестве интеллигенции к умопостигаемому миру, и в качестве принадлежащей к этому миру действующей причины оно называет свою причинность *волей*¹. Стало быть, в основу теоретической рациональности положена «причинность бытия», тогда как рациональность морального мира базируется на «причинности долженствования».

Таким образом, Кант заменяет область спекулятивной метафизики интеллигибельным моральным миром и — шире — миром культуры, в котором онтологический трансцендентализм обнаруживает себя не как понятийно-логическое системотворчество, но в качестве особого типа мышления в умопостигаемой области². Такую ситуацию создает критика чистого разума.

Стало быть, польза от критики для целей метафизики является несомненной. Критика чистого разума в своей негативной функции решительно противостоит, прежде всего, *догматизму* метафизики, или, говоря иначе, притязанию спекулятивного разума «продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже употребляемых разумом, и [притязанию] при этом оставлять без выяснения вопрос о методе и праве, с помощью которых принципы были обретенны. Следовательно, догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самого чистого разума*» (В XXXV—XXXVI).

И все же особенно неопценима польза критики потому, что она полагает конец всем возражениям, которые выдвигаются против *нравственности и религии*, и делает это с помощью *сократического* метода, т. е. совершенно ясно доказывая невежество своих противников. Ведь какая-нибудь метафизика всегда будет существовать в человеческом мире. Это значит, что ей будет сопутствовать диалектика чистого разума как логика видимости, ибо последняя соответствует природе метафизики. Отсюда следует *«первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние метафизики, уничтожив источник заблуждений»* (В XXXI. Курсив мой — В.С.). Таким образом, критика искореняет основы («подрезает корни») *mate-*

¹ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов. — С. 243.

² Сам процесс мышления в культуре становится, по-существу, актом творения и самотворения: «Мы открываем себя, создавая собственный мир. Мы творим мир нашего воображения; и если делаем это по правилам, достигаем, таким образом, самовыражения и самооткрытия. Подобно искусному перципиенту, мы создаем себя, открывая наш мир». — См.: Todes S.J. Knowledge and the Ego: Kant's Three Stages of Self-Evidence // Kant. A Collection Critical Essays / Ed. by R.P. Wolff. — L.; Melbourne, 1968. — P. 169.

риализма, фатализма, атеизма, вольнодумного неверия, фанатизма и суеверия, наносящих всеобщий вред. Кроме того, в сфере метафизики критика противостоит *идеализму и скептицизму*, которые опасны, прежде всего, для школ, а не для широкой публики.

Критика не только устраняет опасные заблуждения, но и реализует сугубо позитивную функцию. Только трансцендентальная философия может представлять «общечеловеческие интересы», ибо исключительно она дает основоположения для того, чтобы широкая публика могла мыслить трансцендентальную свободу, Бога как первосущество и Бога как создателя мира, мир вообще, бессмертие души (загробную жизнь), высшее мыслящее существо (интеллигенцию), личность, вещь вообще, мудреца и другие регулятивные идеи и идеалы чистого разума, которые только и способны сделать из ординарного индивида подлинную и свободную личность.

Итак, в своей метафизике Кант выделяет две части: трансцендентальную аналитику, имеющую дело с условиями возможности, применения и границами синтетического познания *a priori* в опыте, и трансцендентальную диалектику, исследующую чистый разум, его ошибки и иллюзии, а также его чистую структуру и функции тех элементов (идей, идеалов, принципов и законов), которые приносят позитивное содержание в метафизику.

В первой части концентрируется *гносеологический* трансцендентализм, опирающийся на понятие «трансцендентальный» в новом кантовском значении. Вторая часть метафизики представляет собою *онтологический* трансцендентализм. Кантовский онтологический трансцендентализм — это уже не тот категориальный трансцендентализм схоластов и немецкой школьной философии, где знание выводилось путем логических операций с одними лишь понятиями (трансценденциями). Он, скорее, похож на онтологический трансцендентализм идей, который обнаруживается у Платона. Однако и здесь существуют отличия. Онтологический трансцендентализм Канта, в отличие от платоновского, вовсе не фундируется онтологическими доказательствами, в которых смешиваются логические основания и реальные. Он обосновывается этико-практическими и ценностно-нормативистскими принципами.

Действие критики приводит к тому, что традиционная спекулятивная метафизика (диалектика) очищается от догматических притязаний и тем самым отказывается от статуса науки в том понимании, которое придают ей математика и естествознание. Одновременно становится понятно, что метафизика — это нечто большее, чем наука, ибо ее предметом являются существенные и конечные цели человечества.

Кант неоднократно подчеркивает и настаивает: именно та часть метафизики, имеющая дело с чистыми понятиями разума (идеями), которые никогда не даны ни в каком возможном опыте, составляет «главную цель, для которой все остальное есть лишь средство»¹. Он утверждает, что «настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие...* <...> Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию, мораль* и путем соединения той и другой *религию*, стало быть, высшие цели нашего бытия, зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше (В 395 Апт.). Таким образом, из двух частей метафизики вторая является главенствующей. Иначе говоря, онтологический трансцендентализм в философии Канта по своей ценности для осуществления конечных целей человечества значительно преобладает над гносеологическим трансцендентализмом и выступает по отношению к последнему в качестве регулятивного (тео-агато-этического) основания.

Стало быть, в функциональных и иерархических взаимоотношениях двух типов трансцендентализма в Кантовой философии складывается необычное положение дел. Гносеологическая форма является для Канта фундаментальной. В этом качестве она подвергается критике, обосновывает и придает легальность онтологическому трансцендентализму, сконцентрированному Кантом в «Трансцендентальной диалектике» и других работах. Однако онтологический трансцендентализм как раз и содержит в себе существенные цели человечества и обоснование свободы. Возникает ситуация, когда гносеологическое начало является фундирующим, но при этом не доминирующим, ибо онтологический трансцендентализм заключает в себе ответы на главные вопросы и проблемы человеческого существования.

* * *

Опираясь — где явно, а где неявно — на достижения предшественников по трансцендентальной парадигме, Кант создал в итоге классический, образцовый вариант трансцендентализма в двух четко артикулированных формах. В его системе отсутствует только «понятийный» (спекулятивный) трансцендентализм как разновидность онтологического. Но именно против него Кант с самого на-

¹ Кант И. Прелегомены. — С. 88; § 40.

чала своей деятельности и вел борьбу, добиваясь того, чтобы философы не продуцировали *знание* — наподобие паука, вытягивающего из себя нить, — исключительно из собственной головы и только с помощью формальной логики.

Трансцендентализм Канта, пожалуй, впервые сознательно выстраивался как архитектурная конструкция, функциональное и систематическое единство. Кантова модель обладает всеми важнейшими и универсальными предикатами трансцендентализма, причем в развитой и кое-где — законченной форме. Свою философию Кант начинает, как и его предшественники, со всепроникающего критицизма. Этот критицизм, как уже отмечалось, есть вместе с тем собственное самоопределение. Кант последовательно и методично обосновывает и разворачивает фундаментальные свойства и компоненты трансцендентализма: априоризм, трансцендентальный метод, неэмпирический базис познания и синтетическую деятельность рассудка, трансцендентальную редукцию, гносеологическую и тео-агато-этическую формы интенциональности как направленности сознания на конституирование предметности и устремленности практического разума к Благу и внутреннему закону, взаимосвязанные принципы функционализма и систематического единства, телеологизм мышления и принцип *als ob*, умопостигаемую рациональность, существование двух миров — чувственно воспринимаемого и интеллигибельного.

Помимо этого, Кант впервые в рамках трансцендентальной парадигмы (а также за ее пределами) обратил серьезное внимание на проблемы семантики и произвел революцию в использовании понятий «трансцендентальный» и «трансцендентный», построил трансцендентальную логику как материальную (а не формальную) дисциплину, осуществил дедукцию понятий и принципов собственной философии, эксплицировал и сформулировал принципы применения категорий к опыту. При создании философской системы Кант наибольшее внимание уделяет принципам конституирования, синтетического единства и доминирования практического разума. Поэтому его вариант трансцендентализма правомерно было бы назвать *конститутивно-синтетическим* и *ценностно-нормативистским*.

Что же касается старой онтологической формы трансцендентализма, какой она была, скажем, у Хр. Вольфа, то она претерпела в системе Канта радикальное преобразование и, оставаясь разновидностью «трансцендентного трансцендентализма», перешла из разряда догматической спекулятивной метафизики в сферу умопостигаемой рациональности и может с полным основанием называться «интеллигибельной метафизикой» *Бога, свободы, бессмертия души и культуры*.

Часть пятая
Функциональный
трансцендентализм
Марбургского
неокантианства

Обоснование функционального трансцендентализма

Истоки марбургского трансцендентализма находятся в том знаменитом философском деянии, которое принято называть «коперниканской революцией в способе мышления».

Многие базовые интенции философов Марбургской школы совпадают с кантовскими. И прежде всего, — стремление построить философию как методологически строгую науку. С точки зрения марбуржцев, «строгая наука» предполагает трансцендентальное обоснование, или оправдание, *deduction juris*, своих основоположений. Для этого необходимо использовать только чистое априорное мышление, которое может быть исключительно мышлением первоначала (*Ursprung*). Деятельность мышления является континуальной (непрерывной) и порождает интенсивную реальность. Бесконечно малая (или интенсивная величина) постоянно формирует систематическое и функциональное содержание логики, или научного мышления, и — далее — всей культуры. В предисловии к первому изданию «Логики чистого познания» Герман Коген (1842–1918) говорит о том, что предварительным условием его работы является «уточнение логики в понятии чистого познания». Именно этим понятием «Платон обосновал логику, и в нем осуществилась ее история». Однако, «если логика обращена на систему философии, то она тем самым относится к направлениям культуры, которые соответствуют членам этой системы»¹.

Полагаемое Когеном первоначало мышления представляет собою не что иное, как собственную функциональную и автономную деятельность сознания по установлению всевозможных связей и корреляций между своими содержаниями. В этой связи Хельмут Хольцхай подчеркивает: «Мышление как первоначало познания является чистым мышлением. Таким образом, с чистотой

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — В., 1922. — Dritte Aufl. — S. IX.

мышления устанавливается его логический приоритет. Однако Коген не утверждает никакого метафизического *Argiōi*, чистота мышления имеет функциональный смысл. <...> Метод есть мышление само по себе — как изначально порожденное его содержание. Это в точности подтверждает точку зрения Когена на платоновскую идею в качестве ипотесиса: в ней чистота обладает своей «методической ценностью»¹. Такая строгая логическая конституция мышления, опирающегося на «факт науки», безусловно, обладает аподиктической истинностью, автономностью и общезначимостью.

Не претендуя на всесторонний анализ логико-гносеологических концепций марбургских философов, позволю обратить внимание читателя на некоторые основополагающие характеристики, принципы и элементы гносеологического трансцендентализма этой неокантианской школы.

§ 1. «Чистота» мышления и «факт науки» *versus* синтетическое единство

Принцип функционализма, как мы уже видели, является одним из тех оснований, которые составляют фундамент не только критической философии Канта, но также и любой другой трансцендентальной философии. Для Канта все понятия новой, «революционно-коперниканской» философии должны представлять собою *функциональную* систему, ибо только в этом случае связанная совокупность понятий, базирующаяся на одном принципе или идее, обеспечит метафизике (как, собственно, любой другой науке) систематическое единство, что является гарантией аподиктического, общезначимого, объективного знания. В таком случае «принцип» приобретет форму «закона функционального ряда», а «полнота системы понятий», в таком случае, не может быть понята иначе, как сам «ряд». Впрочем, и сам Кант говорит о том, что в любом процессе познания понятия сами собой *методически* «располагаются в ряды» («in Reihen gestellt»). Однако цель трансцендентальной философии состоит в том, чтобы создать *систематические* ряды понятий (А 66–67 / В 91–92).

¹ Holzhey H. Cohen und Natorp: In 2 Bde. — Basel; Stuttgart, 1986. — Bd. 1. — S. 176–177.

Возможность связать все знания в единую систему проистекает не из опыта, но дается лишь регулятивом разума — идеей априорного рассудочного познания как целого. Иначе говоря, чистый рассудок производит функциональное действие по связыванию самого процесса познания и его результатов в систему, подчиняясь требованию разума. Как следствие, вся совокупность познаний должна составлять охватываемую и определяемую одной идеей систему, полнота и расчленение которой, как известно, может служить также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов. В качестве такой идеи выступает императив *систематического единства*. Достижение подобного единства возможно только путем приведения познания к *функциональному единству*.

Исследование роли функционализма в кантовской системе позволяет сделать предположение: коль скоро *идея функции* в такой значительной степени оказывает влияние на формирование всей трансцендентальной системы (или, по меньшей мере, тесно коррелируется с нею), то вполне вероятно, что изменение конститутивно-регулятивного статуса функционализма влечет за собою изменение типа (разновидности) трансцендентальной философии. Другими словами, если какой-либо философ-трансценденталист иначе (чем Кант) понимает значение и место принципа функционализма в своих построениях, то, скорее всего, окажется, что тип трансцендентализма будет иной, нежели кантовский. Отсюда следует обобщенная гипотеза: роль и значение функционализма в системе в целом оказывает влияние на саму разновидность трансцендентальной философии.

Гносеологический трансцендентализм Канта — это, прежде всего и главным образом, дисциплина о *синтетическом* сознании и познании. Фундаментальную кантовскую методологическую установку — синтезировать в опыте предмет познания, исходя из двух разнородных источников, чувственности и рассудка — Коген считает недостаточно последовательной. Данная интенция Канта полностью противоречит другому фундаментальному императиву — вывести из *одного* априорного принципа и соединить в *одно* познание все многообразие понятий и основоположений. Отсюда с неизбежностью следует, что «оставлять в таком виде дуализм факторов познания совершенно невозможно, если мы серьезно придерживаемся кантовской идеи трансцендентального метода»¹. Это означает: познание (наука) «должно быть выковано из одного

¹ *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. — М., 2006. — С. 128.

куска стали. Все его принципы лежат в нем самом: оно себя рождает, оно только и может себя ограничивать и систематизировать»¹. Тогда Коген формулирует ставшее классическим основоположение: «Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь никакого первоисточника кроме самого себя, поскольку его чистота не должна быть ограничена и замутнена. Чистое мышление исключительно само по себе должно порождать исключительно чистые познания. Следовательно, учение о мышлении должно стать учением о познании»².

Чистота мышления играет для трансцендентализма Когена основополагающую роль. И философ совершенно недвусмысленно указывает на метафизические истоки идеи *чистоты мышления*: «На это смелое распространение чистоты (*das Reinen*) на чувственность саму по себе смог отважиться Платон, и оно ему удалось, так как он через понятие чистоты привел познание к пластичной определенности. Она расположена в термине *идея*. Идея по своему корню родственна также видению. Тем не менее, она обозначает и означает истинное бытие, истинное содержание познания — и только их. Определенно, идея выигрывает в чистом видении. И этим чистым созерцанием является чистое мышление. Но истинно также и обратное: чистое мышление есть чистое созерцание. <...> *Идеи, а не их множество, характеризуют идеализм*. Ценность идей, как бы много их ни было, расположена в ценности идеи. *Только посредством идеи чистота достигает своей методической ценности*»³.

Со времен Платона этому понятию и свойству мышления, пожалуй, никогда не придавали такого значения, какое оно получает в трансцендентализме Когена. На это указывает, в частности, Вольфганг Маркс: «Хотя Гуссерль, например, тоже *использовал* понятие “чистота” в качестве фундаментального в своей системе, но он не тематизировал его эксплицитно. Другое дело — Коген: можно вполне определенно сказать, что единственной (*einziges*) его темой было — ясно показать чистоту мышления»⁴. Важность этого предиката отмечает и Х. Хольцхай: «Первичность мышления составляет его *чистоту*. Когену особенно дорого это выражение, которое от-

¹ Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мошь философии. — Составл., вступит. ст., перевод, коммент. А.А. Ермичева. — СПб., 2000. — С. 433.

² Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — S. 12–13.

³ Ibid. — S. 5–6.

⁴ Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens «Logik der reinen Erkenntnis». — Frankfurt am Main, 1977. — S. 9.

сылает в центр его систематической философии»¹. Таким образом, выстраивая свою систему, Коген, прежде всего (но не только), опирается на Канта и Платона². Очевидно, что никакая трансцендентальная редукция сознания Когену не нужна: пользуясь наработками Канта и ориентируясь на современное ему научное мышление, он изначально имеет дело с чистым сознанием.

Обратимся к естественно-научным и философско-логическим предпосылкам такой переориентации мышления.

В XVIII веке современная Канту наука (прежде всего, ньютоновская физика) все еще сохраняла «перед глазами» созерцаемый объект и, стало быть, обладала *наглядностью* своего предмета — пусть это были идеализированные физические «грузы», спускаемые по наклонной плоскости, не обладающей силой трения. Такое понимание объектов науки продолжало существовать, несмотря на то, что некоторые разделы естествознания (например, физика) уже достигли высокой степени идеализации и математизации своего предмета. Соответственно, процесс построения науки (опыта) представлял собою синтез «двух основных стволов человеческого познания» — чувственности и рассудка. Именно поэтому Кант устанавливает не только сугубо логический критерий объективности нашего знания, — соответствие познания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, — но и пытается решить проблему внелогического «индикатора» истинности: никакое познание не может противоречить трансцендентальной аналитике (логике истины), не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, и, следовательно, не утрачивая всякую истину³.

Последующие колоссальные изменения в естествознании и математике привели к тому, что уже к концу XIX века наука утратила

¹ *Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 175.*

² Клаус Кёнке рассуждает на тему «симбиоза» двух величайших философов в когеновской системе: «Кантианизирован ли Платон благодаря Когену и его школе, или же платонизирован Кант — не всегда легко разобраться. Во всяком случае, Коген придает платоновскому понятию идеи трансцендентальное значение, которое полностью оставляет без внимания любую проблему предмета и ставит вместо этого новое, трансцендентальное понятие об объективности: исполнение принципов обеспечивает основание как целое, ибо «идея не является ничем другим как основанием в ее самой глубокой основе»». — См.: *Köhnke K.Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. — Frankfurt am Main, 1986. — S. 293.*

³ Кроме созерцания, говорит Кант, «явления содержат в себе материал для какого-нибудь объекта вообще (то, посредством чего нечто существующее представляется в пространстве и времени), т. е. реальное в ощущении, как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается аффицированию, и которое относят к объекту вообще» (В 207–208).

непосредственно созерцаемый, наглядный объект. Теперь научное мышление — это уже не синтез чувственности и рассудка. Это породило ситуацию, утверждает В. Маркс, в которой «для Когена понятие о синтезе предопределено, в нем “зияет пробел”, который не может быть закрыт путем обращения к созерцаниям. Полное понятие мышления является “*беспредпосылочной автономностью (voraussetzungslose Selbständigkeit)*” как в аналитическом, так и синтетическом исследовании; определенность содержания разрабатывает непосредственно мышление, автономно, из себя. Из этого непосредственно следует логическая *чистота* познания, поскольку она представляет собою связность действительно определенных содержаний»¹.

Таким образом, предмет познания существует отныне только в научном мышлении. Следовательно, философии, — если она, в самом деле, хочет придерживаться трансцендентального метода, — необходимо ориентироваться на «факт науки». Иначе говоря, предмет современного (научного) мышления не может содержать ничего от чувственности, ибо в математическом естествознании конца XIX — начала XX века она просто-напросто отсутствует. Предмет является только мыслимым, чистым.

Говоря о *чистоте* познания, необходимо помнить, что это свойство принадлежит *научному* мышлению и предметам: «*Чистота* познания, или, иначе говоря, чистота мышления, которое является мышлением познания, может описываться и определяться только в качестве “проблем научного познания”»². В этом принципиальная позиция Марбургской школы: вся логика чистого познания ориентируется на современную науку, на «факт науки». В таком случае и сама «чистота» не является никаким *качеством* (ни “логикой”, ни “действительным” познанием), *но термином, в котором установлено различие соответствующих коррелятивных отношений между логическими основными функциями: как различимой в горизонте возможного, но только способной стать существующей (фактической) “тенденцией” и “фактом наук” как задачей (предметом) более глубокого обоснования, с целью более высокой степени определенности.* Термин “чистота” не желает устанавливать метафизический априоризм, но предписывает задачу трансцендентального идеализма»³.

¹ Marx W. Die philosophische Entwicklung Paul Natorp im Hinblick auf das System Hermann Cohens // Materialien zur Neukantianismus-Diskussion / Hrsg. von H.-L. Ollig. — Darmstadt, 1987. — S. 66–67.

² Edel G. Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. — Freiburg; München, 1986. — S. 500.

³ Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 85.

Что же понимается под «фактом науки»? Пауль Наторп (1854—1924) подразумевает под ним отнюдь не что-то уже данное, а процесс, становление, *feri*: «мыслить — значит определять; для познания требуется определение само в себе, без всякого ограничения, т. е. определение, *ничего не оставляющее неопределенным*. Эта требуемая мышлением определенность предмета (как “факта”), таким образом, должна быть выполнена самим мышлением, если только она вообще может быть выполнена. Может же она быть выполнена только в смысле *рискованной гипотезы*»¹. В качестве такого рискованного предположения у марбуржцев выступает идея-гипотеза.

В таком случае основоположение трансцендентальной философии гласит: «опыт в эпистемологически релевантном значении этого термина — не что иное, как опыт ученого, а *объекты* этого опыта — законы природы, полученные с помощью метода современной науки. <...> Следовательно, *факт*, из которого должна брать свое начало трансцендентальная философия, — это именно *факт* науки. Аналитический метод показывает, как эти *факты* становятся возможными, иными словами, как возможны законы, которые управляют объектами из сферы деятельности научного субъекта, — в данном случае законы природы. Природа — это реальность, которая понимается благодаря науке как то, что *управляется априорными законами*. Реальность как таковая поэтому закономерна и *понятна* лишь *настолько*, насколько открыты эти законы. <...> Следовательно, опыт *конструирует* реальность как постоянно возрастающее в познавательном отношении овладение миром в ходе прогрессивно развивающегося исследования, поскольку природа находится в соответствии с априорными законами. Природная реальность не *дана*, — вернее, она *дана как задача*, подлежащая решению (*discovered*); иными словами, она не *дана*, а *задана*»².

Критицизм марбуржцев четко ориентируется на принцип автономии мышления, и, стало быть, мышление может быть только мышлением первоначала. Это означает, что если мышление должно обнаружить в первоначале бытие, то это бытие никоим образом не может иметь другого основания, кроме мышления. И тот факт, что «сомнение в мышлении заставляет это мышление само по себе раскрываться в качестве основы действительности всего мыслимого, составляет нерв философского критицизма и обосновывает кри-

¹ Наторп П. Кант и Марбургская школа. — С. 129.

² Люфт С. Конструкция и конституция, или Каково содержание опыта? Гуссерль vs. неокантианцы // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. — М., 2010. — С. 120–121.

тическую критику познания (*kritischen Erkenntniskritik*) как (трансцендентальную) “логику”; а то, как критицизм понимает мышление (разум, логос и т. д.), которое представляет собою основу всей теоретической действительности, отличает его от спекулятивной логики абсолютного идеализма»¹. Таким образом, при формировании собственной модели трансцендентализма Марбургская школа последовательно и строго исходит из присутствия в нашем мире «трансцендентального факта» — все, что может быть помыслено, узнано, увидено, воспринято и представлено, проходит «через» мышление и неизбежно конструируется чистой структурой сознания.

Категорически неправ будет тот, кто воспримет такие взгляды (особенно мнение Когена) как проявление «чистого субъективизма». — Ибо такая позиция критицизма — ориентация на факт научного знания — намеренно противостоит гносеологическим заблуждениям в виде натуралистических и психологических построений в теории познания. Дело в том, что познание, с которым имеет дело критицизм, — это вовсе не обыденное познание каждодневной жизни, не *intentio recta* на повседневный мир, не «естественная установка», но «является познанием наук (прежде всего, точных наук, в случае с Марбургской школой), как они “существуют в напечатанных книгах” (Коген) и представляются анализу. *Terminus a quo* критики познания — это конкретное научное познание, а ее *terminus ad quem* составляют предпосылки, на которых основывается действительность каждого научного познания². Движение от “факта” науки к условиям его возможности составляет присущий [критицизму] трансцендентальный метод»³. Таким образом, «философская наука познания обращена не на трансцендентное сущее, а на познание существующего и условия его действительности»⁴.

С точки зрения марбургских философов, в гносеологическом «случае Канта» принцип (метод) функционализма играет, скорее, подчиненную, нежели фундирующую, роль: все корреляционные действия и связи рассудка направлены на синтез чувственности с ним самим. Познание выводится не из одного априорного принципа, а из двух — априорного и апостериорного. Такая ситуация совершенно нетерпима для марбуржцев. Подобный функциональный принцип не способен создать познание как *систематическое*

¹ *Brelage M.* Op. cit. — S. 85–86.

² «*Terminus a quo*» критики познания = граница (исходный пункт), от которой идет критика познания; «*terminus ad quem*» = граница (конечная цель), к которой она стремится.

³ *Brelage M.* Op. cit. — S. 87.

⁴ *Ibid.* — S. 90.

единство. Иначе говоря, нестрогое соблюдение Кантом безусловного двуединого требования *функционального и систематического единства* стало, на мой взгляд, главной причиной возникновения Марбургской школы в качестве философского направления, придающего основоположениям Канта логически более строгое обоснование и выражение. Ибо — отмечает В. Маркс — «сделать ясным познание предмета в опытно-научной связности, исходя из ее условий возможности, — вот тема, которую Коген считал поставленной перед (трансцендентальным) идеализмом. Его философская работа началась рано, с критического обновления Кантовой системы; его собственная систематическая теория, всегда относимая к началам и систематике “Критики чистого разума”, достигла, однако, высшей точки в решающих изменениях и подчеркнутой дистанции по отношению к основным положениям и проведению кантовского трансцендентализма»¹.

Именно поэтому, — для реализации кантовского же требования единственного однородного источника познания, — Г. Коген решает изменить сам *функциональный метод* построения философии: вместо ограниченного функционализма, который пытается связать неприязненно относящиеся друг к другу первоначала («два ствола»), марбургский философ полагает тотальный функционализм, а именно — метод бесконечно малых. Однако начинать весь тяжелый путь познания и построения системы следует все же с определения самого мышления. Именно в пределах одного только мышления, без участия чувственности и вещи самой по себе, и должен быть задан предмет познания. Таким образом, критический идеализм марбуржцев «исследует, прежде всего, преимущество чистого мышления, т. е. мышления принципов, которые предпосланы всему опыту, до опыта. И он изучает, с другой стороны, независимость чистой логики значения от всякого познания бытия»².

При таком понимании автономности мышления трансцендентальная философия уже не может допустить существование *внелогического* критерия объективности и истинности знания. «Два ствола» познания заменяются Когеном на один, а критерием становится исключительно логическое требование *чистоты, априорности и систематического единства* познания и знания³. Положенное в основу

¹ Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 15.

² Brelage M. Op. cit. — S. 91–92.

³ При этом необходимо помнить, что «логика» для Г. Когена является синонимом «теории познания» или «трансцендентального метода», так что *логическое требование* является вовсе не формально-логическим, но гносеологически содержательным и трансцендентальным.

познания мышление может быть только чистым и единым. Соответственно, чистота, априорность и единство являются фундаментальными принципами когеновского функционализма, трансцендентального метода в его трактовке и всей его философской системы.

Тогда марбургскую программу реформации кантовской философии можно сформулировать в виде емких тезисов, как это сделала Герта Майерхофер: «1. Кантианское определение мышления как синтеза не является “исчерпывающим определением”, но должно более радикально схватываться в “образном выражении порождения”. 2. Множество (многообразное), которое служит у Канта в синтезе мышления предпосылкой, должно рассматриваться как порожденное, чтобы мыслилось оно как единство и — в качестве порождения мышления — могло происходить не из какого-то другого источника, а только из мышления и его деятельности»¹.

Вместе с тем, многие основоположения марбургцев и Канта естественным образом совпадают, что, собственно, не может вызвать никакого удивления. Говоря о солидарности (*Parteinahme*) Когена с кантовской философией, В. Маркс подчеркивает, что «солидарность означает возвращение первоначальной чистоты и априорности оснований познания и науки, а также отклонение натуралистических и психологистических попыток обоснования, ссылаясь на кантовскую критику познания»². Однако здесь нужно добавить, что у Канта знание и познание являются чистыми только по форме, а у Когена — также и по содержанию. Точнее говоря, чистое мышление не различает содержание и форму. Коль скоро ничего не относящегося к самому мышлению в нем не содержится, то, стало быть, продукты такого мышления обладают систематически и функционально единой формой-содержанием.

§ 2. Путь к чистому априорному мышлению

Марбургцы начали *ab ovo*. Так, при построении своей концепции трансцендентализма Коген уже в первом издании «Кантовской теории опыта» (1871) исподволь начал с критики... самого Канта. Второе издание (1885), значительно переработанное, уже эксплицитно

¹ *Mayerhofer H.* Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens «Logik der reinen Erkenntnis». — Wien, 2004. — S. 140.

² *Marx W.* Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 15–16.

содержало основы будущей когеновской системы философии. Вместе с истолкованием Канта работа включала новый подход к критической философии и главным ее проблемам¹. В этой и других своих главных работах Герман Коген, а также ведущие представители Марбургской школы — в первую очередь, Пауль Наторп и Эрнст Кассирер (1874–1945) — критически осмысливали кантовскую и систематически развивали собственную философию².

а) Реконструкция вещи самой по себе

В поисках систематического единства Коген обратил пристальное внимание на, казалось бы, «инородный» элемент, лежащий в основе теоретической философии Канта, а именно — вещь саму по себе. Своей — пусть даже косвенной — причастностью к синтетической деятельности вещь сама по себе, несомненно, разрушала функциональное единство опыта. — Ибо функциональная система может

¹ Изучая различия между первым и вторым изданиями, Андреа Пома останавливается, прежде всего, на трех главных новшествах издания 1885 г.: «а) помещении Канта в рамки исторической традиции критического идеализма, где наиболее значительными фигурами являются Платон и Лейбниц»; «б) новой интерпретации основоположения антиципаций восприятия и тесно связанного с ним основоположения интенсивной величины и действительности, кроме того, проблемы отношений мышления и созерцания, а значит, более широкой проблемы критики познания»; «с) новом рассмотрении теоретического значения вещи в себе и идей». — См.: Пома А. Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. О.А. Поповой. — М., 2012. — С. 67. Кроме того, значительно увеличился объем книги (с 270 страниц до 616); кардинально переработано Введение, где как раз и появилась историко-философская часть, за счет которой его объем возрос с 10 страниц до 80; этот исторический экскурс и Введение в целом завершал важнейший — двенадцатый по счету — раздел: «Die transscendentale Methode». Новое Введение по справедливости следовало бы назвать Введением к «Логике чистого познания», а не к «Критике чистого разума», ибо, оно, по существу, представляет собою историко-философское обоснование позиции самого Когена и Марбургской школы в области познания. Соответственно, в этом разделе Кант предстает не только как философ, создавший образцовую модель гносеологического трансцендентализма, но и как талантливый выпускник Марбургского университета конца XIX века. Книга стала заканчиваться новой, шестнадцатой главой (в издании 1871 г. было пятнадцать глав, включая Введение), — «Системой критического идеализма». В сущности, второе издание представляло собою едва ли не новую книгу.

² Безусловно, марбуржцы — помимо общих позиций — имели также различия, выделялись своеобразием взглядов и неповторимостью философских эволюций. Но здесь и сейчас меня интересует, в первую очередь, их общность. О наиболее важных различиях во взглядах между Г. Когеном и П. Наторпом см., в частности: Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 40–79, 201–223, 331–336; Stolzenberg Jü. Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. — Göttingen, 1995. — S. 61–135.

быть основана только на одном начале, а у Канта их оказалось два, и оба — разнородные¹. Логически строгое разворачивание системы знания оказалось нарушенным, да, кроме всего прочего, осталась до конца нерешенной проблема соединения чувственности и рассудка. Следовательно, «двусмысленное совпадение объективного знания с субъективным познанием, наблюдавшееся у Канта, должно быть раз и навсегда оставлено. <...> Ориентируясь на факте науки, философия устанавливает основы познания как необходимые трансцендентальные познания и приводит их в систему научности. Здесь метод феноменологический или аналитический уступает место методу систематическому или методу “порождения”, “непрерывности”, “чистого движения”, “чистой деятельности”»².

Коген исследует функции, роль и значение вещи самой по себе в кантовской системе и приходит к выводу о том, что этот, как его называли критики, «довесок», хотя и содержит противоречия, тем не менее, может быть полезен и даже необходим. После зрелого размышления философ устанавливает, что «вещь сама по себе является выражением мысли, в которой ни мышление не может согласиться с созерцанием, ни созерцание не готово идти на уступки, но которая, тем не менее, является не только “неизбежной”, но неотъемлемой и необходимой. <...> Таким образом, вещь сама по себе является выражением всего научного объема и связности наших знаний как “действительных вещей прошлого”, в качестве их трансцендентального предмета, выявленной здесь “истории”»³. И марбургский схолярх приписывает вещи самой по себе истинные, непротиворечивые функции. Тогда обнаруживается, что вещь сама по себе необходима для Когена так же, как и для Канта. Для марбургского философа она вовсе не является «догматическим пережитком (*dogmatischen Zopf*)» или «догматической химерой (*dogmatisches Hirngespinnst*)», как недальновидно полагал Отто Либман⁴.

¹ Рассматривая философию Г. Когена, В.Э. Сеземан отмечает: «Однако с систематической концепцией критической философии допущение такого дуализма не может быть совмещено. Во всеобъемлющей, самодовлеющей системе знания нет места понятию абсолютной трансцендентности (вещи в себе). Для устранения этого противоречия Когену остаются только два выхода: либо совершенно изгнать из критической философии понятие вещи в себе, либо приписать ему такое значение, которое дало бы возможность вскрыть за противоположностью вещи в себе и явления их внутреннее систематическое единство». — См.: Сеземан В.Э. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. — Сб. 5. СПб., 1913. — С. 8.

² Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена. — С. 429, 430.

³ Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. — S. 660.

⁴ Liebmann O. Kant und die Epigonen. — S. 35, 206.

Теперь она выполняет иные, нежели у Канта, но также очень важные регулятивные функции.

Безусловно, вещь сама по себе уже не может быть причиной аффицирования нашей чувственности, или идеей непознаваемых «предметов» (Бога, бессмертия, свободы, личности), или символом некой «объективной» реальности, независимой от априорных форм чувственности и конституирующей деятельности рассудка. Коген берет у Канта одну из многих имплицитных коннотаций вещи самой по себе и придает ей доминирующий регулятивный характер: «Вещь сама по себе, таким образом, является воплощением научных знаний. Но этим сказано больше. Знания не образуют завершенные ряды, законченную главу; они представляют собою только то, о чем они свидетельствуют — о характере всего идеального. Поэтому они содержат в себе не только то, что обнаружено, но и одновременно то, что остается спорным. В этом заключается характер всех понятий: удовлетворяя требования мышления, они выдвигают новые. Здесь нет никакого определенного завершения. Каждое верное понятие — это новый вопрос и никакого окончательного ответа. Поэтому вещь сама по себе, понимаемая как “объем и связность” знаний, должна быть одновременно выражением вопросов, которые заключены в ответах познания. Это следующее значение вещи самой по себе обозначает другое выражение, благодаря которому Кант определил и углубил *x*, который он неоднократно называет трансцендентальным объектом. Вещь сама по себе — это “задача”»¹.

Итак, слово произнесено. Однако сам этот термин обладает широким смыслом и указывает не только на задачу мышления. Коген продолжает: «Для каждого отдельного вопроса вещь саму по себе также можно рассматривать как задачу; можно считать задачу неизвестной вещью самой по себе, знаком вопроса. Мы познаем как вещь саму по себе не только “объем и связность” наших соответствующих знаний, но также большой ряд вопросов, который содержится в “объеме и связности”. Эту вещь саму по себе нужно синтетически объективировать в качестве задачи, которую следует решить. Предметы опыта в своем количестве неисчерпаемы. Таким образом, вещь сама по себе бесконечна, заново порождается в каждом предмете. Все наше знание несовершенно и представляет собою только вещь саму по себе, потому что задача исследования бесконечна»².

¹ *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. — S. 660–661.*

² *Ibid. — S. 662.*

Позже возникает еще один мотив в многообразной констелляции смыслов вещи самой по себе. Первоначально Коген высказывает гносеолого-методологическое желание: было бы очень хорошо, если бы «безусловное, как систематическое единство разума, как идея показало бы себя и оказалось бы пригодным; и, наконец, безусловное, как идея вообще, как регулятивный целевой принцип для исследования природных форм стало бы плодотворным»¹. Дальнейший анализ обнаруживает, что вещь сама по себе как раз принадлежит сфере безусловного и обладает желаемыми качествами: «Мы уже неоднократно сталкивались с мыслью о том, что вещь сама по себе осуществляет дальнейшее руководство как категориями вообще, так и модальными принципами в частности. Если вся необходимость опыта является все же только “гипотетической”, то необходимость должна стремиться к безусловному, которое не остается случайным. <...> Научный характер вещи самой по себе в качестве задачи станет еще более действенным в следующем ее значении — как принципе безусловного. Прежде всего, должно исчезнуть подозрение в том, что безусловное будто бы выходит за границы опыта, и таким образом, как спекулятивное порождение, не способствует научному познанию. <...> Теперь весь опыт принадлежит безусловному, выводы науки ведут к нему, и степень знания оценивается в соответствии с ним»².

Разберемся в том, что заключено в этих пассажах.

Очевидно, что вещь сама по себе становится *регулятивной идеей* разума (в кантовском, разумеется, смысле). А именно: она представляет собою идею *задачи* для мышления, *проблемы* определения предмета, *цели* познания. Опыт в целом, внутри которого тематизируется и создается предмет познания, не может, в свою очередь, сам стать предметом какого-то другого познавательного опыта. Стало быть, научный опыт является в гносеологическом смысле «вещью самой по себе». Поскольку предмет («факт науки») не есть *данное*, а, напротив, представляет собою *fieri*, процесс, то в этом случае существенное значение для логики получает регулятивная идея *цели* познания. Такой целью может быть только *систематическое единство* знания³. Однако подобная цель недостижима по определению. Мы постоянно стремимся к систематическому единству и постоянно улучшаем наше гносеологическое «положение

¹ *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung.* — S. 662.

² *Ibid.* — S. 663.

³ Фундаментальным принципом *систематического единства* Коген заменяет кантовский императив *синтетического единства*. — «Систематическое единство отличается от синтетического так же, как идея от категории». — См.: *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung.* — S. 647.

дел», но достичь конечной цели, безусловно, не можем. Эта цель, этот вечный предмет познания = X , эта постоянно отодвигающаяся граница между уже познанным и еще не познанным и есть когеновская «вещь сама по себе», пограничное понятие, идеал познания, играющий позитивную роль в качестве императива систематического единства и регулятивной идеи бесконечного творчества.

Кроме того, предмет познания = X является бесконечным (неисчерпаемым) в силу того, что, по Когену, бытие коррелятивно мышлению в качестве вечной проблемы, которую мышление и должно определить. — «Бытие есть бытие мышления. Отсюда следует: мышление как бытие есть мышление познания»¹. Это означает, что бытие как раз и присутствует в мышлении в виде непознанного пока еще X , в виде задачи². Бытие как раз и является вещь самой по себе, но эта «вещь» (бытие) понимается не как источник аффицирования пассивной чувственности, но как бесконечная цель (задача), стоящая перед мышлением. Когеновский принцип разделять объединенное и объединять различное действует в отношении бытия и мышления точно так же, как и во всех других отношениях. Здесь, таким образом, обнаруживает себя и другая функция вещи самой по себе: она — как идея бесконечного и, одновременно, пограничное понятие — является постоянным напоминанием мышлению об автономности бытия.

В Марбургской школе, следовательно, кантовская вещь сама по себе в максимальной степени «адаптирована» к самому типу современного научного мышления, его темам и проблемам, к философской рефлексии относительно культуры в целом и пониманию задач неоклассической философии³.

б) Трансформация ощущений и созерцания

Разумеется, переосмысливается роль ощущений и созерцания в познавательном опыте. Вообще говоря, проблема ощущений и созерцания в марбургском трансцендентализме неразрывно связана

¹ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — S. 15.

² «Сам Коген использует слово “бытие” в его самом широком синонимическом значении “предмета”; вместе с тем одновременно в это понятие вложен терминологический смысл, который характеризует словом “предмет” уже не мыслимое как таковое, чистое мыслительное содержание, а существующее мыслимое, оказывающую “сопротивление” “наличность”». — См.: Holzhey H. Erkenntnislogische Grundlegung und Systemkonzeption bei Cohen // Hermann Cohen / Hrsg. von H. Holzhey. — Frankfurt am Main, 1994. — S. 339.

³ Это не относится к Кассиреру, который уже в 1910 г. безжалостно изгнал вещь саму по себе из философии.

с фундаментальным и трудноразрешимым вопросом *данности* содержания сознания, с различием *данного* и *заданного*.

В кантовской системе и ощущения, и созерцание имели самое непосредственное отношение к чувственности и «данности» предмета. В марбургской логике познания ощущения выступают в роли некоего «побуждения», «перволотчка», чья функция состоит в том, чтобы активизировать мышление, заставить его обратиться к «проблеме» или «задаче». Ощущение не является «действительностью», но выступает как ее «знак»; ощущение извещает о «вещах» (т. е. об X) и сообщает об энергии «заданного», требуя его разработки. Коген подчеркивает, что «область *ощущений* есть и остается собственной областью *научной* разработки для психологии. <...> Чистое мышление не нужно определять на этой основе. В логике идеализма ощущение возникает только в критическом суждении действительности. И только в нем ощущение необходимо достигает завершения своего оправдания»¹.

Очевидно, что в современном марбуржцам естествознании ощущения больше не имеют продуктивного значения и не выполняют функцию поставщика «грубого материала» чувственности: ведь у нас отсутствуют ощущения электричества или магнетизма, мы не воспринимаем органами чувств электромагнитное поле или траектории элементарных частиц. Они, в лучшем случае, представляют собою нечто подобное кантовским «темным представлениям»: как и те, ощущения подталкивают мышление к постановке вопроса о предмете познания. Но доминируют в современной науке и играют основополагающую роль *идеи* — не имеющие отношения к чувственности абстрактные модели, идеализированные объекты, подчиняющиеся не показаниям органов чувств, а научным принципам, ценностям, логике построения теории.

Созерцание теперь есть *чистое* созерцание. У Канта «*созерцание предшествовало мышлению*. Оно также является чистым, и, стало быть, родственным мышлению. Но все же, мышление имеет свое начало в чем-то *внешнем* ему самому. Здесь находится слабость в кантовском обосновании»². В кантовском учении, — рассуждает Коген, — созерцание было источником познания, равнозначным мышлению. Однако из описания их взаимодействия видно, что «созерцание и мышление не являются даже объектами познания, а представляют собою только познавательные-критические абстракции»³. У Когена

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — S. 598–599.

² *Ibid.* — S. 12.

³ *Cohen H.* Infinitesimal-Method und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik. — В., 1883. — S. 15–16.

созерцание уже не имеет связи с ощущениями, а является своего рода «модусом» мышления, похожим на кантовское математическое конструирование¹ или же на гуссерлевскую *идеацию* — усмотрение сущности в чистом созерцании «из самого первоисточника». Такое созерцание «не остается более противопоставленным и противоположным мышлению в качестве чуждого ему фактора; оно *есть* мышление, но только не простое мышление закона, а полное мышление предмета. Оно относится к мышлению понятия так же, как функция в ее действии и завершении относится к закону функции»².

Марбургский схолярх настаивает на том, что необходимо различать чистое созерцание и эмпирическое. В том случае, если мы захотим дать имя чистому созерцанию, оно «должно называться *математическим* созерцанием, в отличие от просто физически-психического»³. Для того чтобы иметь возможность осуществлять свои функции, «понятию созерцания необходимо получить определение, выражающее его тенденцию, которая должна быть *охарактеризована как общая математическая законность (Gesetzlichkeit)*»⁴. Тогда созерцание представляет собою не априорную интуицию, как у Канта, а, скорее, аспект самого сознания, некий *регион* сознания с присущими ему специфическими функциями в рамках единой системы. В принципе, можно было бы «различие между созерцанием и мышлением уверенно объявить устаревшим», однако не следует торопиться: «ценность этого отличия, его познавательно-критическая пригодность не лежит ни в каком другом действии, кроме как в подчеркивании этого различия в *отношении сознания к переходящему нечто (transitive Etwas)*. В стихии созерцания нечто превращается в данное (Gegebenes) содержанию сознания. Это *отношение сознания к данному* — хочется сказать, к *X* как данному — мы называем созерцанием»⁵.

Эту когеновскую постановку вопроса хорошо прокомментировала Т.Б. Длугач: «Вспомним в связи с этим о том, что мышление должно само создать свой предмет, “заданный” собственными и определенными характеристиками. Но вместе с тем мышление

¹ Мыслить треугольник в условиях *чистого созерцания* можно в математическом конструировании: «я в чистом созерцании, точно так же как в эмпирическом, ввожу в действие также многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, стало быть, относящееся к его понятию, благодаря чему должны, без сомнения, получаться общие синтетические положения» (А 718 / В 746).

² *Натопн П.* Кант и Марбургская школа. — С. 130.

³ *Cohen H.* Infinitesimal-Method und seine Geschichte. — С. 19.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* — С. 19–20.

как познание должно отнестись к предмету как к чему-то внешнему. Однако эта внеположенность — только внутри мышления. Мышление создает свой предмет и одновременно “выносит” его за свои рамки; эту функцию представленности предмета в качестве внешнего осуществляет чистое созерцание. Здесь предмет представлен как “данный” — но только потому, что созерцание “чисто” и тем самым родственно мышлению. Оно — коррелят мышления в той же мере, в какой “образ предмета” коррелятивен “мысли о нем”. Превращение заданности в данность и осуществляет чистое созерцание»¹.

Здесь нужно уточнить: чистое созерцание превращает «заданное» в «данное» уже после того, как мышление решило проблему определения *нечто* = *X*. Ибо первоначально перед мышлением стоит задача: определить нечто *заданное* в познании, поскольку первично именно оно, а не *данное*. И вот после того, как мышление справилось со своей задачей, чистое созерцание превращает это изначально *заданное* в собственное *данное*. Иначе говоря, трансформирует нечто для меня внешнее (заданное) в мое собственное, но данное мне моим же мышлением. Именно поэтому Коген акцентирует на этом внимание: «Однако теперь совсем нельзя считать, что эта данность (*Gegebenheit*) возвращается в страну или область *по ту сторону сознания*, в которой нечто было дано созерцанию. Это данное дано *в сознании*; и эта причина и основа достаточно солидна для того, чтобы созерцание и, следовательно, нечто (*Etwas*) получили законную силу. И средство, чтобы разрабатывать и застраивать эту землю — *чистое математическое созерцание*»².

Итак, благодаря чистому созерцанию предмет впервые становится *als ob* данным, ибо «дать предмет» означает непосредственно изобразить его в созерцании, или (что то же самое) отнести его представление к опыту, *возможность* которого существует сначала только в понятии. Таким образом, *данность* есть не что иное, как модальная категория. В чистом созерцании предмет *как бы* выносится за пределы мышления, и мышление созерцает его *как бы* «со стороны». Через созерцание предмет не только обретает данность, но и получает законную общезначимость (объективность) своего существования в качестве *внешнего* мышлению объекта. Стало быть, в мышлении бытие имеет статус *возможного, предполагаемого*, заданного как задача, или гипотеза. Инфинитезимальное мыш-

¹ Длугач Т.Б. О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник-2006. — М., 2006. — С. 185–186.

² Cohen H. Infinitesimal-Method und seine Geschichte. — S. 20.

ление — в силу своей природы — стремится уменьшить, стереть различие между бытием и понятием (т. е. бытием в мышлении). Однако это различие, уменьшаясь до сколь угодно малых величин, тем не менее, не исчезает. Следовательно, бытие сохраняется как бесконечная задача, проблема и цель для мышления, как *нечто*, обладающее автономией и, в конце концов, как *бесконечно малая реальность*.

Итак, чистому мышлению и чистому созерцанию не может быть *дан* предмет познания, может быть лишь только *задан* как функциональная задача¹. В «естественной» установке сознания предмет только кажется (мнится) данным, и субъект *intentio recta* наивно верит, что его представления о мире, в самом деле, соответствуют «объективному миру», миру с точки зрения Бога. Однако серьезная философская рефлексия убеждает в том, что мышление самостоятельно создает предмет, а вовсе не копирует его в сознании при помощи органов чувств. В самой полной мере это утверждение относится к сфере науки, к научному мышлению и познанию. При этом конструктивная задача создания предмета определяется функциональными условиями мышления. Такое положение дел существует потому, что бытие «может для познающего мышления существовать только в мышлении, а не вне его. Мышление его само создает. Предмет не *дан*, а *задан*, и задан он параметрами нашего познающего мышления. В действительности, по Когену, мы мыслим не предметы, а *предметно*; созидание бытия осуществляет само мышление, функцию же *вынесения* его *вовне* (хотя и в самом мышлении) выполняет чистое созерцание. Мышлению извне ничего не дано и дано быть не может; все дело — в *prigigi*»².

Наторп, следуя в русле основателя школы, представил классическое выражение общей позиции: «Познание и предмет коррелятивны друг другу, а именно: они соотносятся как путь и цель. Тот, кто идет в дорогу, должен иметь цель перед глазами. Понятие предмета, которое должно познаваться как *x* уравнения познания, предполагает, стало быть, тех, кто говорит с ясным смыслом о познании вообще. Однако критицизм подчеркивает, что предмет — это *только*

¹ Впрочем, остроумный Кассирер «признавал» данность: «Таким образом, это [когеновское] учение также полностью признает “данное”, на которое должно ориентироваться философское рассуждение, но это данное, так сказать, более высокой ступени, которое существует не в материальной определенности вещей, а в логической структуре принципов и идей». — См.: *Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie // Hermann Cohen. — S. 45.*

² *Длугач Т.Б. Понятие и суждение в философии Г. Когена // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. — С. 224.*

х, предмет — это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен лишь в отношении к известным величинам уравнения, а именно — нашим фундаментальным понятиям, представляющим собою только основные *функции* познания, законы их *действия*, в которых заключается само познание. Это, скорее, их можно назвать “данными”, поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан, а, скорее, задан; всякое понятие о предмете, который должен иметь значение для нашего познания, с необходимостью должно основываться, исходя из основных факторов самого познания, вплоть до самых фундаментальных»¹.

Таким образом, основное убеждение марбургского критицизма состоит в том, что «имеются чистые понятия и принципы, значимость которых предшествует законности всякого познания бытия, и что познание этих чистых понятий и принципов и их обоснование в качестве принципов всякого мышления бытия не должно зависеть ни от какого познания бытия»². Стало быть, предмет у марбуржцев не конституируется, а продуцируется (конструируется) мышлением как совокупность отношений между элементами познания³. И это, строго говоря, соответствует новым научным реалиям.

¹ Natorp P. Platos Ideenlehre. — S. 367.

² Brelage M. Op. cit. — S. 92.

³ В. Маркс полагает, что Когена, «быть может, противники — эмпиризм и психологизм — вынудили подчеркнуть автаркический характер мышления». — См.: Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 14.

Система трансцендентального познания

Замыслив трансформировать Канта и элиминировать чувственность из первичного опыта познания, Герман Коген — в поисках нового обоснования мышления — обращается за помощью к ... Канту и (как всегда это бывает) получает ее. Коген отыскал в бездонной «Критике чистого разума» идею о том, что *ощущение* (и соответствующая ему *реальность*), *представление* и *сознание* имеют *степень*¹. Гениальная мысль предшественника марбуржцев о том, что мышление и реальность суть *интенсивные величины*², позволила школе создать оригинальную новаторскую концепцию происхождения мышления и познания.

§ 1. Функционально-трансцендентальная сущность *Ursprung*

Первоначало (*Ursprung*) выступает у Когена как бесконечно малая величина, как исчисление бесконечно малой (*Infinitesimal Rechnung*) и понимается в качестве исходного пункта, «первокирпичика» мышления.

¹ Об этом, например, говорится в параграфе о синтезе рекогниции (А 103–104), в «Опровержении мендельсоновского доказательства постоянства души» (В 414–415), а также в «Системе всех основоположений чистого рассудка», в параграфе об антиципациях восприятия (В 207–212).

² Позволю себе напомнить, что в параграфе об антиципациях восприятия Кант утверждает, что «всякое ощущение, а стало быть, и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т. е. некоторую интенсивную величину, которая всегда может быть еще уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее выраженных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т. п.» (А 169 / В 211). Это означает, что «все явления вообще суть непрерывные величины — экстенсивные с точки зрения их созерцания, интенсивные с точки зрения одного лишь восприятия (ощущения и, следовательно, реальности). Если синтез многообразного в явлении прерывен, то он — агрегат многих явлений (но, собственно, не явление как количественное единство), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению *постоянно прерывающегося синтеза*» (А 170 / В 212. Курсив мой — В.С.).

Знаменитое и постоянно цитируемое когеновское положение гласит: «Стало быть, если познание равнозначно принципу, то отныне оно обусловлено первоначалом. И если мышление — это мышление познания, то оно имеет свой исток и причину в мышлении первоначала. До тех пор, пока порожденное не будет постигнуто во всей своей определенности как порожденное первоначалом, до тех же пор мышление, также через порождение, не сможет достичь ясного методического определения. В нем сохраняется иллюзия подобности. Теперь мы можем позволить себе полностью отбросить образное выражение. *Мышление является мышлением первоначала.* Ничто не может быть дано первоначалу. Этот принцип является основоположением в буквальном смысле. Основание должно стать первоначалом. Как мышление должно обнаружить в первоначале бытие, так и это бытие никак, никоим образом не может иметь другого основания, чем то, которое мышление может положить для него. Только в качестве мышления первоначала чистое мышление становится истинным. <...> *Поэтому логика должна стать логикой первоначала.* <...> *Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала.* В противном случае оно не имело бы ни самостоятельной, ни чистой ценности. Поэтому логика первоначала должна осуществляться во всем своем построении как таковом. *Во всех чистых познаниях, которые она удостоверяет как принципы, должен полностью господствовать принцип первоначала.* Так логика первоначала станет логикой чистого познания»¹.

Анализ Ursprung в качестве основания мышления и коррелятивного ему бытия привел Юргена Штольценберга к выводу: «Принцип первоначала может быть понят как “основание”, а именно в двойном смысле: сначала так, что он представляет (repräsentiert) общую форму всего его содержания в соответствии с определенными особыми “основаниями”, затем так, что он как раз не представляет мышление в его первоначальном, принципиально способном к ревизии отношении к бытию, и это отношение состоит в том, что бытие является бытием, порожденным мышлением. В этом смысле мышление нужно называть “основанием” бытия, или тем, чем оно является: принцип первоначала описывает “основание” бытия посредством мышления»².

Значительно позже Пауль Наторп, оценивая значение Когена в современной философии, обратился к центральной идее первоначала. Сущность Ursprung, по его мнению, это — «понятийная корреля-

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — S. 36.*

² *Stolzenberg Jü. Op. cit. — S. 62.*

ция первоначала и порождение из него. Это означает, кратко говоря, выведение конечного из бесконечного и, стало быть, <...> препозицию идеи¹ и порождение всей реальности, реализацию всего конечного из него самого. Вместе с тем неподвижный факт, во всех случаях оторванный от корней, станет голой ступенью в бесконечном продолжении, в бесконечном развитии, в *Fiegi*. Вследствие этого, данность испытывает основательную коррекцию: больше не существует никакой неподвижной данности, а есть только соотнесенность сознания или, скорее, познания, с *x как* данным (*Gegebenes*). Данное (*Gegebene*) становится, скорее, заданным (*Aufgegebene*). Только задача является данной, т. е. определено поставленной когда-нибудь достигнутым уровнем познания; но она каждый раз ставится вновь, каждый ответ становится новым вопросом, каждая приблизительная величина *x* оставляет в нерастворенном остатке новую проблему, и по-другому никакая данность больше не имеет значения»².

Сам Коген свою философскую позицию (с хитринкой) назвал «наш элеатизм (*unsere Eleatismus*)»; однако самоирония касалась только внешнего, видимого лишь со стороны аспекта системы. Только люди, не посвященные в сущность трансцендентализма, могут видеть в корреляции мышления и бытия проявление субъективизма. Коген поясняет: раньше основание логики видели, чаще всего, в субстанциальности. Но дело в том, что понятие субстанции является лишь самым общим выражением бытия как такового — крайней абстракции, на основе которой невозможно построить логику научного мышления. Поэтому необходимо было эксплицитировать такие основания, которые могли бы стать не только фундаментом логики, но и сумели показать ее механизм действия и развития. Ситуация, таким образом, изменилась: «*Первоначало и реальность предшествовали ему* [бытию]; и они держались как необходимые и незаменимые основы самой субстанции». Здесь Коген

¹ В отношении первоначала как идеи А. Пома высказывает интересные соображения: «Коген не применяет термин “идея” и предпочитает термин “первоначало”, поэтому мы можем придать последнему то же значение, что придает платоновской идее Коген, как “отчет” о концепции. Недоверие Когена к термину “идея”, если он не включен в платоновский контекст, объясняется, возможно, как в случае термина “диалектика”, заботой об ошибочном понимании его читателем. <...> Значение идеи в философии тождества Гегеля и отказ в ней от критической потребности — потребности, приведшей Канта к отделению идеи от концепции, — являются, возможно, важными причинами склонности Когена к осторожному применению термина “идея” в терминологии “*Logik der reinen Erkenntnis*”. — См.: Пома А. Цит. соч. — С. 128 прим.

² *Natorp P. Hermann Cohens philosophischen Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Hermann Cohen / Hrsg. von H. Holzhey. — S. 86.*

имеет в виду бесконечно малую (инфинитезимальную) реальность. Что же касается субстанции, то она «она стала ключевым понятием корреляции; она стала субстанцией движения. Движение — это основное понятие математического естествознания; в нем субстанция образует коррелятивную предпосылку»¹.

В бесконечно малой реальности бытие и мышление одновременно совпадают и различаются. Более того — совпадая, они сохраняют различие, а, различаясь — остаются сходными. Подобная ситуация полностью обуславливается сущностью первоначала. Приступив к обоснованию наук, Коген столкнулся с проблемой (прекрасно сформулированной В. Марксом): «Теория чистого мышления, ее элементы и структуры, стоят перед задачей: с одной стороны, априорность оснований наук должна отстаиваться и доказываться, однако, с другой стороны, основополагающие понятия наук, как их собственная проблема, должны быть допущены в качестве заданных наперед»². Эта проблема должна быть решена путем обоснования нового понимания первоначала мышления.

Перефразируя Канта в духе Когена, можно сказать: чистое мышление само по себе не есть объективное представление и не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени; стало быть, оно не обладает *экстенсивной* величиной, которая образуется в результате прибавления частей. Напротив, мышление является *интенсивной* величиной, возникающей «одномоментно».

Следовательно, подобным образом возникающая интенсивная величина должна содержать в себе нечто *a priori*, подобно тому, как интенсивная величина у Канта сопровождается чистыми априорными определениями в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении самой величины. Именно они и называются антиципациями явлений. Какими же в таком случае будут у Когена, если позволительно использовать подобное выражение, «антиципации мышления»? Ответив на этот вопрос, мы ясно увидим функциональный механизм действия мышления.

Инфинитезимальный метод производит интенсивную *реальность*, существующую как континуум, т. е. непрерывно. При этом он пользуется *дифференциалом* (принцип действия, лежащий в основе категорий) и принципом *континуальности*, соединяющим все элементы в ряд, в единое целое. Поэтому «континуальное единство должно мыслиться как первоначало»³.

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — S. 588.

² *Marx W.* Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 17.

³ *Cohen H.* Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. — S. 32.

Принцип бесконечно малой, убежден Коген, есть «показательный пример триумфа чистого мышления»; а необходимое и незаменимое значение мышления, как порождения, нужно извлекать из анализа бесконечного¹.

При таком подходе к основам мышления предмет познания уже не является синтезом чувственности и рассудка, но оказывается *потенциальным* средоточием, точкой соединения многообразных *отношений* мышления, синтезом *отношений*, иначе говоря — *функциональным центром*. В качестве такого центра в конкретных когнитивных актах выступает идея. Ее следует понимать в платоновском смысле. Идея есть не что иное, как гипотеза той самой реальности (мышления), которую в ходе познания необходимо определить.

Таким образом, инфинитезимальный метод представляет собою основу реальных предметов: «Бесконечно малая как интенсивная величина означает реальность в определенном и точном смысле: она преподносит то самое *реальное*, которое предполагается и ищется во всем естествознании; она составляет и конституирует реальное. Поэтому инфинитезимальный метод является инструментом познания природы в значении *органоно*, который создает и образует природные объекты»². Именно поэтому *первым* требованием мышления является: «полагать источник всего содержания, которое может быть порождено, в само мышление»³.

В чем же заключается функциональная сущность этого трансцендентального метода? Вообще говоря, согласно М. Брелаге, «трансцендентальный метод — это выражение для коррелятивного отношения положительной науки и критики познания, в котором философия обосновывает автономию положительных наук и формируется одновременно вместе с тем как “научная философия”»⁴. Именно такое отношение мы и встречаем в концепции Когена.

Предложенное Когеном первоначало и в самом деле полностью функционально. Бесконечно малая есть постоянно действующий принцип построения содержания мышления, бесконечное функциональное действие мышления. Можно даже сказать определеннее: первоначало есть *чистая функция*, чистая функциональная деятельность, поскольку фундаментальной задачей *Ursprung* является тотальное установление всевозможных связей и отношений

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — S. 35.

² *Cohen H.* Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. — S. 133.

³ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — S. 82.

⁴ *Brelage M.* Op.cit. — S. 87.

в самом *начале* сознания и порождение тем самым мышления как функционально-систематического единства науки и культуры. Наторп дает пояснение: это единство возможно только через корреляцию. — Именно корреляция как раз и проясняет смысл кантовского требования «синтетического единства»¹.

Таким образом, «первоначало [как происхождение] многообразного видится в единстве; первоначало есть не что иное, как требуемое окончательное единство, а именно — связное единство (*Zusammenhangs-Einheit*)»². Функциональным действием мышления в таком случае оказывается «связь, двойное направление мышления на одновременное объединение разделенного и разделение объединенного, которое и в различении все же сохраняется как единство»³.

Инфинитезимальное мышление (т. е. мышление, действующее в соответствии с инфинитезимальным методом) все время стремится уничтожить различие между собою и бытием, однако бытие, несмотря на все уменьшающееся разделение, постоянно сохраняет свой автономный статус. Точно так же, — методом объединения разделенного и обособления объединенного, с помощью принципов координации и субординации, — мышление производит категории, суждения, систему суждений, предметы познания в целом. При этом основой знания — и Коген это постоянно подчеркивает — являются именно суждения.

Мышление, стало быть, является функциональным процессом, который, в свою очередь, состоит в конструировании идеализированного предмета при помощи *Ursprung*. При этом функциональная зависимость между двумя или более величинами основывается на непрерывности бесконечно малой. Следует еще раз подчеркнуть, что само первоначало есть *действие*, а именно *движение* (*Bewegung*) мышления, работающего (как и в случае формирования третьей категории в трихотомии у Канта) по принципу электромагнитного реле, ориентированного на включение-выключение-включение... Иначе говоря, первоначало устанавливает отношения между элементами реальности, действуя при этом, как реле: различение-идентификация-различение..., или: синтез-анализ-синтез..., или: единое-многообразное-единое..., или: безусловное-обусловленное-безусловное...

¹ Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — Leipzig; B., 1910. — S. 26–27.

² Ibid. — S. 27.

³ Ibid. — S. 26.

Инфинитезимальный метод есть, по существу, мышление, которое постоянно фиксирует:

а) *противопоставление* (разделение, обособление) себя самого как чистого мышления и результатов своей деятельности, а также содержаний мышления друг от друга;

б) *совпадение* (объединение) самого себя с продуктами своего творчества и, кроме того, различных формообразований (продуктов) своего движения. При этом различие постоянно уменьшается, но никогда не исчезает полностью¹.

Ursprung как первоначальное действие мышления, как двуединый неразрывный процесс установления тождества и различия производит постоянное сравнение бытия и понятия, логического и внелогического, единства и множества и т. д.

В действии первоначала и движении бесконечно малой можно выделить следующие этапы: а) сравнение; б) нахождение сходства; с) установление тождества; d) новое сравнение; е) нахождение различий; f) установление противопоставления и далее — сначала. В этом случае сравнение есть не что иное, как *соотнесение*, или *корреляция*, чего-либо с мышлением (или идеей) как законом ряда.

Можно предложить такую версию: вполне возможно, что при отнесении продукта мышления к мышлению устанавливается *тождество*, тогда как при отнесении мышления к его продукту фиксируется *различие* и возможное противопоставление. Так или иначе, всегда есть место в мышлении дифференциации и всегда есть место интеграции².

В таком случае, можно сделать заключение: Ursprung есть изначальная априорная аналитико-синтетическая деятельность, действие (движение) сознания по установлению смысловых (они же — функциональные и коррелятивные) связей между производимыми содержаниями на основе принципа (механизма) различения/объединения. Коген подчеркивает, что «обособление (Sonderung), которое никогда не может мыслиться как законченное, остается, таким образом, объединением (Vereinigung). Объединение сохраняется в

¹ В. Маркс отмечает особенность когеновской позиции: «в ней возможность теории чистого мышления как теории неэмпирических основ наук связывается с ограничением, что не может существовать никакой независимой от опыта сконструированной теории основ или априорных элементов опыта, мышления и знания». — См.: *Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie.* — S. 17.

² Подчеркивая подобное взаимодействие противоположностей, Коген, как и Кант, не пошел по гегелевскому пути: его *различия* и *противоположности* не уничтожают друг друга и не «снимаются» в некоем «синтезе» (который есть не что иное, как *Deus ex machina*); они сосуществуют на основе принципа мирной *корреляции*, взаимообуславливают друг друга, что, впрочем, не исключает «расхождений во взглядах».

нем. И объединение, которое никогда не может мыслиться как законченное, сохраняется вследствие этого как обособление»¹.

Если охарактеризовать первоначало в целом, то это будет чистая и функциональная дифференцирующе-интегрирующая деятельность мышления (как самопорождения), построенная на принципе увеличения степени осознания (сознания) своего предмета и уменьшения степени различия между самим мышлением и немышлением (при сохранении, однако, принципиальной автономности не-мышления, не-понятия).

Несмотря на кажущуюся противоположность, процессы разделения и объединения не только создают единство мышления, но и являются его основой: «Производящему мышлению ничего не задано, оно из себя самого производит “познание”: в качестве деятельности оно производит себя как содержание. Однако, содержание мышления — это не “материал”, а *единство*. Процесс мышления состоит в разделении (Sonderung) и объединении (Vereinigung). <...> Единство мышления проявляет себя в единстве суждения. Разделение и объединение проникают в суждение; единство деятельности мышления в суждении гарантировано тем, что здесь разделение осуществляется *как* объединение, объединение *как* разделение, иначе говоря: разделение “сохраняется” в объединении, и наоборот»².

Тотальное действие мышления по различению и объединению «задает» всему познанию и бытию заверченный функциональный характер. Пауль Наторп утверждал в этой связи, что с наличием обособления и объединения и их взаимосохранения все, так сказать, предопределено: тождество и отрицание, единство и множество, количество и качество, в не меньшем отношении — инерция и изменение, движение — все эти категории полностью модальны, так же как и идея в виде бесконечной задачи³.

Итак, мышление предстает перед нами как функциональное и систематическое единство разнообразия. Однако в основополагающей своей функции мышление неразрывно с первоначалом. Ибо «понятие первоначала должно было выражать “своеобразие” *мышления*. Для характеристики логики познания Когену нужно было исходить из того, что мышление принимается в расчет как первоначало познания. Соотношение мышления и познания проясняется в понятии первоначала. Констатация, что само порождение

¹ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — S. 64.

² Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 100–101.

³ Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — S. 26.

является порожденным, принимается при отказе от образного выражения. Это можно уточнять: в то время как мышление есть первоначало — это познание; и наоборот: в то время как познание есть первоначало — это мышление. Мышление приходит к себе самому в познании, а не снаружи»¹.

В таком облике мышление существует не только в критике познания (логике), но и в сфере *практического* познания, т. е. в области исследования того, что *должно быть*, а также и в эстетике, философии религии, психологии, педагогике, одним словом — в культуре². Логика чистого познания, таким образом, имеет непосредственное отношение к морально-практической сфере. Здесь мы видим ту кантовскую характеристику метафизики в целом, которую нисколько не затронула реформа и которая в равной степени присуща и Канту, и Марбургской школе: примат практического разума. Кассирер особо подчеркивал, что «критическая редукция бытия к значимости высших принципов также с самого начала дает измененное направление определению нравственности»³.

Первоначало и бесконечно малая величина создают динамическую модель мышления, творящего — в качестве закона функционального ряда — функционально структурированную реальность в любой сфере жизни — будь то наука, этика, искусство, религия... При этом все эти области оказываются функциональными рядами, подчиняющимися функции (идеи). Такая неокантианская, преобразованная на основе Платона, философия уже не является одной лишь логикой, но есть «философия человеческой культуры и в этом смысле представляет собой как бы некоторую высшую педагогику, по отношению к которой сами они [бытие, познание, нравственность, прекрасное, воспитание] есть ее обосновывающая и именно потому — философская сторона: истинная философия имеет свою (конкретную) педагогическую сторону, истинная педагогика, педагогика мировой культуры, — философскую сторону»⁴.

¹ Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 182.

² Натопр П. Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // Натопр П. Избранные работы. — С. 65.

³ Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. — S. 50.

⁴ Фохт Б.А. Пауль Натопр // Фохт Б.А. Избранное (из философского наследия) / Публ., предисл., коммент. Н.А. Дмитриевой. — М., 2003. — С. 283.

§ 2. Движение мышления как порождение

Итак, первоначально есть не что иное, как *действие* сознания по разведению объединенного и связыванию разделенного (по схеме «постоянно прерывающегося синтеза»). Это функциональное действие совершается перманентно, и тем самым происходит извечный процесс порождения инфинитезимальной реальности объекта познания, в основе которой лежат идеи-гипотезы. В этой деятельности мышление и бытие *коррелятивны*. Бесконечно малая реальность содержит в себе мышление и бытие одновременно — и в качестве объединения, и в разделенном виде.

Продуктивное (конструктивное) когеновское мышление — в отличие от репрезентативного кантовского — базируется, тем не менее, на еще одном великом философском принципе кёнигсбергского предшественника марбургцев. Кант открыл принцип действия и создал теорию действия (деятельности), ныне распространенную *Handlungstheorie*. Однако у Марбургской школы принцип деятельности приобретает «значение абсолютного принципа: в сущности, согласно марбургцам, нет ничего, кроме деятельности; нет такой данности, которая не была бы продуктом деятельности, активности; нет такой границы для мышления, которая не была бы положена самим же мышлением»¹. Без всякого преувеличения и использования фигуры речи можно сказать, что первоначально порождает едва ли не все, разумеется, в человеческой жизни.

Таким образом, первоначально обладает таким важнейшим свойством, как *движение* (*Bewegung*). Именно это качество (и важнейшее понятие логики Когена) дает возможность первоначально осуществлять *порождение*, или *процесс производства* (*Erzeugung*), содержания сознания в виде корпуса научных знаний. Таким путем формируется и проявляет себя *«мышление, которое себя как свое содержание порождает»*². Эта деятельность имеет глубокое и всестороннее обоснование.

Коген убежден в том, что *«только само мышление может породить (erzeugen) то, что может считаться бытием. И если мышление в себе самом не в состоянии отыскать последнее основание бытия, никакое ощущение не сможет восполнить этот пробел. Все споры различных точек зрения объясняются фундаментальным значением этой мысли. Необходимо к мышлению присоединять существование. Нужно к понятию прилагать существование. Однако*

¹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М., 2003. — С. 365.

² Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 190.

с чего они взяли, что они [понятия] могут так использоваться? Для мышления, как чистого мышления, такие присоединения и приложения должны считаться непозволительными. Таким образом, мы можем с точки зрения первоначала заглянуть в сущность также и новой метафизики, и воочию увидеть слабости как ее решений, так и ее положений. <...> Поэтому *первой* задачей мышления должно быть: *полагать* первоначало всего содержания, которое может быть произведено, *в само мышление*¹.

Здесь Коген обращает внимание на способность и обязанность порождать (производить) содержания мышления, но еще раньше (по тексту) он высказал фундаментальную мысль, снимающую тяжелейшую проблему определения первоначала трансцендентальной логики познания. Размышляя над новым термином («порождение»), Коген отмечает его непривычность и сетует на то, что слово «мышление» многозначно и нуждается в более точной предикации. Однако вновь введенный предикат «грешит» вербальным «излишеством», а именно — метафоричностью: «Порождение приводит созидательный суверенитет мышления к образному выражению»². Но этого не стоит опасаться: «В дальнейшем, однако, образное выражение порождения не может нанести ущерба характеристике мышления хотя бы потому, что порождение воспринимается не как продукт, а как, прежде всего, деятельность самого производителя. *Само производство (Erzeugung) является продуктом (Erzeugnis)*. <...> Эта деятельность не переходит в вещь; она не происходит вне себя самой. Если она подходит к концу, то она готова и перестает быть проблемой. Она сама есть мысль, и мысль не является ничем кроме мышления»³.

Таким образом, движение первоначала (мышления) является вместе с тем его содержанием. Это обстоятельство лишает вопрос о начале как самого движения, так и мышления всякой перспективы и, кроме того, решает старую кантовскую проблему соединения чувственности (содержания) и рассудка (формы). Поскольку в основе познания лежит только *один* источник, то соотношение формы и содержания приобретает сугубо *функциональный* характер и полностью описывается когеновской теорией *корреляции*.

Помимо этого, концепция движения позволяет системе логики, более того — требует от нее, не стремиться к законченности, завершенности и — что крайне важно — совершенству. Поскольку важнейшей характеристикой первоначала (мышления) является

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — S. 81–82.*

² *Ibid. — S. 28.*

³ *Ibid. — S. 29.*

его движение, активность, бесконечная деятельность, то и сама логическая «система принципов, которые лежат в основе естественнонаучного познания, является незамкнутой, открытой системой, способной не только к расширению, но и к ревизии»¹.

Мышление как производство обладает континуальностью (непрерывностью), и это — одна из самых важных трансцендентальных характеристик когеновской логики. Непрерывность также обусловлена движением мышления. Идею континуальности мышления эксплицитно сформулировал еще Лейбниц («закон непрерывности»). Кант в «Антиципациях восприятия» — наряду со степенью восприятий, явлений, величин и реальности — рассмотрел непрерывность как важнейшую характеристику опыта. По сути дела, непрерывностью, или структурой, постоянно воспроизводящей непрерывность, обладает сознание и мышление². Коген опирается, прежде всего, на Лейбница, поскольку его закон непрерывности обладает, как и у предшественника-энциклопедиста, «quasi-онтологическим качеством»³ и, стало быть, фундирует мышление-бытие с космологической (если можно так выразиться) точки зрения.

Статус этого основания в системе философа очень высок, поэтому В. Маркс подчеркивает, что, согласно Когену, «принцип непрерывности имеет универсальную силу, а именно — не только как квантифицирующая функция определения, но *также* как принцип мышления и, соответственно, научного сознания вообще. (Термин “сознание” (Bewußtsein) означает у Когена всегда научное сознание, в противоположность простой “сознательности” (Bewußtheit)). Принцип непрерывности станет у него определением сознания, поскольку оно “придумывает”, т. е. порождает “научное бытие”»⁴. Вместе с тем, «непрерывность должна также отличать *мышление* в процессе порождении от “ничто”»⁵.

Континуальность — это характеристика трансцендентальной логики (в кантовских терминах), или логики чистого познания: «Непрерывность (Kontinuität) является общей *основой сознания*: не могут быть несовместимые элементы свалены в одну кучу, но они *коренятся* в связи сопоставимых членов. Таким образом, непрерыв-

¹ Stolzenberg Jü. Op. cit. — S. 56.

² «Достоинно удивления, что в величинах вообще мы можем познать *a priori* только одно их *качество*, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем *a priori* только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту» (A 176 / B 218).

³ Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 198.

⁴ Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. — S. 92.

⁵ Holzhey H. Cohen und Natorp. — Bd. 1. — S. 197.

ность является эффективной не только как непрерывность в бесконечной делимости пространства, она вообще не принадлежит в первую очередь созерцанию пространства; но она образует фундаментальное определение мышления, основную форму того сознания, которое, как сознание мышления, отличается от сознания созерцания или сознания чувственности, как логика учения о познании отличается от общей логики»¹. И одним из конкретных континуальных процессов является, как уже отмечалось, бесконечная, ни к чему не редуцируемая аналитически-синтетическая деятельность функций различения и объединения. Именно поэтому в суждении как главной функции логики *познания* «деятельность мышления находит выражение в своей корреляции к устойчивым, центральным функциям “разделения” и “объединения”, анализа и синтеза. Однако оба эти направления деятельности мышления не сменяют друг друга, а сохраняются в отношении к содержанию, которое, согласно Когену, одновременно является деятельностью»².

Континуальность является предпосылкой мышления и в этом качестве коррелятивно связана с другими предпосылками. Так, например, «непрерывность гарантирует связь элемента с его первоначалом. Тождество, напротив, — связь элементов в себе самом, несмотря на различие, несмотря на множество его проявлений в представлениях сознания. <...> Оно является основой и предпосылкой для каждого отношения, в частности, для такого отношения, которое могло бы основать математику. Однако эти математические отношения имеют своей предпосылкой непрерывность. И таким образом, предпосылка тождества находится в связи с предпосылкой непрерывности»³.

Стало быть, безусловно чистое мышление порождает (производит) коррелятивную реальность как свое собственное содержание, основываясь, в первую очередь, на: а) первоначале, б) идее-гипотезе, в) собственном движении, которое проявляется в действии метода бесконечно малой, d) принципах функционализма, непрерывности, тождества и др., e) функциях разделения и объединения (анализа и синтеза), f) дифференциальном и интегральном исчислении своего содержания, используя при этом весь аппарат и нормы логики чистого познания, которая также может быть названа трансцендентальной логикой, или трансцендентальным методом.

¹ *Cohen H.* Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. — S. 37.

² *Mayerhofer H.* Op. cit. — S. 187.

³ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — S. 103.

Всеобъемлющая система логики содержит в себе все необходимые элементы мышления математического естествознания. Грандиозное построение Когена включает в себя «все три дисциплины теории познания: критику познания как определение и взаимодействие производящих познание элементов, логику как разработку структуры познания и методологию как организацию и, соответственно, регулирование познания»¹. Для этой системы характерна пуристская строгость методологических принципов, а порождающее бытие сознание превращается в едва ли не онтологическую сущность. Такие характеристики логики чистого познания дали В. Марксу повод назвать ее «методологическим эссенциализмом». Это же качество мы можем видеть в подходе Марбургской школы к вопросу о сущности понятий.

§ 3. Функциональное понятие как «закон ряда»

Познание предмета на основе восприятия не выдерживает критики, говорит Наторп. Первоначально для познания даны *изменения и отношения*. В них наука старается впервые найти устойчивое, которое она не получила в какой-либо другой *неизменной* системе вещей. Наука должна преобразовать свои понятия и методы с целью логической унификации, что дает возможность заранее конструктивно наметить основные формы естественного процесса (расставить предварительные логические вешки), т. е. антиципировать законы природы; через что «только и может быть достигнуто действительное ее понимание, вместо простого неосмысленного наблюдения течения ее явлений»².

Молодой Николай Гартман, пока еще марбуржец, считает, что предмет для познания предстает как непонятный и лишенный определенности, как загадка и проблема. Разум приступает к нему со своими принципами и старается понять. Принципы познания и предмет находятся в *функциональном отношении*: принцип — обуславливающее, а предмет — обусловленное. Принципы суть необходимые предпосылки предмета: предметы существуют «через» принципы, принципы существуют «для» предметов³.

¹ Mayerhofer H. Op. cit. — S. 232.

² Наторп П. Философская пропедевтика. — С. 62.

³ Гартман Н. Систематический метод // Логос. — М., 1913. Кн. 3–4. — С. 6–8.

Эрнст Кассирер утверждает, что история естествознания и прогресс науки выглядят как процесс неуклонного вытеснения из понятий чувственного содержания. Это вполне закономерное развитие научного знания, коль скоро «ощущение, как таковое, содержит в себе антропоморфический элемент, поскольку оно необходимо заключает в себе отношение к определенному органу чувств, следовательно — к специфическому физиологическому строению организма»¹. Кроме того, понятия, содержащие чувственные элементы, не включенные в *функциональную* систему знания, могут быть только частными и случайными.

Взяв в качестве примера астрономию, Кассирер вслед за Платоном и Когеном утверждает, что ощущения дают нам лишь множество светящихся точек на небе; и лишь математическое понятие об эллипсе, которое должно быть предварительно составлено, преобразует этот прерывистый агрегат в непрерывную систему. Ощущения не могут дать нам понятия об орбите движущегося тела, ибо это тело занимает бесконечное количество местоположений, которое принципиально не воспринимается органами чувств. Но бесконечное движение можно синтезировать мышлением, которое способно охватить всю совокупность конструктивно создаваемых пунктов пространства и времени и создать понятие орбиты движения планеты².

Стало быть, предмет достигается и познается не путем перехода от эмпирических определений к неэмпиричному, абсолютному и трансцендентному, а путем объединения в систематическое замкнутое целое всей совокупности наблюдений и данных опыта, причем такое объединение происходит на основе логического закона, логической конструкции. Созданные таким образом понятия получают свою общезначимость и истинность не благодаря тому, что они являются отображением существенных реальностей, а потому, что они выражают идеальные порядки, устанавливающие и гарантирующие связи опытов. Идеальные порядки сами, в свою очередь, познаются как средства строгой связи³. Таким образом, «предмет является не абсолютным оригиналом, которому наши чувственные представления в качестве его копий более или менее соответствуют», а понятием, в отношении к которому представления приобретают систематическое единство⁴.

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. — С. 397.

² См.: Там же. — С. 420.

³ См.: Там же. — С. 413.

⁴ Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна / Пер. с нем. Е.С. Берловича, И.Я. Колубовского. — Пг., 1922. — С. 59.

Познать содержание, говорит Кассирер, значит превратить его в *объект*, выделяя его из стадии данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. И далее следует знаменитый вывод: «Мы, таким образом, познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, — а *предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи»¹.

Говоря о том, что мы познаем не предметы, а «предметно», Кассирер имеет в виду, что все содержание опыта, хотя и «заданное», но пока еще неизвестное — все «лепечущие» ощущения, результаты экспериментов, измерений и т. п. — все это должно принять «форму и модус самого постижения». Что это за «постигание»? Это, конечно же, трансцендентально-логическая структура мышления, конституирующая предмет. «Познаем предметно» — это означает, что сознание наше интенционально; оно, как ищущий радиолокатор, постоянно работает на прием нового содержания опыта и, обработав его своими инструментами, определив его место в системе знания, отношений, делает его тем самым понятным.

Кассирер критикует традиционную аристотелевскую теорию абстракции за то, что понятие, обладающее большей степенью общности, гораздо беднее понятия с меньшей степенью. Принцип образования такого рода понятий — выделение из многообразия общих черт и составление из них «экстракта» — не годится для научного познания. Определение понятий через род и вид базируется на представлении о субстанции, на определенном понимании науки; это — родовое понятие *описательного* и *классифицирующего* естествознания. Субстанциональное понятие основывается на убеждении, что научные категории описывают реальные («вещные») объекты и что категориям соответствуют определенные референты в действительной жизни.

Если принять теорию абстракции Стагирита, то, восходя мышлением от частного к общему, мы получаем парадоксальный результат: поднимаясь от низшего к высшему, мышление все время движется в области одних лишь отрицаний: мы опускаем некоторые свойства, отвлекаемся от них, исключаем — отрицаем как ненужные². Добравшись до вершины пирамиды понятий, мы, естественно, обнаружим там понятие «*ничто*», абсолютно пустое и отрицательное.

Такая теория не устраивает Кассирера. Вообще говоря, такая теория, на современном уровне развития науки, не может устроить

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. — С. 392–393.

² Там же. — С. 30.

никого. Вместо *субстанциональной* концепции образования понятий он выдвигает *функциональную*. Согласно этой теории, понятие не есть результат отвлечения от «несущественных» признаков предмета и закрепления «существенных». *Понятие есть функция*. И эта функция сообщает единство многообразию.

Отношение между общим и единичным теперь перестает быть отношением между родом и видом и становится отношением между законом ряда (понятием, формой, принципом) и членом ряда. Связь элементов *a, b, c...* создается благодаря правилу перехода от одного члена ряда к другому. *Понятие есть закон построения ряда* (т. е. функция). Наука не касается более «вещей», она изучает отношения.

Понятие связано с определенной формой образования ряда. Чувственное многообразие логически постигнуто, когда члены его не находятся без всяких отношений, но располагаются в определенном порядке согласно некоторому творческому основному отношению — правилу ряда. Понятие не является больше копией действительных отношений чувственного восприятия, но становится *требованием*, благодаря которому мы складываем сырой материал чувственных впечатлений и тем самым делаем пригодным для научного изучения¹. Абстракция обозначает разумное исполнение самостоятельных актов мысли, каждый из которых заключает в себе особый вид *истолкования* содержания².

Новое — функциональное — понятие уже не опирается в своем действии на реальные *вещи*, на субстанцию, но представляет собою *чистую функцию*: оно дает универсальное *правило* для связывания всего *особенного*. Например, понятие (формула) кривых второго порядка может дать нам частные геометрические образы круга, эллипса и т. д., которые создаются определенным параметром, входящим в общую формулу. Таким образом, — и это крайне важно! — общее понятие оказывается здесь *наиболее богатым* по содержанию (ибо полностью включает в себя все свои «порождения»), нежели бедная содержанием и тощая абстракция Аристотеля³. Аналогичным образом обстоит дело и в естествознании. «Предмет» в физике должен рассматриваться не как особая, воспринимаемая сама по себе, вещь, но лишь как соединение и концентрация объективно значимых, измеримых отношений⁴.

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. — С. 139.

² Там же. — С. 39–40.

³ Там же. — С. 32–33.

⁴ Там же. — С. 215.

После того, что установлено гносеологией в области естественных наук в отношении смысла и происхождения «таких понятий как масса, сила, атом, эфир, магнитный или электрический потенциалы, даже таких, как давление и температура, едва ли требуется еще доказывать, что они не имеют ничего общего с понятиями о вещах и не могут быть отражениями конкретных, данных в восприятии единичных содержаний»¹. Напротив, все эти понятия суть «теоретические полагания и конструкции, рассчитанные на то, чтобы просто ощущаемое сделать измеримым и тем самым превратить его в “предмет физики”, т. е. предмет для физики»².

Отказавшись дать прямое чувственное отображение действительности, логика чистого познания только потому и способна изобразить саму эту действительность в виде необходимой связи оснований, следствий и отношений.

* * *

Итак, марбургцы подвергли переработке критическую философию Канта: изменилось понимание вещи самой по себе и ее функций; априоризм теперь уже не принадлежит одним лишь элементам познания, но коренится в самой основе научного познания; мышление обрело чистоту и систематическое единство; ощущения перестали играть самостоятельную роль поставщика чувственного материала, категории больше не синтезируют многообразное, а лишь задают «провоцирующий» мышление вопрос. Едва ли есть смысл перечислять все трансформации. Во всем процессе приспособления критического идеализма к реалиям современной ей науки Марбургская школа показала себя как неокантианский союз, развивший собственный, очень интересный и весьма перспективный вариант трансцендентализма.

¹ *Кассирер Э.* Теория относительности Эйнштейна. — С. 12–13.

² Там же. — С. 13. Принцип конструирования знания как системы отношений неоднократно подвергался критике с различных философских позиций. Вот, что пишет, в частности, Фриц Кауфман: «Идея конструирования, как общая характеристика духовной жизни в целом, настолько сильна в неокантианстве, что делает также и познание делом исключительно конструирующей или реконструирующей детерминации. Так как отношение и соотношение формы и материи, — как свидетельствует их первоначальное значение у Аристотеля, — являются наиболее близкими по духу этой идее “творящей” (“poietic”) активности, то они доминируют в неокантианской теории познания до такой степени, что это стало, в конце концов, несколько унылым и однообразным и больше походит на иерархию формы и материи, характерную для школы Риккерта и Ласка, нежели для Марбургской школы». — См.: *Kaufmann F.* Cassirer, neo-Kantianism, and Phenomenology // *The philosophy of Ernst Cassirer* / Ed. by *P.A. Schilpp*. — Evanston (Illinois), 1949. — P. 815.

Вместе с тем основополагающие интенции Канта, состоящие в ориентации на образец научного мышления, существование чистых априорных структур мышления, конструктивную природу нашего познания, а также системообразующий характер трансцендентальной философии и ее стремление утвердить свободу и примат практического, — все эти сущностные черты кантовской системы, воспринятые и положенные в основу Когеном и его сотрудниками, позволяют говорить о Марбургской школе как о неокантианском философском сообществе.

Если Кант совершил «коперниканскую революцию», поменяв местами объект и субъект, то Марбургская школа, безусловно, продолжила его дело, но осуществила, скорее, «эйнштейновскую революцию», обосновав функциональность и реляционность всего нашего познания и знания.

Представляется очевидным, что выбранный тип функционализма будет задавать требования к архитектонике системы, способам аргументации, логическим переходам, принципу действия внутри конструкции и т. д. Стало быть, можно говорить о корреляции между функционализмом и разновидностью трансцендентализма.

Канту, например, не удалось вывести из одного принципа *a priori* все многообразное понятий и основоположений. Вероятно, к этому он всерьез и не стремился, коль скоро изначально заявил о «двух стволах» познания. Такая фундаментальная установка сразу же определила понимание систематического единства философии: это будет единство *двух* начал, связанное изнутри трансцендентальным принципом конституирования, который найдет свое выражение в процедуре *синтеза*. Отсюда — все кантовские «затруднения», поскольку осуществить синтез разнородных начал, действительно, нелегко. Кант стремился достичь единства системы с помощью *функциональных* связей и отношений между разнородными элементами познания.

В этой ситуации в кантовской метафизике на первый план выступает проблема *конституирования*, *синтетического* единства чувственности и рассудка. От ее решения зависит судьба других частей системы, поскольку модель и логические способности трансцендентальной дедукции будут определять обоснование этики, эстетики, права, религии, человеческого существования, в конце концов. Функционализм, к которому прибегает Кант с целью достичь синтетического единства познания, представляет собою набор различных коррелятивных отношений и процедур, сущность которых можно выразить в понятиях «функциональная зависимость», «опосредование», «принцип ряда», «взаимообусловленность ряда и его

элементов», «репрезентация», «функциональная обязанность» и некоторых других.

Позиция марбургцев в отношении «первоначал философии» другая: для них важнее, чтобы философия была выкована из единого куска стали, ибо теперь она последовательно ориентируется на высокоразвитые математику и математическое естествознание. Трансцендентальный метод, как понимают его марбургцы, не может допустить двух начал в основе познания, поэтому одну из фундаментальных, но теневых составных частей кантовской философии — вещь саму по себе — пришлось деликатно, но твердо «переориентировать» в пограничное понятие и идею разума. Отныне все выводится из сознания. — Хотя при этом бытие не элиминируется, а становится, как и все другие элементы мышления, функцией от *Ursprung*.

Если для Канта главной проблемой было конституирование познания, то для Когена — коррелятивная связь между суждениями при непременном соблюдении требований чистоты, априорности и единства сознания. Для когеновского функционализма подходят такие предикаты, как «принцип ряда», «коррелятивная связь и отношение», «функциональная (причинная) зависимость», «функциональное единство объединенного и различенного» и другие.

Гносеологический трансцендентализм Канта был определен как конститутивно-синтетический. Если же попытаться определить форму марбургского трансцендентализма, то его целесообразно было бы назвать *функциональным и коррелятивным*.

Прекрасно сознаю всю бесперспективность и, быть может, несерьезность подобного рода «номинаций», однако эти названия могут быть использованы в качестве первоначальных (или дидактических) разграничительных рабочих терминов. Сам методологический подход к изучению различных форм трансцендентальной философии через исследование конститутивных и регулятивных основоположений, требований и элементов выглядит плодотворным.

Часть шестая
Интенциональный
трансцендентализм
Э. Гуссерля

Движение к чистой субъективности

Эдмунд Гуссерль (1859–1938) придал трансцендентальной идее «строгой науки» наибольшую конкретную наполненность и систематичность.

Обоснование такой науки и требования к ней содержатся (с различной степенью полноты) едва ли не во всех работах основателя трансцендентальной феноменологии, однако посмотрим на основные признаки строгой дисциплины, изложенные в программной статье «Философия как строгая наука».

Во-первых, философии следует пройти «горнило критической рефлексии», сосредоточиться на собственном методе и логически прочно установленных проблемах и теориях, что подразумевает знание собственных границ. Во-вторых, философия должна обладать объективной истинностью. Отсюда ясно, что, в-третьих, философия может быть только «научно строгой системой». Стало быть, в-четвертых, философия должна быть решительно освобождена от натурализма и скептицизма, психологизма и релятивизма, спекулятивности и догматизма, физицизма и скептического историцизма, популярного материализма и позитивизма, редукции философских проблем к любому другому, нефилософскому, уровню и естественно-научной наивности, рассматривающей природу как нечто «данное». В-пятых, из философии необходимо удалить все предпосылки естественных наук и экзистенциальные утверждения о «вещностях» в пространстве, времени, причинных связях и т. п. Очевидно, в-шестых, что философия должна всегда помнить, что бытие «дается» нам исключительно через сознание, и, значит, мы обязаны рассматривать бытие только как коррелят сознания. Следовательно, прежде всего, необходимо заняться рефлексивным изучением всего сознания и, стало быть, смысла и предметности сознания. Это предполагает, в-седьмых, переход познающего сознания от его наивной установки к трансцендентально-феноменологической и отказ от любых разно-

видностей экспериментального метода. Наконец, в-восьмых, философское исследование, поскольку оно есть изучение сущности, должно быть априорным в подлинном смысле этого слова.

Однако следует указать на специфику трансцендентально-феноменологического понимания строгости науки. Если, к примеру, для Канта «строгость» метафизики выражалась в аподиктичности, систематичности, объективной значимости и достоверности знания, то Гуссерль рассматривает вопрос об условиях возможности знания иначе: поскольку интенциональность сознания (и, соответственно, теория конституции) в итоге оказалась в центре феноменологической темы и стала определять сущность трансцендентализма Гуссерля, то, соответственно, он усматривал «строгость» философии и обоснование предметности сознания, прежде всего, в очевидности, в непосредственном переживании, точном его описании и уяснении смысла знания. Аксиомы как предпосылки мышления и строгие дефиниции не играют в трансцендентальной феноменологии такой роли, как в критической философии Канта. Такая постановка вопроса имела для феноменологии Гуссерля значение «уникального поворота», ибо «именно здесь для феноменологии, которая продолжала считать себя описательной дисциплиной, возникла трансцендентальная проблематика. И эта проблематика предназначалась для того, чтобы сделать поле исследования феноменологии — интенциональное сознание — аналитически доступным в его функции трансцендентального сознания»¹.

Анализ историко-философских и теоретических аспектов трансцендентальной феноменологии Гуссерля позволяет эксплицировать некоторые общие (парадигмальные) закономерности всех этапов развития трансцендентальной философии вообще. В феноменологии мы увидим многие присущие трансцендентализму составные элементы и характерные для этого типа философствования «родовые» идеи. Безусловно, этот вариант трансцендентализма обладает своей ярко выраженной спецификой, которую как раз и необходимо определить.

Однако, несмотря на этот очевидный факт, «исходные пункты» феноменологии — те же самые, что и у великих предшественников. Фундаментальная отправная идея любого трансцендентализма — обоснование философии как строгой науки — влечет за собою определенную, быть может, и не строгую, но, тем не менее, «заданность» структуры учения, метода и базовых гносеологических действий самого философа, а также логику разума (сознания) как

¹ *Ströker E.* Husserl's transcendental Phenomenology / Transl. by *L. Hardy.* — Stanford, 1993. — P. 53.

такового. И прежде всего, мы видим, что, подобно всем предшествующим трансценденталистам, Гуссерль начинает обоснование собственной философии с критики все тех же извечных противников строгой философской науки — натурализма и скептицизма.

§ 1. Критика натурализма

Значительная часть первого тома «Логических исследований» (1900), — а именно семь глав из одиннадцати (с третьей по девятую включительно) посвящено детальной и сокрушительной критике психологизма. Так же, как и в случае с обличениями Августином скептицизма, критика психологизма была вместе с тем и самокритикой. Подвергаемый критике Гуссерля натурализм выступает в базовой форме психологизма, который, в свою очередь, подразделяется на специфические направления скептицизма, релятивизма и антропологизма. Не вдаваясь в подробности возражений против натурализма в логике, остановлюсь лишь на самых значимых и принципиальных аргументах психологистов¹ и контраргументах Гуссерля.

а) Экспликация психологистских деформаций логики

Прежде всего, Гуссерль выделяет «традиционные спорные вопросы», связанные с определением («отграничением») логики.

1. Представляет ли собой логика теоретическую или практическую дисциплину?

2. Является ли она наукой, независимой от других наук, в частности от психологии или метафизики?

3. Есть ли она формальная дисциплина, или, как принято выражаться, имеет ли она дело «только с формой познания» или же должна считаться также с его «материей»?

4. Имеет ли она характер дисциплины априорной и демонстративной или же дисциплины эмпирической и индуктивной?

Ответы на эти вопросы обуславливают в значительной степени философскую позицию в целом и делят всех «приверженцев»

¹ Среди наиболее значимых, по мнению Гуссерля, имен психологистов в логике и теории познания следует назвать такие, как: Т. Липс, Х. Зигварт, Дж.С. Милль, Г. Спенсер, Б. Эрдман, В. Вундт, А. Мейнонг, Э. Мах, Р. Авенариус, Х. Корнелиус и некоторые другие.

на два направления¹: «Логика есть теоретическая, независимая от психологии, вместе с тем формальная и демонстративная дисциплина — говорят одни. Другие считают ее зависимым от психологии практическим руководством, чем естественно исключается понимание ее как формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, которая имеет образцовое значение для противоположного направления»².

Под влиянием Дж.С. Милля психологическая логика получила значительный перевес по числу и значению своих представителей. Однако внутри самого направления, помимо указанного единства в определении логики, царит разномыслие. Наибольшая опасность от проникновения психологии в логику заключается в том, что происходит их *смещение* — соединение разнородного в одно мнимое целое на основе совершенно ложного истолкования логических объектов. Тогда «подобный незамеченный μεταβασις εις ἄλλο γένος может повлечь за собой самые вредные последствия: установление неподходящих целей, употребление принципиально неверных методов, не соответствующих действительным объектам науки, смещение логических отделов, в результате которого подлинно основные положения и теории, зачастую в самом странном неузнаваемом виде, оттесняются в совершенно чуждые ряды идей в качестве мнимо второстепенных моментов или побочных следствий и т. п.»³. Такова самая общая опасность от психологизации логики. Но далее Гуссерль указывает и на конкретные деструктивные действия психологизма⁴.

Итогом всего критического исследования будет обоснование новой и чисто теоретической науки, которая будет составлять важнейшую основу всякого технического учения о научном познании и носить характер априорной и чисто демонстративной науки. Это и будет та наука, которую имели в виду Кант и другие представители «формальной», или «чистой», логики⁵. Здесь необходимо отметить, что под такой «чистой» наукой Кант понимал трансцендентальную логику.

¹ В целом, логика разделяется на психологическое, формальное и метафизическое направления.

² Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. — М., 2011. — С. 27. (Далее цит. как: Логические исследования. — Т. 1.)

³ Там же. — С. 26.

⁴ При этом Гуссерль подчеркивает, что употребляет выражения «психологист», «психологизм» и подобные этим без всякого оттенка осуждения, иначе говоря, в самом лучшем смысле этих слов. — Ср.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 61 прим.

⁵ Там же. — С. 27.

Итак, по мнению психологистов, существенные теоретические основы логики находятся в психологии. Из такого исходного тезиса следует, что логика относится к психологии как прикладная дисциплина к фундаментальной. Так, Т. Липпс в «Основах логики» прямо заявляет, что логика есть психологическая дисциплина и что познание происходит только в психике, а мышление, завершающееся им, есть психологический процесс¹. В таком случае логика должна указывать, как именно следует формировать, распределять и соединять интеллектуальные действия, чтобы вытекающие из них суждения достигали степени очевидности, или познания в точном смысле слова. Причинная зависимость здесь ясна до осязательности. Отсюда неизбежно следует, что существуют причинно-следственные связи между предметами окружающего мира и физическими процессами в организме, между этими физическими состояниями и психическими интенциями, а также между последними и мышлением! Еще раз Гуссерль подчеркивает: во всех этих взаимодействиях психологисты видят причинную связь. Однако это не так! Окружающий мир и мышление вовсе не связаны причинной зависимостью. Поэтому и логика ищет не причины и следствия в вещах и интеллектуальных действиях, а «идеальные связи» между мышлением и предметом познания. Идеальные связи — значит, смысловые². Такое отождествление (точнее — подмена) идеальных смысловых связей, существующих между внешним миром и мышлением, причинными связями является, пожалуй, одной из наиболее глубоких и фундаментальных основ натуралистских (и, в частности, психологистских) заблуждений, раскрытых Гуссерлем.

Обратим внимание на сущность теоретических основ психологии. Как бы ни определяли эту дисциплину, она остается наукой о фактах, и, следовательно, эмпирической. Иначе говоря, психология основывается на вероятностных и приблизительных обобщениях индуктивного опыта. Отсюда берут начало три очень неприятных для психологистов следствия. Во-первых, на приблизительные теоретические основы могут опираться лишь такие же приблизительные правила. Стало быть, если в психологических законах отсутствует точность, то ее лишена и логика. Однако принципы и законы логики абсолютно точны и, следовательно, не являются «только эмпирическими», приблизительными правилами.

Во-вторых, ни один естественный закон не познается *a priori*. Единственный путь для обоснования и оправдания подобных за-

¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 61.

² Там же. — С. 63–64.

конов — индукция из единичных фактов опыта. Но сама индукция обосновывает не истинность закона, а лишь большую или меньшую степень ее вероятности. С очевидностью сознается только вероятность, а не сам закон. В таком случае все логические законы должны были бы обладать только вероятностным характером. Но это не соответствует действительности. Совершенно ясно, что все логические законы истинны *a priori*¹.

Психологики утверждают: законы мышления представляют собою естественные законы, характеризующие своеобразие нашего духа как мыслящего начала. Поэтому сущность соответствия, определяющего правильное мышление, состоит в *чистом* действии этих законов. Однако их лукавство не проходит. Ибо из их утверждения можно вывести следствие. — Законы мышления, как каузальные, могут быть даны только в форме вероятностей. Тогда мерой правильности познания становится вероятность, а мы оказываемся перед самым крайним пробабиллизмом (подобно схолархам Средней и Новой Академии, которых разбил еще Аврелий Августин).

В-третьих, если бы логические законы были нормативными формулировками психических фактов, то они должны были бы обладать психологическим содержанием, причем в двояком смысле: они должны были бы быть законами для психического и вместе с тем предполагать существование психического или же заключать его в себе. Однако ни один логический закон не предполагает непременно какого-либо «*matter of fact*», в том числе и существования представлений или суждений или иных познавательных явлений. Ни один в подлинном смысле логический закон не является законом для фактов психической жизни, стало быть, ни для представлений (переживаний представления), ни для суждений (переживаний суждения).

Большинство психологистов настолько подчинены влиянию этого предрассудка, что не помышляют о его проверке на имеющихся определенных законах логики. Раз эти законы по общим основаниям *должны* быть психологическими, то зачем доказывать в каждом отдельном случае, что он действительно таков? Забывают, что при естественном понимании эти законы ни по своему обоснованию, ни по своему содержанию не предполагают ничего психического, т. е. фактов душевной жизни, или предполагают их, во всяком случае, не более, чем законы чистой математики.

К этому следует добавить, что все законы точных наук хотя и представляют собою настоящие законы, но, рассматриваемые с точки зрения теории познания, они суть идеализирующие фикции, впро-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 68–70.

чем, фикции *cum fundament in re*. На их основе строятся системы объяснительных теорий. Но эти системы (как например, теоретическая механика, теоретическая акустика, теоретическая оптика, теоретическая астрономия и т. п.) по существу должны быть признаны лишь идеальными возможностями *cum fundament in re*, которые не исключают бесконечного множества других возможностей, но зато ставят им определенные границы. И если истинная закономерность есть лишь идеал в области познания фактов, то, наоборот, она осуществлена в области «чисто логического» познания. К этой сфере принадлежат наши чисто логические законы, как и законы *Mathesis pura*¹.

Эмпиристское направление в логике (Дж.С. Милль, Г. Спенсер) полагает, что логические истины являются не обеспеченными *a priori* и абсолютно точными законами, а, напротив, основанными на опыте и индукции неопределенными вероятностями. Так, Милль учит, что принцип противоречия является одним из наиболее ранних наших обобщений из опыта, а Спенсер выдвигает «абсолютно постоянный закон», согласно которому никакое положительное состояние сознания не может появиться, не исключив соответствующего отрицательного, и наоборот. Ошибка двух выдающихся ученых заключается в том, что на место *логической* немыслимости истины двух противоречащих суждений подставляется *реальная* несовместимость соответствующих актов суждения.

Вообще говоря, крайний эмпиризм уничтожает возможность разумного оправдания опосредованного познания и тем самым уничтожает возможность себя самого в качестве научно обоснованной теории. Здесь Гуссерль ссылается на В. Виндельбанда, который указывал, что эмпиризм есть безнадежная попытка обосновать посредством эмпирической теории то, что само является предпосылкой всякой теории². Однако крайний эмпиризм доверяет только единичным эмпирическим суждениям. Вместо того чтобы признать первичные принципы, от которых зависит оправдание опосредованного знания непосредственными очевидностями и, следовательно, данными *a priori* истинами, эмпиризм полагает, что достигнет большего, выводя их из опыта и индукции, т. е. оправдывая опосредованно со ссылкой на некритический наивный повседневный опыт.

Специфика психологического способа мышления — склонность к эмпиризму и партикуляризму — приводит сторонников психологизма к тому, что логическим понятиям, не имеющим опытного происхождения, придается эмпирический и частный ха-

¹ Там же. — С. 77.

² Там же. — С. 87.

ракти. Тогда понятия утрачивают однозначную определенность и всеобщность и приобретают двусмысленность и ситуативный (релятивистский) смысл. Следуя природной черте своего мышления, психологию воспринимают логические законы и понятия в объективном смысле, что, конечно же, свидетельствует о недостаточно развитой философской рефлексии. Они переносят аподиктичность и очевидность логических законов на психологические эмпирические утверждения. В результате этого понятия, используемые в логических законах (например, «мышление», «возможность», «необходимость»), становятся амбивалентными, очевидность заменяется эмпирической уверенностью, акт суждения оборачивается верой.

Не смогли избежать психологических искажений даже те логики, которые в принципе не разделяют этих новомодных взглядов, как, например, Ф.А. Ланге или Х. Зигварт. Так, первый, несмотря на свою неокантианскую позицию и неприятие психологизма, полагает, что истины логики и математики выводятся из созерцания пространства, а их закономерность исходит из нас самих и нашей собственной бессознательной основы. Кроме того, марбургский философ толкует принцип противоречия двояким образом: как естественный закон и как нормативный. «Естественность» заключается в том, что в человеке присутствует психологический «закон несоединимости непосредственных противоречий в мышлении». По поводу этого «закона» Гуссерль выражает натуральный протест: то, что нам предлагают под именем «естественного закона противоречия», есть грубое эмпирическое обобщение, которому присуща неопределенность и отсутствие точной фиксации. Причем, это обобщение может относиться только к психически *нормальным* индивидам (не путать с психически здоровыми!). Гуссерль категорически возражает против смешения неопределенного эмпирического обобщения с абсолютно точным и чисто отвлеченным законом, который один лишь употребляется в логике. Он совершенно справедливо полагает, что только невнимательное отношение к простому содержанию значения логического закона позволило упустить из виду, что этот императив ни малейшим образом не связан ни прямо, ни косвенно с фактическим устранением противоречивого в мышлении¹.

Такого же взгляда на закон противоречия как на естественный закон придерживался выдающийся немецкий логик Х. Зигварт. По существу же он создал ситуацию, когда один и тот же *Principium contradictionis* выступает одновременно и в качестве естественного эмпирического обобщения относительно *временного*, и в роли априорного норматив-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 94–97.

ного закона, касающегося исключительно *сверхвременного*. Иначе говоря, этот закон предстает перед нами в одном и том же смысле, но с различными функциями и в различных сферах применения. Однако такое невозможно¹. В принципе, то же самое можно сказать по поводу смещения логических правил умозаключений с «эмпирическими законами мышления» (!), представляющими собою не что иное, как суждения с «непоколебимой необходимостью», которые, в свою очередь, основываются на психическом чувстве уверенности.

б) Типологизация психологизма и его предрассудков

В седьмой главе первого тома «Логических исследований» Гуссерль подводит некоторые итоги своей критики, создавая типологию и раскрывая латентную сущность психологизма². Прежде всего, он определяет *условия возможности* теории вообще, демонстрируя тем самым трансценденталистское мышление. Самый тяжкий упрек, который можно предъявить любой теории, заключается в ее противоречии собственным условиям возможности³.

Существуют очевидные *субъективные* условия возможности всякой теории: речь здесь идет об априорных условиях, от которых зависит возможность непосредственного и опосредованного познания и тем самым возможность разумного оправдания любой теории. Более точно: под субъективными условиями возможности разумеются отнюдь не реальные предпосылки, коренящиеся в единичном субъекте, выносящем суждения, а идеальные условия, вытекающие из формы субъективности вообще и из ее отношения к познанию, и, следовательно, субъективное единство познания. Такие условия Гуссерль называет *ноэтическими*. Стало быть, какая-либо теория противоречит субъективным условиям возможности в том случае, если она отрицает всякое преимущество очевидного перед слепым предубеждением.

Помимо этого существуют *объективные* условия возможности теории, которые представляют собою единство истин и положений, связанное отношениями основания и следствия. Условиями здесь выступают все те законы, которые вытекают из самого понятия теории. Другими словами, условия суть понятия, конституирующие теоретическое единство, такие, как, например, «истина», «предмет познания», «отношения», «свойства», «положение» и т. п.

¹ Там же. — Т. 1. — С. 97–100.

² Гуссерль поясняет, что он не намеревается выделять формы психологизма и скептицизма с целью создания полноценной классификации, подразумевая, что его типологизация носит вспомогательный и рабочий характер.

³ Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 107.

Отрицание этих предпосылок равносильно утверждению того, что все упомянутые термины лишены содержательного смысла. Эти условия являются *логическими*¹.

Исходя из этого деления условий, можно различать среди теорий, грубо нарушающих ноэтические и логические требования, ряд неправомερных формообразований, а именно: ложные, нелепые, логически и ноэтически нелепые и, наконец, скептические теории. Последние включают все теории, в тезисах которых либо явно сказано, либо аналитически содержится, что логические и ноэтические условия возможности теории вообще ложны. Этим определением приобретает точное понятие скептицизма. К такому скептицизму относится античный скептицизм со своими тезисами вроде следующих: истины не существует, нет ни познания, ни обоснования его и т. п., а также эмпиризм, как умеренный, так и крайний. Для этой формы характерна *противоречивость*. В целом же этот вид скептицизма нужно назвать *гносеологическим* скептицизмом. Он как раз и представляет критический интерес для Гуссерля, в отличие от нижеследующего.

Часто скептической называют всякую философскую теорию, которая, исходя из принципиальных положений, значительно ограничивает человеческое познание. Это — популярное понимание скептицизма, а сама его форма — ненастоящая. Среди таких форм есть одна, которая ограничивает познание психическим бытием и отрицает бытие или познаваемость «вещей в себе». Подобные теории относятся к *метафизическому* скептицизму и не имеют ничего общего с подлинным, гносеологическим скептицизмом, ибо их тезисы свободны от всякого логического и ноэтического противоречия.

Упоминание «вещей в себе» может навести на мысль, что Гуссерль имеет в виду Канта. Однако последующие разъяснения ясно показывают, что это не так. Кантовское понятие лишь используется в данном контексте, но установки таких теорий вовсе не кантовские. На самом деле подразумевается такой метафизический скептик, который говорит: «Не существует объективного познания» (т. е. познания вещей в себе) или «всякое познание субъективно» (т. е. всякое познание фактов есть только познание фактов сознания). В этом случае велико искушение поддаться двусмысленности выражений «субъективно» и «объективно» и на место первоначального смысла подставить ноэтически-субъективный. Тогда вместо суждения «всякое познание субъективно» получается совершенно новое утверждение: «Всякое познание как явление сознания подчинено законам сознания; то, что мы называем формами и законами по-

¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 107–109.

знания, есть не что иное как “функциональные формы сознания”, соответственно, закономерности этих функциональных форм — психологические законы»¹. Отсюда видно, что ни метафизический скептик, ни его интерпретаторы ничего общего с Кантом не имеют.

Ради критики психологизма Гуссерль уточняет понятие *субъективизма*, или *релятивизма*. Первоначальное понятие его очерчено формулой Протагора «человек есть мера всех вещей», имеющей смысл: мера всякой истины есть отдельный субъект. Истинно для каждого то, что именно ему кажется таковым. Такой вид релятивизма целесообразно назвать *индивидуальным*. Если же за критерий истинности мы возьмем не сознание монады, а специфические конституирующие свойства человека как такового (человечества), т. е. сознания вообще, то эту разновидность релятивизма следует назвать *видовой*. Этот вид ограничивает сферу истинности и познания биосоциальным видом *homo*, поэтому его можно определить как *антропологизм*. Таким образом, скептицизм в целом подразделяется на метафизический и гносеологический; последний, выступающий в форме субъективизма, или релятивизма, делится в свою очередь на индивидуальный и видовой (антропологический) релятивизм.

Особенно возмущает Гуссерля индивидуальный релятивизм, который он называет «явным и наглым» скептицизмом. Возмущение Гуссерля понятно: любого, читавшего сочинения Платона, в том числе диалог «Протагор», думается, приводили в негодование, действительно, явные и наглые «аргументы» даже не самого Протагора, предстающего в платоновском сочинении достаточно мудрым и даже толерантным человеком, сколько многочисленных и несколько развязных последователей знаменитого философа и софиста. Однако, на мой взгляд, в античности такой скептицизм выдвигался вполне серьезно, во всяком случае, самим Протагором. Другое дело — недобросовестные, корыстные и алчные неопиты, извлекавшие с помощью аргументов учителя вовсе не философское благо. Так или иначе, но Гуссерль полагает, что стоит кому-нибудь только выставить это учение, как оно тотчас будет опровергнуто, — впрочем, лишь для того, кто понимает объективность всего логического².

Видовой релятивизм и, в частности, антропологизм довольно широко распространился в новой и новейшей философии. Он утверждает, что для каждого вида выносящих суждение существ истинно то, что должно быть истинно сообразно их организации и согласно законам их мышления. Из этого следует, что одно и то же содержа-

¹ Там же. — С. 109.

² Там же. — С. 110–112.

ние суждения для субъекта вида *homo* истинно, а для субъекта иначе устроенного вида может быть ложным. Однако, по мнению Гуссерля, одно и то же суждение не может быть тем и другим — и истинным, и ложным. Истина есть идеальное единство в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний. Нельзя субъективировать истину и признать ее предметом, существующим в себе, поскольку этот предмет существует только в истине и в силу истины¹.

Обе формы релятивизма — и индивидуальный, и видовой — представляют собою две ветви общего релятивизма в более широком смысле, как учения, выводящего каким-либо способом чистые логические принципы из фактов. Коль скоро факты «случайны», то из других фактов могут получиться другие принципы, следовательно, принципы относительны. Однако Гуссерль, исходящий, подобно неокантианцам Марбургской школы, из факта науки, подчеркивает, что логические чистые принципы суть все те идеальные законы, которые базируются исключительно в смысле (в «сущности», «содержании») понятий истины, положения, предмета, свойства, отношения, связи, закона, факта и т. д. Следовательно, логически противоречива любая теория, выводящая логические принципы из каких-либо фактов².

Всякое учение, которое либо по образцу эмпиризма понимает чисто логические законы как эмпирически-психические, либо по образцу априоризма сводит их к «первоначальным формам» или «функциональным свойствам» разума, к «сознанию вообще», к «психофизической организации» или к *«intellectus ipse»* — всякое такое учение релятивистично, а именно, принадлежит к видовому релятивизму³. Недостаток таких теорий состоит в том, что они придают своим понятиям то реальное, то идеальное значение и, таким образом, создают невыносимое смешение отчасти правильных, отчасти ложных положений⁴.

¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 115.

² Там же. — С. 116–117.

³ По поводу высказываний об априоризме нужно заметить, что первый том «Логических исследований» вышел в 1900 г., т. е. еще до трансценденталистского «поворота» Гуссерля 1907 г., после которого отношение и к априоризму, и к трансцендентализму, и к абсолютному сознанию (трансцендентальной субъективности, чистому Я) коренным образом изменилось, едва ли не на противоположное. В § 57 «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913 г.) Гуссерль принесет имплицитное извинение: «В «Логических исследованиях» я в отношении чистого «я» занял скептическую позицию, которую не смог удержать в ходе своих дальнейших исследований. Мои возражения против содержательного «Введения в психологию» Наторпа <...>, таким образом, в главном пункте несостоятельны». — См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — С. 179.

⁴ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 117.

Рассматривая антропологическую логику Х. Зигварта, Гуссерль выделяет существенную характеристику его психологического построения: о *нашем мышлении* и *его функциях* постоянно упоминается именно там, где, в противоположность психологическим случайностям, надлежит характеризовать логическую необходимость и ее идеальную закономерность. Например, такие чистые принципы, как принцип противоречия или достаточного основания, не раз называются «законами функционирования», или «основными формами движения нашего мышления». Та же антропологическая тенденция проведена через все рассуждения, касающиеся основных логических понятий.

Анализ логики Б. Эрдмана позволяет Гуссерлю сделать вывод о том, что этот философ, в отличие от Х. Зигварта, В. Вундта, Т. Липпса, не только сознательно проводит антропологическую линию, но и дает ее философское обоснование. Согласно Эрдману, логические понятия истины, ложности, суждения и т. п. суть «законы мышления», выражающие сущность нашего человеческого мышления, ибо они указывают условия, с которыми оно связано, и, в принципе, должны меняться, если бы изменялось само мышление. Таким образом, необходимость формальных основоположений была бы безусловна, если бы наше познание гарантировало, что сущность мышления, которую мы находим в себе и выражаем посредством них, является неизменной или даже единственно возможной сущностью, что эти условия *нашего* мышления представляют собою вместе с тем условия *каждого* возможного мышления.

В ответ на эти основоположения «логический абсолютист» Гуссерль (как он сам себя называет) высказывает очень толковые и правильные критические замечания, которые на самом деле касаются... вовсе не Эрдмана, а какой-то другой логической парадигмы. Какой именно? Давайте сначала послушаем самого Гуссерля.

Прежде всего, из высказываний Эрдмана Гуссерль делает неверное заключение. Он ошибочно считает, что позиция оппонента предполагает, будто логические понятия и положения «имеют реальное содержание»¹. Именно этот вывод является ключевым, подобным стрелке на железной дороге: он направляет критику Гуссерля совсем по другому пути, однако, — бывают чудеса! — точно в адрес реально существовавшей в то время логической концепции.

Итак, Гуссерль справедливо утверждает, что понимание логических принципов как реальных законов, регулирующих на манер естественных законов наше реальное представление и суждение, совершенно искажает их смысл. Крайне опасно называть основные логические

¹ Там же. — С. 129.

законы законами мышления. Они являются законами только в том смысле, что призваны играть роль в нормировании мышления. Имело бы еще некоторый смысл исключительно в связи с их нормативной функцией говорить, что они выражают «сущность мышления», если бы, конечно, осуществилось предположение, что в них даны необходимые и достаточные критерии, которыми измеряется правильность всякого суждения. Тогда, во всяком случае, можно было бы сказать, что в них выражается *идеальная* сущность всякого мышления, взятого в утрированном смысле правильного суждения. Так это охотно формулировал бы старый рационализм, который не уяснил себе, однако, что логические основоположения представляют собою не что иное, как тривиальные всеобщности, против которых не может спорить никакое утверждение просто потому, что в этом случае оно было бы *противоречиво*, и что, наоборот, гармония мышления с этими нормами гарантирует не более чем его формальную внутреннюю согласованность.

Так какое же воззрение критикует Гуссерль? Надо полагать, то самое, которое считает, что формы, законы и положения логики суть не пустая оболочка, а отражение объективного мира; что практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами, законами и формами логики, и, таким образом, все эти логические сущности имеют реальное содержание. Гуссерль критикует позицию, согласно которой мышление (логическое в том числе) отражает действительность в обобщенных образах; логическая форма есть способ связи частей содержания мысли, благодаря которому содержание существует и отражает реальный мир; истинность мысли не может быть ничем иным, кроме соответствия действительности; а законы логики обуславливают правильность рассуждений. Это, конечно, тоже натурализм, психологизм и антропологизм, но вовсе не эрдмановский.

А что же Эрдман? Надо сказать, что Бено Эрдман, последовательный кантианец, издатель «Критики чистого разума» (1878), редактор обоих изданий «Критики» и «Пролегомен» в составе Академического собрания сочинений Канта, выпустивший, кроме того, часть кантовского рукописного наследия, — этот самый Эрдман вовсе не имел в виду, что логические понятия и законы имеют реальное содержание. Он — в полном соответствии с кантовским критицизмом — всего лишь хотел подчеркнуть тот факт, что наше познание является сугубо человеческим, и только человеческим. Если мы, к примеру, придерживаемся взгляда, согласно которому этот мир сотворен Богом, то, соответственно, знать его в том виде, в котором он существует, может только Бог, исключительно Бог, и никто иной. Претендовать на абсолютное знание и такую же абсолютную истину мы не можем и

поэтому должны держать себя скромно и достойно. Нам, безусловно, следует всеми силами стремиться к истине и наилучшему знанию, но в то же время мы должны осознавать свои пределы. Эту достаточно банальную мысль как раз и хотел выразить Эрдман. Кант по этому поводу сказал бы, что вместо *догматического* антропоморфизма он использует *трансцендентальный* антропоморфизм.

Для реакции Гуссерля может быть дано два лежащих на поверхности объяснения: либо произошло недоразумение, и Гуссерль — в силу своей антипсихологической интенции — неточно понял высказывания Эрдмана; либо логическому абсолютисту и *als ob* платонику¹ (на тот период) Гуссерлю, действительно, пришлось не по вкусу кантианские гносеологические основоположения. Однако в любом случае, целясь (по ошибке) в Эрдмана, Гуссерль, тем не менее, совершенно точно (но случайно) попал в истинного оппонента. Так или иначе, несмотря на ошибку в прицеливании, он произвел поразительно точный выстрел туда, куда следовало.

Вернемся к критическому тексту «Логических исследований». До сих пор, — указывает Гуссерль в начале восьмой главы, — мы боролись с психологизмом на почве его выводов, теперь же обратимся к его аргументам и покажем, что все мнимые самоочевидности, на которые он опирается, суть обманчивые предрассудки.

Первый предрассудок касается основы нормативности: поскольку предписания, регулирующие психическое, имеют психологическое основание, постольку и нормативные законы познания должны основываться на психологии познания.

Гуссерль вносит протест: логические законы никоим образом не являются нормативными положениями в смысле предписаний, т. е. положений, к *содержанию* которых относится высказывание о том, как *следует* судить. Необходимо различать законы, служащие *для нормирования* деятельности познания, и правила, содержащие мысль самого этого нормирования и высказывающие ее как общеобязательную. Психологически ориентированные логики упускают из виду

¹ Критикуя Эрдмана, Гуссерль делает совершенно типичное (платонистское) для того времени высказывание: «Но истинность и ложность сами по себе остаются неизменными; они по существу являются свойствами соответствующих содержаний суждений, а не актов суждения; они присущи им, хотя бы их никто и не признавал: совершенно так же, как цвета, звуки, треугольники и т. д. всегда обладают существенными свойствами, присущими им как цветам, звукам, треугольникам, все равно, признает ли это когда-нибудь кто-либо или нет». Кроме того, Гуссерль утверждает, что «объективное содержание науки <...> совершенно независимо от субъективности исследующего, от особенностей человеческой природы вообще, оно именно и есть объективная истина». — См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. — Т. 1. — С. 138, 146.

основное различие между чисто логическими нормами и техническими правилами искусства мышления. Иначе говоря, существует чистая логика и методологическая, или техническая. При этом чистая логика является первой и существенной основой методологической. Но последняя берет часть своих основ, в том числе, из психологии.

Второй предрассудок психологизма заключается в следующем утверждении: фактическое содержание логики составляют представления, суждения, умозаключения, доказательства, истина, вероятность, необходимость, возможность и т. д. Но разве под этими названиями можно разумеать что-то другое, кроме психических явлений и продуктов? Стало быть, попытку отделить от психологии хотя бы часть логики в качестве якобы «чистой» следует рассматривать как абсурдную.

Все эти рассуждения ошибочны, и это видно из нелепых следствий, которые рассматривались выше. Психологины вновь не различают между субъективно-антропологическим единством познания и объективно-идеальным единством содержания познания. Все понятия, на которые указывают психологины в логике, обладают свойством эквивокации, и, стало быть, с одной стороны, обозначают понятия *классов* для душевных продуктов, а с другой — *родовые* понятия для идеальных партикулярных, принадлежащих к сфере чистой закономерности.

Тематизация этих предрассудков, как, впрочем, и весь предыдущий анализ натурализма, позволяет Гуссерлю выделить решающие различия, от признания или непризнания которых зависит отношение к психологической аргументации. Прежде всего, нужно подчеркнуть коренное различие между идеальными науками (например, логикой) и реальными (скажем, психологией): первые — априорны, вторые — эмпиричны. Первые развивают идеально-закономерные общие положения, которые с самоочевидной достоверностью основываются на истинно родовых понятиях; последние устанавливают с различной степенью вероятности закономерные общие положения, относящиеся к сфере фактов.

Кроме этого различия, следует указать также на три рода связей, существующих в познании. Во-первых, связь переживаний познания, в которых субъективно реализуется наука, т. е. *психологические* связи представлений, суждений, познаний, догадок, вопросов и т. д., в которых совершается процесс исследования или же усматривается достоверность прежде открытой теории. Во-вторых, связь исследованных и теоретически познанных вещей, т. е. наука как результат познания. В-третьих, *логическая* связь теоретических идей, конституирующая единство истин научной теории. Иначе говоря, здесь мы находим связи, формирующие систематическое и логическое единство науки.

Логическая форма обоснования господствует над связью фактов и гипотез. Эта, третья, связь есть идеальная форма, в отношении которой говорится об одной и той же истине, об одной и той же теории и рациональной дисциплине — о той же самой и единой, кто бы ее ни мыслил. Единство этой формы есть закономерное единство значения. Законы, которым оно подчиняется, являются чисто логическими законами. Все указанные виды связей существуют во всех науках, но, скажем, в логике или арифметике предметом исследования являются не реальные факты, как в физике, а идеальные сущности. Кроме того, в логике идеальные взаимоотношения между видами обретают свойство эквивокации, двусмысленности: эти связи, составляющие теоретическое единство самой логики, подчиняются в качестве отдельных случаев законам, ею же устанавливаемым¹.

Третий предрассудок психологизма основан на неверном понимании очевидности: всякая истина выражается в суждении, а его мы признаем истинным только в случае его очевидности; очевидность же есть внутреннее психическое чувство. Подобные или близкие к ним взгляды можно обнаружить у Милля, Зигварта, Вундта, Гефлера, Мейнонга и др. Дело в том, что очевидность представляет собою многослойную структуру, в которой присутствуют как психологические элементы, так и чисто логические. К психическим условиям очевидности можно, например, отнести сосредоточение интереса, известную свежесть ума, какие-то упражнения и т. п. Логическая область конституируется в виде родовых положений, построенных из понятий. Например, число «три» или истина, названная по имени Пифагора, представляют собою не эмпирические партикулярии, а идеальные предметы, которые мы путем идеации воспринимаем в акте исчисления или очевидного суждения.

Причина сугубо психологического истолкования очевидности лежит в неправильном познании гносеологического различия между реальным и идеальным. Следует уразуметь, что же такое идеальное само по себе и в его отношении к реальному, как может быть установлено соотношение между идеальным и реальным, как идеальное присуще реальному и познается в нем. В свою очередь, установление и различение реальных и идеальных слоев очевидности и, следовательно, реальной и идеальной «теории очевидности» предполагает правильные понятия *истины* и *очевидности*. Становится понятно, почему эмпиризм и психологизм воспринимают очевидность как чувство, приходящее при вынесении одних суждений и отсутствующее при других. — Если представители этих направлений вообще не пони-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. 1. — С. 158–159.

мают отношения между идеальным и реальным в мышлении, то они также не понимают и отношения между истиной и очевидностью.

Переживание совпадения мыслимого с присутствующим или пережитым, которое мыслится, — между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей — есть очевидность, а идея этого совпадения — истина. Идеальность истины образует ее объективность. То, что определенная мысль совпадает с пережитым соотношением вещей, не является случайным фактом. Отношение, наоборот, касается тождественного значения суждения и тождественного соотношения вещей. Только при таком понимании можно признать, что *усмотреть* очевидность суждения U и усмотреть, что U истинно, — есть одно и то же¹. Очевидность является, скорее, умственным видением, разумным усмотрением, какое возникает у нас, когда мы с очевидностью «видим» истину положения $2 + 1 = 1 + 2$.

Закончив рассмотрение и критику психологистских предрассудков, Гуссерль обращает внимание на принцип экономии мышления Р. Авенариуса и Э. Маха.

Согласно этому принципу (в формулировке Авенариуса), изменение, которое вносит душа, когда присоединяются к ней новые впечатления, есть возможно меньшее. Этот принцип становится принципом развития: душа употребляет для апперцепции не более силы, чем необходимо; а из множества возможных апперцепций отдает предпочтение той, которая производит ту же работу с меньшей затратой сил, или с той же затратой производит большую работу. Мах предпочитает говорить просто об «экономической природе» научного исследования, об экономизирующем мышлении действию понятий, формул, теорий, методов и т. п. Гуссерль квалифицирует этот принцип как «биологическое обоснование логики и гносеологии». Говоря вообще, это, конечно, не принцип и не закон, а одна из тех ценных телеологических точек зрения, которые в биологических науках очень полезны и примыкают к общей идее развития. Этот взгляд, безусловно, уместен и продуктивен в области умственной работы, поскольку признано, что она способствует самосохранению².

В целом высоко оценивая принцип экономии мышления, Гуссерль вместе с тем полагает, что исследования с этой точки зрения не могут пролить свет на чистое учение о познании. Однако сочинения школы Маха — Авенариуса имеют в виду именно теорию познания с обоснованием в смысле экономии мышления. Тогда против такого понимания и употребления экономии мышления

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. I. — С. 168.

² Там же. — С. 170–173.

обращается весь арсенал возражений, которые уже приведены против психологизма и релятивизма¹.

Основной причиной этого редуktivизма логического аспекта познания к психическим факторам является уже знакомая нам натуралистическая тенденция смешивать фактически данное с логически идеальным. Психологи и — шире — натуралисты никак не могут уяснить, что психология стремится познать естественное образование представлений об окружающей действительности; совокупность наук о мире желает с очевидностью познать, что существует реально в качестве истинного и действительного мира; а гносеология направлена на очевидное постижение того, что именно в объективно-идеальном смысле создает возможность достоверного познания реального и возможность науки и знания вообще².

§ 2. «Трансцендентальный факт» и трансцендентальная редукция

Весьма заманчиво было бы проследить путь становления трансцендентальной феноменологии Гуссерля как движение от дескриптивной психологии к трансцендентальному идеализму. Однако такая грандиозная задача — исследование процесса «нарастания» трансцендентализма в философском развитии Гуссерля — потребовала бы отдельного, да к тому же фундаментального труда. Поэтому свою реальную задачу я вижу в определении и дескрипции базовых элементов трансцендентализма, которые фундируют гуссерлевскую парадигму трансцендентальной философии.

а) Сущность естественной и феноменологической установки

Любая философская система, как, собственно, и любая наука, должна, прежде всего, найти собственное поле профессионального исследования, свой предмет. Трансцендентальная феноменология как наука сущностная (эйдетическая, априорная), в отличие от всех естественных наук, обязана не только выделить свой «предмет нового порядка» — чистую сущность, или эйдос, но и гарантировать «защиту изначально данных особых прав сущностного познания от

¹ Там же. — С. 178.

² Там же. — С. 180.

всякого натурализма»¹. Каким же образом можно эксплицировать предмет и защитить его права?

Чистая феноменология является наукой, далекой от естественного образа мышления фактических наук и непосредственной обыденной жизни. К сущности любой эйдетической науки, — чистой логики, чистой математики, чистого учения о времени, о пространстве, о движении и т. д., — включая сюда и феноменологию, относится то, что она с самого начала поступает исключительно эйдетически: не познает ни одного положения дел помимо эйдетически значимого, т. е. ничего, что нельзя было бы либо непосредственно привести к данности из первоисточника (сущности, высмотренные из первоисточника), либо «раскрыть» путем чистого выведения из подобного «аксиоматического» положения дел. Отсюда следует, что сам смысл эйдетической науки, или науки о чистых сущностях, принципиально исключает любое использование результатов познания эмпирических наук, или наук о фактах². Таким образом, любая эйдетическая наука совершенно независима от какой бы то ни было эмпирической науки. Но обратное утверждение будет неверным: фактические науки стремятся к эйдетическому познанию, и, стало быть, зависят от эйдетических наук: последние дают эмпирическому познанию формально-логические принципы, законы *предметности вообще*³, а эйдетическая истина, принадлежащая к чистым сущностям, дает всеобщие законы, которыми связывается данная фактичная единичность, или попросту отдельный факт (*Идеи I*, 44—45). Следовательно, любая опытная наука обладает теоретическим фундаментом в эйдетике соответствующих онтологий, или — иначе — в онтологиях регионов.

Коль скоро существует такое значительное различие между фактическими науками, с одной стороны, и трансцендентальной феноменологией как эйдетической дисциплиной — с другой, то очевидно, что способы мышления в этих областях будут также существенно отличаться.

Поиск и определение предмета трансцендентальной феноменологии, а также и защита его прав осуществляется, как известно, путем изменения установки сознания, т. е. через действие метода

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — С. 23. (Далее сноски на эту работу даются непосредственно в тексте как: *Идеи I* с указанием номера страницы).

² Это положение прямо вытекает из определения Гуссерлем сущности. Чистая сущность (эйдос) есть предмет нового порядка, данный в сущностном созерцании (*Идеи I*, 34).

³ Законы «предметности вообще» даются комплексом формально-онтологических дисциплин, куда, помимо формальной логики, входят все дисциплины формальной «*mathesis universalis*»: арифметика, чистый анализ, учение о множествах.

трансцендентальной редукции. Но что представляют собою эти установки? Каковы характеристики этих образов мышления?

В *Идеях I* Гуссерль разъясняет, прежде всего, естественную установку «в простых медитациях» от первого лица: «Я сознаю мир, бесконечно распростершийся в пространстве, бесконечно становящийся и ставший во времени. Я его сознаю, непосредственно наглядно нахожу его — это прежде всего в опыте. Благодаря зрению, осязанию, слышанию и т. д., различными способами чувственного восприятия, физические вещи, как-либо распределенные в пространстве, *попросту суть для меня здесь*, они, в буквальном или образном смысле, “*наличны*”, — все равно, принимаю ли я их особо, занят ли я ими в наблюдении, разглядывании, мышлении, чувствовании, волеии или же нет. И животные существа, например люди, тоже непосредственно суть для меня здесь, — я поднимаю глаза, вижу их, слышу их шаги, я беру их за руку, разговаривая с ними, я непосредственно разумею, что они представляют и что мыслят, какие чувства шевелятся в их душе, чего они желают или волят. И они тоже наличествуют в поле моего созерцания как действительности, даже если я и не принимаю их к сведению» (*Идеи I*, 89–90).

Собственно говоря, вовсе не обязательно, чтобы люди или предметы находились в поле моего восприятия: все они являются действительными, даже если не воспринимаются налично и актуально в данный момент. Ибо они, тем не менее, пребывают тут и там в моем непосредственно о-сознаваемом окружении. Однако мир представляет собою не только область всего со-присутствующего, что постоянным кольцом окружает поле актуального восприятия. Напротив, естественный мир с его твердым бытийным порядком простирается в безграничное. Актуально воспринимаемое и все то, что более или менее ясно соприсутствует и что определено — все это отчасти пронизано, отчасти же окружено *неясно сознаваемым горизонтом неопределенной действительности*.

Я пребываю в этом мире, при бодрствовании моего сознания, и этот мир для меня «беспрестанно наличен», сам же я — звено в нем. При этом мир для меня — не просто вселенная *вещей*, но — в той же самой непосредственности — также и мир *ценностей, благ, практический мир*. Я нахожу вещи снабженными как вещными свойствами, так и ценностными характеристиками (*Идеи I*, 90–92). Задав эти базовые характеристики естественной установки¹, Гуссерль уточняет их и рассматривает другие параметры и свойства «естественного» сознания.

¹ Н.В. Мотрошилова, комментируя этот фрагмент с дескрипцией естественной установки, выделяет в нем три основных тезиса Гуссерля. Во-первых, мир всегда сам по себе наличен и пред-дан нам, мы его пред-находим опытным путем. Однако от

В лекциях 1910/11 гг., опубликованных И. Керном в XIII томе *Husserliana* и посвященных тем проблемам, которые большей частью получают свою разработку в *Идеях I*, Гуссерль указывает, что каждое Я в естественной установке находит себя в качестве обладающего органическим телом. Тело, в свою очередь, — это не Я, а пространственно-временная «вещь», вокруг которой группируется вещное окружение. Соответственно, Я обладает ограниченным пространственно-временным окружением, которое оно непосредственно воспринимает или о котором оно вспоминает в непосредственном, ретенциальном воспоминании. Но всякое Я «знает», уверено в том, что окружение, полагаемое в модусе непосредственного созерцания в качестве наличного сущего, является лишь созерцаемым фрагментом некоего тотального окружения.

Таким образом, всякое Я само по себе не только воспринимает, обладает не только переживаниями, полагающими наглядное наличное бытие, — оно обладает также более или менее ясным или же запутанным знанием, оно мыслит, оно преддицирует и в качестве человека науки занимается наукой. При этом оно знает себя как порой судящего правильно, порой же — заблуждающегося, как в одном случае сомневающегося и сбитого с толку, в другом же — вновь пробивающегося к ясному убеждению. Но оно также знает или уверено в том, что этот мир наличного бытия существует, как, собственно, и оно само посреди этого мира!¹

С тем миром, в котором я обретаюсь и который есть в то же время мой окружающий мир, сопрягаются все комплексы *спонтанностей* моего сознания — наблюдение и исследование, экспликация и приведение к понятиям при описании, сравнение и различение, складывание и подсчитывание, предположение и выведение, — короче говоря, любые спонтанности теоретизирующего сознания в его различных формах и на его различных ступенях. Все эти спонтанности и акты об-

вещей и людей вовсе не требуется быть непосредственно в поле моего восприятия. Во-вторых, непосредственно в поле актуального опыта включена лишь часть мира, тогда как непредставимо огромная его часть составляет ближайший, отдаленный или вообще актуально недоступный человеческому обозрению горизонт. В-третьих, каждое человеческое «Я» привычно и «естественно» пользуется тем, что мир «наличен» и «преддан», но и тем, что само оно составляет «естественное» звено этого мира. Поэтому естественная установка по отношению к миру составляет неперемennую предпосылку жизни отдельного человека в природе и обществе. — Ср.: *Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.* — С. 219.

¹См.: *Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии // Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.А. Анипко.* — СПб., 2004. — С. 227–228. (Далее цит. как: *Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии*).

нимаются Картезиевым понятием *cogito*. Стало быть, в *естественной*, не озабоченной глубокими размышлениями повседневной жизни я непрестанно живу внутри этой *основополагающей формы всякой актуальной «жизни»* — все равно, высказываю ли я при этом то самое *cogito* или нет, направляю ли я рефлексию на *cogitare* или же нет. Если же я поступаю так, то жизнь обретает новое *cogito*, которое, со своей стороны, нерелективно, т. е. не предметно для меня (*Идеи I*, 92–93).

Следовательно, естественная установка характеризуется, прежде всего, тем, что сознание в ней не осуществляет саморефлексию, а значит, воспринимает и полагает окружающий мир именно так, как он дается нам при помощи органов чувств, спонтанностей и актов сознания. Здесь мышление наивно и догматически уверено, что мир таков, каким мы его видим, слышим и ощущаем в других модусах чувственного восприятия. Однако выражение «наивно и догматически уверено» употребляется здесь без малейшего признака уничтожения или пренебрежения: «наивно» — значит доверчиво, без анализа и потребности в доказательствах; «догматически» — значит, воспринимая как догму¹, т. е. как такую истину, которая в силу каких-то причин не требует обоснования и может быть принята «на веру». Если такое естественное сознание занимается наукой, то это будет не рефлексивная и не эйдетическая наука, но исключительно эмпирическая (фактическая).

Для того чтобы обосновать «законосообразность» применения естественной установки в фактических науках, Гуссерль в § 24 «Идей к чистой феноменологии» выдвигает принципиальное основоположение, которое называет «принципом всех принципов»: «всякое изначально дающее созерцание есть источник оправдания познания, и все, что нам изначально дается в интуиции (так сказать, в своей телесной, живой действительности), следует принимать таким, каком оно себя дает, но также лишь в тех рамках, в каких оно себя дает»². Таким образом, совершенно прав тот естествоиспытатель, который следует этому принципу (*Идеи I*, 80). — Ибо он находится в естественной установке, которой ему — для развития своей науки — почти что достаточно. Выражение «почти что» указывает на тот факт, что естествоиспытатели также пользуются абстрактными понятиями в фактических науках, как и ис-

¹ Древнегреческое существительное *δόγμα* означает «мнение», «решение», «постановление»; позже — «философское учение». Этимологически происходит от глагола *δοκέω*, что значит «полагать», «думать», «казаться». Таким образом, этимология свидетельствует, что значение слова не предполагает критического восприятия и не требует какого-то обоснования (дедукции).

² Цит. по: *Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.* — С. 136.

следователи сущностей в эйдетических дисциплинах, и также пытаются добраться до наиболее глубокого смысла исследуемых феноменов, для чего уже необходим переход на более отвлеченную от эмпиризма установку сознания.

Естественной установке — говорит Гуссерль — еще нет дела до критики познания. В естественной установке мы «обращены на вещи в созерцании и мышлении, которые нам всякий раз [уже] даны и даны как что-то само собой разумеющееся, хотя и различным образом и различным бытийным способом (*Seinsart*), в зависимости от источника познания и ступени познания. В восприятии, например, некая вещь находится перед нашим взором как нечто само собой разумеющееся; она есть вещь среди других вещей, живых и безжизненных, одушевленных и неодушевленных, стало быть, посреди мира, который частично, как и отдельные вещи, попадает в восприятие, частично также дан в связности воспоминания и простирается отсюда в неопределенное и неизвестное. К этому миру относятся наши суждения. Мы совершаем отчасти сингулярные, отчасти общие высказывания о вещах, их соотношениях, их изменениях, их функциональных зависимостях изменений и законах изменений. Мы выражаем то, что нам предлагает непосредственный опыт»¹.

В естественной установке мы пребываем чаще всего, однако не всегда, ибо не всякое *cogito*, в каком я живу, обладает в качестве своего *cogitatum* вещами, людьми, какими-либо предметами или какими-то положениями дел моего окружающего мира. Если я занимаюсь чистыми числами и их законами, то ничего подобного нет в окружающем мире, в «реальной действительности». И тогда этот мир чисел тоже есть для меня здесь. Однако мое бытие в этом регионе совсем другого порядка, нежели в естественной установке.

И здесь Гуссерль анализирует «бытийственный» приоритет установок. Арифметический мир, как разновидность эйдетического, существует здесь и для меня лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку я остаюсь в арифметической установке. Напротив, естественный мир беспрестанно здесь для меня, пока я только жив. Пока имеет место последнее, я остаюсь в естественной установке. При этом ничего не меняется, если я вдруг начинаю усваивать другие установки: естественный мир остается наличным и тогда, когда я углубляюсь в другие сферы мышления; ему не мешают новые установки. В том случае, когда мое *cogito* движется *лишь* в мирах новых установок, естественный мир остается вне рассмотрения, он остается *фоном* моего

¹ Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И.И. Мавринского. — СПб., 2006. — С. 72–73.

сознания актов, но не *горизонтом*, в который включается новый мир. Оба одновременно наличествующие мира лишены взаимосвязи, если только отвлечься от сопряженности их обоих с «Я» (*Идеи I*, 93–94).

Итак, я постоянно обретаю в качестве чего-то противопологающегося мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам, подобно всем другим обретающимся в ней и равным образом сопрягающимся с нею людям. «Действительность» — об этом говорит уже само слово — я обретаю как сущую здесь и принимаю ее тоже как сущую, т. е. как такую, какой она мне себя дает. Это основоположение Гуссерль называет *генеральным тезисом естественной установки*. Мир как действительность всегда останется сущим здесь миром — такова краткая формулировка генерального тезиса естественного образа мышления (*Идеи I*, 95).

Вообще надо сказать, что идея о различных типах мышления и восприятия мира далеко не нова, и ее рудиментарные, неэксплицированные выражения и различные модификации можно найти в самых древних письменных источниках человечества. Однако ее особенность в том и заключается, что она — далеко не популярная мысль, причем в прямом и самом точном смысле: не массовая, не распространенная. Иначе говоря, эта идея — элитарная. Эта мысль возникла как результат рефлексии на вовсе не очевидную черту нашего сознания и такую же характеристику связи человека и окружающего мира. Короче говоря, речь идет о «*трансцендентальном факте*».

Проблема, или осознание, «трансцендентального факта», согласно Гуссерлю, возникает еще в естественной установке. Именно здесь, однако, далеко не у всех, возникает простая, как представляется на первый взгляд, мысль: «Всё, что для меня есть, есть для меня благодаря моему познающему сознанию; все это существует для меня как пережитое в моем опыте, как мысль моего мышления, как теоретический результат моего теоретизирования, как усмотренное в моем усмотрении. <...> И вполне понятным образом это означает: все, что существует и значимо для людей, для меня, является таковым в собственной жизни сознания, каковая остается сама собой при любом сознавании мира (*Bewussthaben*) и в любой научной активности. Все различия, которые я провожу между подлинным и обманчивым опытом, а в опыте — между бытием и видимостью, протекают внутри самой сферы моего сознания; точно так же обстоит дело, когда я на более высокой ступени провожу различие между усматривающим и не усматривающим [суть дела] мышлением, а также между а priori необходимым и бессмысленным, между эмпирически правильным и эмпирически ложным. Очевидно действительное, с необходимостью мыслимое, бессмысленное,

возможно мыслимое, вероятное и т. д. — все это характеристики соответствующего интенционального предмета, появляющиеся в области моего сознания. Любое обоснование, всякое выявление истины и бытия протекает целиком и полностью во мне, и их исход — это определенная характеристика моего *cogito* в *cogitatum*»¹. Пожалуй, лучшей дескрипции сущности «трансцендентального факта» мне встречать не приходилось.

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль привычно обращает внимание на «трансцендентальный факт» и выводит из него задачу для новой эйдетической науки: «Обратим свое внимание на то, что мир и объекты не только вообще заранее даны всем нам и теперь попросту есть у нас как субстраты своих качеств, но что они (и все, что понимается как онтическое) сознаются нами в субъективных способах явления, способах данности, причем мы не обращаем на это особого внимания и по большей части вообще не подозреваем об этом. Теперь придадим этому форму новой универсальной направленности интереса, утвердим последовательный универсальный интерес к тому, *как* осуществляются эти способы данности, а также к самим «онта», но не напрямую, а как к объектам этого «*как*», при исключительной и постоянной направленности интереса на то, *как* при изменчивости относительных значимостей, субъективных явлений и мнений для нас возникает единая универсальная значимость «мир», *этот мир*»².

Что же касается окружающего мира... Некоторым образом, мир, познанный в рамках трансцендентальной установки, сохраняется для меня и в дальнейшем и остается в опыте. Он и в дальнейшем является мне так, как являлся раньше, с той лишь разницей, что я, философски размышляя, не придаю более значимости естественной уверенности в бытии мира, свойственной опыту, не осуществляю полагания этого бытия. Воздержание, универсальное ἐποχή, вывод из обращения естественных точек зрения философствующим Я и здесь «не означает их исчезновения из его поля опыта. Ведь соответствующие конкретные переживания, повторим снова, суть то, на что направлен [конкретный] взгляд внимания; только Я, как философствующее, направляющее этот взгляд, практикует воздержание [от каких-либо установок] в отношении созерцаемого»³. Иначе говоря, окружающий мир, как уже отмечалось, из актуальности превращается в фон.

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М., 2010. — С. 107–108.

² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — С. 196. (Далее цит. как: Гуссерль Э. Кризис европейских наук).

³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 33–34.

Почему же «трансцендентальный факт» не очевиден, если — как уже говорилось — «в здравом уме и твердой памяти его совершенно невозможно отрицать»¹?

Вместо того чтобы оставаться в этой установке — говорит Гуссерль — мы радикально ее изменим: сейчас мы стремимся к вратам феноменологии и не ставим своей целью систематическое чистое описание естественного образа мышления. Существенные характеристики эксплицированы, и нам следует продолжить путь к главной на данный момент цели — трансцендентально-феноменологической установке сознания. Если фактические науки рассматривают естественный мир как собственное неотъемлемое поле деятельности, то философии здесь с ними не по пути, так как последней совершенно нечего делать в «реальной действительности» предметов, вещей, людей, эмпирических процессов, событий, состояний и т. д. — одним словом, жизни. Ибо философия не интересуется и не рассматривает жизнь — предметы, вещи, людей, эмпирические процессы, события, состояния и т. д.

По этой причине теперь мы противопоставляем *естественной установке мышления*, иными словами, естественным мотивам мышления, *философские*. Ибо с развитием фактических наук и с пробуждением в них рефлексии над соотношением познания и предмета раскрываются глубочайшие трудности.

Для естественного мышления возможность познания является сама собой разумеющейся, ибо оно вообще не имеет повода поднять вопрос о возможности познания. Однако познание по своей сущности есть *познание предметности*. И оно является таковым по своему имманентному *смыслу*, с которым оно относится к предметности. В этих отношениях познания и исследуемой предметности действует еще естественное мышление. Но уже в *формальной* сфере оно делает своим предметом априорные связи значений и правомерности значения, априорные закономерности, которые принадлежат предметности как таковые. Отсюда вырастает *чистая грамматика* и на более высокой ступени — чистая логика, и при этом возникает нормативная и практическая логика как пособие по искусству мышления, в особенности, научного. И здесь корреляция между актом познания, значением и предметом становится источником глубочайших проблем, которые, по сути, являются одной проблемой — проблемой возможности познания². Следствием попыток решить проблему корреляции становятся многочисленные и разнообразные теоретико-познавательные

¹ Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — С. 548.

² Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 75–77.

течения, почти все генетически относящиеся к *естественному* мышлению: психологические, релятивистские, антропологические, скептические, биологические и иные истолкования сущности познания.

В этой ситуации первоначальная задача (истинной, философской) теории познания предстает в качестве критической, а именно: критика теоретического разума должна заклеить все натуралистские «несуразицы», в которые почти неизбежно попадает *естественная* рефлексия соотношения познания, смысла познания и объекта познания. Позитивной задачей при этом является решение проблемы корреляции. Для этого необходимо эксплицировать смысл познаваемой предметности, или предметности вообще, а именно смысл, который предписан ей в силу корреляции познания и предметности познания *a priori*.

Только через решение этих задач теория познания станет пригодной к критике *естественного познания* во всех естественных науках. После этого гносеология даст нам возможность правильным и окончательным образом интерпретировать результаты естественных наук в отношении сущего. Ибо познавательно-теоретическая запутанность, к которой привела естественная рефлексия, полностью деформирует сущность познания. Поставленная задача — исследовать существо познания и предметности — приводит критику *естественного* разума¹ к феноменологии, которая, прежде всего, обозначает «метод и установку мышления: специфически философскую установку мышления, специфически философский метод»².

Если ранее — в традициях XVII века — считалось, что методологическое спасение философии зависит от того, насколько полно она берет пример с методов точных наук, и прежде всего с математики и математической физики, то сегодня этот «роковой предрассудок» преодолевается. — Философия нуждается в совершенно новых исходных пунктах и в совершенно новом методе, который «принципи-

¹ Вальтер Бимель в Предисловии ко второму тому «Гуссерлианы», где опубликована «Идея феноменологии», отмечает, что «отсылка к названию основного кантовского труда вне сомнения. В это время Гуссерль усиленно занимался Кантом; из этих занятий у него возникает идея феноменологии как *трансцендентальной философии*, как *трансцендентального идеализма*, а также идея феноменологической редукции». — См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 211. Однако вскоре «появление феноменологической редукции в лекциях летнего семестра 1907 года, кажется, возвращает [Гуссерля] к серьезной полемике с Кантом или Наторпом. Это подтверждается той формой феноменологической редукции, которая представлена в лекциях. Она создана, в первую очередь, под влиянием картезианской, а не кантовской мысли, а именно посредством идеи о начале философии в абсолютно данном (в абсолютной очевидности) и эпохе относительно всех данностей, которые не соответствуют этому требованию». — См.: Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. — Den Haag, 1964. — S. 26.

² Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 85.

альным образом отличает ее от любой “естественной” науки. В этом заключается то, что логические приемы (*Verfahrungsweisen*), которые естественным наукам придают единство, со всеми от науки к науке изменяющимися специальными методами, имеют единообразный принципиальный характер, которому противопоставляются методические приемы философии как некое в принципе новое единство. В этом также заключается то, что *чистая* философия в пределах совокупной критики познания и “критических” дисциплин вообще должна отвлечься от всей проделанной в естественных науках и в научно неорганизованной естественной мудрости и учении (*Kunde*) мыслительной работы и не должна ею пользоваться¹. Таким образом, путь философско-рефлексивного развития попросту вынуждает нас сменить естественную установку мышления на трансцендентальную.

Во «Втором размышлении» Гуссерль еще раз подчеркивает, что в повседневной естественной рефлексии, а также в рефлексии, осуществляемой в психологической науке, мы стоим на почве мира, преданного в качестве сущего. Именно в этой установке мы можем говорить: «Я вижу там дом» или «Я вспоминаю, что слышал эту мелодию»... При таком образе мышления мы никак не можем отличать *прямые* акты схватывания в восприятии, в воспоминании, в высказывании, в оценке, в целеполагании от рефлексивных, посредством которых, как схватывающих актов новой ступени, нам только и раскрываются сами прямые акты. В прямом восприятии мы схватываем, к примеру, дом, но *не само восприятие*. Только в трансцендентальной рефлексии мы направляемся к восприятию как таковому, восприятию вообще и к его конкретной воспринимающей направленности на дом. Только в трансцендентально-феноменологической рефлексии мы покидаем почву повседневной жизни благодаря универсальному *ἐποχή* в отношении бытия и небытия мира.

Отстранившись от мира и погрузившись в новый образ мышления, можно сказать, что таким образом модифицированный, трансцендентальный опыт состоит в том, что мы рассматриваем и описываем некоторое редуцированное *cogito*, но, как рефлектирующие субъекты, не осуществляем при этом естественного полагания бытия, которое содержится в прямом восприятии или в другом виде *cogito*. Сложившуюся ситуацию можно описать и так: «Если мы назовем Я, естественно вживающееся *в мир* на почве опыта или каким-либо другим образом, *заинтересованным в мире* — то феноменологически измененная и постоянно удерживаемая такой установка состоит в том, что происходит некое расщепление Я, в

¹ Там же. — С. 86–87.

результате чего над наивно заинтересованным Я утверждается Я феноменологическое — в качестве *незаинтересованного зрителя*¹.

Такой незаинтересованный наблюдатель выражает фундаментальную идею Гуссерля о *беспредпосылочности* феноменологического познания. Стало быть, только трансцендентальное, т. е. незаинтересованное во внешнем мире сознание, способно раскрыть само себя, увидеть и описать процесс конституирования предметностей и, следовательно, формирования нашего знания — как о мире, так и о себе самих².

б) Редукция как базовое трансцендентальное действие

Совершая трансцендентально-феноменологическую редукцию — говорит Гуссерль — мы, следуя за Декартом, делаем «великий поворот, который, если он осуществлен истинным образом, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к *ego cogito* как аподиктически достоверному и последнему основанию суждений, на котором должна строиться любая радикальная философия»³. Вместе с тем, сам Декарт, по мнению основателя трансцендентальной феноменологии, не уловил подлинного смысла своего трансцендентального *ἐποχή* и редукции к чистому *ego*: «как бы ни оценивал Гуссерль — в качестве образцового — революционное возвращение Декарта к *ego cogito*, все же, это всегда была критика за то, что сам Декарт понимал *ego cogito* все еще как “маленький конец света” и промахнулся мимо чистой трансцендентальной субъективности»⁴.

Однако, с другой стороны, исходное основание редукции во все не является чем-то экстраординарным: «принцип теоретико-познавательной феноменологической редукции соответствует обыкновенному и самому элементарному требованию научности, в ее, конечно, самом строгом, самом обширном и самом проблематичном проявлении в начале всей науки и философии — в критике познания. Требование лишь одно: необходимо принимать без предубеждения то, что подлежит обсуждению и исследованию;

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 50–51.

² Еще раз обратимся к Вальтеру Бимелю: «Доступ к трансцендентальному способу рассмотрения прокладывает феноменологическая редукция, она делает возможным возврат к “сознанию”. В сознании же мы увидим, как предметы себя конституируют, поскольку вместе с [проблемой] трансцендентального идеализма в центр его внимания была поставлена и проблема конституции предметов в сознании или, как говорит Гуссерль, “растворения бытия в сознании”». — См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 211.

³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 32.

⁴ Bernet R.; Kern I.; Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. — Hamburg, 1989. — S. 64–65.

воздерживаться от любого суждения о том, чей смысл требует прояснения; сначала проверять, и только затем выносить суждение»¹.

Почему же так важен для трансцендентальной феноменологии поворот к *ego cogito*, и какова роль трансцендентальной редукции в его достижении?

Прежде всего, как гениально установил Декарт, следует искать «глубочайшее основание всех наук и даже бытия объективного мира в трансцендентальной субъективности»². Однако Гуссерль намеревается идти дальше Декарта. Он задается вопросом: быть может, вместе с картезианским открытием трансцендентального *ego* раскрывается также и некая новая идея обоснования познания как именно трансцендентального обоснования? В самом деле — как будто прозревает Гуссерль — вместо того чтобы использовать *ego cogito* как аподиктически очевидную посылку умозаключений, якобы ведущих к трансцендентальной субъективности, нам следовало бы обратить внимание на то, что феноменологическое *ἐποχή* раскрывает для меня новую бесконечную сферу бытия как сферу нового трансцендентального опыта.

Такой новой априорной наукой является трансцендентальная феноменология. Стало быть, феноменологическое *ἐποχή* ведет к чистому *ego*, а это, последнее, обладающее «универсальной аподиктической структурой» трансцендентального опыта, указывает путь не только к обоснованию фактических наук и бытия, а к целой априорной науке. — Той науке, которая сама обладает универсальной структурой чистого сознания и, следовательно, задает априорные правила всем интенциональным предметам. Ясно, что подлинная теория познания может быть только трансцендентально-феноменологической. Под ее взором «любой вид самого сущего, реального и идеального, становится понятным как *формообразование*, конституированное именно в этой деятельности трансцендентальной субъективности. Этот вид понимания есть высшая мыслимая форма рациональности»³.

Согласно В. Бимелю, «первый подступ к идее *редукции* мы находим уже летом 1905 года в так называемых *Seefelder Blätter*»⁴ — рукописях, созданных во время каникул и позже опубликованных Рудольфом Бозом в X томе *Husserliana*⁵. В гёттингенских лекциях

¹ *Boehm R. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* — Den Haag, 1968. — S. 128.

² *Гуссерль Э. Картезианские медитации.* — С. 42.

³ Там же. — С. 111.

⁴ См.: *Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций.* — С. 211–212.

⁵ «Знаменательная теоретическая веха: в рукописях написанных в период летних каникул 1905 г., уже имеется, по словам самого Гуссерля, “понятие и корректное употребление термина “феноменологическая редукция”». — См.: *Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.* — С. 44.

1907 г. Гуссерль говорит, что «мы впервые *in concreto* хотим изучить» методический характер «познавательного-теоретического редукции»¹.

Процедура трансцендентальной редукции разрабатывалась довольно продолжительное время и не без проблем. Так, Элизабет Штрёкер отмечает: «Трансцендентальная редукция, как оказалось, была, прежде всего, проблемой верного подхода и надлежащего исполнения, которые вновь и вновь наталкивались на неожиданные трудности. С одной стороны, трансцендентальная редукция должна была привести к области данности, незатронутой загадкой трансценденции, чтобы феноменология не стала жертвой этой самой загадки в попытке ее решить. С другой стороны, эта область не должна быть отделена от всего трансцендентного так, что в пределах этого домена трансценденция никогда не смогла бы вновь стать феноменологически доступным вопросом. Кроме того, то, что дается в пределах этой области, должно быть не только свободным от всякой трансцендентности и, стало быть, определенным образом имманентным сознанию, но также и абсолютно свободным от сомнения, если феноменология не хочет подойти к проблеме трансценденции на основе весьма спорных предположений»².

Посмотрим, как именно выглядит первая, эксплицитно разработанная (в отличие от «Логических исследований») теоретическая конструкция ядра гуссерлевского феноменологического метода.

Мы нуждаемся в редукции, — утверждает Гуссерль, — для того, чтобы очевидность бытия *cogitatio* не смешивалась с очевидностью бытия моей *cogitatio, sum cogitans*³ и т. п. Нужно остерегаться фундаментального смешения между чистым феноменом, в смысле феноменологии, и *психологическим феноменом*, объектом естественно-научной психологии. Эта фатальная логическая ошибка, называемая *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, как раз и приводит ко всем основным ошибкам в теории познания — и, в частности, к психологизму, биологизму, скептицизму и антропологизму, одним словом — к натурализму.

Если я, как естественно мыслящий человек, обращаю внимание на восприятие, которое напрямую переживаю, то я тотчас его апперципирую, и почти неизбежно в соотношении с моим Я. Восприятие находится здесь в качестве переживания этой переживающей личности, в качестве ее состояния, ее акта, содержания чувств как ей по содержанию данное, прочувствованное, осознанное и включает само себя со всем этим в объективное время. Так, апперципированное восприятие, вообще *cogitatio*, есть *психологический факт*.

¹ Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 118–119.

² Ströker E. Op. cit. — P. 55.

³ *Cogitatio* — мышление, *sum cogitans* — [я] есть мыслящий.

Тогда апперципированное есть данное, «дата» (Datum) в объективном времени, принадлежащее переживающему Я, тому Я, которое есть в мире и которое проживает свое время (некое время, измеряемое посредством эмпирических хронометрических средств). Следовательно, это и есть феномен в смысле естественной науки, которую мы называем психологией¹. Например, восприятие в этом регионе является «восприятием, схваченным как мое восприятие».

Упрощенно говоря, *психологический феномен* есть содержание сознания конкретной личности, воспринимающей какой-то регион мира, существующей в объективном времени и обладающей родовыми и индивидуальными особенностями сознания. Такой феномен не может быть предметом трансцендентальной феноменологии, ибо она изучает всеобщее (или всеобщее-конкретное).

Напротив, *чистый феномен* является продуктом сущностного усмотрения, или усматривающей рефлексии; он не относится ни к какому конкретному Я, поскольку и Я, и объективное время, и естественный мир исключаются редукцией. В результате сущностного усмотрения, приобретенного с помощью феноменологической редукции, акты сознания изменяют свое содержание: отныне оно не является более привнесенным извне и не содержит в себе ничего от предметов и моей психики; акты сознания становятся полностью имманентными, и, таким образом, очищаются от всех возможных предшествующих установок (включая естественную). Такие интенциональные акты сознания и есть чистые феномены².

В качестве их содержания выступают *интенциональные предметы*, т. е. *смыслы* (или *значения*) того, что мыслится, *cogitatum*. Таким образом, «в феноменах нет ничего от “объективной” значимости, они не имеют никакого “объективного” смысла, они имеют только лишь “субъективную” истину»³. Их интенциональность означает, что каждый акт сознания обусловлен сущностью (смыслом) и представляет собою отношение себя к чему-либо.

Интенциональность актов сознания (феноменов) означает также, что предметы переживаний не просто существуют, как это кажется в естественно-наивной установке (и жизни), но что они «суть

¹ См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 119–120.

² Если несколько упрощенно проиллюстрировать психологические и чистые феномены, можно привести пример, скажем, с восприятием. Психологическое восприятие: я воспринимаю цветущую в настоящее время сакуру около Букингемского дворца. Чистое восприятие: восприятие вообще в качестве интенционального акта сознания, обладающее нозматическим коррелятом. Нозматическим коррелятом может быть, в том числе, и цветущая сакура.

³ Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 128.

то, в качестве чего они для меня осознаны, т. е. имеют место лишь в *интенциональной имманентности сознания*: они имманентны в качестве того, в качестве чего они в актах, в зависимости от соответствующей типу акта сущности, подразумеваются. Чувственные предметы опыта только таким образом интенционально осознаются, т. е. воспринимаются или вспоминаются, каким они многообразно представляются в подразумевающих их актах, соответственно в них *являются*¹. Другими словами, *являются* — значит, *показывают себя* в качестве восприятия, воспоминания, представления фантазии, ретенции, сомнения, предвосхищения, образного представления...

В «Идее феноменологии» Гуссерль начинает дескрипцию трансцендентальной редукции с методической процедуры феноменологического *ἐποχή*². При каждом познавательном-теоретическом исследовании следует совершать редукцию, то есть всей при этом участвующей в игре трансценденции присваивать индекс недопущения, или индекс безразличия, познавательного-теоретического обнуления, некий индекс, который гласит: мне нет здесь никакого дела до экзистенции, желаю я в них верить или нет; здесь не место, чтобы об этом выносить суждения; это целиком остается вне игры³.

То же самое можно выразить иначе: «отныне мы не *“практикуем”* никакой эмпирической установки, никакого естественного, наивно-полагания вещей, природы в самом широком смысле этого слова. Всякий эмпирический акт, который, так сказать, вдруг привяжется к нам или который мы спонтанно выполним, мы как бы заключаем в *скобки*, мы никоим образом не принимаем от него ничего, что он предлагает нам в качестве бытия. Вместо того, чтобы жить в его исполнении, вместо того, чтобы, выполнив его, наивно держаться за его полагание во всей полноте его смысла, бросим сами на него свой взор, сделаем его самого и все, что он ни предлагал бы нам, объектом; объектом, который не является природой и не содержит в себе ничего от полагания природы. Таким образом мы присвоим себе весь опыт»⁴.

Этот фрагмент хорошо демонстрирует, каким именно образом психологические феномены (в качестве *первоначала*) превращаются в чистые феномены. Само выражение «присвоим себе весь опыт» от-

¹ Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишева. — Томск, 1997. — С. 24.

² Хотя древнегреческое существительное *ἐποχή* (задержка, приостановка; у скептиков — воздержание от окончательного суждения или определения) — женского рода, я буду придерживаться отечественной традиции его употребления в среднем роде.

³ См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 115.

⁴ Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. — С. 260–261.

четливо показывает, каким образом трансцендентное в нашем сознании переходит в трансцендентальное, или имманентное сознанию. При этом мы всякий акт опыта, всякое опытное суждение, всякое совершенное или несовершенное опытное познание принимаем в свои владения, во владение сознания как *чистое наличное бытие*, каковым оно и является. Зато напрочь отбрасывается всякое соположение того наличного бытия, которое мнит быть положенным в опыте. Эта установка сознания как раз и называется феноменологической.

Известнейшие исследователи феноменологии — Р. Бернет, И. Керн и Э. Марбах — полагают, что «философское намерение Гуссерля, скептический субъективизм в форме “трансцендентального субъективизма” в более высоком истинном смысле, кажется, будет понятен нам через осознание его метода редукции: объективность, мир в целом имеют в трансцендентально-феноменологическом рассмотрении только смысл интенционального коррелятивного бытия взаимно интенциональных имплицитных субъектов, или, иначе, мир, не касающийся нашей субъективности и интерсубъективности, не имеет для нас вообще никакого смысла; сама *объективность* является *коррелирующей деятельностью* обобщенного трансцендентального сознания. Чтобы избавиться от *попытки абсолютизировать мир* (*Verabsolutierung der Welt*), которая, в конечном счете, лежит скрытно в основе также и скептической аргументации, Гуссерль снова и снова выставляет деятельность редукции»¹.

Необходимо уточнить самый, пожалуй, существенный момент в процедуре редукции. Совершенно очевидно, что любое первоначальное восприятие будет лишь *эмпирическим* восприятием. Каким же образом мы можем сделать из него *чистое*? В этом нам поможет тот самый знаменитый *переход* за пределы чувственно воспринимаемого мира, *трансцензус*, от которого получила свое название трансцендентальная философия, а именно (в данном случае) — выключение всего эмпирического полагания. Из игры — как выражается Гуссерль — должны выйти не только вся природа с вещами во времени и пространстве, но наравне с ними также полагание собственного тела, психофизических переживаний и эмпирического Я, причем это Я мнится как связанная с телом личность. Лишь когда мы «последовательно и полноценно проводим *феноменологическую редукцию*, а при имманентном описании психического переживания уже отнюдь не постигаем и не полагаем последнее как состояние, как “переживание” переживающего Я и как бытие объективного времени, мы обретаем *чистое* переживание как объект феноменологического восприятия и

¹ Bernet R.; Kern I.; Marbach E. Op. cit. — S. 72.

лишь тогда осуществляем мы подлинно феноменологическое восприятие во всем его радикальном отличии от эмпирического восприятия»¹.

Наконец, в 1913 г., в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», Гуссерль систематически и поэтапно описывает трансцендентально-феноменологическую редукцию.

Прежде всего: что же такое *ἐποχή*? Каковы истоки и сущность эпохэ? Почему оно является универсальным и какова его методическая функция?

Еще до (весьма краткой) дескрипции *ἐποχή* в § 32 работы Гуссерль указывает на его некоторые важные предикации. Сущность эпохэ сформулировал еще Декарт, когда применял радикальное и универсальное сомнение с намерением отыскать нечто абсолютно несомненное в нашем знании. Отсюда начинается и трансцендентальная феноменология, правда, с другими целями. Универсальное сомнение (*ἐποχή*), — подчеркивает Гуссерль, — «послужит у нас *лишь методическим приемом* для выделения известных пунктов, какие благодаря ему, как заключенные в сущности, можно выявить со всей очевидностью» (*Идеи I*, 97). Эпохэ как методический прием следует рассматривать в качестве мысленного гносеологического эксперимента, обладающего значимостью и силой лишь в пределах теоретической области познания.

Исток универсального сомнения «принадлежит к царству нашей совершенной свободы: мы можем *пытаться усомниться* во всем — даже в том, в чем мы были бы твердо убеждены, в адекватной очевидности чего мы были бы удостоверены»². Это лапидарное замечание лишний раз напоминает нам об одной из фундаментальных характеристик трансцендентализма: *свобода* как ценность, как практический «императив» и принцип, как гносеологическое условие, наконец, является неотъемлемой и родовой сущностью любой разновидности трансцендентальной философии.

Поразмыслим — предлагает Гуссерль — над сущностью акта сомнения. — Пытающийся сомневаться хочет усомниться в каком-либо «бытии», в каком-то предикативном эксплицированном «вот это!», «дело обстоит вот как» и т. п. Так, например, сомневающийся в том, что у предмета, бытие которого он не подвергает сомнению, такие-то и такие-то свойства, подвергает сомнению именно свойства — такую-то качественность предмета. И вот это, очевидно, переносится с сомнения на *попытку* сомневаться. Мы не можем сомневаться в бытии и в том же самом сознании, в то же самое время, полагать

¹ Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. — С. 261.

² Там же.

существующим субстрат этого бытия, т. е. сознать его согласно характеру «наличного». Иначе говоря, мы не можем считать одну и ту же материю бытия сомнительной и достоверной. Столь же ясно и другое: *попытка* сомневаться в чем-либо, сознаваемом как *наличное*, непременно обуславливает снятие положенности, и вот именно это нас интересует. Мы не отказываемся от первоначального тезиса и не меняем его, но, несмотря на это, он претерпевает известную модификацию: он в себе самом каким был, таким и остается, между тем как мы «выключаем» его, мы «закключаем его в скобки». Можно сказать и так: тезис — это переживание, но только мы им «не пользуемся».

Такое переоценивание — дело нашей *совершенной свободы*, и оно противостоит любым мыслительным позициям, какие требуют своей координации с тезисом и никак не совмещаются с ним в единстве того, что «в то же самое время». Следовательно, по отношению к любому тезису мы можем — причем с полной свободой — совершать такое своеобразное *ἐποχή* — известное воздержание от суждения, каковое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — убежденностью в истине (*Идеи I*, 97–99).

Однако необходимо ограничить универсальность *ἐποχή*, ибо цель феноменологии — не исключение всех суждений, а открытие нового домена науки с помощью метода *заклЮчения в скобки* или *выведения из действия*¹.

Принадлежащий к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия. Все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: следовательно, весь этот естественный мир, который постоянно есть «для нас здесь» и который постоянно «наличен», заключается в скобки. Я не отрицаю этот мир, как софист, и не подвергаю его существование сомнению, как скептик, а совершаю методическую процедуру феноменологического *ἐποχή*, каковой полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь. Далее я выключаю все относящиеся к этому естественному миру фактические науки. Сколь бы прочны ни были они в моих глазах, сколь бы ни восхищался я ими — я не воспользуюсь ни одним принадлежащим этим наукам положением в том виде, в каком они существуют в естественных науках. Можно принять положение, но лишь после заклЮчения его в скобки (*Идеи I*, 100–101).

Гуссерль высказывает предостережение: нельзя смешивать *ἐποχή* с требованием позитивистов изгнать из науки метафизические

¹ Выражение «заклЮчение в скобки» лучше подходит к предметной сфере, а «выведение из действия» — к области актов и сознания (*Идеи I*, 99).

«предрассудки». Дело трансцендентальной феноменологии вовсе не заключается в том, чтобы выключать предрассудки или конституировать науку, «свободную от теорий» или «свободную от метафизики», на пути возврата любого обоснования к непосредственным данностям. Ее цель — ввести в скобки весь мир, полагаемый в естественной установке, а вместе с ним и все науки этой установки, включая и позитивистские.

Позже, в «Картезианских медитациях», Гуссерль делает обобщение: посредством феноменологического *ἐποχή* я редуцирую свое естественное человеческое Я и свою душевную жизнь — сферу моего *опыта*, *психологического опыта* — к моему трансцендентально-феноменологическому Я, к сфере *трансцендентально-феноменологического опыта*. Объективный мир, который существует для меня, который для меня некогда существовал и будет существовать, черпает весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я, которое выступает на передний план только посредством трансцендентально-феноменологического *ἐποχή*¹. При этом, как редуцированное Я не является частью мира, так и мир и любой объект мира не являются частью моего Я и не могут быть преднайлены в жизни моего сознания как ее реальная часть, как комплекс чувственных данных или актов.

Однако это универсальное лишение значимости («воспрещение», «выведение из игры») всех точек зрения в отношении предданного объективного мира, это феноменологическое *ἐποχή*, заключение в скобки, вовсе не оставляет нас ни с чем. Напротив, то, что мы приобретаем именно таким путем, или, точнее, что таким путем приобретаю я, медитирующий, есть моя непосредственная жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми чистыми данностями — универсум *феноменов* в феноменологическом смысле. Можно также сказать, что *ἐποχή* представляет собою радикальный и универсальный метод, посредством которого я в чистоте схватываю себя как Я вместе с чистой жизнью собственного сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир существует для меня, и так, как он существует именно для меня. Мир существует для меня не иначе как существующий в таком декартовском *cogito* и значимый для меня мир. Весь свой целостный, универсальный и особый смысл он обретает из таких *cogitationes*².

Вопрос об ограничении сферы действия *ἐποχή* оказался, в итоге, предварительным, ибо в четвертой главе второго раздела «Идей I»

¹ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 40–41.

² Там же. — С. 34–35.

Гуссерль приступает к систематическому изложению феноменологической редукции. Он говорит, что исключением полагания мира, природы мы воспользовались как методическим средством для того, чтобы осуществить поворот взгляда к трансцендентально чистому сознанию. Теперь, когда такое сознание найдено, можно заняться вопросом о том, что именно должно быть исключено, дабы обнаружилась чистая субъективность.

Прежде всего, на этапе *эйдетической редукции* (как первой ступени феноменологической редукции вообще) исключается, как уже было сказано, (1) природный мир со всеми его вещами, живыми существами, людьми... Вместе с этим выключаются также из поля наших суждений (2) все индивидуальные предметности, которые конституируются благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, а именно: всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных искусств, наук (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а именно как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида. Кроме того, редукции подлежат (3) действительности такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Из этого следует, что элиминации из сферы суждений должны подвергнуться (4) все существующие науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний как науки, нуждающиеся в естественной установке (*Идеи I*, 176–177).

Далее, на этапе *трансцендентальной редукции* (как второй ступени феноменологической редукции) мы приступаем с *ἐποχή* к очень щекотливому «объекту» исключения — чистому Я. Сложность здесь заключается вот в чем. — Человек как естественное существо и социальная личность уже выключен. Но как быть с чистым Я? Не стало ли оно в результате редукции трансцендентальным *ничто*?

Гуссерль предлагает совершить редукцию к потоку чистого сознания. Это поможет нам определить место, функции и значение чистого Я в потоке переживаний. Однако многое ясно уже наперед: в потоке многообразных переживаний — в этом трансцендентальном остатке — мы нигде не встретимся с чистым Я как переживанием среди переживаний. Ибо переживания сменяют друг друга, а Я остается постоянным и тождественным себе самому. В отличие от приплывающих в потоке и уплывающих *cogitatio*, чистое Я является чем-то необходимым, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживаний. Поэтому чистое Я ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний.

Вместе с тем, чистое Я не может в строгом смысле быть отделено от переживаний. Ибо переживания только потому и становятся чистыми феноменами, что имеют возможность относиться к чистому

Я; как, собственно, и само Я остается чистым только потому, что *содержаниями* являются переживания-феномены. Стало быть, чистое Я живет в особом смысле «во всяком актуальном *cogito*, однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно — им, и все они, принадлежа к *одному и тому же* — моему — потоку переживаний, обязаны превращаться в актуальные *cogitationes* или же имманентно включаться в таковые» (*Идеи I*, 177—178). Эту мысль — говорит Гуссерль — можно выразить языком Канта: «Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления» (В 131).

Если теперь, после произведенного феноменологического выключения мира и принадлежащей к нему эмпирической субъективности получается остаток — чистое Я, тогда, вместе с этим чистым Я, предлагается своеобразная трансценденция — *трансценденция в пределах имманентности*. При том, что эта трансценденция играет существенную роль во всяком *cogitatio*, мы не вправе подвергать его выключению, хотя для весьма многих изысканий вопросы чистого Я могут оставаться во взвешенном состоянии, *in suspensio*. Таким образом, мы намерены считаться с чистым Я как феноменологически данным лишь настолько, насколько простирается его сущность и данность вместе с чистым сознанием. В этом случае чистое Я неприкосновенно для *ἐποχή*. А вот что касается (5) любых *учений* относительно чистого Я, то они должны быть безжалостно подвергнуты исключению (*Идеи I*, 177—179).

Итак, на этой стадии разработки трансцендентальной феноменологии Гуссерль оставляет в покое чистое Я, одновременно признавая, что в весьма многих вопросах этот неприкосновенный статус Я может быть поколеблен.

Исключив природный мир, мы, тем на менее, сталкиваемся с еще одной трансцендентностью, однако данной не так, как чистое Я. Речь идет о бытии Бога. В определенном смысле эта трансцендентность полярно противостоит трансцендентности мира. Кроме того, она также имеет совершенно иной характер, нежели абсолютность и трансцендентность (в имманентности) чистого сознания. Поэтому мы распространяем феноменологическую редукцию на (6) абсолютное и трансцендентное бытие Бога (*Идеи I*, 179—181).

До сего момента, — говорит Гуссерль, — речь шла об исключении индивидуальных реальностей в любом смысле (естественном или же трансцендентном). Теперь же предстоит рассмотреть вопрос об исключении «всеобщностей». Известным образом эти всеобщности также «трансцендентны» по отношению к сознанию и не обретаются в нем реально. Имеются в виду формальная логика и «дисциплины формального матесиса» (*Mathesis universalis*) — алгебра, теория чисел, теория множеств... Как быть с ними?

При ближайшем рассмотрении открывается возможность «помещения в скобки» и формальной логики, и всех дисциплин формального матесиса, и ноэтики. Ведь если предположить, что феноменологическое исследование чистого сознания не ставит и не должно ставить перед собою никаких целей, кроме задач дескриптивного анализа, решаемых в пределах чистой интуиции, то теоретические формы математических дисциплин и все их опосредованные теоремы окажутся бесполезны для исследования. В самом деле: феноменология есть чисто дескриптивная наука, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции. Поэтому все логические положения в описательном исследовании были бы исключительно логическими аксиомами наподобие положения об исключенном третьем, причем всеобщность и абсолютность подобных аксиом феноменология могла бы доводить до ясного усмотрения на своих собственных данностях.

Следовательно, мы можем редуцировать (7) формальную логику, весь матесис вообще и ноэтику. При этом мы руководствуемся важнейшим основоположением — *феноменологической нормой*: не претендовать ни на что, кроме того, что способны довести до ясного усмотрения, по мере сущности, в чистой имманентности самого сознания (*Идеи I*, 181–183). Вместе с этим исключением мы эксплицитно осознаем, что дескриптивная феноменология принципиально независима от перечисленных дисциплин.

Поскольку феноменология должна стать эйдетической наукой о трансцендентально очищенном сознании, то она должна охватить, как принадлежащие ей, все «имманентные сущности», т. е. сущности, которые индивидуализируются исключительно в индивидуальных событиях потока сознания, в каких бы то ни было текущих отдельных переживаниях. Однако не все сущности входят в круг феноменологии. Материально-эйдетические (или трансцендентно-эйдетические) сущности и дисциплины не могут включаться в область исследования феноменологии. Подобно тому как существуют имманентные и трансцендентные *предметности*, так и *сущности* подвержены такому же разделению. Такие эйдосы, как, например, «вещь», «пространственная форма», «движение», «вещный цвет», а также, кроме того, и такие, как «человек», «человеческое ощущение», «душа», «душевное переживание» (переживание в психологическом смысле), «личность», «свойство характера» и т. п. — все это трансцендентные сущности и, следовательно, должны быть редуцированы.

Таким образом, следует осуществить эксплицитное расширение первоначальной редукции (т. е. эйдетической редукции) и распространить ее на (8) все трансцендентно-эйдетические области и

принадлежащие к ним онтологии (*Идеи I*, 184–185). Сюда Гуссерль относит, к примеру, такие онтологически-эйдетические науки, как рациональная психология или социология. Сюда же входят указанные выше редуцированные эйдосы.

Позволю себе привести довольно большую, но содержательную цитату из работы Э. Штрёкер: «Трансцендентальная редукция как редуцирующая процедура характеризуется тем фактом, что она усматривает бытие мира, который неререфлексивно подразумевается в естественной установке и который возвращает назад к моей вере или мнению о том, что мир существует. В эпохé, соответственно, несомненного мира больше “не существует”. <...> Это означает, что предмет, трансцендентный сознанию в естественной установке, благодаря трансцендентальной редукции стал предметом, просто предположенным в качестве трансцендентного. Он до такой степени стал предметом, имманентным сознанию, что для него не существует никакого трансцендентного двойника. Имманентность, которая вступает в игру в этот момент, является трансцендентальной имманентностью; и это чистое сознание, которое заключает все феномены, редуцированные как трансцендентальные феномены, должно быть понято как трансцендентальное сознание. Для этого сознания мир, таким образом, не стал ни просто иллюзией, противоположной действительности, ни просто явлением, противоположным себе самому и скрывающим позади мир, навсегда и в принципе непознаваемый»¹.

И здесь Э. Штрёкер подмечает, по ее мысли, нехарактерное использование (для кантовской парадигмы) термина «трансцендентальный». Она заключает: «Здесь Гуссерль использует совершенно новое значение трансцендентального. Трансцендентальное не только полностью ориентировано на вопрос о субъективных условиях возможности мира; оно также нацелено на проблему таким образом, что чистое, трансцендентальное сознание понято как потустороннее (*extramundane*) сознание, и субъект этого сознания понят как потусторонний субъект в радикальном смысле, то есть, без какой бы то ни было мыслимой вещи сверх и вне него. Таким образом, с самого начала феноменологическая редукция также называется *трансцендентальной редукцией*, так как она является фундаментальной и обязательной процедурой, которая обеспечивает, прежде всего, доступ к трансцендентальному сознанию и его объективным феноменам»².

Здесь, конечно, нужно сказать, что у Канта это значение термина тоже встречается. Такое понимание трансцендентального

¹ *Ströker E.* Op. cit. — P. 67.

² *Ibid.*

характерно при описании деятельности чистого спекулятивного разума, выходящего чистой же мыслью за пределы всякого опыта, а также при фактическом отождествлении трансцендентального с сугубо мыслимым, интеллигибельным. Так что здесь Гуссерль использует термин, в целом, в русле кантовской интерпретации.

В свое время И. Керн изучал вопрос применения Гуссерлем кантовского понятия трансцендентального и пришел к выводу о том, что «у Гуссерля его собственное понятие трансцендентального совпадает с кантовским. Это совпадение лучше всего видно по Гуссерлевой постановке проблемы в 1908 г. [в лекциях “Идея феноменологии”], когда он вводил понятие трансцендентального в свою философию. Тогда он сформулировал основную проблему в тех же терминах, в которых он интерпретировал кантовскую трансцендентальную постановку вопроса: как (согласно каким сущностным законам) различные объективные, или трансцендентные, предметности конституируются в чистой субъективности? После Канта ответ на этот вопрос нужно брать из чистой субъективности, соответственно, из корреляции субъективности и объективности, т. е. необходимо применять феноменологическую, или трансцендентальную, редукцию»¹.

* * *

Осуществив ступенчатый процесс феноменологической редукции, Гуссерль подводит своеобразный итог проделанной работы — объясняет методологическое значение системы феноменологических редукций для конституирования трансцендентальной феноменологии в целом и для феноменологического метода, а в дальнейшем — и для метода трансцендентально-философского исследования вообще.

Феноменологическая редукция, эксплицитное «заключение в скобки», обладает важнейшей для дескриптивной эйдетической науки функцией: она напоминает, что бытийные и определенные познавательные сферы лежат за пределами трансцендентально-феноменологической области, и любое вмешательство каких-либо предпосылок из редуцированных регионов есть противоправное смешение разнородных областей, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Кроме того, Гуссерль указывает на особого рода проблему, сопровождающую феноменолога: переход от естественной установки к феноменологической представляет собою невероятную сложность. Если бы — сетует Гуссерль — область феноменологии пред-

¹ *Kern I. Husserl und Kant.* — S. 241–242.

ставлялась нам с такой же само собою разумеющейся непосредственностью, с какой подает себя естественная установка опыта, или если бы она формировалась в результате такого же простого перехода, какой ведет от естественной к эйдетической установке (подобно тому, как сфера геометрии берет начало из эмпирически-пространственной действительности), тогда бы нам не потребовались обстоятельные редукции, вызывающие сложнейшие раздумья (*Идеи I*, 186–187).

Эту сложность усугубляют постоянные искушения совершить *μετάβασις*, особенно при интерпретации относящихся к эйдетическим дисциплинам предметностей. В противном случае не потребовалось бы такого тщательного разграничения отдельных шагов редукции. Причем на чистое первое место по степени искушения исследователя-феноменолога следует поставить чрезвычайно распространенную склонность философского сообщества конца XIX — начала XX века психологизировать все эйдетическое.

Только подобным двухступенчатым образом можно «оторваться» от навязчивого естественного способа мышления и дойти до чистых редуцированных феноменов. Именно поэтому в редукции выделяются два этапа — эйдетический и трансцендентальный. Ибо достичь чистого сознания одним прыжком не представляется возможным. Тогда феноменолог должен перепрыгнуть через «пропасть смысла» между естественной и феноменологической установками в два приема, в два прыжка. В этом и состоит главная сложность перехода от одной установки к другой. Каким же способом преодолевается затруднение?

Первый шаг заключается в обосновании эйдетического и жестком его дистанцировании от естественного. Это означает, что следует решительно избавиться от склонности к психологизации сущности и сущностных отношений. Такой переход от психологического к эйдетическому, по словам Гуссерля, «со всей решительностью» осуществлен во втором томе «Логических исследований». В «Идеях I» эту задачу решает эйдетическая стадия редукции. В результате ее осуществления мы получаем сферу сущностей, которая представляет собою промежуточную опору-площадку в середине пропасти, хотя и не очень устойчивую, однако дающую возможность приземлиться во время прыжка и сделать следующий толчок.

Второй шаг оказался гораздо сложнее первого и дался Гуссерлю, по его словам, «с трудом». Ибо возникла проблема разделения уже защищенной и обоснованной эйдетической области на, во-первых, имманентные сущности чистого сознания, которые индивидуализируются в исключительно индивидуальных собы-

тиях потока сознания, и, во-вторых, трансцендентные сущности материально-эйдетических дисциплин. Иначе говоря, Гуссерлю необходимо было продемонстрировать, что одни лишь имманентные сущности чистого сознания могут приобретать так называемую «объективную значимость», что имманентное бытие есть несомненно абсолютное бытие, поскольку оно принципиально *nulla «re» indigent ad existendum* (не нуждается ни в чем (в вещах), чтобы существовать), а мир трансцендентных «*res*» совершенно немислим без сознания, причем не сознания логически измышленного, но сознания актуального (*Идеи I*, 150). Могу ли я — задается вопросом Гуссерль — трансцендентально спрашивать, «как я выхожу за границы островка моего сознания и как может быть то, что в моем сознании выступает как переживание очевидности, обретая объективное значение»¹? Именно такая задача второго шага как раз и далась основателю феноменологии «с трудом».

Не знаю, почувствовал ли Гуссерль в этот момент состояние *déjà-vu*, — ведь он хорошо знал Канта, — но положение, в которое он попал, «уже было» в истории философии. Подобным же образом Кант в свое время испытал «множество трудностей (*viel Schwierigkeiten*)», связанных с дедукцией категорий, которая заставляет глубоко проникать в «первые основания возможности нашего познания вообще» (А 98). Ибо в трансцендентальной аналитике «возникает затруднение (*Schwierigkeit*), не встречавшееся нам в области чувственности, а именно — каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют объективную значимость, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов» (А 89–90 / В 122). Именно поэтому исследования способностей рассудка, установление их границ и правил применения, вылившиеся в процедуру под названием «дедукция чистых понятий рассудка», стоили Канту «наибольшего труда» (А XVI).

Возникшая проблема заставляет Канта обратиться к читателю с предупреждением: тот должен «заранее ясно представить себе неизбежные трудности (*unvermeidliche Schwierigkeiten*), чтобы не жаловаться на неясность там, где сам исследуемый предмет сокрыт, или чтобы устранение препятствий не утомило его слишком рано, ибо вопрос стоит так: или совсем отказаться от всяких притязаний на прозрения относительно чистого разума как от самой излюбленной [философами] области, или довести критическое исследование до его завершения» (А 88–89 / В 121). Нет никакого сомнения в

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 109.

том, что Гуссерль с чувством абсолютной солидарности подписался бы под этими словами¹.

Несмотря на попытку Гуссерля снять противостояние объективной и субъективной сфер, он, тем не менее, испытал те же самые трудности и на том же самом этапе обоснования чистого сознания, что и Кант. Это не случайно: все попытки философов объяснить соединение этих двух разнородных областей непротиворечивым и легитимным для всех образом заканчиваются принятием решений, обладающих только локальной значимостью и легальностью внутри определенных философских направлений и школ. Общепринятого решения отыскать никак не удастся. По-видимому, мы имеем дело с неразрешимым вопросом.

Вернемся к предварительным итогам редукции в «Идеях I». — Для начинающего феноменолога, — напутствует Гуссерль, — самое трудное как раз и заключается в овладении в своей рефлексии различными установками сознания с их различными предметными коррелятами. Эта задача сохраняет значение для всех сущностных регионов, которые не принадлежат к имманентности сознания. Необходимо достичь эйдетического усмотрения не только в отношении таких формально-логических или онтологических сущностей и сущностных отношений, как, например, «предложение», «вывод», «число», «порядок», «многообразие», но и в отношении сущностей, заимствуемых в сфере природного мира: «вещь», «телесная форма», «человек», «личность» и т. д. Показателем того, что усмотрение достигнуто, является расширение феноменологической редукции с природного мира и естественных наук до эйдетической сферы, иначе говоря — с эйдетического этапа до трансцендентального.

¹ Свое философское родство с Кантом Гуссерль после 1907 г. постоянно ощущал и многократно подчеркивал (как, собственно, указывал и на различия). В следующем после указания на трудности параграфе Гуссерль говорит, что феноменология как наука, в которой заключены все эйдетические познания, способные разрешить любые радикальные проблемы «возможности», сопряженные с какими угодно познаниями и науками, — такая феноменология была «тайной мечтой всей философии Нового времени». Многие пытались к ней приблизиться. Однако впервые по-настоящему узрел ее Кант, ибо его умственный взор был обращен на то самое поле, на котором в будущем будет трудиться особая строгая наука о сущностях. Так, к примеру, «трансцендентальная дедукция в первом издании “Критики чистого разума” разворачивается, собственно, уже на поле феноменологии, однако, Кант ложно истолковывает ее как почву психологии, а потому в конце концов оставляет ее» (Ср.: *Идеи I*, 190–191).

Структура и действие чистого сознания

В процессе трансцендентальной редукции феноменолог не ограничивается лишь поверхностным применением *ἐποχή*, но стремится раскрыть в систематическом самоосмыслении все поле сознания чистого *ego*. Собственно говоря, редукция как раз призвана раскрыть поле феноменологического исследования¹. При этом он открывает, что все, существующее для *ego*, конституируется в нем самом и что всякий вид бытия, в том числе и трансцендентный, имеет свою особую конституцию.

Феноменолог осознает, что трансцендентность в любой своей форме есть имманентная, конституирующаяся внутри *ego* бытийная характеристика. Это означает, что любой возможный смысл, любое мыслимое бытие — назовем ли мы его имманентным или трансцендентным — попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируются смысл и бытие. Поэтому бессмысленна попытка постичь универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания.

Поскольку трансцендентальная субъективность образует целостный и совокупный универсум возможного смысла, то любая внеположенность по отношению к ней оказывается бессмысленной. Однако в силу того, что бессмыслица является всего лишь одним из модусов смысла, то бессмысленность этой внеположенности также может быть сущностно усмотрена. Выдержанная в таком единстве и систематической конкретности, феноменология «есть *eo ipso* трансцендентальный идеализм, хотя и в существенно новом фундаментальном смысле». — Такой идеализм представляет собой *истолкова-*

¹ В лекциях 1907 г. «Идея феноменологии» Гуссерль вносит поправку: «Мы передвигаемся [внутри] поля чистых феноменов. Однако почему я говорю *поле*? Это, скорее, вечный *гераклитовский поток* феноменов». — См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 127–128.

ние смысла, проводимое в отношении каждого мыслимого для меня типа сущего и, в частности, в отношении предданной мне в опыте трансцендентности природы, культуры, мира. Но это означает раскрытие самой конституирующей интенциональности. Только тот, кто неверно понимает смысл интенционального метода, или смысл трансцендентальной редукции, или того и другого сразу, может разделить феноменологию и трансцендентальный идеализм¹.

Осуществив трансцендентальную редукцию и открыв поле феноменологического исследования, мы должны осуществить имманентный анализ чистой субъективности. Это необходимо сделать, чтобы выявить структуру открытого редукцией сознания. Это уже следующий после ἐποχή этап феноменологического исследования — проникновение в трансцендентальную субъективность: «Такое проникновение будет исключительно делом сущностного интенционального анализа. Только этот анализ будет в состоянии обнаружить, как и каким образом сознание имеет и может иметь внутри себя самого все мирское бытие только как феномен, а именно, через свою, сознания, дарующую смысл деятельность, в которой он конституирует мир как формирование смысла»².

Мы еще не знаем, что мы встретим в сфере чистого сознания и какие темы станут для нас актуальными. Поэтому среди всеобщих сущностных особенностей области чистого переживания мы займемся прежде всего рефлексией. Поступить так следует ввиду ее универсальной методологической функции: феноменологический метод безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии (*Ideii 1*, 229). Следовательно, именно трансцендентально-феноменологическая рефлексия сможет тематизировать для нас как структуру трансцендентального сознания, так и его действия в ходе интенционального переживания.

§ 1. Трансцендентальная рефлексия

В трансцендентально-феноменологической рефлексии мы покидаем, благодаря ἐποχή, естественную установку и исследуем трансцендентальное и редуцированное *cogito*. Рефлексия представляет собою совокупность всех тех актов сознания, в которых схваты-

¹ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 112.

² Ströker E. Op. cit. — P. 67–68.

вается и анализируется поток переживаний. Однако различные рефлексии в свою очередь тоже являются переживаниями и, как таковые, могут становиться субстратами новых рефлексий. В естественной установке какие-то бывшие ранее рефлексии, а ныне *вспоминаемые вновь*, выступают для *теперь-рефлексий* в качестве кантовских синтезов *репродукции* и *рекогниции* из А-издания «Критики» (*Идеи I*, 229–230). Такое соотнесение с более ранним переживанием дает новое интенциональное переживание.

Но задачей трансцендентальной рефлексии в данной ситуации является не повторение прежнего переживания, а его рассмотрение и истолкование того, что может быть найдено. Как раз благодаря этому, в частности, становится возможным опытное знание, прежде всего дескриптивное. Очевидное обстоятельство, что рефлектирующее Я не разделяет той точки зрения в отношении бытия, которая свойственна прямому восприятию, скажем, определенного дома, ничего не меняет в том, что осуществляемое им рефлексивное опытное познание есть именно опытное познание этого восприятия, со всеми прежде ему принадлежащими и вновь образующимися моментами. Отказ феноменологически настроенного Я от естественной установки и его *ἐποχή* есть личное дело Я, а не акта восприятия¹.

Гуссерль стремится выяснить, каким образом протекает и какой спецификой обладает рефлексия в феноменологической установке, и приводит пример конституирования показательного феномена. Допустим, что мы в живом созерцании — пусть это будет модус воображения — перенесемся в совершение некоего акта, скажем, радости по поводу свободного и плодотворного теоретического мышления. Затем мы осуществляем все необходимые редукции и видим, что же именно заключено в чистой сущности феномена. Первое, что мы замечаем — это обращенность рефлексии к протекающим мыслям, направленность на мыслимый предмет: во время радостного для нас протекания мышления рефлектирующий взгляд обращается к радости как таковой. Тогда она становится имманентно воспринимаемым переживанием.

И здесь мы отмечаем вторую специфическую черту рефлексивного сознания: во время рефлексии радости страдает свобода протекания мыслей, ибо протекание сознается в модифицированном виде, а радость, сопринадлежащая его ходу, существенно затрагивается — и это тоже можно констатировать, причем мы обязаны совершать и новые повороты взгляда (*Идеи I*, 231–232). Что имеет в виду Гуссерль?

¹ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 51.

Здесь содержится сразу несколько характеристик рефлексивного интенционального переживания. Во-первых, свобода протекания мыслей ограничивается интенциональным переживанием предмета, направленностью сознания только на радость, ибо она тематизируется; стало быть, все остальные возможные предметы из потока переживаний уходят на задний план и становятся горизонтом.

Далее, во-вторых, поток переживаний принимает модифицированную форму, а именно — модус воображения, и, следовательно, в данный момент другие акты сознания находятся лишь в потенциальном, а не актуальном, состоянии, чем, собственно, и ущемляется их свобода актуализации (осовременивания).

Кроме того, в-третьих, поскольку радость в данный момент тематизируется, то она, как актуальное имманентно воспринимаемое переживание, рассматривается «как бы» односторонне. Чтобы получить более многообразное переживание радости, мы должны ее, как наш предмет, «существенно затронуть», т. е. «совершать новые повороты взгляда», созерцающего ее, извлекая тем самым из горизонта ее новые ипостаси. Все эти характеристики трансцендентальной рефлексии и конституирования имманентного предмета будут развернуты позже, а сейчас, — говорит Гуссерль, — «оставим эти последние без рассмотрения» (*Идеи I*, 232).

Третья характерная особенность данного переживания радости состоит в том, что первая же рефлексия радости обнаруживает таковую как актуально наличествующую в настоящем, однако не начавшуюся вот только что. Она выступает перед нами как дьящаяся — и прежде этого она уже переживалась, но только не была схвачена во взгляде. Исходя из этого рефлексивного наблюдения, Гуссерль указывает на те возможности феноменологического анализа вновь возникающих феноменов, которые представляют нам: сама тематизация радости, наши «новые повороты взгляда» на радость, «диверсификация» (если можно так выразиться) самой рефлексии, способность рефлексивного взгляда рассматривать модификации других рефлексий, а также воспринимать ретенцию и вторичную память. Для удобства восприятия и удержания прочитанного я обозначу каждый возможный феномен.

Итак, существует возможность проследить а) уже прошедшую длительность и б) способ данности радостного как такового. Мы можем обращать внимание на с) уже прошедший отрезок протекания теоретической мысли, а также и на d) взгляд, какой был обращен на него прежде. С другой стороны, мы можем фиксировать е) радость, обращенную к этому отрезку, и, по контрасту, можем

постигать f) отсутствие обращенного к радости взгляда в уже протекающем феномене. Кроме того, у нас есть возможность совершать g) рефлекссию той рефлексии, которая объективировала радость, и тем самым эксплицировать различие между h) пережитой, но не схваченной во взгляде радостью и i) схваченной в переживании радостью. Помимо этого, рефлексия может прояснять j) возникающие в процессе обращения интенционального взгляда акты постижения, эксплицирования и т. д. Потом Гуссерль укажет еще две модификации переживания: «бывшее воспринимаемым», содержащееся в любом воспоминании (этот модус уже указан выше) и к) «то, что будет восприниматься», которое заключено во всяком ожидании (*Идеи I*, 232–233).

Таким образом, изучение потока переживания совершается в разного рода своеобразно построенных рефлексивных актах, которые, в свою очередь, принадлежат к потоку переживания и, путем соответствующих рефлексий высшей ступени, могут и должны делаться объектами феноменологических анализов. Здесь, как мы видим, речь идет о рефлексии над рефлексией. Стало быть, рефлексия обладает стратификационной структурой, включающей в себя первоначальные рефлексии, а также более высокого уровня рефлексии над рефлексией и так далее — в соответствии с этой «восходящей» логикой.

Рассмотрение этих рефлексивных модификаций позволяет Гуссерлю сделать вывод о том, что весь совокупный поток переживания с его переживаемыми в модусе нерелефлексивного (но также и рефлексируемого) сознания переживаниями «может быть подчинен научному, сущностному, преследующему систематическую полноту изучению, притом как в аспекте всех возможностей *интенционально* заключенных в них моментов переживания, так и в особенности в аспекте переживаний, возможно сознаваемых в них в модифицируемом виде и их интенционалий» (Там же).

Отсюда ясно, что рефлексией можно назвать метод, каким сознание пользуется для познания сознания вообще. Или короче: рефлексия есть сознание сознания, но также может быть сознанием сознания сознания и т. д. В качестве таковой она внутри именно этого метода сама становится объектом исследования: ведь рефлексия — это и название существенно сопряженных разновидностей переживания, следовательно, тема одной из основных глав феноменологии. В таком случае, мы должны уметь различать многообразные рефлексии и анализировать их полностью, в систематическом порядке (*Идеи I*, 233–234). Но поначалу необходимо прояснить, что любая рефлексия обладает характером модификации

сознания, причем такой, какую в принципе может испытать любое сознание.

Модификация связана с тем, что любая рефлексия «сущностно выходит из перемен установки», и, стало быть, вследствие этого некое данное заранее переживание может сменить свой модус: сменить, допустим, свой естественный характер на рефлектируемый. Если даже первоначальное переживание изначально обладает характером рефлектируемого сознания, то оно может переменить модификацию либо на более высокую ступень (рефлексия над рефлексией), либо вернуться к нерекфлектируемым переживаниям. По закону сущности любое переживание может быть переведено в его рефлективные модификации, причем в разных направлениях. Таким образом, фундаментальное методологическое значение сущностного изучения рефлексий для феноменологии (и не в меньшей степени для психологии) заключается в том, что под понятие рефлексии подпадают все модусы имманентного постижения сущности, а с другой стороны — все модусы имманентного опыта (*Идеи I*, 234).

На основании эксплицированных характеристик и свойств рефлексии можно уже сделать вывод: задача феноменологического анализа переживаний заключается в том, чтобы систематически исследовать всю совокупность подпадающих под рубрику рефлексии модификаций переживания во взаимосвязи со всеми другими модификациями. Ибо переживание в самом себе есть поток становления: непрестанный поток ретенций и протенций, опосредуемых также текущей фазой восприятия первозданности, в какой живой «теперь» переживания сознается по контрасту с «до» и «после». С другой стороны, любое переживание обладает различными формами своего воспроизведения, которые преобразуют изначальные переживания. Так, например, *восприятия* вещей суть первозданные (непреобразованные) переживания в отношении любых других актов: воспоминаний, фантазий, сомнений, воображений и др. (*Идеи I*, 235–236).

Рефлексия, кроме того, позволяет нам узнать нечто очень важное о чистом сознании. Гуссерль вполне справедливо и в духе подлинного трансцендентализма утверждает: лишь благодаря рефлексивно постигающим на опыте актам мы и знаем хотя бы что-то о потоке переживаний и о необходимой сопряженности такового с чистым Я, т. е. знаем о том, что поток переживаний есть поле свободного совершения когитаций одного и того же чистого Я, что все переживания, относящиеся к этому потоку, суть переживания этого Я именно постольку, поскольку это Я может направлять свой взгляд на них, а «через них» может бросать взгляд и на иное — на

чуждое этому Я. Стало быть, чистое Я мы можем обнаружить исключительно через его наполнение и действие, и никак иначе. С таким выводом согласились бы все трансценденталисты.

Следовательно, можно сделать заключение: рефлексия есть всеобщая модификация нового образца: когда Я *направляет* себя на свои переживания, а в единстве с этим совершаются акты *cogito* (в особенности акты самого низшего, фундаментального слоя — слоя простых представлений), «в» которых Я направляет себя на свои *переживания*, когда рефлексия сплетается с интуитивными или же с пустыми постижениями (схватываниями). Только в таком взаимосвязанном действии трансцендентальной субъективности, переживаний и рефлексии актуализируется чистое Я.

§ 2. Интенциональная форма предметности

Во втором томе «Логических исследований» (1901 г.) Гуссерль, пытаясь определить интенцию (или интенциональное отношение) как внутреннее своеобразие определенных переживаний, говорит, что идеация, осуществленная таким образом, что любое эмпирико-психологическое понимание и полагание бытия внутри переживания остаются вне игры и принимается во внимание только реальное (reell) феноменологическое содержание этих переживаний, — такая идеация дает нам чисто феноменологическую родовую идею *интенционального переживания*, или *акта*, а затем и ее чистые подвиды¹.

Следует обратить внимание на то, что в этом пассаже Гуссерль описывает интенцию как феноменологический (а не психологический) процесс направления внимания на предмет² и одновременной экспликации чистого смысла этого предмета. Этим самым он показывает, в чем, собственно, заключается сущность того действия, которое называют «направленность на предмет», и одновременно разводит в разные, но не противоположные стороны феноменологическую *интенцию* и психологическое *внимание*. Здесь же мы видим и формирование идеи трансцендентально-

¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. — Т. II (1) // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1) / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М., 2001. — С. 346. (Далее цит. как: Логические исследования. — Т. II (1).)

² Гуссерль подчеркивает, что не всегда и не вполне корректно отождествлять интенцию только с направлением внимания и целевой устремленностью.

феноменологической редукции и ἐποχή, проявляющееся в том, что любое эмпирико-психологическое понимание и полагание бытия должны остаться «вне игры»¹.

В «Идее феноменологии» Гуссерль крайне лапидарно характеризует интенциональность: акты познания — и это принадлежит их сущности — имеют *intentio*, они полагают нечто и тем или иным образом относятся к некоей предметности. Такое себя-отнесение-к-некоей-предметности (*das sich auf eine Gegenständlichen Beziehen*) принадлежит им, даже если предметность им и не принадлежит². В этом фрагменте интенциональность, — казалось бы, вопреки своему первоначальному значению: «стремление», «внимание», «намерение», — предстает, скорее, как сущностное наполнение переживаний и придание им формы, что, впрочем, также зависит от направленности, внимания и актуальности.

Именно на этот аспект интенциональности указывает и Э. Штрёкер: «Тройное деление интенционального отношения <...> на отношения между актом, интенциональным предметом и реальным предметом позволяет определить местонахождение загадки познания более точно: она не лежит в отношении акта к его интенциональному предмету — отношению, которое входит в структуру каждого акта и, по этой причине, не является отношением к познанию. Скорее, загадка находится в отношении между актом и реальным предметом. Именно это отношение конституирует интенциональность акта познания, поскольку знание — не просто отношение “к” чему-то, а, скорее, отношение, которое пребывает “в” чем-то, а именно, в реальном предмете. Этот предмет есть интендированный предмет, в отличие от просто интенционального. Это — тот предмет, который фактически “мнится”»³.

Разворачивание темы интенциональности в «Идеях I» начинается в разделе «Фундаментально-феноменологическое рассуждение», что говорит о статусе интенциональности внутри феноменологии. Речь об интенциональности идет в ситуации, когда еще не осуществлена феноменологическая редукция. Однако приступить к

¹ В лекциях 1907 г. Гуссерль уже эксплицитно описывает механизм трансцендентальной редукции и при этом использует ту же терминологию: редукция всей участвующей в игре трансценденции присваивает индекс недопущения (безразличия), который говорит: мне нет дела до экзистенции всех этих трансценденций; здесь не место, чтобы об этом выносить суждения; это целиком остается «вне игры». (Ср.: Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 115.) В лекциях 1910 г. Гуссерль требует в ходе редукции вывести «из игры» природу, собственное тело и проч. (Ср.: Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. — С. 261.)

² Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. — С. 140.

³ Ströker E. Op. cit. — P. 50–51.

теме интенциональности следует с тематизации *cogito* и его модификаций.

Возьмем известную гуссерлевскую иллюстрацию листа бумаги. Я воспринимаю лист, и это восприятие является актуальным. Но вокруг листа на столе находится множество других предметов: книги, карандаши, чернильница... Если лист схватывается, выхватывается из общего плана, то остальные предметы остаются задним планом опытного постижения. Они, как говорит Гуссерль, «являлись, но не были выхвачены, не были положены для себя». Подобным образом любое воспринятое обладает ореолом *фоновых созерцаний*, или фоновых усмотрений. Ибо поток переживаний не может состоять из сплошных актуальностей. Такие фоновые созерцания суть также переживания сознания, как и актуальное восприятие.

Однако к сущности сознания относится возможность модификаций примордиального переживания (в данном случае — листа бумаги) в какое-то другое состояние. Модификации переживания выступают в этой ситуации как свободный поворот «духовного взгляда» от листа бумаги, замеченного первым, к тем предметам, которые раньше образовывали задний план. Они, эти предметы, «являлись» нам уже раньше, но сознавались имплицитно; теперь же, после поворота «взгляда», стали сознаваться эксплицитно. Следовательно, мы можем вывести заключение: к сущности переживаний сознания относится «замечательная модификация», которая переводит сознание, находившееся в модусе актуальной обращенности, в сознание в модусе неактуальности, и наоборот. В одном случае переживание представляет собою «эксплицитное», оформленное сознание своей предметности, в другом — «имплицитное», неоформленное, потенциальное. Может случиться даже такое: некая предметность уже является нам в восприятии, или в воспоминании, или в фантазии, но мы еще не «направлены» на нее своим духовным взором и, стало быть, интенционально ее не оформили (*Идеи I*, 108–109)¹.

¹ Пожалуй, стоит привести и несколько ироничное (или трагичное?) описание интенциональности: «Перед объективной истиной, абсолютной, в себе существующей действительностью, перед естественным, для всех существующим смыслом мира стоит мир, который я каждый раз подразумеваю, в отношении которого я “как раз намереваюсь”, который я каждый раз привожу в порядок соответственно моим переживаниям, который я интендирую. — Перед реальным стоит интенциональное отношение к миру. Интенциональность является свойством сознания, подразумевающего чистую предметность саму по себе, которая, прежде всего, “терпит” вопрос о ее действительном бытии или небытии самом по себе». — См.: *Aguirre A. Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserl.* — Den Haag, 1970. — S. 121.

Следовательно, «бодрствующее» Я, т. е. схватывающее в модусе актуальной обращенности, «эксплицитно» сознающее Я, можно определить как такое, которое в пределах своего потока переживания непрерывно осуществляет сознание в специфической форме *cogito*, Декартова *cogito*¹. Это утверждение, естественно, не подразумевает, что *cogito* постоянно доводит эти переживания до их предикативного выражения. Однако от сущности потока переживаний бодрствующего (интенционального) Я неотделимо то, что непрерывно протекающая цепочка *cogitationes* постоянно окружена средой неактуального, всякий миг готового перейти в модус актуальности, подобно тому, как, напротив, и актуальность — в неактуальность.

Сколь бы полными ни были изменения переживаний актуального сознания при переходе в неактуальность, тем не менее, модифицируемые переживания сохраняют глубокое родство с примордиальными по их сущности. Ведь от сущности любого актуального *cogito* неотделим тот факт, что оно есть сознание *чего-либо*. Стало быть, модифицированная *cogitatio* — это тоже сознание, причем сознание того же самого, что и соответствующее немодифицированное сознание. Значит, всеобщее существенное качество сознания остается действенным и в его модификации. Все переживания с такими существенными чертами называются также «интенциональными переживаниями» («актами» — в терминологии «Логических исследований»). Поскольку они суть сознания *чего-либо*, то, следовательно, они «интенционально сопряжены» с этим *что-либо* (*Идеи I*, 110–111).

Теперь представляется ясным, что же такое интенциональность и интенциональное сознание в целом. Исходя из вышесказанного, мы видим, что интенциональное сознание есть не что иное, как сознание в модусе *cogito* и актуальности, которое направлено на предмет и выхватывает его в эксплицитной форме из потока переживаний. Тем самым схватываемый предмет становится *интенциональным объектом*. Если интенциональное переживание актуально — рассуждает Гуссерль — т. е. осуществлено по способу *cogito*, то в нем субъект «направляет» себя на интенциональный объект. От самого же *cogito* неотделим имманентный ему «взгляд-на» объект, который, с другой стороны, проистекает из Я. Такой взгляд Я на

¹ К Декарту, чье *cogito* использует Гуссерль, необходимо присоединить также Аврелия Августина с его собственной оригинальной концепцией *cogito*. В тематизации акта «я мыслю» Августин является наиболее близким по духу предшественником Декарта, а следовательно, и Гуссерля.

что-либо представляет собою, в зависимости от акта, то воспринимающий в восприятии, то измышляющий в вымысле, то выносящий одобрение тому, что нравится, то волящий в волеии «взглядна» и т. д. Отсюда следует, что неотделимое от сущности *cogito*, от сущности акта как такового обладание чем-либо во «взгляде-на» не есть какой-то особый акт и, в частности, не может смешиваться ни с восприятием, ни с другими разновидностями актов, родственными восприятию (*Идеи I*, 112–113).

Такое представление об интенциональном сознании и предмете является правильным, однако далеко не полным. Отсутствует еще одна существенная характеристика интенциональности. Дело в том, что «направленность-на», «обращенность-к», — чем отмечена актуальность, — вовсе не покрывается выхватывающим созерцанием объектов сознания. И, стало быть, *интенциональный* объект сознания совсем не то же самое, что *схватываемый* объект. В широком смысле схватывание означает, что мы на что-то обращаем внимание, что-то замечаем — или особенным образом, или между прочим. Но одной лишь способности схватывать и выхватывать переживания из потока для сознания недостаточно, чтобы сформировать интенциональный объект и пребывать в интенциональных отношениях. Какой же еще элемент необходим для понимания сущности интенционального?

Для конституирования «полного интенционального объекта» необходима *ценностная* деятельность сознания. Целостный интенциональный акт можно условно разделить на две части. Одно действие — это схватывание. Но помимо этого «в акте оценивания мы обращаемся к ценности, в акте радости — к радостному, в акте любви — к любимому, в действовании — к действию, и мы все это тогда *не* схватываем. Интенциональный объект, ценное, радостное, любимое, чаемое как таковое, действие как действие — все это становится схватываемым предметом лишь в особом «*опредмечивающем*» повороте. Быть обращенным к чему-либо в оценивании — в этом заключается и схватывание этого чего-то, однако не это что-то, но ценное или ценность — вот что <...> есть здесь *полный интенциональный коррелят оценивающего акта*. <...> Итак, во всех актах, подобных оценивающим, мы обладаем *интенциональным объектом в двояком смысле*: нам необходимо различать просто «что-то» и полный интенциональный объект и соответственно тому двоякую интенцию, двоякую обращенность-к. Если в акте оценивания мы направлены на что-то, то это направление на что-то есть внимание к этому и схватывание его; при этом же мы направлены также и на ценность — но только по способу схваты-

вания. Модусом “актуальность” обладает не только представление чего-либо, но и обнимающее его оценивание» (*Идеи I*, 114).

Из этого основоположения Гуссерль выводит «главный тезис» (относительно интенциональности): «Во всяком акте царит один из модусов внимательности. Однако, если таковой не сводится к простому сознанию чего-либо, если в таком сознании фундируется еще и дальнейшее, “выражающее свое отношение” к этому чему-то сознание, это что-то и полный интенциональный объект (например, “что-то” и ценность), равно как внимание и обладание в духовном взоре расходятся между собой» (*Идеи I*, 115).

Действительно, поскольку интенциональным переживанием может быть абсолютно любой «предмет», — будь то вещь, природа, какая угодно мысль или идея, фантазия, галлюцинация, различного рода императивы, ценности и нормы, объекты социального мира и т. д.¹, — постольку и сама интенциональность является не только сугубо гносеологическим феноменом, но и приближается к тео-агато-этической интенциональности Платона, Августина и — в меньшей степени — Декарта.

Рассматривая интенциональность в третьем разделе «Идей I», в главе «Всеобщие структуры чистого сознания», Гуссерль подчеркивает, что она является главной и всеобъемлющей сквозной темой исследования феноменологических структур, и определяет ее как то, что характеризует сознание в отчетливом смысле и оправдывает качество всего потока переживаний в целом как потока сознания и как единства *одного* сознания. Такое понятие интенциональности, постигнутое в неопределенной широте, есть совершенно неизбежное для начал феноменологии исходное, основополагающее понятие. Теперь, когда рассмотрена проблема трансцендентальной редукции, Гуссерль считает, что наступило время дать очерк сущностно сопряженной с феноменологическими структурами интенциональной проблематики.

Интенциональность — определяет Гуссерль — есть свойство переживания быть сознанием *чего-либо*: восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение есть суждение о каком-либо положении дел; оценивание — оценивание какой-либо ценностной ситуации; желание — желательного обстоятельства и т. д. Действование направлено на такое-то действие, поведение — на поступок,

¹ Гуссерль говорит, что нам противостоят, как звенья естественного мира, не только вещи природы, но и другие «предметы», которые могут быть интенциональными объектами: «ценности, и практические объекты любого вида, города, улицы с их осветительными устройствами, квартиры, мебель, произведения искусства, книги, инструменты и т. п.» (*Идеи I*, 115).

любовь — на то, что любимо, радование — на радостное. Иначе говоря, в любом актуальном *cogito* «взгляд», как луч, исходящий из чистого Я, направляется на «предмет» соответствующего коррелята сознания, осуществляя весьма разнообразное осознание *такого-то*. При этом нужно помнить, что не всякое переживание бывает интенциональным, что не во всяком акте можно найти представляющую, мыслящую, оценивающую и т. д. обращенность Я. Кроме того, не каждое переживание обладает актуальностью, хотя, тем не менее, может скрывать в себе интенциональность. Эти характеристики сознания требуют более пристального внимания.

Помимо интенциональных, актуальных, эксплицитных переживаний к потоку сознания относится предметный фон, или задний план (о котором говорилось выше). Это значит, что пока мы обращены к чистому предмету в модусе *cogito*, нам «являются» разного рода предметы, которые наглядно «сознаются» и стекаются в созерцаемое единство сознаваемого предметного поля. Так формируется *потенциальное* поле восприятия, ибо на все являющееся подобным образом может быть обращено особое восприятие, *cogito*, которое переведет переживания из этой области в интенциональные, актуальные и эксплицитные. Иначе говоря, «всякая актуальность подразумевает свои потенциальности»¹.

К потенциальному полю также принадлежат переживания фона актуальности — разного типа «вѣяния»: вѣяния вкуса, суждения, желания... Они находятся на заднем плане, в различных степенях приближенности или удаленности от Я. Эти формы сознания, не будучи пока еще «осуществленными», «веют», «копошатся», «всплывают» на заднем плане. Оставаясь не-актуальностями, они, тем не менее, суть «сознания чего-то» (*Идеи I*, 262–264). Такая ситуация возможна, поскольку ясность не исключает известного ореола неопределенности. Поскольку в потоке переживания существуют такие потенциальные предметы, Гуссерль не стал вводить в сущность интенциональности саму специфику *cogito*, «взгляд-на» или же обращенность Я.

В итоге интенциональность оказывается уподобленной «некой универсальной среде, какая в конце концов заключает в себе все переживания, в том числе и те, которые не характеризуются как интенциональные» (*Идеи I*, 267). Эта характеристика интенциональности прямо указывает на еще одну ее черту: «Любое переживание обладает особым *горизонтом*, меняющимся в процессе изменения связей сознания и изменения протекающих фаз этого

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 62.

переживания, интенциональным горизонтом отсылок к потенциальностям сознания, принадлежащим самому этому переживанию. <...> Горизонты — это предначертанные потенциальности. Мы говорим также, что любой горизонт можно запросить о том, что в нем заключено, истолковать его, раскрыть соответствующие потенциальности жизни сознания. Именно так мы раскрываем в актуальном *cogito* всегда только до некоторой степени обозначенный и имплицитно подразумеваемый предметный смысл. Этот смысл, *cogitatum qua cogitatum*¹, никогда не представлен как нечто данное в готовом виде; он проясняется только посредством этого истолкования горизонта и постоянно вновь пробуждаемых горизонтов². Таким образом, предметный смысл конституируется путем наполнения актуального *cogito* потенциальными восприятиями в соответствии с горизонтальной интенциональностью.

На той ступени, — говорит Гуссерль, — на которой находится в данный момент рассуждение, т. е. не в темных глубинах последнего сознания, где конституируется всё временение переживаний в целом, а достаточно близко к поверхности (нередуцированному естественному миру), где переживания предстают в имманентной рефлексии, мы можем выделить два типа актов. Во-первых, все те переживания, которые в «Философии арифметики» и «Логических исследованиях» были названы «первичными содержаниями». Во-вторых, те переживания, которые заключают в себе специфику интенциональности.

К числу первых принадлежат известные «сенсуальные» переживания, «содержания ощущения» вроде данных цвета, вкуса, звука, которые мы не будем смешивать с являющимися вещными качествами — цветом, шероховатостью... Эти, вторые, репрезентируются посредством первых. Сюда же относятся ощущения удовольствия, боли, щекотания, чесания и др. Над этими сенсуальными ощущениями располагается как бы «одушевляющий» их, наделяющий смыслом слой — такой слой, благодаря которому из того сенсуального, что не заключает в себе никакой интенциональности, как раз и складывается конкретное интенциональное переживание. Это и есть второй тип переживаний.

Сложная проблема эквивокции таких понятий, как «чувственный», «наделяющий смыслом», «сенсуальный» и т. д., и, стало быть, необходимость унификации и придания им более строгого значения, такого значения, которое исключало бы их бурное бес-

¹ *Cogitatum qua cogitatum* — «мыслимое как мыслимое»; у Гуссерля может употребляться вариант «воспринятое как воспринятое».

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. — С. 62–64.

порядочное прошлое и легкомысленное философское употребление, приводят Гуссерля к решению ввести два новых (забытых старых) термина — «сенсуальная ύλη» и «интенциональная μορφή», или «чувственная материя» и «интенциональная форма». В таком случае чувственные, гилетические (ύλη) данные выступают как материал для интенционального конституирования, или наделения смыслом, а интенциональные переживания (μορφή) — как единства, создающие форму благодаря наделению смыслом¹. Последние формируют гилетические материалы, обращая их в интенциональные переживания и внося специфику интенциональности, т. е. то, что придает смысл высказываниям о сознании: благодаря именно этому привнесению сознание указывает на нечто такое, сознанием чего оно является (*Идеи I*, 268—270).

Для второго — наиболее важного — типа переживаний (интенциональная μορφή) Гуссерль предлагает особый термин. Поскольку выражения вроде «моментов сознания», «осознанности», «интенциональных моментов» совершенно непригодны из-за многообразия эквивокаций, то Гуссерль намерен употреблять термин «ноэтический момент», или «ноэза», или «ноэзис». При этом он акцентирует внимание на том, что ноэзис (νόησις; мышление) в широком смысле составляет специфику ума, Нуса (νοῦς), а Нус возвращает нас к картезианским смысловым *cogitationes*, а затем и к интенциональным переживаниям вообще. Кроме того, еще одно содержание слова νοῦς («смысл», «значение слова») напоминает нам о процедуре «наделения смыслом», которая осуществляется в ноэтических актах. Тем самым νοῦς служит *эйдетической предпосылкой идеи нормы* (*Идеи I*, 270).

Таким образом, в потоке феноменологического бытия есть слой *материальный и ноэтический*. Феноменологические рассуждения и анализы, особо относящиеся к материальному, называются гилетически-феноменологическими; а те, которые относятся с ноэтическому содержанию — ноэтически-феноменологическими.

* * *

Итак, общая структура интенциональности состоит из трех элементов. Во-первых, *трансцендентальное ego*, которое — в качестве при-мордиального бытия — предшествует естественному бытию мира.

¹ Людвиг Ландгребе подчеркивает, что *hyle* в «Идеях I» означает «бесформенный материал»; поэтому сама идея *hyle* позже была Гуссерлем отвергнута, и он так и остался с проблемой «самого глубокого источника проверки всего “чистого” опыта». — См.: Landgrebe L. *The Phenomenology of Edmund Husserl*. — Ithaca; L., 1981. — P. 57.

К сущности *ego* принадлежит «универсальное *a priori*», которое в качестве всеобщей формы заключает в себе бесконечное число форм, априорных типов возможных актуальностей и потенциальностей жизни вместе с предметами, которые конституируются в нем как действительно сущие¹.

Во-вторых, *cogito* как переживание сознания, или, точнее, «переживание особенного типа», ибо обладает наиболее близкой сопряженностью с Я (*Идеи I*, 251). Я смотрю на лист бумаги, я вижу, я касаюсь его. Такое восприятие — видение-ощупывание (в широком смысле) — листа бумаги, как полностью конкретное переживание, причем листа, данного с точно такими качествами, в точно такой относительной неясности, в такой неполной определенности, являющегося когда-то ориентированным относительно меня, — и есть *cogito*, или переживание сознания. Гуссерль берет *cogito* у Декарта в качестве исходного пункта, как особого рода интуицию «я мыслю», замечая при этом, что сам Декарт понимал его чрезвычайно широко: «я мыслю» у него охватывает «я замечаю, вспоминаю, фантазирую, выношу суждение, чувствую, вожделею, хочу...» (*Идеи I*, 106–107).

Высказываясь и о начале мышления вообще, и о начале феноменологии, Гуссерль говорит: «Началом является чистый и, так сказать, еще безмолвный опыт, который еще только предстоит привести к чистому выражению его собственного смысла. Действительно первое выражение [этого смысла] — это картезианское выражение *ego cogito*, например: я воспринимаю — воспринимаю этот дом, я вспоминаю — уличную толпу, и т. п.; и первая действительно всеобщая характеристика описания — это разграничение между *cogito* и *cogitatum qua cogitatum*»². Иначе говоря, разделение процесса мышления, переживания, восприятия, с одной стороны, и помысленного, воспринятого, содержания мышления, с другой.

Особенность *cogito* состоит в следующем. Только актуальные, «эксплицитные» переживания, в контрастном отличии от неактуальностей, определяют отчетливый смысл выражений «*cogito*», «я сознаю что-либо», «я осуществляю акт сознания» (*Идеи I*, 110). Следовательно, именно такие переживания и составляют *cogito*.

Взятые совместно *ego* и *cogito* (строго говоря, разделить их можно лишь в рефлексии), составляют трансцендентальную субъективность — аподиктически достоверную и последнюю почву суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная, т. е. трансцендентальная, философия.

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 97–98.

² Там же. — С. 56.

В-третьих, *cogitatum* (состоящее из множества *cogitationes*) — предмет для *cogito*, т. е. некий «суший» предмет, помысленный, воспринятый в актуальной части потока переживаний. Этот интенциональный предмет играет, по словам Гуссерля, роль путеводной нити трансцендентального исследования в целях раскрытия многообразия типов *cogitationes*, которые в возможном синтезе несут его в себе как один и тот же полагаемый в сознании предмет. Исходным пунктом переживания является непосредственно данный предмет, от которого рефлексия возвращается к способу осознания и к потенциальностям. И если мыслить предмет как *cogitatum*, принимая его в этой всеобщности в качестве путеводной нити, то многообразие возможных способов осознания того же самого предмета — общий формальный тип — распадается на ряд отличающихся ноэтико-ноэматических *особых типов*: восприятие, ретенцию, воспоминание, предвосхищение, означивание, созерцание по аналогии и др.¹

Таким образом, в результате исследования чистых трансцендентальных структур сознания в первом приближении вырисовывается «всеобщая схема» интенциональности: *ego-cogito-cogitatum*. В соответствии с ней строятся наиболее всеобщие описания интенциональности, интенционального синтеза и т. д. Возникает вопрос: на основании чего строятся более детальные дескрипции разнообразнейшей деятельности сознания и, в частности, виды *cogitationes*?

§ 3. Трансцендентальные функции ноэмы и ноэзиса

Строгое, последовательное и полное осуществление трансцендентально-феноменологической редукции, описание и анализ интенциональности, а также следование принципам *беспредносочности*² и *очевидности* в отношении рассмотренной пары *cogito-cogitatum (qua cogitatum)* позволят нам открыть описания, относящиеся к *cogitationes*.

С одной стороны, это будут описания интенционального предмета как такового в различных видах модусов (бытия: достоверно

¹ Там же. — С. 70.

² Гуссерль имеет в виду родовую предрассудок всякой естественной установки, который заключается в наивной нефилософской уверенности в существовании «объективного» мира и его познаваемости в том виде, «в каком он нам дан».

существующий, возможно или предположительно существующий; субъективно-темпоральных модусов: существующий в настоящем, прошлом, будущем). Это направление дескрипции называется *ноэ-матическим*. С другой стороны, выступают описания модусов самого *cogito* — способов осознания, например, в восприятии, припоминании, ретенции, — с присущими им модальными различиями, скажем, в ясности и отчетливости. Это — *ноэтическое* направление¹.

Заслуга экспликация ноэмы и ноэзиса принадлежит фундаментальному действию сознания — *различению*, которое совершается, разумеется, в модусе рефлексии. В любом переживании мы, прежде всего, встречаемся с различием *реальных* компонентов интенциональных переживаний и их *интенциональных коррелятов*. Ибо феноменологическая установка требует: находясь, к примеру, в восприятии, мы должны направлять свой наблюдающий теоретизирующий взгляд не на воспринимаемое, а на *само восприятие как таковое*, или же на особенности способа данности этого восприятия, и рассматривать его в имманентном анализе так, каким оно мнится нам. Иначе говоря: с одной стороны, необходимо различать те элементы, которые мы обретаем в *реальном анализе* переживания. С другой стороны, интенциональное переживание есть «сознание о...», сознание чего-либо. Таково оно по своей сущности и предстает в виде суждения, восприятия, воспоминания, воли, ретенции и т. д. Поэтому мы можем спрашивать о сущности этого «чего-либо».

Любое интенциональное переживание благодаря своим ноэзисам есть именно ноэтическое переживание. Что означает: его сущность в том, чтобы скрывать в себе нечто, подобное «смыслу», и затем, на основе наделения смыслом, осуществлять иные свершения, которые именно благодаря такому наделению смыслом становятся «осмысленными». Гуссерль приводит примеры таких ноэтических действий: направленность взгляда чистого Я на тот предмет, который благодаря наделению смыслом подразумевается, имеется в виду, мнится этим Я; обращенность взгляда на тот предмет, который у чистого Я «на уме»; схватывание и фиксация такого предмета; одновременно с предыдущим — направление взора на другие предметы, вступившие в его «мнение»; разнообразные виды деятельности эксплицирования, сопряжения, совместного схватывания, обретения веры, предполагания, оценивания и т. д. (*Идеи I*, 280–281). Все эти виды ноэзиса можно обрести в соответствующих переживаниях. Но это ноэзис... А что же ноэма?

¹ См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 52–53.

Как бы ни указывал этот ряд примеров ноэтических актов на реальные компоненты переживаний, он одновременно указывает — благодаря «смыслу» — на компоненты *нереальные*. Многообразным данным «реального» (geellen) ноэтического содержания всегда отвечает многообразие данных коррелятивного «*ноэтического содержания*». Эти данные, добытые в действительно чистой интуиции, носят имя *ноэмы*¹.

Выдающееся значение трансцендентально-феноменологической доктрины ноэзиса и ноэмы заключается в следующем: «трансцендентальный статус предмета как предмета-феномена в эпохé фактически означает, что реальный предмет до редукции может быть схвачен наиболее точно только на основе ноэтико-ноэматической конструкции интенциональных отношений. Трансцендентальный феномен включает, в первую очередь, именно то, что предмет — среди всех модусов, в которых он является — возникает, прежде всего; в определенном модусе бытия, а именно, в характерном модусе реального бытия [geelle]. Ноэма предмета в самом широком смысле является не чем иным, как предметом-феноменом, понятием в качестве трансцендентально-имманентного предмета, требующего реальности. Таким образом, к ноэме принадлежит все, что соответствует коррелятивным актам»².

Рассмотрим взаимосвязь ноэзиса и ноэмы.

Восприятие — как ноэтический акт — обладает своим ноэматическим коррелятом, ноэмой — смыслом восприятия, или *воспринимаемым как таковым*. Подобно этому всякое воспоминание (ноэзис) обладает воспоминаемым как таковым (ноэмой). Ноэматический коррелят, который в данном случае именуется «смыслом», следует брать точно так, как «имманентно» заключен он в переживании восприятия, воспоминания, вынесения суждения, удовольствия, подразумевания, осознания и т. д. Посмотрим на предметность конкретной ноэмы.

В естественной установке и обыденной жизни мы с огромным удовольствием созерцаем цветущую сакуру около Букингемского дворца. При этом следует различать: восприятие и сопровождающее его удовольствие — вовсе не то же самое, что воспринимается

¹ На эту особенность ноэмы указывал Р. Акила: «Гуссерль вводит термин *ноэма* для того, чтобы показать полный “объект”, но с двумя оговорками: <...> (а) в отвлечении от вопроса о реальности “объекта”, о котором идет речь, и (b) включающий аспекты, свойства и целые царства неисследованных возможностей, проникающие глубоко в “фон” сознания, как обычно предполагалось». — См.: *Aquila R.E.* Op. cit. — P. 41.

² *Ströker E.* Op. cit. — P. 98–99.

и доставляет удовольствие. Сакура здесь, в естественной установке, есть для нас нечто сущее в трансцендентной пространственной действительности, а восприятие, равно как удовольствие, — психическое состояние, свойственное реальным людям. Между реальным человеком, его реальным восприятием и реальной сакурой существуют реальные же (психические) отношения.

Переход в феноменологическую установку приведет к тому, что трансцендентный мир получит свои «скобки», будет редуцирован посредством *ἐποχή*. Теперь возникает вопрос: какие сущности обретаются в комплексе ноэтических переживаний восприятия и оценивания (как удовольствия)? Реальное психическое отношение между восприятием и воспринимаемым заключено в скобки, т. е. для феноменологии не существует. Однако все же осталось *другое* отношение между восприятием и воспринимаемым, между удовольствием и тем, что доставляет удовольствие — это отношение между чистым переживанием в модусе восприятия (и удовольствия) и чистым ноэматическим коррелятом, заключающим в себе предметный смысл того, что мы воспринимаем и что доставляет удовольствие. И такие содержания переживания и интенциональности — поле деятельности трансцендентальной философии, а не психологии, психофизиологии или ботаники с агрономией и садово-парковым искусством. Сейчас, рассматривая восприятия, мы не задаемся неуместным вопросом из другой установки: соответствует ли что-нибудь в восприятии «самой» действительности? Опасность натуралистического смешения разных областей познания, подрывная деятельность *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* нам не грозят.

Вместе с тем, все остается как было! Подвергшееся феноменологической редукции переживание восприятия по-прежнему остается восприятием смысла предметности ноэмы — «вот этой цветущей сакуры около Букингемского дворца»; и редуцированное удовольствие остается удовольствием от того же самого. И наша прекрасная дикая вишня не утратила ни малейшего нюанса из всех тех моментов, качеств, характерных свойств, с какими являлась она в этом восприятии, с какими выступала она в этом удовольствии, — восхитительная, нежно-розовая, радостная...

При феноменологическом восприятии — наставляет Гуссерль — мы можем и должны ставить вопрос о сущности: что есть «воспринимаемое как таковое», какие сущностные моменты скрывает оно в себе самом, будучи вот этой ноэмой восприятия? Мы получим ответ, если сумеем описать «являющееся как таковое», или «описать восприятие в ноэматическом аспекте». Однако все такие описательные высказывания, будь они даже тождественны выска-

званиям относительно действительности, на деле уже испытали решительную модификацию смысла, подобно тому, как и само описываемое, хотя оно и дает себя «точно так, как прежде», стало решительно иным, так сказать, путем перемены знака на противоположный.

«Внутри» подвергшегося редукции восприятия (в феноменологически чистом переживании) мы обретаем воспринимаемое как таковое. Выразить это мы можем так: «материальная вещь», «дерево», «цветущее» и т. д. Очевидно, что кавычки наделены здесь значением — они-то и выражают перемену знака на противоположный и соответствующую решительную модификацию значения слов. *Само дерево*, вещь природы, *не имеет* ничего общего с этой *восприимчивостью дерева как таковой*, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть — рассуждает Гуссерль в духе Платона, — разложиться на химические элементы. Смысл же этого восприятия не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств (*Идеи I*, 284–285).

Подобно восприятию, любое интенциональное переживание — и это составляет самую основу интенциональности! — обладает «интенциональным объектом», т. е. своим предметным смыслом. Гуссерль особенно подчеркивает: «обладать смыслом (“иметь что-нибудь на уме”) — это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание “ноэтическое”» (*Идеи I*, 286). Вслед за этим идет важное разъяснение.

То, что выделилось в показательном примере как «смысл», не исчерпывает всю ноэму. Ее функции гораздо разнообразнее. Ноэматическая сторона интенционального переживания состоит не только в функции «наделения смыслом». Полная ноэма, как покажет будущий анализ, заключается в целом комплексе ноэматических моментов, и специфическая функция смыслообразования создает в этом комплексе лишь своего рода необходимое ядро, или центральный слой, в котором сущностно обосновываются другие функции (*Идеи I*, 286–287).

Итак, после осуществления феноменологической редукции именно в восприятии заключается ноэматический смысл, как ядро ноэмы, как коррелят, неотделимый от сущности редуцированного восприятия. Хотя введение в скобки препятствует любому суждению о воспринимаемой действительности, однако оно не мешает выносить суждение о том, что восприятие есть сознание о действительности, и описывать эту являющуюся по мере восприятия «дей-

ствительность» как действительность являющаяся, со всеми теми особенными способами, в каких она сознается, например, именно как воспринимаемая «односторонне», т. е. являющаяся в такой-то и такой-то ориентации. Однако то, что здесь сказано о восприятии, значимо относительно всех видов интенциональных переживаний (*Идеи I*, 290—291).

Разумеется, ноэматический смысл присутствует не в одном лишь восприятии — ноэма «обитает», или «проживает», в каждом типе переживания. В зависимости от конкретного акта, одна и та же ноэма будет принимать различные модификации. Та же самая любимая нами цветущая сакура как ноэматический коррелят может присутствовать в восприятии, фантазии, образном вызывании в памяти, воспоминании... В одном случае она будет *als ob* «живой действительностью», в другом — фикцией, в третьем — вызыванием образа в памяти, в четвертом — ретенцией... Тем не менее, в любом случае ноэма предстает как *нечто, неотделимое от ноэтических актов*. В самом смысле восприятия, или фантазии, или вызывания образа, или воспоминания она является необходимо принадлежащей в корреляции к соответствующим видам ноэтических переживаний.

В таком случае, если мы сумеем зафиксировать характеристики ноэмы в этих ноэтических актах, а затем полно и адекватно описать сами интенциональные корреляты, то появится возможность вплотную приблизиться к *полной* ноэме и выделить ее *сущностно различные слои*, группирующиеся вокруг «ядра», т. е. чисто «предметного смысла» (*Идеи I*, 292). Иначе говоря, мы сможем увидеть, что сам «предмет», демонстрируя свои различные смыслы в различных же ноэтических переживаниях, выступая перед нами то воспринимаемым, то вызываемым в памяти, то образно представленным на живописном полотне, — на самом деле возвещает лишь *одно* центральное понятие, или ядро: «цветущая сакура как таковая».

Итогом анализа взаимоотношений ноэтического переживания и ноэматического коррелята стал так называемый «сущностный закон». Гуссерль говорит, что дальнейшая цель — рассмотрение структур сферы «высшего сознания», т. е. научного сознания. В этой сфере в единстве конкретного переживания многократно надстраиваются друг над другом ноэзы, в соответствии с чем фундируются и ноэматические корреляты. Ибо *не бывает ноэтического момента без специфического для него ноэматического момента* — гласит сущностный закон, находящий свое подтверждение на каждом шагу (*Идеи I*, 298).

На этой высшей ступени разумности, в сфере «высшего сознания», в ноэматическом составе на первый план выступает центральное ядро — «полагаемая объективность как таковая». Слово «объективность» берется в кавычки, как того требует феноменологическая редукция. Здесь эту центральную нозму следует брать в том ее подвергшемся модификации объективном составе, в каком она и есть именно нозма, т. е. *сознаваемое как таковое*. Однако мы сразу же увидим, что такая «объективность» нозмы — это объективность *нового вида*. Ибо объективное, что берется нами модифицированно, под именем «смысл», как это происходит, например, в нашем научном исследовании, вновь становится чем-то объективным, однако отличающимся уже своим собственным достоинством (*Идеи I*, 298). Иначе говоря, это уже не эмпирическая или эйдетическая объективность, имеющая зыбкое основание в предрассудке естественной установки, а феноменологическая объективность, гарантированная всей системой «высшего сознания» и находящая свою основу в чистой сущности и трансцендентальной субъективности.

Анализ понятия «ноэматический смысл», используемого Гуссерлем в «Идеях I», позволил Р. Бернету, И. Керну и Э. Марбаху эксплицировать его значения: 1) «феноменологически редуцированный предмет», т. е. подразумеваемое как таковое; 2) «один лишь абстрактный момент полной нозмы (= 1), а именно, ноэматическое ядро»; 3) «идентично-ноэматическое *что*, т. е. смысл суждения»¹.

Очередные характеристики ноззиса и нозмы Гуссерль добавляет, рассматривая их в области суждения. Этой теме посвящен § 94 «Идей I». Здесь же мы найдем определение нозмы с точки зрения ее места в суждении.

Нозма вынесения суждения — это «то, что судится как таковое», но это есть не что иное, как само суждение — по меньшей мере, в своем основном ядре. Чтобы полная нозма была схвачена, суждение должно быть взято в его полной ноэматической конкретности, в какой оно создается в конкретном вынесении суждения. «То, что судится» нельзя смешивать с «тем, о чем выносятся суждение». Если суждение строится на основе восприятия или другого представления, то нозма представления входит в полную конкретность вынесения суждения (а представляющий ноззис становится сущностной составной частью конкретного ноззиса суждения) и принимает в суждении известные формы. Другими словами: «"Предметы, о которых" выносятся суждение, — в особенности предметы,

¹ *Bernet R.; Kern I.; Marbach E. Op. cit. — S. 96.*

представляющие собой субъект суждения, — суть присущее суждению “то, о чем”. Сформированное из них целое, *совокупное “что” суждения*, причем взятое точно так, с той *характеризацией*, в том *способе данности*, в каком оно “сознается” в переживании, — это “что” составляет *полный ноэматический коррелят*, предельно широко понимаемый “смысл” переживания суждения. Говоря точнее, это “смысл в *как* его способа данности”, насколько этот способ может быть обретен в нем как характеристика» (*Идеи I*, 299).

В знаменитом § 97 Гуссерль эксплицирует чрезвычайно важные характеристики ноэмы и ноэзиса с точки зрения их отношения к гилетически-феноменологическим и ноэтически-феноменологическим рассуждениям и анализу, рассмотренным в § 85, где, в частности, возникло понятие ноэзы. Гуссерль уже в названии параграфа указывает на то, что гилетические и ноэтические моменты переживаний являются «реальными» (*reelle*), а ноэматические — ирреальными (*igteele*)¹. Им соответствуют два вида анализа — «реальный» (*reell*) и интенциональный.

В феноменологически чистом переживании присутствуют «реальные» ([квази]реальные) компоненты. Возьмем, к примеру, ноэтические переживания «самой низкой ступени», т. е. такие, какие не стали в своей интенциональности комплексными благодаря многократно надстраивающимся друг над другом ноэтическим слоям. Простое чувственное восприятие в естественной установке, допустим, дерева — в силу постоянного изменения угла зрения на него — даст нам громадное многообразие его модификаций в единстве одного восприятия. Теперь зададимся вопросом: что именно — после осуществления феноменологической редукции — будет считаться [квази]реальной (*reelles*) составной частью чистого переживания?

Здесь необходимо прояснить следующее: хотя к сущности переживания восприятия в нем самом и принадлежит «воспринятое дерево как таковое» (т. е. полная ноэма, которая не затрагивается тем, что реальность дерева выключена редукцией), — тем не менее, эта ноэма с ее «деревом» в кавычках точно так же не содержится в восприятии, как и само действительное дерево. Тогда что же мы найдем в восприятии как чистом переживании, что реально содержится в нем? Необходимо посмотреть на материальные и ноэтические составные переживания. Цвет дерева, сознаваемый исключительно

¹ Н. В. Мотрошилова предлагает переводить неологизм Гуссерля *reell* как «[квази]реальный». — См.: *Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. — С. 378–379.

по мере восприятия, — это тот же цвет, какой до редукции мы принимали за цвет действительного дерева. Теперь этот цвет принадлежит нозме. Но он уже не принадлежит, как реальная составная, к переживанию восприятия, хотя мы продолжаем обнаруживать в нем «нечто подобное цвету», а именно «ощущаемый свет», т. е. гилетический момент конкретного переживания, в каком «нюансируется» нозматический и, соответственно, «объективный» цвет.

Стало быть, «единство» и «многообразие» в сознании относятся к совершенно различным измерениям, а именно: все гилетическое принадлежит к конкретному переживанию в качестве [квази]реальных (*reelle*) составных моментов, тогда как все «репрезентирующееся» и «нюансирующееся» в нем в качестве многообразия составляет нозму. «Материалы» в переживании «одушевляются» нозматическими моментами. (Между тем, Я обращено не к ним, а к предмету). Эти, последние, претерпевают «постижения», «наделение смыслом», которые мы в рефлексии схватываем именно в этих «материалах» и вместе с ними. Это означает: не только гилетические элементы (ощущаемые цвета, звуки и т. д.), но и одушевляющие их постижения, — оба в одном, — включая сюда и явления цвета, звука и вообще любого качества предмета, принадлежат к [квази]реальному (*reelle*) составу переживания.

Отсюда можно сделать вывод: восприятие в себе самом есть восприятие *его* предмета, а всякому компоненту, который вычленяет в предмете «объективно» направленное описание, соответствует [квази]реальный компонент восприятия. — Однако лишь постольку, поскольку описание твердо держится предмета, *как* сам он «пребывает» вот в *этом* восприятии. Следовательно, все такие нозматические компоненты и называть мы можем, лишь возвращаясь к нозматическому объекту и моментам такового, и, значит, мы можем говорить: сознание восприятия *вот такого-то* ствола дерева, *вот такого-то* цвета ствола дерева (*Идеи I*, 313).

Если воспользоваться гуссерлевской терминологией, то можно определить сознание, ноззис и нозму таким образом. Сознание по своей сущности, как противостоящее в определенном отношении естественному миру, есть *нереальное*. Между сознанием и реальностью — говорит Гуссерль — «поистине зияет пропасть смысла» (*Идеи I*, 151). Тогда ноззис есть [квази]реальное в нереальном, а нозма — нереальное в нереальном (= ирреальное). При желании здесь можно усмотреть даже градацию ноззиса и нозмы по степени удаленности от *реального* как естественного мира. В таком случае, нозматические акты стоят ближе к реальности, в них в большей мере усматривается «земное» присутствие (гилетический материал), не-

жели в ноэме. Ноэматическая смысловая предметность категорически отрицает не только реальное происхождение — что, действительно, немислимо — но также не обнаруживает никакой связи с эмпирическим, психическим модусом сознания.

Далее Гуссерль раскрывает конститутивный механизм сознания и указывает на конститутивные функции ноэмы и ноэзиса.

Если феноменологическую редукцию — говорит он, — а равным образом и чистую сферу переживания мы называем «трансцендентальными», то такое именование основывается как раз на том, что мы в такой редукции обретаем некую абсолютную сферу материалов и ноэматических форм. К этим, определенным образом устроенным сплетениям материалов и форм, принадлежит сама эта чудесная *осознанность* некоего даваемого *ничто*, которое перед самым сознанием предстает как противолежащее, принципиально иное, ирреальное, трансцендентное.

Однако именно здесь находится праисточник единственно мыслимого разрешения глубочайших познавательных проблем, касающихся сущности и возможности объективно значимого познания всего трансцендентного. И хотя трансцендентальная редукция совершает *ἐπιπέδη* касательно реальности, тем не менее, к тому, что сохраняется от действительности, принадлежат ноэмы с заключенным в них ноэматическим единством, а тем самым и способ, каким сознается и в специфическом смысле дается реальное в сознании. Ибо ноэма включает в себя предметность сознания как таковую, но одновременно и все формы ноэматического в качестве *als ob* данностей (*Идеи I*, 314–315). При этом ноэматическое является полем единств, а ноэматическое — полем «конституирующих» многообразий. Сознание же, «функционально» соединяющее многообразие и единство, на деле никогда не являет тождества там, где в ноэматическом корреляте дано тождество «предмета» (*Идеи I*, 317–318).

* * *

Итак, все, что мы можем воспринимать, познавать, мыслить в самых разнообразных актах, формах и модусах — все это осуществляется посредством сознания, а конкретнее, через конститутивную деятельность ноэмы и ноэзиса. Именно они — как ирреальный предметный смысл и неисчислимое многообразие [квази]реальных актов нашего сознания — конституируют в целом всю ощущаемую, воспринимаемую, предполагаемую, воспоминаемую, одним словом, — мыслимую Вселенную. Именно в этом и состоит их общая трансцендентальная функция. — Поскольку любое интенциональное переживание обладает ноэмой, а внутри таковой — неким

смыслом, то, стало быть, и наоборот, все, что мы называем предметом и имеем перед глазами в качестве действительности — все это тем самым является предметом сознания.

Если трансцендентальная редукция «выключила» всякое актуальное полагание реальности, то теперь оказывается, что все выключенное и удаленное, с известной переменной индекса, входит в сферу феноменологии. Как говорит Гуссерль в финале «Картезианских медитаций», «нужно сперва утратить мир посредством *éloхў*, чтобы затем обрести его вновь в универсальном самоосмыслении»¹.

Такое переоткрытие мира возможно, поскольку взаимодействие между миром и сознанием — коррелятивное и смысловое. Любая действительная вещь природы репрезентируется всеми теми смыслами и меняющими свое наполнение предложениями, в каких она есть коррелят возможных интенциональных переживаний. Единству вещи противостоит «бесконечное идеальное многообразие ноэтических переживаний» совершенно определенного и, несмотря на бесконечность, обозримого сущностного содержательного наполнения, — все эти переживания сходятся в том, что они суть сознание «одного и того же» (*Идеи I*, 419).

Трансцендентальный мир сознания живет по своим законам так же, как и мир естественный. Вполне возможно, что и законы обоих миров также коррелятивны. Во всяком случае, Гуссерль подчеркивает, что сфера переживаний строго закономерна в своем трансцендентальном сущностном строении, любое возможное сущностное образование жестко определено в ней по ноэзису и ноэме, как определена сущностью пространства любая возможная вписанная в него фигура — согласно закономерностям, значащим безусловно (Там же).

В соответствии с этим Гуссерль задается вопросом о некой «интеграции» или даже «симбиозе» феноменологии и «действительности»: «Нас интересуют не фактичности сознания в его протекании, а сущностные проблемы, которые следовало бы формулировать здесь. Сознание и, соответственно, сам субъект сознания *судят* о действительности, спрашивают о ней, предполагают ее, сомневаются в ней, решают свои сомнения, а притом осуществляют “*правосудие разума*”. Не должно ли быть так, что в сущностной взаимосвязи трансцендентального сознания, следовательно, чисто феноменологически, могла бы достигать ясности сущность такого права и, коррелятивно, сущность “действительности” — в сопряжении их со всеми разновидностями предметов и согласно всем

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — С. 199.

формальным и региональным категориям?» (*Идеи I*, 420–421). Трансцендентальная феноменология выходит, таким образом, на новый уровень сущностного постижения.

Итак, мы смогли убедиться, что Эдмунд Гуссерль создал оригинальный и принципиально новый вариант трансцендентализма, в котором, естественно, присутствовали и развивались фундаментальные свойства всей парадигмы. В трансцендентальной феноменологии Гуссерля редукция имеет не только элиминативную, но (позднее) даже конститутивную функцию. В основе редукции лежит рефлексия как базовое действие сознания. Трансцендентальная рефлексия, в конце концов, доводит нас до чистой субъективности — собственного поля феноменологического исследования — и открывает ее важнейшее качество — интенциональность. В таком случае этот трансцендентализм было бы правильно назвать *редуктивно-рефлексивным* и *интенциональным*. Безусловно, эти характеристики не исчерпывают всего богатства трансцендентальной феноменологии, но способны задать своего рода интенциональный ориентир.

Вполне закономерным и оправданным с трансцендентальной точки зрения выглядит приход Гуссерля к новому, как может показаться на первый взгляд, универсуму — «жизненному миру». Однако финал «Идей I» показал, что в нем философ нашел область синтеза трансцендентальной феноменологии и действительности. Так Гуссерль создает свой вариант онтологического трансцендентализма. Ибо жизненный мир, безоговорочно вбирающий в себя все практические образования (даже те, которые принадлежат объективным наукам как фактам культуры), конечно же, соотношен с субъективностью¹. Это, по сути, и есть трансцендентальное переоткрытие естественного мира природы в жизненном мире культуры.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук. — С. 232.

Заключение

Итак, если мы рассматриваем философию не как совокупность разрозненных и ничем не обоснованных эмпирически-индуктивных и спекулятивных высказываний о природе, но в качестве системы основополагающих и законосообразных принципов познания и бытия, то без всякого преувеличения можно сказать: философия *par excellence* возникает в учении Платона в форме двух коррелятивных парадигм, а именно гносеологического и онтологического трансцендентализма.

Трансцендентализм появляется (исключительно) в философском мышлении из осознания целого ряда взаимосвязанных и взаимообусловленных основополагающих интенций. Эти регулятивные мысли-намерения должны, в свою очередь, пройти сложный путь становления внутри натуралистического способа философствования, сформироваться в процессе его кризиса и разложения и, в конце концов, предстать в качестве средства преодоления незрелой формы префилософии.

К числу таких осознанных интенций и принципов необходимо отнести стремление построить философию как строгую науку, рефлексию «трансцендентального факта», потребность изучить человеческий опыт в самых разнообразных формах, неискоренимое желание заглянуть в интеллигибельный и трансцендентный «космос» и, конечно же, исследовать грандиозный мир субъективности. Все это восхитительное и фундаментальное содержание разделяется, по большому счету, на три большие области: внешний мир, внутренний и умопостигаемый. Трансцендентальная философия с момента своего возникновения укоренилась в них и на протяжении всей своей истории изучала, обосновывала и укрепляла эти сферы.

Изначально, со времен Платона, в трансцендентальной философии сложилась такая структура, что ее разновидности охватывали своим исследовательским интересом весь спектр направлений человеческого бытия: «превосходящая» парадигма устремлялась к высшему и запредельному, в то время как «нисходящая» пробира-

лась в глубины сознания и познания. Тем самым были определены естественные границы человеческого разума.

Все разновидности парадигмы — и прежде всего, гносеологический трансцендентализм — изначально выстраиваются в три последовательных этапа. Это объясняется как историко-философской ситуацией, так и внутренней логикой становления и развития, сущностью трансцендентализма как такового.

Первым возникает критический этап: радикальное и систематическое ниспровержение натурализма во всех его формах, скептицизма и спекулятивного догматизма — главных, пожалуй, противников трансцендентальной философии. Критическая рефлексия никуда не исчезает с наступлением следующего этапа, но остается постоянно актуализированной составной частью трансцендентализма.

Вслед за этим начинается вторая стадия — глубокое фундаментальное трансцендентальное мышление и дедукция (обоснование) его базисного уровня. Весь этот процесс можно назвать иначе: достижение трансцендентальной (чистой) субъективности. Инструментальной процедурой здесь является трансцендентальная редукция. Только при помощи редукции можно совершить нисхождение к фундаменту трансцендентальной философии — чистому Я. Здесь мы освобождаемся от любого эмпирического содержания сознания и находим то, что можно отнести к так называемому «беспредпосылочному началу»: вечные и неизменные, истинные и несомненные, ясные и отчетливые, априорные и трансцендентальные, чистые и первоначальные, очевидные и конститутивные основания нашего познания. Безусловно, говорить однозначно о том, что все философы-трансценденталисты тематизировали чистую субъективность в гуссерлевском смысле, невозможно. Однако все они так или иначе, в той или иной степени занимались этой проблемой.

Обретение этого «поля трансцендентального опыта» позволяет приступить к третьему этапу самораскрытия трансцендентальной философии — анализу чистого (в той или иной степени) сознания. Эта стадия дает нам знание структуры чистого сознания и ее элементов, а также функций каждого из элементов. Мы постигаем природу и сущность априорных форм деятельности сознания, конститутивных и регулятивных принципов, положенных в основу того или иного гносеологического или практического действия. Полная систематическая дескрипция структуры и функций трансцендентального сознания не только позволяет ответить на вопрос о сущности познания и практической деятельности, но тем самым раскрывает глубинную суть трансцендентализма как такового. Ибо чистое

сознание как раз и является тем самым «умным местом», в котором коренится трансцендентализм. В чем же состоит его сущность?

Позволю себе вкратце изложить базовые характеристики и принципы гносеологического и онтологического трансцендентализма.

Трансцендентальная философия манифестирует свой генезис и свою актуализацию критикой своих извечных противников — натурализма, догматизма и скептицизма. Тем самым она расчищает поле своего собственного исследования и приступает затем к критическому рассмотрению широко понимаемого разума. Таким образом, первой сущностной чертой и принципом ее действия является критицизм, который проявляется через скептический (эленктический) метод, методическое сомнение и рефлексивный критический анализ сознания. Отсюда видно, что критицизм имеет две ипостаси: а) критика как ниспровержение (негативный аспект) и б) критика как систематическое исследование фундаментальных основ познания (позитивный и конструктивный аспект).

Неоднократно отмечалось, что в основе данной парадигмы лежит рефлексия «трансцендентального факта» в качестве фундирующего всю систему этой философии принципа. В обыденной и нерефлексивной («естественной») жизни им вполне можно пренебречь, но только не в методологически строгой и стремящейся к аподиктичности философии.

Трансцендентализм позиционирует себя как «строгую науку», способную достичь истинного, очевидного и несомненного, априорного и вневременного, ясного и отчетливого, общезначимого (интерсубъективного) и законосообразного познания. Отсюда вытекает следующая характеристика.

Поскольку трансцендентализм исследует не только форму познания, но и его содержание, он всегда формирует свой собственный метод, однако не в противовес формальной логике, которая не способна рассматривать содержательные аспекты познания, а в качестве более широкого методологического основания, включающего в себя, в том числе, и общую логику. Именно поэтому трансцендентальный метод обладает различными ипостасями. Трансцендентальный метод не исчерпывается совокупностью рабочих инструментов, с помощью которых мы намереваемся достичь «водоносного» и животворящего слоя нашего сознания. Стало быть, одной лишь трансцендентальной редукцией — главным инструментом нисхождения к чистому сознанию — метод не ограничивается. Прежде всего, он выступает как интенциональная установка на исследование априорных форм и механизмов нашего познания;

в более широком смысле — трансцендентальной субъективности в целом, и особенно ее конститутивной деятельности. В этом значении метод предстает как стратегия исследования — то, что Кант как раз и называл «трансцендентальным исследованием (методом) (transzendentes Verfahren)» (А 638 / В 666).

Кроме того, трансцендентальный метод может быть понят как трансцендентальная логика синтетической деятельности рассудка (на уровне конституирования предметности), регулятивной деятельности разума (на уровне идей разума, формирующих систематическое единство знания и познания) и его же конститутивной работы в практической сфере. Помимо этого, исследуя сущность познающего мышления, трансцендентальный метод определяет границы применимости априорных понятий рассудка и тем самым очерчивает сферу опытного познания, четко отделяя ее от области практического действия и интеллигибельного мира в целом. В Аналитике трансцендентальный метод как исследование отождествляется с трансцендентальной дедукцией категорий. Наконец, трансцендентальный метод в полной мере содержит в себе все регулятивы познания, которые Кант называл трансцендентальными условиями, принципами, законами.

Стремление к структурной и методологической строгости ведет трансцендентальную философию к отрицанию всякого спекулятивного системотворчества и, напротив, ориентирует ее на «факт науки». Такая интенция означает, что трансцендентализм принимает высокие стандарты доказательности, верификации и общезначимости, которые во многом присущи теоретическому естествознанию и наукам об идеальных сущностях.

Для экспликации поля собственной деятельности трансцендентальной философии необходимо максимально очистить сознание от его содержания. Для этой цели используется трансцендентальная редукция, которая является — как сейчас становится понятно — неизменным и неотъемлемым атрибутом трансцендентализма.

Целью применения редукции является трансцендентальная субъективность, которая обладает собственной структурой и как раз представляет собою поле исследования нашей парадигмы. Такая субъективность есть обязательный атрибут только гносеологического трансцендентализма, но не онтологического (понятийного). Если первый идет к сознанию, чтобы исследовать происхождение, объем и функции наших априорных понятий, и обоснованно рассматривает трансцендентальную субъективность как первоначало и первоисточник всего законосообразного познания, то второй принимает свои надкатегориальные универсалии в

качестве трансцендентных и не интересуется их генетической родословной (что, вообще говоря, граничит с догматизмом и спекулятивностью). Поэтому можно говорить об определенном логицизме понятийного онтологического трансцендентализма.

Любой форме трансцендентальной философии присущ априоризм: теоретическое обоснованное утверждение о существовании внеопытных и внеэмпирических познавательных начал — будь то врожденные идеи Платона, Августина и Декарта или априорные понятия рассудка Канта и Гуссерля.

У всех философов-трансценденталистов мы находим в различной степени разработанный принцип конститутивности (или же конструктивности), который представляет собою не что иное, как обусловленный «трансцендентальным фактом» методологический подход к сознанию как механизму конституирования предметов мышления в ходе его синтетической деятельности. Естественно, у Платона встречаются лишь зачатки этого принципа, впрочем, прекрасно различимые. Однако в дальнейшем он все более и более эксплицируется, достигая подлинного расцвета в трансцендентализме Канта и Гуссерля.

Еще одним общеобязательным элементом трансцендентальной философии является принцип функционализма. — Все наше познание (в том числе и философия) представляет собою функциональную систему, состоящую из взаимосвязанных и взаимозависимых элементов, подчиняющихся «закону функционального ряда». Такой тип отношений означает, что один элемент не может быть определен, или понят, или не способен функционировать без другого («функциональная зависимость»). В определенных ситуациях синонимами могут выступать понятия «монофункция», «опосредование», «реляционность», «реляция» и «корреляция», обозначающие некоторую неразрывную связь, обусловленность, зависимость или взаимозависимость. Частным случаем такого рода отношений является репрезентация.

Все трансценденталисты дедуцировали (явно) или подразумевали (латентно) существование двух «миров» — чувственно воспринимаемого и интеллигибельного. Строго говоря, сам факт обоснования умопостигаемого мира еще не относит философа автоматически в разряд трансценденталистов. Однако для онтологического (тео-агато-этического) трансцендентализма наличие в собственной метафизике интеллигибельной реальности является обязательным.

Трансцендентальному сознанию — и конститутивному, и регулятивному — изначально присуща интенциональность как его

сущностная характеристика. Причем во всех учениях трансцендентальной философии от Платона до Гуссерля интенциональность встречается двух типов: сугубо гносеологическая, направленная на предмет познания, и тео-агато-этическая, устремленная к Богу, Благу и нравственности. Однако у разных философов оба типа представлены неравномерно. У Платона и Августина преобладает второй тип, тогда как у Декарта, Канта, марбуржцев и Гуссерля — первый. Интенциональность по своей природе тесно связана (родственна) с «интеллектуальным» телеологизмом, иначе говоря, представляет собою проявление сущностной телеологии, характерной для чистого сознания. Однако ее недопустимо смешивать с «плоской» телеологией натурфилософов и софистов, а также с так называемой «бытовой» целесообразностью повседневной жизни и обыденного рассудка («здравого смысла»). У Канта, кроме того, можно выделить, как особую разновидность, практическую интенциональность сознания, тематизированную в третьей «Критике» и фундированную принципом *«als ob»*.

Для онтологической разновидности всегда характерен примат практического разума, ценностная ориентация сознания и вытекающие отсюда разнообразные концепции «восхождения» к тео-агато-этическим началам.

Богатство характеристик, специфических особенностей, многообразных интенций каждой разновидности трансцендентализма — наряду с общими фундаментальными признаками — демонстрирует стремление трансцендентальной парадигмы в целом не только обосновать философию как строгую науку и исследовать человеческое сознание, через которое, собственно говоря, все свершается в нашей жизни, но и — посредством всего этого — достичь существенных целей человечества.

Список использованной литературы

- Августин Аврелий.* Исповедь / Пер. с лат. *М.Е. Сергиенко.* Вступит. статья *А.А. Столярова.* — М.: Ренессанс, 1991. — 488 с.
- Августин Аврелий.* О Троице / Пер. с лат. *А.А. Тащиана.* — Краснодар: Глагол, 2004. — 416 с.
- Августин Блаженный.* О граде Божием: В 4 т. — Киев, 1905 — 1910 (Репринт: М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994).
- Августин Блаженный.* Творения: В 4 т. — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
- Августин Блаженный.* Христианская наука. — СПб.: Библиополис, 2006. — 508 с.
- Августин: pro et contra* / Сост., примеч. *Р.В. Светлова;* сост., вступ. ст., примеч. *В.Л. Селиверстова.* — СПб.: РХГИ, 2002. — 976 с.
- Аристотель.* Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1976-1984.
- Аристотель.* Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. *Е.В. Альмовой.* — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. — 183 с.
- Белов В.Н.* Неокантианство. Ч. I. Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. — Саратов: Научная книга, 2000. — 172 с.
- Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Декарта). — М.: ИФ РАН, 1997. — 181 с.
- Беркли Дж.* Сочинения / Сост., общ. ред. и вступит. статья *И.С. Нарского.* — М.: Мысль, 1978. — 556 с.
- Блаженный Иоанн Дунс Скот.* Избранное / Сост. и общ. ред. *Г.Г. Майорова.* — М.: Издательство Францисканцев, 2001. — 583 с.
- Блаженный Иоанн Дунс Скот.* Трактат о первоначале: билингва латинско-русский / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. *А.В. Апполонова.* — Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: КРАСАНД, 2011. — 200 с.
- Библер В.С.* Кант — Галилей — Кант. — М.: Мысль, 1991. — 320 с.
- Бонавентура.* Путеводитель души к Богу / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. *В.Л. Задворного.* — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. — 188 с.
- Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. — М.: Изд. Савин С.А., 2008. — 284 с.
- Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты / Отв. ред., сост., авт. вступ. ст. *Г.Г. Майоров.* — М.: Наука, 1990. — 414 с.
- Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедуция категорий). — М.: Наследие, 1998. — 160 с.
- Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 520 с.
- Васильева Т.В.* Афинская школа философии. — М.: Наука, 1985. — 160 с.
- Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. — М.: Акад. Проект; Трикта, 2008. — 735 с.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. — М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. — М.: Наука, 1980. — 568 с.

- Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 529 с.
- Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — Изд. 3-е. — М.: ЛИБРОКОМ, 2011. — 376 с.
- Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. — 216 с.
- Герье В.* Блаженный Августин. — М.: Эксмо, 2003. — 640 с.
- Греческая философия: в 2 т. / Под ред. М. Канто-Спербер.* — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006-2008.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. *А.В. Михайлова.* — М.: Акад. проект, 2009. — 489 с.
- Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций / Пер. с нем. *Н.А. Артеменко.* — СПб.: Гуманитарная Академия, 2006. — 224 с.
- Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. *В.И. Молчанова.* — М.: Акад. проект, 2010. — 229 с.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. *Д.В. Складнева.* — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 399 с.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 752 с.
- Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. *В.И. Молчанова // Гуссерль Э.* Соб. соч. — Т. I. — М.: Логос, Гнозис, 1994. — 192 с.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. *Э.А. Бернштейн* под ред. *С.Л. Франка.* Новая редакция *Р.А. Громова.* — М.: Акад. проект, 2011. — 253 с.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. *В.И. Молчанова // Гуссерль Э.* Соб. соч. — Т. 3 (1). — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. — 471 с.
- Дамаский.* Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список лит-ры *Л.Ю. Лукомского.* — СПб.: Мирь, 2008. — 752 с.
- Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. *В.В. Соколова.* — М.: Мысль, 1989-1994.
- Диллон Джон* Средние платоники. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. — 448 с.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. *М.Л. Гаспарова.* — М.: Мысль, 1979. — 620 с.
- Другач Т.Б.* От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 368 с.
- Другач Т.Б.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник-2006. — М.: Наука, 2006. — С. 180—203.
- Дмитриев Т.А.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. — М.: ИФ РАН, 2007. — 231 с.
- Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. — М.: РОССПЭН, 2007. — 512 с.
- Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. — 248 с.
- Доброхотов А.Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник-1987. — М.: Наука, 1987. — С. 61-75.
- Жильез Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. с фр. *Г.В. Вдовиной.* — М., СПб.: Университетская книга, 1999. — 496 с.

- Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. — М.: РОССПЭН, 2004. — 704 с.
- Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. *А.Д. Бакулова*. Общ. ред., послесл. и примеч. *С.С. Неретиной*. — 2-е изд. — М.: Культурная революция, Республика, 2010. — 678 с.
- Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в.). — М.: Наука, 1989. — 206 с.
- Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. — М.: ИФ РАН, 1996. — 260 с.
- Жучков В.А.* Кант и проблема сознания // Философия сознания: история и современность. — М.: Современные тетради, 2003. — С. 52-74.
- Жучков В.А.* О «коперниканском перевороте» Канта и некоторых предрассудках кантоведения // Историко-философский ежегодник-2004. — М.: Наука, 2005. — С. 227-238.
- Иммануил Кант: наследие и проект* / Под ред. *В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой*. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. — 624 с.
- Ингарден Роман.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. *А. Денежкина, В. Куренного*. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 224 с.
- Йегер Вернер.* Пайдейя / Пер. с нем. *М.Н. Ботвинника*. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. — 335 с.
- Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. *В.А. Жучкова*; пер. с нем. *В.В. Васильева, С.А. Чернова*. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 752 с.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. *Н.О. Лосского* с вариантами переводов на русский и европейские языки; отв. ред. *В.А. Жучков*. — М.: Наука, 1998. — 655 с.
- Кант И.* Лекции по этике / Пер. *А.К. Судакова, В.В. Крыловой*. — М.: Республика, 2005. — 431 с.
- Кант И.* Сочинения: В 8 т. / Общ. ред. *А.В. Гулыги*. — М.: Чоро, 1994.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. / Под ред. *Б. Тушинга, Н. Мотрошиловой*. — М.: Ками, Московский философский фонд, Наука, 1994-2006.
- Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред. *Л.А. Калининкова*. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 305 с.
- Кассирер Эрнст.* Жизнь и учение Канта. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 447 с.
- Кассирер Эрнст.* Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — 784 с.
- Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции / Пер. с нем. *Б. Столлнера и П. Юшкевича*. — СПб.: Шиповник, 1912. — 454 с.
- Кассирер Э.* Теория относительности Эйнштейна / Пер. с нем. *Е.С. Берловича, И.Я. Колубовского*. — Пг.: Наука и школа, 1922. — 144 с.
- Кассирер Э.* Философия Просвещения. — М.: РОССПЭН, 2004. — 400 с.
- Кассирер Эрнст.* Философия символических форм: В 3 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
- Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. *В.Н. Белова*. — М.: Акад. проект, 2012. — 618 с.
- Койре А.* Очерки истории философской мысли / Пер. с франц. *Я.А. Ляткера*. — М.: Прогресс, 1985. — 286 с.
- Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии / Пер. с англ. *И. Борисовой*. — М.: Энигма, 1997. — 512 с.

- «Критика чистого разума» Канта и современность / Отв. ред. *В.А. Штенберг*. — Рига: Зинатне, 1984. — 286 с.
- Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. — М.: НИПКЦ Восход-А, 2000. — 384 с.
- Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2008. — 440 с.
- Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 568 с.
- Круглов А.Н.* Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник-2004. — М.: Наука, 2005. — С. 279-295.
- Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе / Пер. *С.И. Соболевского*. — М.: Наука, 1993. — 379 с.
- Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии / Пер. с нем. *Н. Федоровой*. — М.: Энигма, 1996. — 368 с.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1982-1989.
- Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. / Ред.: *И.С. Нарский, А.Л. Субботин*. — М.: Мысль, 1985-1988.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000. — 846 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. — М.: Искусство, 1974. — 600 с.
- Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. — М.: Мысль, 1979. — 431 с.
- Марру А.-И.* Св. Августин и августинианство. — Долгопрудный: Вестком, 1999. — 205 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. *И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина*. — СПб.: Ювента; Наука, 1999. — 606 с.
- Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М.: Высшая школа, 1988. — 144 с.
- Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. — М.: Территория будущего, 2007. — 456 с.
- Мотрошилова Н.В.* Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. — 720 с.
- Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет: избранные статьи и эссе. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2005. — 576 с.
- Наторп Пауль.* Избранные работы / Сост. *В.А. Куренной*. — М.: Территория будущего, 2006. — 384 с.
- Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. *И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой*. — М.: РОССПЭН, 2010. — 567 с.
- Неретина, С., Огурцов, А.* Пути к универсалиям. — СПб.: РХГА, 2006. — 1000 с.
- Неретина, С., Огурцов, А.* Реабилитация вещи. — СПб.: ИД «Миръ», 2010. — 800 с.
- Паульсен Ф.* Иммануил Кант. Его жизнь и учение / Пер. с IV нем. изд. *Н. Лосского*. — 2-е испр. изд. — СПб.: Образование, 1905. — XII, 380 с.
- Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. *А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи*. — М.: Мысль, 1990-1994.
- Плотин.* Эннеады I-VI / Пер. *Т.Г. Сидаша*. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004 — 2005.
- Пома А.* Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. *О.А. Поповой*. — М.: Акад. проект, 2012. — 319 с.

- Попов И.В.* Личность и учение блаженного Августина // *Попов И.В.* Труды по патрологии. — Т. II. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 776 с.
- Прехль Петер.* Введение в феноменологию Гуссерля / Пер. с нем. *И. Инишева.* — Томск: Водолей, 1999. — 96 с.
- Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список лит-ры *Л.Ю. Лукомского.* — СПб.: Мирь, 2006. — 896 с.
- Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны / Сост. *А.А. Тахо-Годи.* — М.: Прогресс, 1993. — 319 с.
- Пружинин Б.И.* Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. — М.: РОССПЭН, 2009. — 423 с.
- Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии / *Гуссерль Э.* Основные проблемы феноменологии. — СПб.: Изд. СПбУ, 2004. — 367 с.
- Разеев Д.Н.* Телеология Иммануила Канта. — СПб.: Наука, 2010. — 309 с.
- Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. — М.: РГГУ, 2011. — 462 с.
- Риккерт Генрих.* Философия жизни (Введение в трансцендентальную философию. — Предмет познания. Философия истории. Философия жизни. О понятии философии). — Киев: Ника-Центр, 1998. — 512 с.
- Рист Джон.* Плотин: путь к реальности. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — 320 с.
- Сеземан В.Э.* Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. — СПб.: Образование, 1913; сб. 5. — С. 1—34.
- Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах / Пер. с древнегреч., вступит. статья *А.Ф. Лосева.* — М.: Мысль, 1976.
- Семенов В.Е.* Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). — Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. — 228 с.
- Слинин Я.А.* Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. — СПб.: Наука, 2001. — 528 с.
- Слинин Я.А.* Феноменология intersubjectивности. — СПб.: Наука, 2004. — 354 с.
- Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 312 с.
- Сретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт: Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. — СПб.: Наука, 2007. — 183 с.
- Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. — 304 с.
- Трубецкой С.Н.* Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья *П.П. Гайденко.* — М.: Мысль, 1994. — 816 с.
- Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. — М.: Мысль, 2003. — 589 с.
- Трубецкой С.Н.* История древней философии. — Жуковский; М.: Кучково поле, 2005. — 480 с.
- Фестюжьер А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Пер. с франц. *А.С. Гаголина.* — СПб.: Наука, 2009. — 497 с.
- Философия Канта и современность / Общ. ред. *Т.И. Ойзермана.* — М.: Мысль, 1974. — 469 с.
- Фихте И.Г.* Сочинения в двух томах / Сост. и прим. *В. Волжского.* — СПб.: Мифрил, 1993.
- Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия) / Публ., предисл., коммент. *Н.А. Дмитриевой.* — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 456 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. — М.: Наука, 1989. — 575 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. *В.В. Бибихина.* — М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.

- Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. *О.В. Никифорова*. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 176 с.
- Херрман Ф.-В. фон* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. *И. Инишева*. — Томск: Водолей, 1997. — 96 с.
- Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы. — М.: Культурная революция, 2007. — 295 с.
- Цицерон.* Философские трактаты / Отв. ред., сост., авт. вступ. статьи *Г.Г. Майоров*; пер. с лат. *М.И. Рижского*. — М.: Наука, 1985. — 381 с.
- Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 620 с.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. / Сост., ред., авт. вступ. ст. *А.В. Гулыга*. — М.: Мысль, 1987.
- Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. — 439 с.
- Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. группы авторов под ред. *М. Лебедева, О. Никифорова* (Ч. 3). — М.: Логос, 2002. — 680 с.
- Шульц И.* Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» / Пер. с нем. под ред. *Б.А. Фохта*. — М.: Тип. О.Л. Ломовой, 1910 (Репринт: М.: ЛИБРОКОМ, 2010). — IV, 146 с.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе: В 2 т. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
- Юм Д.* Исследование о человеческом познании. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 525 с.
- Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П.Д.* Философские произведения / Сост. и подг. текста *А.И. Абрамова, И.В. Борисовой*. — М.: Правда, 1990. — С. 466—526.
- Яковенко Б.В.* Мошь философии. — СПб.: Наука, 2000. — 974 с.
- Ясперс Карл.* Философия: В трех книгах / Пер. *А.К. Судакова*. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
- A Companion to Ancient Philosophy / Ed. by *Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin*. — Oxford: Blackwell, 2006. — XXXVI, 791 p.
- A Companion to Epistemology / Ed. by *J. Dancy, E. Sosa*. — Oxford: Blackwell, 2000. — XV, 541 p.
- Adelmann, Dieter.* Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. — Heidelberg, 1968. — 239 S.
- Aguirre, Antonio.* Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserl. — Den Haag: Nijhoff, 1970 (Phaenomenologica; 38). — XXIV, 197 S.
- Allison, Henry E.* Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1983. — IX, 389 p.
- Ameriks, Karl.* Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogismus of Pure Reason. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — IX, 314 p.
- A Monument to Saint Augustine / By *M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, etc.* — London: Sheed & Ward, 1945. — 367 p.
- Aquila, Richard E.* Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction. — Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1989. — XIV, 245 p.
- Architektonik und System in der Philosophie Kants / Hrsg. von *Hans Friedrich Fulda, Jürgen Stolzenberg*. — Hamburg: Felix Meiner, 2001. — X, 417 S.

- Aristotelis Opera / ex recensione *Immanuelis Bekkeri* edidit Academia Regia Borussica: Vol. I-V. — Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831—1870.
- Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to *Confessions* / Ed. by *K. Pollmann*, *M. Vessey*. — Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. — XI, 258 p.
- Bachmair, Anton*. Die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung: Die Bestandteile der Erkenntnis einer äußeren Gegenstandes nach der *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant. — München, 1988. — XVII, 376 S.
- Bader, Franz*. Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: 2 Bde. — Bonn: Bouvier, 1979—1983.
- Balz, Albert G.A.* Descartes and the Modern Mind. — Hamden (Connecticut): Archon Books, 1967. — XIV, 492 p.
- Barth, Heinrich*. Die Seele in der Philosophie Platons. — Tübingen: Mohr, 1921. — VII, 321 S.
- Barth, Heinrich*. Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. — Tübingen: Mohr, 1932. — 47 S.
- Bärthlein, Karl*. Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie: 2 Teile. — Teil 1: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972. — VIII, 415 S.
- Bate, Henricus*. (*Henry Bate*) Speculum Divinorum et quorundam naturalium (Part seven: On the Platonic Doctrine of the Ideas (Sigla et Compendia)) / Ed. by *Carlos Steel*, *Emiel Van De Vyver*. — Leuven: Leuven Univ. Press, 1994. — 208 p.
- Baum, Manfred*. Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken: Interpretationen zur kritischen Philosophie. — Köln, 1975. — 270 S.
- Baumgartner, Hans Michael*. Kants "Kritik der reinen Vernunft". — Freiburg; München: Alber, 1988. 2. durchgesehene Aufl. — 165 S.
- Beck, Leslie John*. The Method of Descartes: A Study of the *Regulae*. — Oxford: The Clarendon Press, 1952. — X, 316 p.
- Beck, Leslie John*. The Metaphysics of Descartes: A Study of the *Meditations*. — Oxford: The Clarendon Press, 1965. — XI, 307 p.
- Beck, Lewis White*. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. — Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1960. — XVI, 308 p.
- Beck, Lewis White*. Early German Philosophy: Kant and his Predecessors. — Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1969. — XI, 556 p.
- Beck, Lewis White*. Essays on Kant and Hume. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1978. — X, 221 p.
- Beck, Lewis White*. Studies in the Philosophy of Kant. — Indianapolis; New York; Kansas City: The Bobbs-Merrill Comp., 1965. — VIII, 242 p.
- Becker, Wolfgang*. Selbstbewußtsein und Erfahrung: Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion. — Freiburg; München: Alber, 1984. — 295 S.
- Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781 — 1981 / Hrsg. von *J. Heidemann*, *W. Ritzel*. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981. — X, 353 S.
- Bennett, J.* Kant's Analytic. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966. — XVI, 251 p.
- Bennett, Jonathan*. Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. In two volumes. — Oxford: The Clarendon Press, 2001.
- Benton, Robert J.* Kant's second Critique and the problem of transcendental arguments. — The Hague: Nijhoff, 1977. — V, 172 p.
- Berlinger, R.* Augustins dialogische Metaphysik. — Frankfurt am Main: Klostermann, 1962. — 238 S.
- Bernet, Rudolf; Kern, Iso; Marbach, Eduard*. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. — Hamburg: Felix Meiner, 1989. — VI, 244 S.
- Bird, Graham*. Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the *Critique of Pure Reason*. — New York: The Humanities Press, 1962. — X, 210 p.

- Blackson, Thomas. A. Inquiry, Forms and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology.* — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1995. — VIII, 226 p.
- Blaha, Ottokar.* Die Ontologie Kants: Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie. — Salzburg; München: Anton Pustet, 1967. — 244 S.
- Boehm, Rudolf.* Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. — Den Haag: Nijhoff, 1968 (Phaenomenologica; 26). — XXIV, 266 S.
- Boer, Theodor de.* The Development of Husserl's Thought / Transl. by *T. Plantinga.* — The Hague; Boston; London: Nijhoff, 1978 (Phaenomenologica; 76). — XXII, 545 p.
- Böhme, Gernot.* Philosophieren mit Kant: Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. — 253 S.
- Bonner, G.* St. Augustine of Hippo: Life and Controversies. — London: SCM Press, 1963. — 428 p.
- Bormann, Karl.* Platon. — Freiburg; München: Alber, 1987. — 2. Auflage. — 192 S.
- Bostock, David.* Plato's *Phaedo.* — Oxford: Clarendon Press, 2002. — X, 225 p.
- Brand, Gerd.* Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Nijhoff, 1955. — XVI, 147 S.
- Brands, Hartmut.* "Cogito ergo sum": Interpretation von Kant bis Nietzsche. — Freiburg; München: Alber, 1982. — 318 S.
- Brandwood, Leonard.* A word index to Plato. — Leeds: W.S. Maney & Son Ltd., 1976. — XXX, 1003 p.
- Brandwood, Leonard.* The chronology of Plato's dialogues. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990. — X, 256 p.
- Brelage, Manfred.* Studien zur Transzendentalphilosophie. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1965. — XI, 256 S.
- Brenner, William H.* Elements of modern philosophy: Descartes through Kant. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall, 1989. — XII, 162 p.
- Brittan, Gordon G., Jr.* Kant's theory of science. — Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press, 1978. — XII, 215 p.
- Broadie, Frederick.* An Approach to Descartes "Meditationes". — London: Univ. of London; The Athlone Press, 1970. — IX, 230 p.
- Bubner, Rüdiger.* Zur Struktur eines transzendentalen Arguments // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6-10 April 1974. Teil 1. / Hrsg. von *G. Funke* und *J. Kopper.* — Kant-Studien, 65. Jahrgang, Sonderheft. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974. — S. 15–27.
- Buchdahl, Gerd.* Transcendental Reduction: A concept for the interpretation of Kant's critical method // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6-10 April 1974. Teil 1. — S. 28–44.
- Butts, R.E.* Kant and the Double Government Methodology: Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science. — Dordrecht; Boston; Lancaster: Reidel Publishing Company, 1986. — XVI, 339 p.
- Caranti, Luigi.* Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism. — Toronto; Buffalo; London: Univ. of Toronto Press, 2007. — 218 p.
- Carl, Wolfgang.* Das Platonische Verständnis von Philosophie. — Heidelberg, 1966. — 169 S.
- Carl, Wolfgang.* Der schweigende Kant: die Entwurf zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989. — 189 S.
- Carr, David.* Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies. — Dordrecht; Boston; London: Nijhoff (Kluwer), 1987 (Phaenomenologica; 106). — X, 303 p.
- Cartesian Studies / Ed. by R.J. Butler.* — Oxford: Basil Blackwell, 1972. — VI, 145 p.
- Cassirer, Ernst.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: 2 Bde. — Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1906-1907.
- Cassirer, E.* Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung. — Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939. — 308 S.

- Cassirer, Ernst.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. — Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1910. — XV, 459 S.
- Caton, Hiram.* The origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1973. — XVI, 248 p.
- Cherniss, Harold.* Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Vol. 1. — Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1944. — XXVII, 610 p.
- Cherniss, Harold.* The Riddle of the early Academy. — Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1945. — 103 p.
- Cladius, Martin.* Ein Kommentar zu Platon Unterscheidung von Meinen und Wessen und zum Liniengleichnis. — Marburg; Lahn, 1997. — 227 S.
- Clegg, Jerry S.* The Structure of Plato's Philosophy. — Lewisburg: Bucknell Univ. Press; London: Associated Univ. Presses, 1977. — 207 p.
- Cohen, H.* Die platonischen Ideenlehre psychologisch entwickelt // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — 4, 1866. — S. 403—464.
- Cohen, H.* Platons Ideenlehre und die Mathematik. — Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagbuchhandlung, 1879. — 31 S.
- Cohen, Hermann.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. — Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1883. — VII, 162 S.
- Cohen, Hermann.* Kants Theorie der Erfahrung. — Berlin: Verlegt bei Bruno Cassirer, 1918, 3. Aufl. — XXV, 797 S.
- Cohen, Hermann.* Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. — Leipzig: Felix Meiner, 1917. — Zweite, unveränderte Aufl. — IX, 233 S.
- Cohen, Hermann.* Logik der reinen Erkenntnis. — Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1922. — Dritte Aufl. — XXVIII, 612 S.
- Collins, James.* The continental rationalists: Descartes, Spinoza, Leibniz. — Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1967. — VIII, 177 p.
- Cook, Arthur Bernard.* The metaphysical basis of Plato's ethics. — Cambridge: Deighton Bell & Co.; London: George Bell & Sons, 1895. — XV, 160 p.
- Cornford, Francis Macdonald.* Plato's Theory of Knowledge. The *Theatetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. — New York: Harcourt, Brace; London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935. — XIV, 336 p.
- Cottingham, John.* Descartes. — Oxford: Blackwell, 1986. — 220 p.
- Cottingham, J.* The Rationalists. — Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 1988. — XI, 234 p.
- Cramer, K.* Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. — Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1985. — 385 S.
- Cunningham, Suzanne.* Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl. — The Hague: Nijhoff, 1976 (Phaenomenologica; 70). — X, 102 p.
- Curley, Edwin M.* Descartes against the Sceptics. — Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1978. — XVII, 242 p.
- Delahaye, Karl.* Die "memoria interior" — Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der "transzendentalen Apperzeption" Kants. Versuch eines historisch-systematischen Vergleich. — Würzburg: Becker, 1936. — XV, 166 S.
- De Rijk, Lambert Marie.* Plato's Sophist: A Philosophical Commentary. — Amsterdam; Oxford; New York: North-Holland Publishing Company, 1986. — 394 p.
- De Vries, G.J.* A Commentary on the Phaedrus of Plato. — Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969. — VII, 274 p.
- Descartes: Critical and Interpretive Essays / Ed. by *M. Hooker*. — Baltimore; London: The John Hopkins Univ. Press, 1978. — VIII, 322 p.
- Dialogues in Phenomenology / Ed. by *D. Ihde, R.M. Zaner*. — The Hague: Nijhoff, 1975. — 270 p.

- Die Aktualität der Philosophie Kants / Hrsg. von *K. Schmidt, K. Steigleder, B. Mojsisch*. — Amsterdam; Philadelphia: Grüner, 2005. — XII, 264 S.
- Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag / Hrsg. von *D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck*. — Tübingen: Mohr, 1960. — 316 S.
- Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag / Hrsg. von *Martin Pickavé*. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. — 727 S.
- Diemer, A.* Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. — Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1956. — 397 S.
- Dönt, Eugen.* Platons Spätphilosophie und die Akademie: Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu "Ungeschriebener Lehre" und zur Epinomis des Philipp von Opus. — Wien: Hermann Böhlau, 1967. — 84 S.
- Dryer, Douglas. P.* Kant's Solution for Verification in Metaphysics. — Toronto: Univ. of Toronto Press, 1966. — 530 p.
- Düsing, Klaus.* "Cogito, ergo sum?" // Wiener Jahrbuch für Philosophie. — Jg. XIX — Wien, 1987. — S. 95–106.
- Ebbinghaus, Julius.* Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden. — Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. — VII, 339 S.
- Ebert, Theodor.* Sokrates als Pythagoreer und die Anamnese in Platons *Phaidon*. — Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Steiner, 1994. — 106 S.
- Edel, Geert.* Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. — Freiburg; München: Alber, 1986. — 545 S.
- Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung / Hrsg. von *Hans Rainer Sepp*. — Freiburg, München: Alber, 1988. — 469 S.
- Eidam, Heinz.* Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000. — VIII, 421 S.
- Eley, Lothar.* Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. — Den Haag: Nijhoff, 1962. — VI, 146 S.
- Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl / Hrsg. von *Werner Flach, Helmut Holzhey*. — Hildesheim: Gerstenberg, 1979. — 653 S.
- Eternal Truths and the Cartesian circle: A Collection of Studies / Ed. by *Willis Doney*. — New York; London: Garland Publishing, 1987. — 383 p.
- Farber, Marvin.* The Aims of Phenomenology. The motives, methods, and impact of Husserl's thought. — New York: Harper Torchbooks, 1966. — VII, 240 p.
- Farber, Marvin.* The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy. — Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1943. — XI, 585 p.
- Ferndes, Sergio L. de C.* Foundation of objective knowledge: The relations of Popper theory of knowledge to that of Kant. — Dordrecht; Boston; Lancaster: Reidel Publishing Company, 1985. — XVII, 272 p.
- Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag. — Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924. — 240 S.
- Fischer, Kuno.* Geschichte der neuern Philosophie. — Bde. 4, 5: Immanuel Kant und seine Lehre. — Vierte Aufl. — Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1898–1899.
- Field, G.C.* Plato and his contemporaries: A study in fourth-century life and thought. — London: Methuen & Co. Ltd., 1948. — XI, 242 p.
- Field, G.C.* The Philosophy of Plato. — London; Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 1969. — 172 p.
- Findlay, John N.* Plato: The Written and Unwritten Doctrines. — London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1974. — XIV, 484 p.
- Findlay, John N.* Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study. — Oxford: Clarendon Press, 1981. — XXIV, 392 p.

- For Roman Ingarden. *Nine essays in phenomenology*. — Den Haag: Nijhoff, 1959. — VIII, 179 p.
- Form and argument in late Plato / Ed. by *Christopher Gill* and *Mary Margaret McCabe*. — Oxford: Clarendon Press, 2004. — X, 345 p.
- Forster, Michael N.* Kant and skepticism. — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008. — X, 154 p.
- Frede, D., Schmücker, R.* Ernst Cassirers Werk und Wirkung. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. — 219 S.
- Friedländer, Paul.* Platon: 3 Bde. — Dritte durchgesehene und ergänzte Aufl. — Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964-1975.
- Fuchs, Wolfgang Walter.* Phenomenology and the Metaphysics of Presence: An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl. — The Hague: Nijhoff, 1976 (Phaenomenologica; 69). — 97 p.
- Funke, Gerhard.* Von der Aktualität Kants. — Bonn: Bouvier, 1979. — 237 S.
- Gadamer, Hans-Georg.* Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios. — Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1974. — 36 S.
- Gaiser, Konrad.* Protreptic und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs. — Stuttgart: Kohlhammer, 1959. — 232 S.
- Gerhard, Volker.* Vernunft und Interesse: Vorbereitung auf eine Interpretation Kants. — Münster, 1976. — 428 S.
- Gerhardt, Volker; Kaulbach, Friedrich.* Kant. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. — VII, 181 S.
- Gerresheim, Eduard.* Die Bedeutung des Terminus transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. — Köln, 1962. — 150 S.
- Gibson, Boyce A.* The Philosophy of Descartes. — New York: Russel & Russel, 1967. — XIII, 382 p.
- Gideon, Abraham.* Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Marburg, 1903 (Neudruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977). — 180 S.
- Gosling, J.C.B.* Plato. — London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973. — VIII, 319 p.
- Graeser, Andreas.* Platons Ideenlehre: Sprach, Logik und Metaphysik. — Bern; Stuttgart: Paul Haupt, 1975. — 179 S.
- Graeser, Andreas.* Platons Parmenides. — Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur; Stuttgart: Steiner, 2003. — 84 S.
- Gram, Moltke S.* Kant, Ontology, and the A Priori. — Evanston: Northwestern Univ. Press, 1968. — X, 194 p.
- Gram, Moltke S.* The Transcendental Turn: The Foundation of Kant's Idealism. — Gainesville; Tampa: Univ. Presses of Florida, 1984. — XII, 260 p.
- Grünwald, Pinchas Paul.* Hermann Cohen. — Hannover, 1968. — 81 S.
- Günter, Henning.* System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens. — Köln, 1971. — 328 S.
- Guthrie, William Keith Chambers.* A History of Greek Philosophy: In 6 vol. — Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1962-1981.
- Guyer, Paul.* Kant and the Claims of Knowledge. — New York, etc.: Cambridge Univ. Press, 1987. — XV, 482 p.
- Guyer, Paul.* Kant and the Claims of Taste. — Cambridge (Mass.); London: Harvard Univ. Press, 1979. — XI, 447 p.
- Hägler, Rudolf-Peter.* Platons "Parmenides": Probleme der Interpretation. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1983. — VIII, 220 S.
- Hahn, Rainald.* Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant: Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am transzendentalen Apriori. — Freiburg; München: Alber, 1982. — 235 S.

- Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie / Hrsg. von *Gerold Prauss*. — Frankfurt a. Main: Klostermann, 1986. — 302 S.
- Hartmann, Nicolai*. Platos Logik des Seins. — Gießen: Verlag von A. Töpelmann, 1909. — X, 512 S.
- Hartmann, Nicolai*. Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. — Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1941. — 38 S.
- Havelock, Eric. A.* Preface to Plato. — Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1963. — XIV, 328 p.
- Heidemann, Dietmar Hermann*. Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. — X, 268 S.
- Heimsoeth, Heinz*. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz: 2 Bde. — Gießen: Verlag von A. Töpelmann, 1912-1914.
- Heimsoeth, Heinz*. Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. — Stuttgart: Kohlhammer, o. J. — 3. durchgesehene Aufl. — VII, 255 S.
- Heimsoeth, Heinz*. Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen. — Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956. — XI, 257 S.
- Heimsoeth, Heinz*. Transzendente Dialektik: 4 Bde. — Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1966-1971.
- Heitsch, Ernst*. Überlegungen Platons im Theaetet. — Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Steiner, 1988. — 205 S.
- Henrich, Dieter*. Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. — Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1976. — 112 S.
- Henrich, Dieter*. Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. — Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press, 2003. — XLI, 341 p.
- Hermann Cohen* / Hrsg. von *Helmut Holzhey*. — Frankfurt a. Main, etc.: Lang, 1994. — 362 S.
- Hermann Cohen* und die Erkenntnistheorie / Hrsg. von *W. Marx, E.W. Orth*. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001. — 163 S.
- Hinsch, Wilfred*. Erfahrung und Selbstbewußtsein: Zur Kategoriededuktion bei Kant. — Hamburg: Felix Meiner, 1986. — X, 114 S.
- Hinske, Norbert*. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant. — Stuttgart, etc.: Kohlhammer, 1970. — 172 S.
- Hinske, N.* Kant als Herausforderung an die Gegenwart. — Freiburg; München: Alber, 1980. — 153 S.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von *J. Ritter* und *K. Gründer*. — Bde. 1-12. — Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag, 1971-2004.
- Hoche, Hans-Ulrich*. Nichtempirische Erkenntnis: Analytische und Synthetische Urteil a priori bei Kant und bei Husserl. — Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1964. — 191 S.
- Hogrebe, Wolfram*. Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik. — Freiburg; München: Alber, 1974. — 204 S.
- Holz, Herald*. Immanuel Kant und Johannes Duns Scotus // Kant-Studien. — Berlin, 1988. — Jg. 79, H. 3. — S. 257-285.
- Holz, Herald*. Transzendentalphilosophie und Metaphysik. — Mainz: Matthias Grünewald, 1966. — XVIII, 235 S.
- Holzhey, Helmut*. Cohen und Natorp: 2 Bde. — Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag, 1986.
- Honnfelder, Ludger*. Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). — Hamburg: Felix Meiner, 1990. — XXIII, 568 S.

- Hoppe, Hansgeorg.* Synthesis bei Kant: Das Probleme der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft". — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1983. — X, 252 S.
- Horn, Christoph.* Augustinus. — München: Beck, 1995. — 184 S.
- Hossenfelder, Malte.* Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978. — VI, 182 S.
- Howell, Robert.* Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1992. — XXIV, 424 p.
- Huber, Carlo E.* Anamnesis bei Plato. — München: In Kommission bei Max Hueber, 1964. — XXXII, 665 S.
- Hunter, Richard.* Plato's Symposium. — Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. — XIII, 150 p.
- Husserl / Hrsg. von *H. Noack.* — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. — X, 340 S.
- Husserl, Edmund.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. III / Hrsg. von *Walter Biemel.* — Den Haag: Nijhoff, 1950. — XVI, 483 S.
- Husserl, Edmund.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IV / Hrsg. von *Marly Biemel.* — Den Haag: Nijhoff, 1952. — XX, 426 S.
- Husserl, Edmund.* Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. VII / Hrsg. von *Rudolf Boehm.* — Den Haag: Nijhoff, 1956. — XXXIV, 468 S.
- Husserl, Edmund.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. VIII / Hrsg. von *Rudolf Boehm.* — Den Haag: Nijhoff, 1959. — XLIII, 592 S.
- Husserl, Edmund.* Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen Sommersemester 1925) // Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. IX / Hrsg. von *Walter Biemel.* — Den Haag: Nijhoff, 1962. — XXVIII, 651 S.
- Husserl, Edmund.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten 1918-1926 // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. XI / Hrsg. von *Margot Fleischer.* — Den Haag: Nijhoff, 1966. — XXIV, 531 S.
- Husserl, Edmund.* Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. XVII / Hrsg. von *Paul Janssen.* — Den Haag: Nijhoff, 1974. — XLV, 510 S.
- Husserl, Edmund.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Hrsg. von *Ludwig Landgrebe.* — Fünfte Aufl. — Hamburg: Felix Meiner, 1976. — XXVII, 532 S.
- Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung // Hrsg. von *D. Emundts.* — Wiesbaden: Reichert, 2000. — 227 S.
- Ingarden, Roman.* On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism / Transl. by *A. Hannibalsson.* — Den Haag: Nijhoff, 1975 (Phaenomenologica; 64). — 71 p.
- Itzkoff, Seymour W.* Ernst Cassirer: Knowledge and the Concept of Man. — Notre Dame; London: Univ. of Notre Dame, 1971. — 286 p.
- Jansohn, Heinz.* Kants Lehre von der Subjektivität: Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendente und empirischer Subjektivität in seiner theoretischen Philosophie. — Bonn: Bouvier, 1969. — 316 S.
- Jaspers, K.* Descartes und die Philosophie. — Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1937. — 104 S.
- Jaspers, Karl.* Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. — München: R. Piper, 1967. — 405 S.

- Kahn, Charles H.* Plato and the Socratic Dialogue. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. — XXI, 431 p.
- Kant, Immanuel.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe). — Zweite Aufl. — Berlin, 1910 ff.
- Kant Studies Today / Ed. by *Lewis White Beck*. — La Salle (Illinois): Open Court, 1969. — IX, 507 p.
- Kant und Critique. New essays in honor of W.H. Werkmeister / Ed. by *R.M. Dancy*. — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1993. — VIII, 196 p.
- Kant: A Collection of Critical Essays / Ed. by *Robert Paul Wolff*. — London; Melbourne: Macmillan, 1968. — XXIII, 416 p.
- Kant: Analysen-Probleme-Kritik / Hrsg. von *Hariolf Oberer* und *Gerhard Seel*. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. — 384 S.
- Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln / Hrsg. von *Gerold Prauss*. — Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973. — 392 S.
- Kant's Theory of Knowledge: Selected Papers from the Third International Kant Congress / Ed. by *Lewis White Beck*. — Dordrecht; Boston: Reidel Publishing Company, 1974. — VII, 217 p.
- Kant's Transcendental Deduction: The Three Critiques and the *Opus postumum* / Ed. by *Eckart Förster*. — Stanford (California): Stanford Univ. Press, 1989. — XIX, 271 p.
- Kaulbach, Friedrich.* Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978. — XV, 338 S.
- Kaulbach, Friedrich.* Erfahrung und Metaphysik. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. — 244 S.
- Keller, Pierre.* Kant and the Demands of Self-Consciousness. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. — VII, 286 p.
- Kemp Smith, Norman.* A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». — Second ed., revised and enlarged. — New York: Humanities Press, 1962. — LXI, 651 p.
- Kemp Smith, Norman.* New studies in the philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer. — London: Macmillan, 1963. — XII, 369 p.
- Kenny, Anthony.* Descartes: A Study of His Philosophy. — New York; London: Garland Publishing, 1987. — 238 p.
- Kenny, Anthony.* The God of the Philosophers. — Oxford: Clarendon Press, 1979. — VII, 135 p.
- Kern, Iso.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. — Den Haag: Nijhoff, 1964. — XXIII, 448 S.
- Kim, Yung-Han.* Husserl und Natorp. Zur Problematik der Letztbegründung der Philosophie bei Husserls Phänomenologie und Natorps Neukantianischer Theorie. — Heidelberg, 1974. — 292 S.
- King, Richard A.H.* Aristotle and Plotinus on memory. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009. — XIV, 266 p.
- Kirwan, Christopher.* Augustine. — London; New York: Routledge, 1989. — VIII, 247 p.
- Klimmek, Nikolai. F.* Kants System der transzendentalen Ideen. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. — IX, 235 S.
- Kluback, William.* The idea of humanity. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology. — Lahman; New York, London: Univ. Press of America, 1987. — VIII, 304 p.
- Knittermeyer, Hinrich.* Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. — Marburg, 1920. — 213 S.
- Knoepffler, Nikolaus.* Der Begriff "transzendental" bei Immanuel Kant. Eine Untersuchung zur "Kritik der reinen Vernunft". — München: Herbert Utz Verlag, 2001. — 5., überarbeitete Aufl. — 76 S.
- Kockelmans, Joseph J.* A First Introduction to Husserl's Phenomenology. — Louvain: Duquesne Univ. Press, 1967. — XXIII, 372 p.

- Köhnke, Klaus Christian.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. — 624 S.
- König, Alfred Philipp.* Denkformen in der Erkenntnis. Die Urteilstafel Immanuel Kants in der Kritik der reinen Vernunft und in Karl Leonhard Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. — Bonn: Bouvier, 1980. — 149 S.
- Kopper, Joachim.* Transzendentes und dialektisches Denken. — Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1961. — 194 S.
- Kopper, Joachim.* Die Stellung der "Kritik der reinen Vernunft" in der neueren Philosophie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. — X, 180 S.
- Kopper, Joachim.* Das transzendente Denken des Deutschen Idealismus. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. — XI, 257 S.
- Körner, S.* Kant. — Harmondsworth: Penguin Books, 1972. — 230 p.
- Körsgen, Norbert.* Formale und transzendente Synthesis: Untersuchungen zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft. — Königstein/Ts.: Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Hanstein, 1984. — 122 S.
- Krämer, Hans Joachim.* Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. — Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. — 600 S.
- Krausser, Peter.* Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft: Eine rationale Rekonstruktion. — Frankfurt am Main: Klostermann, 1981. — 160 S.
- Krings, Hermann.* Transzendente Logik. — München: Kösel-Verlag, 1964. — 356 S.
- Kritik und Metaphysik: Studien.* Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag / Hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter. — Berlin: Walter de Gruyter, 1966. — VII, 395 S.
- Krois, John Michael.* Cassirer, symbolic forms, and history. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1987. — XVII, 262 p.
- Kühn, Manfred.* Kant: Eine Biographie. — 5. Aufl. — München: Beck, 2004. — 639 S.
- Landgrebe, Ludwig.* The Phenomenology of Edmund Husserl. — Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1981. — 205 p.
- Lauth, Reinhard.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. — München; Salzburg: Anton Pustet, 1965. — 184 S.
- Lehmann, Gerhard.* Kants Tugenden: Neue Beiträge zur Geschichte Interpretation der Philosophie Kants. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980. — 291 S.
- Lembeck, Karl-Heinz.* Einführung in die phänomenologische Philosophie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. — VI, 169 S.
- Lembeck, Karl-Heinz.* Platon in Marburg: Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. — XI, 441 S.
- Levinson, Ronald. B.* In Defense of Plato. — Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1953. — 674 p.
- Liebmann, Otto.* Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. — Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1912. — Zweite Aufl. — XII, 239 S.
- Limnatis, Nectarios. G.* Idealism and the problem of knowledge: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. — Hempstead; New York: Springer, 2008. — XV, 427 p.
- Löhr, Gebhard.* Das Problem des Einen und Vielen in Platons „Philebos“. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. — 272 S.
- Löwith, Karl.* Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant. — Heidelberg: Carl Winter, 1964. — 26 S.
- Lutostawski, Wincenty.* The origin and growth of Plato's logic with an account of Plato's style and of the chronology of his writings. — London; New York; Bombay: Longmans, Green, and Co., 1897. — XVIII, 547 p.
- Mader, Johann.* Die logischen Struktur des Personalen Denkens: Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Augustinus. — Wien: Herder, 1965. — 229 S.

- Marbach, Eduard.* Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. — Den Haag: Nijhoff, 1974 (Phaenomenologica; 59). — XVI, 347 S.
- Maritain, Jacques.* The Dream of Descartes / Transl. by *M.L. Andison*. — New York: Philosophical Library, 1944. — 220 p.
- Markus, R.A.* Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970. — IX, 252 p.
- Marten, Rainer.* Platons Theorie der Idee. — Freiburg; München: Alber, 1975. — 204 S.
- Martin, Gottfried.* Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. — Köln: Kölner Universitätsverlag, 1958. — 2. Ausg. — 243 S.
- Marx, Wolfgang.* Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie: Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens "Logik der reinen Erkenntnis". — Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. — 163 S.
- Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft" / Hrsg. von Joachim Kopper und Rudolf Malter.* — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. — 361 S.
- Materialien zur Neukantianismus-Diskussion / Hrsg. von Hans-Ludwig Ollig.* — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. — VI, 469 S.
- Maxsein, Anton.* Philosophia Cordis: Das Wesen der Personlichkeit bei Augustinus. — Salzburg: Otto Müller Verlag, o. J. — 434 S.
- Mayerhofer, Herta.* Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens "Logik der reinen Erkenntnis". — Wien: Universitätsverlag, 2004. — 286 S.
- Melnick, Arthur.* Kant's Analogies of Experience. — Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1973. — IX, 178 p.
- Melnick, Arthur.* Space, time, and thought in Kant. — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989. — VII, 561 p.
- Meyer, Thomas.* Ernst Cassirer. — Hamburg: Ellert & Richter, 2006. — 296 S.
- Mitchell, Joshua.* Plato's fable: on the mortal condition in shadowy times. — Princeton; Oxford: Princeton Univ. Press, 2006. — XIII, 208 p.
- Muck, Otto.* Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. — Innsbruck: Verlag Felizian Rauch, 1964. — XVI, 328 S.
- Mueller, Gustav Emil.* Plato: The Founder of Philosophy as Dialectic. — New York: Philosophical Library, 1965. — XX, 331 p.
- Natorp, Paul.* Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. — Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagbuchhandlung, 1882. — VIII, 190 S. (Neudruck: Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1978).
- Natorp, Paul.* Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903. — 472 S.
- Natorp, Paul.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — Leipzig; Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1910. — XX, 416 S.
- Natorp, Paul.* Philosophische Systematik / Hrsg. von *Hans Natorp*. — Hamburg: Felix Meiner, 1958. — XL, 420 S.
- Natterer, Paul.* Systematischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. — XIX, 826 S.
- O'Daly, Gerard.* Augustine's Philosophy of Mind. — London: Duckworth, 1987. — XII, 241 p.
- O'Donovan, Oliver.* The Problem of Self-Love in St. Augustine. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1980. — VIII, 221 p.
- Œuvres de Descartes / Publiées par Ch. Adam; P. Tannery* sous les auspices du ministère de l'instruction publique. — T. I-XII. — Paris: Léopold Cerf, imprimeur-éditeur, 1897–1913.
- Oliveira, M.A. de.* Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner. — München: Wilhelm Fink Verlag, 1973. — 329 S.

- Palmer, John. A.* Plato's Reception of Parmenides. — Oxford: Clarendon Press, 1999. — XIII, 294 p.
- Paton, Herbert James.* Kant's metaphysic of experience: A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft: in two volumes. — London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL) / Ed. *J.-P. Minge*. — Paris, 1841 s. — T. 32, 34, 35, 40, 41, 42.
- Patterns in Plato's Thought / Ed. by *J.M.E. Moravcsik*. — Dordrecht; Boston: Reidel Publishing Company, 1973. — VIII, 212 p.
- Peters, J.P.* Cassirer, Kant und Sprache. — Frankfurt am Main, etc.: Lang, 1983. — 180 S.
- Pierce, Morgan.* Kant's metaphysical Deduction: The Role of Predication in the First Edition of the Critique of Pure Reason. — Heidelberg, 1981. — IV, 407 p.
- Pippin, Robert. B.* Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1982. — XII, 247 p.
- Platon im Diskurs / Hrsg. von *G. Fitzi*. — Heidelberg: Universitätsverlag, Winter, 2006. — 238 S.
- Platonis Opera*, I-V / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit *Ioannes Burnet*. — Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1900-1907.
- Plato's *Phaedo* / Ed. with introduction and notes by *John Burnet*. — Oxford: Clarendon Press, 1911. — LIX, 57a-118, 158 p.
- Plato *Phaedo* / Transl. with Notes by *David Gallop*. — Oxford: Clarendon Press, 2002, VI, 246 p.
- Plato's *Parmenides* / Transl. with introduction and commentary by *Samuel Scolnicov*. — Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 2003. — XII, 193 p.
- Plotini Opera*, tom. I-III / Ed. *Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer*. — Paris, Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1951-1973 (Museum Lessianum. Series Philosophica, 33-35).
- Pohlenz, Max.* Aus Platons Werdezeit: Philologische Untersuchungen. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1913. — 427 S.
- Prauss, Gerold.* Platon und der logische Eleatismus. — Berlin: Walter de Gruyter, 1966. — 226 S.
- Prauss, Gerold.* Erscheinung bei Kant: Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft". — Berlin: Walter de Gruyter, 1971. — 339 S.
- Prauss, Gerold.* Kant und das Problem der Dinge an sich. — Bonn: Bouvier, 1974. — 238 S.
- Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens // Hrsg. von *H.M. Baumgartner*. — Freiburg; München: Alber, 1979. — 421 S.
- Probleme der "Kritik der reinen Vernunft" / Hrsg. von *Burkhard Tuschling*. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984. — X, 348 S.
- Proceedings of the third international Kant congress (Rochester, March 30 — April 4, 1970) / Ed. by *L.W. Beck* — Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972. — XI, 718 p.
- Rainer, Marten.* Der Logos der Dialektik: Eine Theorie zu Platons *Sophistes*. — Berlin: Walter de Gruyter, 1965. — 260 S.
- Randall, John Herman.* Plato: Dramatist of the Life of Reason. — New York; London: Columbia Univ. Press, 1970. — XIV, 274 p.
- Rannikko, Esa.* Liberum Arbitrium and Necessitas: A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will. — Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1997. — 262 p.
- Raven, J.E.* Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1965. — 256 p.

- Rée, Jonathan.* Descartes. — London: Allen Lane, 1974. — 204 p.
- Rehn, Rudolf.* Der Logos der Seele: Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie. — Hamburg: Felix Meiner, 1982. — VIII, 183 S.
- Rescher, Nicholas.* Kant's theory of knowledge and reality. — Washington: Univ. Press of America, 1983. — XII, 146 p.
- Rickert, Heinrich.* Kant als Philosoph der modernen Kultur. — Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. — XI, 214 S.
- Rinofner-Kreidl, Sonja.* Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität. — Freiburg: München: Alber, 2000. — 828 S.
- Rist, J.M.* Platonism and its Christian Heritage. — London: Variorum Reprint, 1985. — 318 p.
- Robinson, R.* Plato's earlier dialectic. — Oxford: Clarendon Press, 1953. — Sec. ed. — X, 286 p.
- Robinson, Thomas M.* Plato's Psychology. — Toronto; Buffalo: Univ. of Toronto Press, 1970. — IX, 202 p.
- Röd, Wolfgang.* Descartes Erste Philosophie: Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. — Bonn: Bouvier, 1971. — IX, 147 S.
- Röd, Wolfgang.* Dialektische Philosophie der Neuzeit. — Erster Band: von Kant bis Hegel. — München: Beck, 1974. — 228 S.
- Röd, Wolfgang.* Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. — München: Beck, 1991. — 251 S.
- Röd, Wolfgang.* Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. — Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance. — München: Beck, 1994. — 525 S.
- Rohs, Peter.* Transzendente Logik. — Meisenheim am Glan: Hain, 1976. — VIII, 307 S.
- Rohs, Peter.* Feld — Zeit — Ich: Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie. — Frankfurt am Main: Klostermann, 1996. — 289 S.
- Rosas, Alejandro.* Kants Idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus. — Würzburg: Königshausen und Neuman, 1996. — IV, 189 S.
- Rosen, Stanley.* Plato's Sophist: The Drama of Original and Image. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1983. — X, 341 p.
- Rosenkranz, Karl.* Geschichte der Kant'schen Philosophie. — Berlin: Akademie-Verlag, 1987. — VII, 530 S.
- Routledge History of Philosophy: in 10 vol. / General Editors: *G.H.R. Parkinson* and *S.G. Shanker*. — London; New York: Routledge, 1993-1999.
- Runciman, W.G.* Plato's Later Epistemology. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962. — VIII, 138 p.
- Ryle, Gilbert.* Plato's Progress. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966. — VIII, 311 p.
- Sayre, Kenneth. M.* Plato's late ontology: A Riddle resolved. — Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press, 1983. — X, 328 p.
- Schmidt, Ernst.* A. Zeit und Geschichte bei Augustin. — Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1985. — 116 S.
- Schmidt, Wenrich de.* Psychologie und Transzendentalphilosophie: Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp. — Bonn: Bouvier, 1976. — 186 S.
- Schmitz, Hans Dieter.* Untersuchungen zu Kants Programm einer Transzendental-Philosophie: Interpretation und Interpretationsprobleme. — Göttingen, 1975. — V, 257 S.
- Schmitz, Hermann.* Was wollte Kant? — Bonn: Bouvier, 1989. — 385 S.
- Schmitz-Moormann, Karl.* Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates. — Münster, 1959. — 104 S.

- Schulthess, P.* Relation und Funktion: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur theoretischen Philosophie Kants. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981. — XI, 339 S.
- Seeböhm, Thomas.* Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie: Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. — Bonn: Bouvier, 1962. — 200 S.
- Seele, Peter.* Philosophie der Epochenschwelle: Augustin zwischen Antike und Mittelalter. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. — XV, 285 S.
- Sellars, Wilfrid.* Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes. — London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1968. — X, 246 p.
- Senz, Wolfgang.* Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz. — Frankfurt am Main, etc.: Lang, 2002. — 218 S.
- Senz W.* Über die Platonische Dialektik und Aristotelische Logik: Ein Vergleich. — Frankfurt am Main: Lang, 2000. — 419 S.
- Sieg, Ulrich.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. — 582 S.
- Sieg, Ulrich.* Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970. — Marburg: Hitzeroth, 1988. — 134 S.
- Smid, Reinhold Nikolaus.* "Mein reines Ich" und die Probleme der Subjektivität. Eine Studie zum Anfang der Phänomenologie Edmund Husserls. — Köln, 1978. — V, 96 S.
- Smith, David W.* Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. — XVIII, 309 p.
- Sommer, M.* Husserl und frühe Positivismus. — Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. — 326 S.
- Sommer, Manfred.* Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. — 436 S.
- Son, B.H.* Science and Person: A Study on the Idea of "Philosophy as Rigorous Science" in Kant and Husserl. — Assen (The Netherlands): Van Gorcum & Comp. B.V., 1972. — XII, 186 p.
- Stenzel, Julius.* Platon der Erzieher. — Leipzig: Felix Meiner, 1928. — VIII, 337 S.
- Stenzel, Julius.* Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. — Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1924. — VIII, 144 S.
- Stolzenberg, Jürgen.* Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995. — 324 S.
- Strawson, Peter Frederick.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. — London: Methuen & Co., 1966. — 296 p.
- Ströker, Elisabeth.* Husserl's transcendental Phenomenology / Transl. by Lee Hardy. — Stanford: Stanford Univ. Press, 1993. — XXX, 237 p.
- Stuhlmann-Laeisz, Reiner.* Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1976. — VIII, 123 S.
- Swing, Thomas K.* Kant's Transcendental Logic. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1969. — XI, 388 p.
- Szaif, Jan.* Platons Begriff der Wahrheit. — Freiburg; München: Alber, 1996. — 561 S.
- Taylor, Alfred Eduard.* Plato: The man and his work. — Sixth ed. — London: Methuen & Co. Ltd., 1955. — XII, 562 p.
- Taylor, Alfred Eduard.* A commentary on Plato's *Timaeus*. — Oxford: Clarendon Press, 1962. — XVI, 700 p.
- Teichner, Wilhelm.* Kants Transzendentalphilosophie: Grundriß. — Freiburg; München: Alber, 1978. — 205 S.

- The Cambridge Companion to Augustine / Ed. by *Eleonore Stump* and *Norman Kretzmann*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003. — XV, 307 p.
- The Cambridge Companion to Descartes / Ed. by *John Cottingham*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999. — IX, 441 p.
- The Cambridge Companion to Kant / Ed. by *Paul Guyer*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999. — XII, 482 p.
- The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy / Ed. by *Paul Guyer*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. — XVI, 722 p.
- The Cambridge Companion to Plato / Ed. by *Richard Kraut*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. — XIV, 560 p.
- The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy / Ed. by *Knud Haakonssen*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. — XVI, 1341 p.
- The First Critique: Reflections on Kant's *Critique of Pure Reason* / Ed. by *T. Penelhum, J.J. MacIntosh*. — Belmont (California): Wadsworth Publishing Company, 1969. — VIII, 146 p.
- The Philosophy of Ernst Cassirer / Ed. by *P.A. Schilpp*. — Evanston (Illinois): Northwestern Univ. Press, 1949. — XVIII, 936 p.
- Thesleff, Holger*. Studies in Platonic chronology. — Helsinki-Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1982. — XII, 275 p.
- Tigerstedt, E.N.* Interpreting Plato. — Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977. — 157 p.
- Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag / Hrsg. von *W. Arnold* und *H. Zeltner*. — Stuttgart—Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1967. — 352 S.
- Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium 2004 / Hrsg. von *Andreas Lorenz*. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. — 259 S.
- Tugendhat, Ernst*. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. — Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967. — XII, 415 S.
- Vaihinger, Hans*. Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. — Halle a. S.: Max Niemeyer, 1902 (Sondernabzug aus: Philosophische Abhandlungen Gedankenschrift für Rudolf Haym). — 76 S. (S. 23—98).
- Versfeld, Marthinus*. An essay on the metaphysics of Descartes. — Port Washington; New York: Kennikat Press, 1969. — 192 p.
- Vlastos, Gregory*. Platonic Studies. — Princeton: Princeton Univ. Press, 1973. — XIII, 437 p.
- Walker, Ralph Charles Sutherland*. Kant. — London; Henley-on-Thames; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978. — IX, 201 p.
- Walsh, W.H.* Kant's criticism of metaphysics. — Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1975. — IX, 265 p.
- Warum Kant heute? / Hrsg. von *Dietmar Heidemann, Kristina Engelhard*. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. — VI, 431 S.
- Weinberg, Julius R.* Ockham, Descartes, and Hume: Self-knowledge, Substance, and Causality. — Madison; London: the Univ. of Wisconsin Press, 1977. — IX, 179 p.
- Welton, Donn*. The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology. — Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2000. — XVI, 406 p.
- Wichmann, Ottomar*. Platon und Kant: Eine vergleichende Studie. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920. — 202 S.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von*. Platon: 2 Bde. — Zweite Aufl. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920.
- Wild, John*. Plato's Theory of Man: An Introduction to the realistic Philosophy of Culture. — Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1948. — X, 320 p.
- Williams, Bernard*. Descartes: The Project of Pure Inquiry. — Harmondsworth: Penguin Books, 1978. — 320 p.

- Wilson, Margaret Dauler.* Descartes. — London; Henley-on-Thames; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978. — XVII, 255 p.
- Wittman, Leopold.* ASCENSVS. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins. — München: Johannes Berchmans Verlag, 1980. — XVII, 760 S.
- Wolff, Robert Paul.* Kant's theory of mental activity: A Commentary on The Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason*. — Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1963. — XII, 336 p.
- Wunderlich, Falk.* Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. — IX, 274 S.
- Zeller, Eduard.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. — Zweiter Theil, Erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. — Vierte Aufl. — Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1889. — 1105 S.
- Zijstra, Christiaan Peter.* The Rebirth of Descartes. The Nineteenth-Century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany. — Groningen, 2005. — 287 p.
- Zoher, Rudolf.* Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. — Erlangen: Universitätsbund Erlangen e. V. Verlag, 1959. — 163 S.
- Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100 Jährigen Todestage / Hrsg. von *Hans Vaihinger* und *Bruno Bauch*. — Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1904. — 350 S.
- 200[Zweihundert] Jahre Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. von *Joachim Kopper* und *Wolfgang Marx*. — Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981. — 420 S.

Список сокращений

Платон

Apolog. — Apologia Socratis

Char. — Charmides

Crat. — Cratylus

Crit. — Critias

Def. — Definitiones

Epin. — Epinomis

Epist. — Epistulae

Euthyd. — Euthydemus

Euthyph. — Euthyphro

Gorg. — Gorgias

Hipp. mai. — Hippias maior

Lach. — Laches

Leg. — Leges

Men. — Meno

Parm. — Parmenides

Phaed. — Phaedo

Phaedr. — Phaedrus

Phileb. — Philebus

Politic. — Politicus

Prot. — Protagoras

Resp. — Respublica

Soph. — Sophista

Symp. — Symposium

Theaet. — Theaetetus

Tim. — Timaeus

Плотин

Enn. — Enneades

Аристотель

Met. — Metaphysica

Eth. Nic. — Ethica Nicomachea

Poet. — Poetica

Cat. — Categoriae

Аврелий Августин

Conf. — Confessiones

Contr. Acad. — Contra Academicos

De beat. vit. — De beata vita

De civ. Dei — De civitate Dei

De div. qu. — De diversis quaestionibus LXXXIII

De doct. chr. — De doctrina Christiana

De im. an. — De immortalitate animae

De lib. arb. — De libero arbitrio

De mag. — De magistro

De ord. — De ordine

De qu. an. — De quantitate animae

De Trin. — De Trinitate

De ver. rel. — De vera religione

In Ioh. evang. tract. — Tractatus in Iohannis Evangelium

Retr. — Retractationes

Sol. — Soliloquia

Указатель имен

А

Абрамов А.И. 664
Августин Аврелий (Augustine Aurelius) 16, 17, 21, 23, 28, 38–40, 42, 43, 49–51, 60, 101, 125, 167, 172, 179, 180, 185–187, 245, 249–264, 266–278, 282–287, 289–318, 321, 322, 341, 343, 374, 375, 381, 581, 584, 634, 636, 657–660, 663, 672, 676
Авенариус Р. 581, 596
Авиценна (Ибн Сина) 278
Агриппа 253
Адикес Э. 33, 395, 417
Акила Р. (Aquila R.E.) 45, 463, 518, 643, 664
Александр Гэльский 279
Александр Македонский 388
Алки Ф. 43
Альмова Е.В. 659
Альберт Великий 279
Альстед И.Г. 33, 381, 390
Амвросий Медиоланский 251
Амвросий Траверсари 187
Анакреонт 83
Анаксагор 64–66, 76, 174, 259
Анаксимандр 65, 75, 259
Анаксимен 75, 259, 261, 263
Андроник Родосский 13
Анипко А.А. 600
Ансельм из Аосты 43
Апель К.О. 53
Апполонов А.В. 659
Апулей Мадаврийский 259
Аристотель 13, 20, 21, 26, 36, 37, 40, 66, 69, 70, 74, 77, 78, 131, 155, 179, 180, 187, 228, 258, 278–282, 381, 385, 387, 392, 429, 438, 460, 572–574, 659, 665, 667
Арсислай 253, 254
Артеменко Н.А. 124, 602, 660
Архелай 259
Асмус В.Ф. 662
Афонасин Е.В. 170

Б

Бадер Ф. (Bader F.) 24, 43, 44, 324, 345–347, 375, 665
Базедов И.Б. 392
Бакулов А.Д. 20, 250, 661
Балъц А. (Balz A.G.A.) 44, 665
Барт Г. (Barth H.) 36, 37, 106, 182, 665
Баумайстер Ф.Х. 33, 383, 391
Баумгартен А.Г. 33, 144, 383, 386, 390, 391, 499
Бек Л.Дж. (Beck L.J.) 44, 665

Белов В.Н. 46, 659, 661
Беннет Дж. (Bennett J.) 44, 45, 349, 665
Берестов И.В. 170
Беркли Дж. (Berkeley J.) 44, 349, 502, 659
Берлингер Р. (Berlinger R.) 39, 272, 665
Берлович Е.С. 571, 661
Бернет Р. (Bernet R.) 608, 613, 647, 666
Бёрнет Дж. (Burnet J.) 57, 675
Бернштейн Э.А. 582
Бибихин В.В. 22, 664
Библер В.С. 659
Билфингер Г.Б. 33, 383
Бимель В. (Biemel W.) 124, 606, 608, 609, 671
Блондель М. (Blondel M.) 40, 275, 321
Блэксон Т. (Blackson Th.A.) 37, 83, 666
Бонавентура св. (Джованни Фиданца) 23, 279, 659
Борисова И.В. 251, 662, 664
Борман К. (Bormann K.) 37, 109, 110, 190, 666
Бородай Т.Ю. 208, 659
Босток Д. (Bostock D.) 98, 666
Ботвинник М.Н. 661
Бозм Р. (Boehm R.) 609
Бозий А.М.С. 228, 229, 659
Брандс Х. (Brands H.) 44, 666
Бреларе М. (Brelare M.) 29–31, 416, 544, 545, 556, 561, 666
Брэндвуд Л. (Brandwood L.) 122, 666
Брюшинкин В.Н. 12
Бугай Д.В. 12
Бурман Ф. 356, 360, 361, 372
Бэкон Ф. 133, 440
Бэртляйн К. (Bärthlein K.) 20, 21, 36, 37, 191, 665

В

Вагнер Х. (Wagner H.) 29, 36, 37, 45, 63, 166
Васильев В.В. 12, 44, 394, 469, 659, 661
Васильева Т.В. 37, 84, 659
Вдовина Г.В. 20, 661
Вдовина И.С. 662
Вейсман А.Д. 84
Виламовиц-Мёллендорф У. фон (Wilamowitz-Moellendorff U. von) 129, 678
Виндельбанд В. 585, 659
Витман Л. (Wittman L.) 38, 284, 298, 301, 307, 316
Вихман О. (Wichmann O.) 36, 243, 678
Властос Г. (Vlastos G.) 38, 61, 100, 111, 132, 144, 151, 186, 210, 678
Волжский В. 663
Вольф Хр. (Wolff Ch.) 21, 23, 33–35, 281, 382, 383, 386, 387, 390, 440, 523, 525, 534

Вулф Р.П. (Wolff R.P.) 457, 531, 679
Вундт В. 581, 591, 595

Г

Гагонин А.С. 663
Гадамер Х.-Г. (Gadamer H.-G.) 53, 668, 669
Гайденко П.П. 28, 37, 44, 46, 70 129, 566, 660, 663
Гайер П. (Guyer P.) 45, 514, 515, 670, 678
Гайзер К. 257
Галилей Г. 659
Гарве Хр. 396, 408
Гарнцев М.А. 40, 251, 660
Гартман Н. (Hartmann N.) 29, 30, 35, 36, 53, 224, 226, 570, 670
Гаспаров М.Л. 660
Гатри У. (Guthrie W.K.C.) 83, 124, 126, 145, 151, 158, 159, 164, 669
Гегель Г.В.Ф. (Hegel G.W.F.) 52, 53, 278, 464, 526, 670, 676
Генрих Гентский 279
Гераклит Эфесский 67, 68, 87
Гербарт И.Ф. 53
Герланд А. 36
Гермес Трисмегист 259
Геру М. 43
Герхардт Ф. (Gerhardt V.) 468, 669
Герц М. 113, 392, 393, 395–397, 411, 413
Герье В. 660
Гефлер А. (Höfler A.) 595
Гозлинг Дж. (Gosling J.C.B.) 37, 139, 189, 669
Гоклениус Р. 381
Горгий 64, 65, 70, 76, 77
Грезер А. (Graeser A.) 36, 37, 212, 226, 669
Грифцова И.Н. 46, 543, 662
Громов Р.А. 582, 660
Губин В.Д. 12
Гулыга А.В. 14, 661, 664
Гуссерль Э. (Husserl E.) 15–17, 23, 27, 29, 39, 42, 44–48, 50, 53, 58, 59, 62, 63, 65, 124, 125, 137, 272, 310, 313, 316, 318, 323, 324, 327, 374, 376, 379, 380, 540, 543, 579–583, 585–652, 657, 658, 660, 661, 663, 664, 666, 668, 671, 673, 674, 677, 678

Д

Дамаский 660
Данте Алигьери 72
Дарьес И.Г. 33, 383
Де Берюль П. 375
Декарт Р. (Descartes R.) 17, 23, 24, 27, 28, 39–44, 49–51, 88, 116, 125, 130, 137, 245, 254, 273, 275, 277, 278, 291, 318, 321–376, 431, 436, 439, 440, 601, 608, 609, 634, 636, 640, 657–660, 663, 665, 667, 668, 674, 676
Делаяе К. (Delahaye K.) 39, 667
Демокрит из Абдеры 77, 174
Денежкин А. 661
Де Рийк Л.М. (De Rijk L.M.) 36, 37, 173, 211, 667

Диллон Дж. 660
Дильтей В. 53
Диоген Аполлонийский 259, 263
Диоген Лаэртский 65, 70, 117, 253, 254, 259, 660
Диотима из Мантиней 143
Длугач Т.Б. 46, 553–555, 660
Дмитриев Т.А. 44, 328, 660
Дмитриева Н.А. 12, 46, 543, 565, 660, 662, 664
Доброхотов А.Л. 37, 192, 235, 660, 661
Дунс Скот И. (Duns Scotus I.) 21, 23, 34, 35, 187, 279, 280–282, 375, 381–383, 385, 386, 659

Е

Егунов А.Н. 151
Ермичев А.А. 540

Ж

Жибьёф Г. 43
Жильсон Э. (Gilson E.) 20, 250, 266, 275, 279, 281, 322, 661
Жучков В.А. 12, 44, 394, 478, 661

З

Задворный В.Л. 659
Зенон Китийский 253, 254
Зенон Элейский 70
Зенц В. (Senz W.) 36, 37, 230, 677
Зиг У. (Sieg U.) 36, 46, 47, 677
Зигварт Х. 581, 586, 591, 595

И

Ингарден Р. 661
Инишев И. 612, 663, 664
Иоанн Дунс Скот см.: Дунс Скот И.
Иоанн Скот Эриугена 187
Исквердо С. 381
Исократ 70

Й

Йегер В. 83, 84, 92, 228, 661

К

Калинников Л.А. 661
Калов А. 381
Кант И. (Kant I.) 13–19, 21–23, 26–28, 32–41, 44, 45, 48–53, 59, 60, 72, 78, 88, 99, 104, 109, 113, 116, 119, 121, 125, 130, 141, 146, 147, 150, 159–162, 164, 166, 172, 187, 192, 195, 196, 211, 225, 226, 235, 243–246, 272, 278, 290, 316, 324, 342, 345, 348, 352, 357, 365, 366, 371, 372, 376, 379, 380, 384–502, 504–534, 538, 539, 541, 543–550, 557, 560, 562, 563, 565, 566, 574–576, 552, 553, 555, 580, 582, 588, 589, 593, 606, 620, 621, 623, 624, 656–659, 661–679
Канто-Спербер М. 660
Карл В. (Carl W.) 45, 95, 491, 516, 666
Карнеад 253, 255

Кассирер Э. (Cassirer E.) 29, 36, 40, 41, 43, 46, 148, 442, 443, 449, 459, 460, 484, 488, 493, 497, 500, 513, 518, 520, 522, 547, 551, 555, 565, 571, 572, 574, 661, 667, 669, 672, 675

Каульбах Ф. (Kaulbach F.) 37, 45, 454, 468, 669, 672

Кауфман Ф. (Kaufmann F.) 574

Кемп Смит Н. (Kemp Smith N.) 44, 454, 492, 493, 672

Кёниг А. (König A.Ph.) 442, 444, 673

Кёнке К. (Köhnke K.Ch.) 36, 46, 541, 673

Кенни Э. (Kenny A.) 44, 343, 672

Кёрли Э. (Curley E.M.) 44, 327, 667

Керн И. (Kern I.) 600, 606, 608, 613, 621, 647, 666, 672

Кирван К. (Kirwan Ch.) 39, 257, 273, 672

Клауберг И. 381

Клэгг Дж. (Clegg J.S.) 233

Климент Александрийский 126

Книттермайер Х. (Knittermeier H.) 16, 21, 36, 45, 49, 172, 173, 181, 278, 391, 672

Кнорр фон Розенрот Х. 381

Кнутцен М. 390

Коген Г. (Cohen H.) 23, 29, 35, 36, 41, 45—47, 146, 150, 236, 407, 460, 517, 537—542, 544—555, 557—569, 571, 575, 576, 659—661, 663, 667, 670, 671, 673

Койре А. 662

Колубовский И.Я. 571, 661

Комениус И.А. 381

Коперник Н. 388

Коплстон Ф.Ч. 251, 281, 662

Коппер И. (Kopper J.) 45, 429, 514, 529, 673, 674, 679

Кордиер Б. 187

Корнелиус Х. 581

Корнфорд Ф.М. (Cornford F.M.) 37, 84, 87, 96, 102, 214, 228, 667

Коттингэм Дж. (Cottingham J.) 44, 667, 678

Кратил 64, 65, 67

Кремер Х.И. (Krämer H.J.) 76, 77, 84, 174, 177, 182, 257, 673

Круглов А.Н. 12, 20, 44, 383, 384, 386, 440, 441, 662

Крылова В.В. 661

Ксенофан 76

Ксенофонт Афинский 83, 662

Кун Т. 50

Куренной В.А. 124, 539, 662

Кэтон Х. (Caton H.) 44, 348, 354, 667

Л

Ламберт И.Г. 383, 384, 390, 395, 396, 441

Ланге Ф.А. 586

Ландгребе Л. (Landgrebe L.) 47, 639, 671, 673

Ласк Э. 53, 574

Лаут Р. (Lauth R.) 42—44, 344, 673

Лауэнштайн Д. 662

Лебедев М. 664

Лейбниц Г.В. (Leibniz G.W.) 41, 44, 195, 328,

349, 376, 386, 387, 440, 464, 662, 663, 667

Либман О. (Liebmann O.) 52, 53, 404, 548, 673

Липс Т. 581, 583, 591

Лозинский М.Л. 72

Локк Дж. (Locke J.) 31, 44, 349, 387, 440, 662

Лосев А.Ф. 22, 37, 77, 84, 97, 101, 107, 110, 196, 662

Лосский Н.О. 405, 662

Лукомский Л.Ю. 218, 660, 663

Лютославски В. (Lutosławski W.) 145, 228, 674

Люфт С. 543

Ляткер Я.А. 43, 662

М

Мавринский И.И. 124, 602

Мадер И. (Mader J.) 38, 274, 674

Майерхофер Г. (Mayerhofer H.) 46, 546, 569, 570, 674

Майоров Г.Г. 40, 229, 659, 662, 664

Максзайн А. (Maxsein A.) 39, 674

Марбах Э. (Marbach E.) 608, 613, 647, 666, 674

Марий Викторин 167, 185, 187, 381

Маркиш С.П. 235

Маркс В. (Marx W.) 46, 514, 540, 542, 545, 546, 556, 560, 563, 568, 570, 670, 674, 679

Марру А.-И. 40, 662

Масиус Д. 381

Мах Э. 581, 596

Мейнонг А. 581, 595

Мейстер Дитрих из Фрайберга 279

Мейстер (Майстер) Эххарт 279, 381, 663

Мелисс 68, 70

Мельник А. (Melnick A.) 45, 500, 515, 674

Мендельсон М. 396, 524

Мерло-Понти М. 662

Милль Дж.С. 581, 582, 585, 595

Мирус И.Х. 381

Михайлов А.В. 124, 660

Молчанов В.И. 42, 44, 47, 604, 631, 660, 662

Москати П. 392

Мотрошилова Н.В. 15, 27, 44, 47, 599—601, 605, 609, 648, 661, 662

Мюллер Г. (Mueller G.E.) 36, 37, 103, 109, 147, 160, 173, 195, 206, 245, 674

Н

Нарский И.С. 659, 662

Наторп П. (Natorp P.) 29, 35—37, 40, 43, 46, 47, 59, 87, 125, 130, 173, 176, 177,

219, 220, 236, 385, 539, 541—543, 547, 553, 555, 556, 558, 559, 562, 564—566,

568, 570, 606, 662, 671, 673, 674

Наттерер П. (Natterer P.) 45, 674

Неретина С.С. 12, 20, 21, 228, 229, 250, 661, 662

Никифоров О.В. 664

Николай Кузанский 41, 187

Ньютон И. 479

- О**
 Огурцов А.П. 21, 229, 662
 О'Дейли Дж. (O'Daly G.) 38, 269, 296, 302, 303, 674
 Ойзерман Т.И. 44, 663
- П**
 Павел ап. 251, 252
 Парменид 20, 38–39, 64, 65, 68–70, 76, 105, 106, 212–214
 Паульсен Ф. 662
 Петр Ломбардский 279
 Пиппин Р. (Pippin R.V.) 45, 445, 451, 515, 520, 521, 675
 Пирс Ч. (Peirce Ch.) 21, 34
 Пифагор 259, 595
 Платон (Plato, Platon) 13–15, 17, 20–23, 26, 31, 35–38, 43, 48–51, 57–75, 77–79, 81–84, 86–92, 95, 97–101, 103–114, 116–123, 125–167, 169, 171–206, 208–230, 232–246, 249, 251, 254, 257, 258, 260–263, 267, 268, 270, 278, 284, 286, 287, 290, 291, 296, 298, 301, 309, 318, 375, 381, 387, 429, 526, 532, 537, 541, 556, 565, 571, 589, 636, 645, 653, 657, 658, 660–678
 Плотин 26, 117, 167, 168–173, 180, 185, 187, 227, 231, 234, 251, 258, 276, 296, 381, 663, 675
 Поликлет 83
 Пома А. 46, 547, 559, 663
 Попов И.В. 40, 663
 Попова О.А. 46, 547, 663
 Порфирий 117, 229, 251
 Праусс Г. (Prauss G.) 36, 37, 45, 68, 69, 508, 670, 675
 Прехтль П. 663
 Прокл (Диадок) (Proclus) 172, 187, 218, 219, 227, 381, 663
 Протагор 64, 65, 76, 83, 84, 86, 87, 589
 Пружинин Б.И. 12, 24, 663
 Пршивара Э. (Przywara E.) 277, 278
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 187, 278
- Р**
 Разеев Д.Н. 47, 600, 663
 Рёд В. (Röd W.) 26, 31, 32, 44, 45, 243, 322, 337, 344, 676
 Рейвен Дж. (Raven J.E.) 37, 62, 149, 196–200, 676
 Реутин М.Ю. 663
 Рижский М.И. 664
 Рикёр П. 53
 Риккерт Г. (Rickert H.) 29, 53, 574, 663, 676
 Риль А. 29
 Рист Дж. (Rist J.M.) 170, 663, 676
 Робинсон Т. (Robinson T.M.) 37, 128, 676
 Ройш И.П. 33, 383
 Рос П. (Rohs P.) 45, 420, 444, 456, 460, 487, 676
 Роузен С. (Rosen S.) 37, 82, 214, 676
 Рюдигер А. 381
- С**
 Сартр Ж.-П. 53
 Светлов Р.В. 659
 Сеземан В.Э. 548, 663
 Секст Эмпирик 77, 88, 91, 92, 254, 663
 Селиверстов В.Л. 659
 Семенов В.Е. 663
 Сергиенко М.Е. 249, 277, 659
 Сидаш Т.Г. 168, 169, 663
 Скляднев Д.В. 27, 42, 660
 Слинин Я.А. 663
 Соболевский С.И. 83, 662
 Соколов В.В. 43, 322, 660
 Сократ 59, 61, 62, 64, 65–68, 70, 71, 78–89, 93–99, 102, 107, 108, 114, 115, 141, 143–145, 152–154, 158, 166, 181, 190, 191, 199, 202, 212, 234, 238, 241, 259, 260, 266, 287, 662
 Сокулер З.А. 663
 Сото Д. 381
 Спевсипп 187
 Спенсер Г. 581, 585
 Спиноза Б. (Spinoza B.) 44, 291, 349, 667
 Сретенский Н.Н. 663
 Степин В.С. 44, 661
 Столпнер Б.Г. 148, 661
 Столяров А.А. 249
 Суарес Ф. (Suárez F.) 21, 34, 35, 381, 385
 Субботин А.Л. 662
 Судаков А.К. 22, 661, 664
 Суинг Т. (Swing T.K.) 45, 439, 440, 453, 460, 461, 464, 677
 Суини М. 21, 663
 Сэйр К. (Sayre K.M.) 152, 216, 676
- Т**
 Татаркевич В. 36
 Тахо-Годи А.А. 662, 663
 Ташиан А.А. 249, 659
 Тевзадзе Г. 421
 Теслеф Х. (Thesleff H.) 70, 678
 Тетенс И.Н. 44, 383, 384, 386, 388, 391, 401, 440, 441, 662
 Тимей Локрийский 118
 Тифтрук И.Г. 477
 Тонелли Дж. 440, 491
 Торо Г. 51
 Трубецкой С.Н. 77, 80, 84, 87, 663
 Тушлинг Б. (Tuschling B.) 15, 661, 675
 Тэйлор А.Э. (Taylor A.E.) 108, 240, 677
- У**
 Уайлд Дж. (Wild J.) 36, 37, 225
 Уайльд О. 144
 Уилсон М. (Wilson M.D.) 44, 353, 355, 679
- Ф**
 Фалес Милетский 75, 259, 261
 Федер И.Г.Г. 408
 Федорова Н. 662

Фестюжьер А.-Ж. 127, 139, 663
 Фиданца Дж. см.: Бонавентура св.
 Фидий 83, 84
 Филипп Каншлер 279
 Филолай 126
 Фихте И.Г. 52, 53, 663, 673
 Фичино М. 187
 Фома Аквинский 16, 20, 21, 23 187, 279,
 280, 375, 381, 385, 661
 Фонсека П. да 381
 Форлендер К. 36
 Фохт Б.А. 565, 664
 Франк С.Л. 582, 660
 Фробен И.Н. 383

Х

Хабермас Ю. 53
 Хайдеггер М. (Heidegger M.) 22, 23, 29, 44,
 47, 48, 92, 547, 612, 664, 678
 Хаймзёт Х. (Heimsoeth H.) 29, 36, 37, 40,
 41, 45, 63, 328, 526, 530, 670, 673
 Хайнеман Ф. 36
 Хауэлл Р. (Howell R.) 45, 458, 512, 671
 Хеннигсвальд Р. 29
 Хенрих Д. (Henrich D.) 45, 519, 668, 670
 Херрман Ф.-В. фон 47, 612, 664
 Хинске Н. (Hinske N.) 21, 32–34, 45, 384,
 390, 406–409, 411, 664, 670
 Хольцхай Х. (Holzhey H.) 46, 537, 538, 540,
 541, 547, 551, 559, 564–566, 568, 668,
 670, 671
 Хоннефельдер Л. (Honnfelder L.) 21, 34,
 35, 280, 282, 382, 420, 671
 Хоппе Х. (Hoppe H.) 45, 465, 671
 Хорн К. (Horn Ch.) 39, 671
 Хубер К. (Huber C.E.) 36, 37, 98, 104, 108,
 121–123, 127, 671
 Хуртадо де Мендоса П. 381

Ц

Цицерон Марк Туллий 250, 254, 256, 258,
 664

Ч

Чернисс Х. (Cherniss H.) 155, 257, 667
 Чернов С.А. 394, 661, 664

Ш

Шайблер Х. 33, 381
 Шайф Я. (Szaif J.) 380, 180, 181, 677
 Шарф И. 33, 381, 390
 Шевченко И.В. 664
 Шейман-Топшштейн С.Я. 42, 43
 Шеллинг Ф.В.Й. 52, 53, 526, 664, 673
 Шерцер И.А. 381
 Шичалин Ю.А. 664
 Шмитц Г. (Schmitz H.) 45, 507, 524, 676
 Шопенгауэр А. 53
 Шпигельберг Г. 664
 Штенберг В.А. 662

Штенцель Ю. (Stenzel Ju.) 36, 37, 57, 75,
 130, 677
 Штольценберг Ю. (Stolzenberg J.) 47, 547,
 558, 568, 665, 677
 Штрёкер Э. (Ströker E.) 610, 620, 626, 632, 643
 Шульте П. (Schulthess P.) 506, 515, 518,
 520, 677
 Шульц И. 664

Э

Эйнштейн А. 571, 574
 Экхарт И. см.: Мейстер Экхарт
 Эллисон Г. (Allison H.E.) 44, 418, 428, 444,
 445, 454, 455, 461, 478, 492, 664
 Эмерсон Р. 51
 Эмпедокл 65, 76, 174
 Энесидем 253
 Эпикур 259, 261
 Эпинус Ф.А. 33, 381, 390
 Эрдман Б. 581, 591–593

Ю

Юм Д. (Hume D.) 44, 94, 95, 349, 379, 440,
 491, 493, 494, 664
 Юнгиус И. 381
 Юркевич П.Д. 664
 Юшкевич П.С. 148, 661

Я

Якоби Ф. 664
 Яковенко Б.В. 47, 540, 548, 664
 Ямвлих 227
 Янсон Х. (Jansohn H.) 45, 465, 672
 Ясперс К. (Jaspers K.) 21, 22, 60, 61, 664, 672

А

Adam Ch. 322, 356
 Adelman D. 46, 664
 Aertsens J.A. 21
 Aguirre A. 47, 633, 664
 Ameriks K. 45, 664
 Andison M.L. 674
 Arnold W. 678

В

Bachmair A. 665
 Bate H. 665
 Bauch V. 679
 Baum M. 29, 45, 665
 Baumgartner H.M. 665, 675
 Beck L.W. 45, 665, 675
 Becker W. 45, 518, 665
 Benton R.J. 665
 Bernet R. 47
 Bird G. 45, 666
 Blaha O. 45, 666
 Boehm R. 16, 47, 125, 666, 671
 Boer T. de 47, 666
 Böhme G. 666
 Bonner G. 40, 666

Brand G. 47, 666
 Brenner W.H. 666
 Brittan G.G. jr. 666
 Broadie F. 666
 Bubner R. 666
 Buchdahl G. 429, 666
 Butts R. 666

C

Caranti L. 45, 666
 Carr D. 666
 Cladius M. 667
 Clegg J.S. 667
 Collins J. 667
 Cook A.B. 667
 Cramer K. 196, 508, 667
 Cunningham S. 47, 667

D

D'Arcy M.C. 40, 275
 Dawson Ch. 40, 275
 De Vries G.J. 668
 Diemer A. 47, 668
 Doney W. 668
 Dönt E. 668
 Dryer D.P. 668
 Düsing K. 40, 668

E

Ebbinghaus J. 668
 Ebert Th. 668
 Edel G. 36, 46, 542, 668
 Eidam H. 668
 Eley L. 47, 668
 Emundts D. 671
 Engelhard K. 45, 678

F

Farber M. 47, 668
 Fernandes S.L. de C. 668
 Field G.C. 669
 Findlay J.N. 669
 Fischer K. 668
 Fitzi G. 37, 675
 Flach W. 46, 668
 Fleischer M. 671
 Förster E. 45, 516
 Forster M.N. 45, 669
 Frede D. 46, 669
 Friedländer P. 178, 669
 Fuchs W.W. 46, 669
 Fulda H.F. 665
 Funke G. 429, 669

G

Gaiser K. 669
 Gallop D. 675
 Gerresheim E. 45, 669
 Gibson B.A. 669
 Gideon A. 45, 411, 415, 669

Gill C. 669
 Gram M.S. 45, 669
 Gründer K. 21, 670
 Grünewald P.P. 46, 669
 Günter H. 46, 669
 Gura P.F. 52

H

Haakonssen K. 678
 Hägler R.-P. 670
 Hahn R. 670
 Halfwassen J. 21
 Hannibalsson A. 47, 671
 Hardy L. 48, 580, 677
 Heidemann D.H. 45, 670, 678
 Heidemann I. 665
 Heitsch E. 670
 Henry P. 168, 675
 Hinsch W. 670
 Hoche H.-U. 45, 670
 Hogrebe W. 45, 670
 Holz H. 21, 670, 671
 Hooker M. 668
 Hossenfelder M. 45, 518
 Hunter R. 37, 671

I

Ingarden R. 47, 669, 671
 Irwin T.H. 75
 Itzkoff S.W. 46, 672

J

Janssen P. 671

K

Kahn Ch.H. 672
 Keller P. 672
 Kern I. 47
 Kim Y.-H. 46, 672
 King R.A.N. 672
 Klimmek N.F. 672
 Kluback W. 46, 673
 Knoepffler N. 45, 673
 Kockelmans J.J. 47, 673
 Körner S. 673
 Körsgen N. 45, 673
 Krausser P. 45, 673
 Kraut R. 75, 678
 Kretzmann N. 678
 Krings H. 45, 429, 673
 Krois J.M. 46, 673
 Kühn M. 673

L

Landmann M. 30
 Lehmann G. 673
 Leinsle U.G. 21
 Lembeck K.-H. 36, 47, 673
 Levinson R.B. 673
 Limnatis N.G. 673

Löhr G. 37, 674
Lorenz A. 45, 678
Löwith K. 674

M

MacIntosh J.J. 678
Malter R. 674
Marbach E. 47
Maritain J. 674
Markus R.A. 674
Marten R. 37, 227, 674
Martin G. 45, 674
McCabe M.M. 669
Meyer Th. 46, 674
Minge J.-P. 249, 675
Mitchell J. 674
Möhle H. 21
Mojsisch B. 668
Moravcsik J.M.E. 675
Muck O. 21, 674
Myerson J. 52

N

Natorp H. 674
Nietzsche F. 44
Noack H. 47

O

O'Donovan O. 40, 274, 675
Oliveira M.A. de 675
Ollig H.-L. 46, 542, 674
Orth E.W. 46, 670

P

Packer B.L. 52
Palmer J.A. 675
Parkinson G.H.R. 676
Paton H.J. 675
Penelhum T. 678
Peters J.P. 46, 675
Petruionis S.H. 52
Pickavé M. 21, 668
Pierce M. 675
Plantinga T. 47
Pohlenz M. 675
Pollmann K. 40, 665
Popper K. 670

R

Rainer H. 668, 675
Randall J.H. 676
Rannikko E. 40, 676
Rée J. 676
Rehn R. 37, 676
Rescher N. 676
Rinofner-Kreidl S. 47, 676
Ritter J. 21, 37, 670, 673
Ritzel W. 665
Robinson R. 37, 676
Rosas A. 676

Rosenkranz K. 676
Runciman W.G. 213, 218, 230, 676
Ryle G. 676

S

Schilpp P.A. 46, 574, 678
Schmidt E.A. 40, 676
Schmidt K. 668
Schmidt W. de 36, 47, 676
Schmitz H.D. 676
Schmitz-Moormann K. 38, 677
Schmücker R. 46, 669
Schulz W. 668
Schwyzer H.-R. 168, 675
Scolnicov S. 675
Seebohm Th. 677
Seele P. 39, 266, 677
Sellars W. 677
Shanker S.G. 676
Smid R.N. 47, 677
Smith D.W. 48, 677
Sommer M. 48, 677
Son B.H. 380, 677
Steel C. 665
Steigleder K. 668
Strawson P.F. 677
Ströker E. 48, 580, 677
Stuhlmann-Lacisz R. 443, 474, 677
Stump E. 678

T

Tannery P. 322, 356, 675
Teichner W. 45, 678
Tigerstedt E.N. 678
Todes S.J. 531
Tugendhat E. 48, 678

V

Vaihinger H. 678, 679
Van De Vyver E. 665
Versfeld M. 678
Vessey M. 40
Volkman-Schluck K.-H. 668

W

Walker R.Ch.S. 678
Walls L.D. 52
Walsh W.H. 678
Weinberg J.R. 678
Welton D. 48, 678
Wild J. 678
Williams B. 679
Wittman L. 679
Wunderlicht F. 45, 679

Z

Zeller E. 679
Zijstra Ch.P. 40, 679
Zocher R. 679

Научное издание

Humanitas

Семенов Валерий Евгеньевич

**Доминирующие парадигмы трансцендентализма
в западноевропейской философии**

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Корректор *И. А. Семенова*

Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98. Подписано в печать 26.10.2012

Гарнитура Newton. Формат 60х90 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 43,0.

Тираж 1500 экз. Заказ 1350.

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция);

Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)



Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

www.oaompk.ru, www.olomnik.pf тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685

