

Валерий Семенов

## Первоначало субъективности у Платона и Канта

---

VALERIY SEMYONOV

### THE FIRST PRINCIPLE OF SUBJECTIVITY IN PLATO AND KANT

**ABSTRACT.** The article deals with the essence and role of the transcendental subject in Kant's philosophy, and traces the transcendental activity of pure psyche structures in Plato's metaphysics. Kant's transcendental subject is not a separate substance, but only a logical subject of thought. The transcendental subject (as a pure and simple *I*) does not give anything for experience if it is not connected in any way with sense intuitions. Thus, the transcendental subject is an abstract definition of self-referential thinking and, consequently, the first principle of subjectivity. In the realm of practical reason, the transcendental subject, which is beyond time, space, and categories, as a noumenon or thing in itself, makes it possible to assert human freedom. The transcendental subject appears as the foundation of the free will of the individual. Plato, using the purification (reduction) of the psyche, gradually ascends to the highest abilities of the mind — *dianoia* and *noesis*. *Dianoia* is characterized by its synthetic action using receptivity, memory, imagination, innate ideas, and anamnesis. As a result, a transcendental synthetic cognition in concepts is formed. *Noesis* is pure rational cognition and no longer relies on hypotheses (concepts), but represents a "grasping" of ideas based on the ascent to the principal idea of the Good. The ascent to the "unhypothetical first principle" enabled Plato to explicate the primary source of transcendental and transcendent thinking. It is the "unhypothetical first principle" that underlies thinking in general and is analogous to Kant's transcendental subject as the first principle of subjectivity. **KEYWORDS:** transcendental subject, first principle of subjectivity, unhypothetical first principle, Kant, Plato.

---

Платон заслуженно считается основоположником всей европейской философии, а именно философии *par excellence*, понимаемой в качестве метафизики, а не натурфилософии. Необходимо подчеркнуть, что платоновская метафизика должна пониматься не в узком, аристотелевском, смысле как учение о сущем, но в современном широком значении — в качестве универсальной кон-

---

© В.Е. Семенов (Москва). [semyonov.ve@philos.msu.ru](mailto:semyonov.ve@philos.msu.ru). Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.03

цепции умопостигаемых начал и бытия, и познания, и ценностей. Однако помимо успеха в обосновании метафизики Платону справедливо принадлежит слава родоначальника европейского трансцендентализма. При этом у Платона, как мы ниже увидим, присутствуют обе разновидности трансцендентализма — как эпистемологическая форма, так и онтологическая. В таком случае, если мы будем рассматривать Иммануила Канта в его отношении к платоновской философии, то должны видеть в кенигсбергском мудреце достойного продолжателя афинского схоларха и творца (относительно) завершенной и ставшей классической трансцендентальной парадигмы.

Безусловно, эти две величественные философские вершины объединены многими обязательными структурными компонентами трансцендентализма. К их числу следует отнести, например, а) *критицизм* как «*максима* принимать нечто за истинное не иначе как после исчерпывающей *проверки принципов*»<sup>1</sup>, а также в качестве эпистемологического принципа относительно того, что в опыте мы познаем лишь явления, а не вещи сами по себе; б) разработку и анализ оснований *внеэмпирического познания*; в) концепцию *синтетического действия* врожденных/априорных понятий; г) *учение об очищении души*, или сознания, от чувственного содержания с целью экспликации их фундаментальных неэмпирических структур; е) обоснование (дедукцию) врожденных/чистых категорий; ф) доминирование *практического разума* над теоретическим, и некоторые другие. Одним из таких элементов, связывающих двух философов в рамках трансцендентальной парадигмы, является понимание трансцендентального субъекта. Разумеется, у Платона в принципе не могло быть такого строго определенного понятия. Однако в его метафизике эксплицитно присутствуют и реализуются те же самые ноэтические функции разума (ума), источником которых является кантовский трансцендентальный субъект.

---

<sup>1</sup> R 5645 (AA 18.293) — приводим номер записи (Reflexion) и том-страницу Академического издания (Akademie-Ausgabe) собрания сочинений Канта; русский перевод В.В. Васильева — Кант 2000: 233.

Итак, цель данной статьи — исследовать сущность и эпистемологическую роль трансцендентального субъекта у Канта и проследить аналогичную кантовской трансцендентальную деятельность чистых структур души в метафизике Платона.

*Кант: что такое трансцендентальный субъект?*

Это может показаться странным, но в трансцендентальной философии Канта понятие трансцендентального субъекта вовсе не является ни доминирующим, ни фундаментальным. Более того, зачастую складывается впечатление, что этот концепт либо является негативным, наподобие понятия ноумена, либо используется в качестве простой эмблемы для указания на сугубо ноэтическую сферу деятельности разума и рассудка. Что же он представляет собою, и почему Кант именно так его истолковывает?

Кант утверждает, что трансцендентальный субъект не представляет собою некую отдельную субстанцию, но есть не что иное, как «постоянный логический субъект мышления», о котором «мы не имеем и не можем иметь никакого знания; ибо единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в трансцендентальном субъекте, и кроме этого логического значения Я у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всех мыслей»<sup>2</sup>.

Дальше Кант подробно разъясняет, что «этот субъект обозначает Нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым потому, что в нем ничего не определено, да и вообще нельзя представить себе ничего более простого, ибо конечно же, нельзя представить себе ничего более простого, чем то, что [мы получаем] с помощью понятия простого Нечто. Но это вовсе не значит, что

---

<sup>2</sup> KrV A 350 (AA 4.221); Кант 2006b: 443 (здесь и далее перевод обоих изданий «Критики чистого разума» Н.О. Лосского, сверен Н.В. Мотрошиловой).

простота представления о субъекте есть познание простоты самого субъекта, так как мы совершенно отвлекаемся от его свойств, когда обозначаем его только термином *Я* (который можно применить ко всякому мыслящему субъекту), лишенным всякого содержания. Достоверно во всяком случае то, что посредством *Я* мы всегда представляем себе абсолютное, пусть и логическое, единство субъекта (простоту), но это вовсе не значит, что я тем самым познаю действительную простоту моего субъекта»<sup>3</sup>.

Дескрипция энigmatичной сущности продолжается: трансцендентальный субъект имеет прямое отношение ко всем внутренним явлениям, при этом сам он не есть явление и, стало быть, не дан как предмет, к которому могут быть применены категории<sup>4</sup>. Наше «*Я*, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям», есть мыслящее *Я*. Именно через него «представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = *X*, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия». Соответственно, возникает своего рода *круг*: мы «должны уже пользоваться представлением о нем [трансцендентальном субъекте — *В.С.*], чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем»<sup>5</sup>. Таким образом, «трансцендентальный субъект сопровождает всякое мышление, не будучи сам объектом мышления. Формальная самореференция является причиной неизбежной цикличности самосознания»; соответственно, «трансцендентальный субъект не является представлением, а только „сознанием в себе“, из которого первоначально можно лишь вывести, что „Нечто“ есть мысль»<sup>6</sup>.

Кант разъясняет, что трансцендентальный субъект, как чистое и простое *Я*, не дает для опыта ничего, если оно никак не связано с чувственными созерцаниями: «В самом деле, *Я* как простое

<sup>3</sup> KrV A 355–356 (AA 4.224); Кант 2006b: 449.

<sup>4</sup> См. KrV B 506–507 (AA 3.331); Кант 2006a: 635.

<sup>5</sup> KrV B 404 (AA 3.265); Кант 2006a: 517.

<sup>6</sup> Sturma 2015: 2022.

представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи»<sup>7</sup>.

О том, что трансцендентальный субъект обнаруживает себя только в своих внешних и внутренних проявлениях справедливо заметил Ричард Аквила:

кантовское Я является самосознающим только через сознание ноэтического *коррелята* в мире явлений, через собственное ноэтическое структурирование опыта. ... Кантовское сознание не является самосознанием в первую очередь. Оно есть сознание самого себя только через осознание мира<sup>8</sup>.

Вот как Дитер Штурма обобщает первоначальную информацию относительно трансцендентального субъекта:

Я, поскольку оно мыслит, является трансцендентальным субъектом мышления. Трансцендентальный субъект может быть познан только через его предикаты, или мысли. Его понятие надо мыслить «без всякого предиката» (KrV B 441). Речь идет о «совершенно пустом от содержания термине: Я» (KrV A 355), которое всегда уже содержится формально, но не содержательно, во всяком мышлении. Трансцендентальный субъект — это абстрактное определение самореферентной инстанции всякого мышления<sup>9</sup>.

Вместе с тем трансцендентальный субъект не является простой эмблемой, всего лишь обозначающей существование и наличие области сознания и мышления. По справедливому утверждению Генри Эллисона, «для того, чтобы представить себе многообразное представлений как многообразное, я должен рассматривать себя как тождественный субъект представлений, которые я собираю воедино. Другими словами, я утверждаю, что принцип синтетического единства апперцепции, по сути, является концептуальным требованием того, что мыслящий субъект, рассматриваемый просто как таковой, должен рассматривать себя в акте

---

<sup>7</sup> KrV B 135 (AA 3.110); Кант 2006а: 207.

<sup>8</sup> Aquila 1989: XII.

<sup>9</sup> Sturma 2015: 2201.

мышления»<sup>10</sup>. Стало быть, в трансцендентальном субъекте его собственная активность заложена изначально, или, говоря словами Аристотеля, трансцендентальный субъект обладает энергией и энтелехией. Подобные характеристики субъекта выделял и сам Кант: «Тр[ансцендентальная] фил[ософия] — это доктрина синтетического априорного познания из понятий в абсолютно и полностью определяющем самого себя субъекте в системе возможности опыта. ... Первый акт разума — *сознание*, второй — *созерцание* самого себя (apperceptio). Третий — *познание* (cognitio)»<sup>11</sup>.

Близким по смыслу понятию трансцендентального субъекта представляется другой кантовский термин, используемый им в «Пролегоменах», — «сознание вообще» (Bewusstsein überhaupt). Нужно отметить, что «прибавление 'вообще' здесь, так же как и обозначение 'трансцендентальное' в „Критике чистого разума“, указывает на обращение к единой родовой форме сознания в отличие от множественного, разрозненного частного сознания»<sup>12</sup>. Понятие «сознание вообще» используется философом в «Пролегоменах», в частности, с целью отчетливо противопоставить его термину «сознание моего состояния». Все восприятия могут быть связаны рассудком при помощи суждения внутри сознания моего состояния, но кроме того — в сознании вообще. В первом случае мы имеем дело лишь с «суждением восприятия», которое обладает только «субъективной значимостью». Во втором эпизоде суждение приобретает объективную значимость, поскольку созерцание подводится под априорное понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцаний. В результате этого *эмпирическое сознание* этого созерцания включается в *сознание вообще*, и тем самым эмпирическое суждение приобретает общезначимость<sup>13</sup>. Таким путем создается опыт.

Обобщение этих синтетических процедур дает нам дополнительные сведения о сознании вообще. Опыт как таковой состоит

---

<sup>10</sup> Allison 2015: 345.

<sup>11</sup> AA 21.104; Кант 2000: 571 (пер. С.А. Чернова).

<sup>12</sup> Zöllner 2015: 291.

<sup>13</sup> См. Кант 1994: 57–58 (§ 20).

в «синтетической связи явлений (восприятий) в сознании [вообще — В.С.], поскольку эта связь необходимая»; поэтому «суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т.е. необходимо»<sup>14</sup>.

Это положение очень хорошо разъясняет Патрисия Китчер:

Выражения «сознание вообще» и «объективное единство сознания/апперцепции» вводятся как пара противоположностей терминам «сознание моего состояния» и «субъективное единство». Через этот контраст Кант проясняет отношения между апперцепцией, категориями и познанием объектов. Проблема, которую призвано прояснить введение этих терминов, очевидна. ... Поскольку понятия реальных субъектов зависят от того, что происходит в их когнитивной среде, ассоциативные отношения между понятиями разных познавательных субъектов будут различаться. У немцев декабрь ассоциируется со льдом и снегом, а у новозеландцев декабрь ассоциируется с мягкой погодой. Кант теперь утверждает, что субъекты, способные к объективному познанию, должны соединять восприятия, независимо от этих вариаций, в соответствии с единством апперцепции и категориальных принципов. Мы должны связать их с сознанием вообще, так как иначе суждения не имели бы объективной значимости, связи с предметами и, следовательно, не были бы частью опыта<sup>15</sup>.

Таким образом, хотя трансцендентальный субъект «нам эмпирически неизвестен», он тем не менее представляет собою «трансцендентальную причину» для всего эмпирического<sup>16</sup>.

Это последнее замечание Канта наводит на следующее размышление. Если трансцендентальный субъект находится «внутри» сферы теоретического разума, то он, скорее всего, приобретает и выполняет функцию *трансцендентального сознания*. Ведь, как известно, «всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (предшеству-

---

<sup>14</sup> Кант 1994: 63 (§ 22).

<sup>15</sup> Kitcher 2015: 285.

<sup>16</sup> KrV B 573–574 (AA 3.370); Кант 2006а: 711.

ющему всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как первоначальной апперцепции»<sup>17</sup>. Позже, в заметках 1790–1798 годов, философ еще раз подчеркнет:

следует различить трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание «Я мыслю», и оно предшествует всякому опыту, впервые делая его возможным. Однако это трансцендентальное сознание не поставляет нам никакого познания нашей самости; ведь познание нашей самости есть определение нашего бытия во времени, и если оно должно происходить, я должен аффицировать свое внутреннее чувство. ... эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное<sup>18</sup>.

Такое описание свойств и функций трансцендентального сознания приводит к мысли о том, что последнее есть не что иное, как модификация, или спецификация, трансцендентально субъекта.

Итак, какие характеристики трансцендентального субъекта, представленные нам его предикатами (мыслями), обнаруживаются в ходе исследования? Можно заключить, что трансцендентальный субъект: (i) есть логический субъект мышления; (ii) не есть явление или предмет, хотя имеет отношение ко всем внутренним явлениям; (iii) начисто лишен содержания; (iv) прост (= обладает единством и не содержит в себе частей); (v) эмпирически для нас непостижим; (vi) обнаруживается исключительно через мысли, составляющие его предикаты; (vii) является трансцендентальной причиной любого эмпирического сознания; (viii) представляет собою пограничное понятие (ноумен), указывающее на начало (= границу) нашего сознания; (ix) лежит в основании опыта, и, стало быть, потенциально — и в основании всей многообразной синтетической деятельности рассудка.

В отношении последней характеристики хочу заметить следующее. Говоря в «Дуйсбургском наследии» о «триедином синтезе», Кант заостряет внимание на том, что он есть не что иное,

---

<sup>17</sup> KrV A 117 (AA 4.87); Кант 2006b: 169.

<sup>18</sup> R 631 (AA 18.610–611); Кант 2000: 285 (пер. В.В. Васильева).

как «три функции апперцепции», под которые должно подходить любое представление. Стало быть, «душа (Gemüth) сама по себе есть, следовательно, прообраз подобных *синтезов* через первоначальное и не из чего не производное мышление»<sup>19</sup>. Здесь Кант, без сомнения, оговорился. Следовало бы сказать: через первоначальное и не из чего не производное *сознание*. Которое и есть трансцендентальный субъект. А если выразиться еще точнее, то искомый трансцендентальный субъект представляет собою указание на это фундаментальное «первоначальное и не из чего не производное сознание» и, следовательно, он является первоначалом субъективности.

Однако эти характеристики относятся, прежде всего, к трансцендентальному субъекту, пребывающему в области теоретического разума. Тогда мы должны обратить внимание на его функции в практической области. Ибо «в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом, который различается только в своем применении»<sup>20</sup>.

Кант справедливо и проницательно заметил: «если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти»<sup>21</sup>. Ибо при таком положении дел природная необходимость составляла бы полную и определяющую причину всякого события, включая и все практические действия людей. Думается, что также верно и обратное: если вещи сами по себе каким-то образом превращаются в эмпирически познаваемые явления, то свобода вновь в опасности. И действующий (= свободно волящий) субъект утрачивает свой ноуменальный статус независимой и свободной от каузальной необходимости личности, возвращаясь на уровень эмпирической предопределенности и зависимости.

Трансцендентальный субъект, хотя и является основанием и первоначальным условием любого эмпирического сознания, обладает тем не менее умопостигаемым (интеллигибельным) ха-

---

<sup>19</sup> R 4674 (AA 17.647); Кант 2000: 41 (пер. В.В. Васильева).

<sup>20</sup> Кант 1997: 55.

<sup>21</sup> KrV B 564 (AA 3.365); Кант 2006а: 701.

рактором<sup>22</sup>. Именно такая его природа образует в практическом мире фундамент для свободы и, значит, морали. Это основание проявляется в чистом практическом разуме, который обладает собственной каузальностью — долженствованием. Следует полностью согласиться с А.Н. Кругловым, который делает акцент на том, что «кантовское понятие трансцендентального субъекта вне времени, пространства и категорий, как ноумена или вещи в себе и позволяет утвердить человеческую свободу»<sup>23</sup>. А это означает, что вместе с тем — и моральность, и религию.

Таким образом, трансцендентальный субъект Канта представляет собою абстрактную потенциальную способность ноэтического сознания и мышления как такового, а следовательно, и основание любого последующего синтетического ментального действия. В таком случае, он является также и фундаментом свободного произволения личности в независимой от природной каузальности практической сфере.

#### *Трансцендентальные структуры души в метафизике Платона*

В диалогах «Федон» и «Государство» Платон устанавливает *единство и самотождество* бессмертной части души. Горемычная психе, отрешившись, наконец-то, от тела-могилы и низменных психических страстей и эмоций с помощью *катарсиса* и *анабасиса* (восхождения), становится подобной «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе» (*Phd.* 80b)<sup>24</sup>. Отныне, став «единой сама по себе», добросовестно «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить» (*Phd.* 84ab). Такая душа «сродни божественному, бессмертному и вечно сущему», и по этой причине у нее возникает «стремление к мудрости» (*R.* 611e)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> KrV В 573–574 (AA 3:370–371); Кант 2006а: 711.

<sup>23</sup> Круглов 2005: 295.

<sup>24</sup> Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша.

<sup>25</sup> Пер. А.Н. Егунова. Джеральд Пресс чрезвычайно выразительно изобразил

Достигнув после мучительных очищающих трудов подобного состояния, душа превращается тем самым в «чистый» неэмпирический субъект. Именно это утверждает И.А. Протопопова, говоря, что божественная часть души — это то, что как раз и можно назвать «„трансцендентальным субъектом“». Это те необходимые для каждого индивидуума условия схватывания реальности, которые являются гарантом некоего минимального уровня общего понимания этой реальности и действия в ней»<sup>26</sup>. Такая чистая и единая душа является, как мы ниже увидим, основанием («трансцендентальной причиной», как сказал бы Кант) любого вида познания — как трансцендентного, так и трансцендентального. Платоновский ноэтический «трансцензус» к обоснованию *всей* философии на основании принципа единства содержательного и вместе с тем емко осветил Ганс Иоахим Кремер:

---

процесс трансцендирования души от чувственного уровня к философскому: «Человеческая душа по своей природе способна двигаться дальше, „восходить“ от ощущений к рациональному осознанию идей. ... Однако существует проблема. Ощущение представляется ярким; оно производит мощное и убедительное впечатление на ум. Поначалу в жизни это всё, что у нас есть; мысль приходит только позже. Ощущаемые вещи более ярки, чем мысли; поэтому они кажутся более реальными. Это естественное отношение к реальности и ценностям с самого раннего детства подкрепляется родителями, родственниками, друзьями и обществом, в котором человек живет. Большинство людей по невежеству, а не по злему умыслу, продолжает на протяжении всей своей жизни верить, что чувственно воспринимаемые вещи действительно реальны и, безусловно, более реальны, чем мысли. Подобные взгляды отражены в популярных представлениях о счастье [быть богатым, влиятельным, знаменитым и получать чувственные удовольствия от еды, питья, секса или физических упражнений — В.С.]»

Философия начинается с критики этих популярных убеждений и учит иному взгляду на то, что реально и что важно как для отдельных людей, так и для обществ. Таким образом, философская жизнь оказывается одновременно частным образовательным путешествием к счастью, которое можно найти только в рациональных занятиях, и героической, общественной, религиозной миссией, призванной помогать и поощрять — даже подстрекать и жалить — наших сограждан в поисках этих более высоких занятий. Философская жизнь страшит не только из-за сложности, но также из-за насмешек и осуждения со стороны отдельных людей или обществ, когда они чувствуют угрозу со стороны противоположного мнения» (Press 2007: 176).

<sup>26</sup> Протопопова 2023b: 92.

Так, вопрос трансцендентальной философии о принципах познания и бытия представляет собой трансформацию в духе теории субъективности той проблематики предельного обоснования, которая была впервые обширно затронута Платоном. Платон не только разработал формальные и унифицирующие структуры обоснования, как можно судить уже по «Государству», но также — теперь мы видим это отчетливее — последовательным образом еще раз *содержательно* тематизировал в их рамках *единство само по себе* как высшую категорию обоснования. Вместе с тем он установил принцип многообразия и градации в качестве дополнительного условия для обосновывающего действия единства. Эта теория также содержала аспекты, связанные с обоснованием познания, т.е. имеющие трансцендентальный характер, хотя и без фундирования теорией субъективности, специфичного для нового времени. Таким образом, она предвосхищает трансцендентальное *единство* апперцепции в кантианстве, равно как и соотношенное с ним многообразие<sup>27</sup>.

Таким образом, единство и самоидентификация души становится у Платона первоначалом трансцендентного и трансцендентального мышления. В свое время Пауль Наторп проникательно утверждал, что у Платона «закон единства мыслится, но он мыслится не только как закон познания объекта в опыте, но и как объект, который должен быть познан сам по себе, за пределами опыта; как нечто, что также „есть“ само по себе». При этом Платон «в „Теэтете“, „Федоне“, „Пире“ и „Государстве“ постепенно приближается к преодолению трансцендентного в пользу трансцендентального, чтобы наконец достичь этого в „Пармениде“»<sup>28</sup>. Немного забегаю вперед, скажу, что этот фундаментальный ноэтический «закон единства» как раз и вырастает из единства и самоидентификации души, и обозначается Платоном как «беспредпосылочное начало» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) всякого мышления.

В самом деле, чистый трансцендентальный субъект абсолютно необходим для различных учений Платона: для его теории познания, этики, аксиологии, агатологии, психологии, онтоло-

---

<sup>27</sup> Кремер 2015: 33.

<sup>28</sup> Natorp 1903: 86.

гии, логики и теологии. Без всякого преувеличения можно сказать, что «„субъект“ — один из главных интересов Платона. Дело не в термине, который относится к философии Нового времени, а в общей культурно-языковой интуиции, в соответствии с которой субъектность предполагает некую активность и свободу — в суждении, высказывании, действии»<sup>29</sup>.

Анализ трех когерентных друг другу метафор Солнца, Разделенной Линии и Пещеры дает нам структуру познающего субъекта. И если первые две части структуры — *уподобление* (εἰκασία) и *вера* (πίστις) — не могут быть названы познанием в строгом и точном смысле, но только *мнением* (δόξα), то две высшие способности — *рассудок*, или *рассуждение* (διάνοια), и *разум* (νόησις) — безусловно, относятся к *познанию* идей (ἐπιστήμη). Ибо для Платона истинное знание может быть только знанием идей, и в «Теэте» подчеркивается, что в сфере постижения эйдосов —

предполагается иной предмет схватывания — умопостигаемый, иной субъект постижения — его можно назвать трансцендентальным. Не стоит удивляться, что здесь упоминаются дианойя как дискурсивное мышление и силлогизмы, — тем самым подготавливаются последующие разделы: о знании как истинном мнении и истинном мнении с логосом. Главное же заключается в том, что учение о всеобщем движении, связанном с ощущением, полностью противоречит идее человека как меры и в принципе исключает возможность познания: последнее требует «трансцендентальной» инстанции «единого самого по себе»<sup>30</sup>.

Таким образом, *дианойя* и *ноэсис* суть два уровня познающего субъекта, который по своим функциям должен быть назван трансцендентальным. Какие же действия производит этот трансцендентальный субъект?

Дианойя в качестве дискурсивного рассудочного познания осуществляет такое действие, сущность которого Кант позже назовет априорным синтетическим познанием в понятиях. Дело в том, что дианойя всегда исходит из некоторой гипотезы, которая раскрывается сразу в двух аспектах: (i) как предположение,

<sup>29</sup> Протопопова 2023b: 82.

<sup>30</sup> Протопопова 2023a: 87–88.

обоснованное научное допущение, то есть гипотеза в современном понимании; (ii) как врожденное (= чистое априорное) понятие рассудка, или идея, при помощи которой можно осуществлять синтез чувственных впечатлений и тем самым конституировать предмет знания. Поскольку рассудок является дискурсивным, то знание, которое он производит, становится по определению синтетическим и трансцендентальным.

В трансцендентальном синтезе прежде всего — как он изображен в «Филебе» — участвует (1) данная «с самого рождения» способность получать *ощущения и впечатления*, которые через тело передаются душе. Такую способность в настоящее время называют *рецептивностью*, а ее возможность воспринимать чувственные ощущения правильно будет обозначить как *аппрегензию* (схватывание). Рецептивность и аппрегензия еще не составляют деятельности чистой души, но представляют собою лишь условия ее возможного творчества.

Кроме того, в синтетической работе души принимает участие (2) *память* (μνήμη). Сама же душа в таком случае напоминает «книгу». Знаменитый английский платоновед А.Э. Тейлор назвал 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<sup>31</sup>.

Иначе говоря, первичную память ни в коем случае нельзя путать с *анамнесисом*.

Третья сторона познания — сугубо ноэтическая способность, не имеющая чувственного содержания, — некий «другой мастер», а именно — (3) *воображение* (φαντασία). Эта способность есть «живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного» (*Phlb.* 39b)<sup>32</sup>. Такого «живописца» Тейлор не колеблясь называет «воображением» (*imagination*):

<sup>31</sup> Taylor 1955: 419.

<sup>32</sup> Пер. Н.В. Самсонова.

Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятия, — это работа писца, записывающего «речи» в душе. Живописец (воображение) рисует пояснение (εἰκόνας) к тексту писца, и его картина может быть названа истинным или ложным «образом» в зависимости от истинности или ложности «речи», которую он поясняет<sup>33</sup>.

В этом пункте возможно двоякого рода действие. Если воображение связывает впечатления с обыденными понятиями *a posteriori*, то в результате получается сугубо эмпирический синтез. В том случае, если ощущения, впечатления и первичная память «будят» врожденную идею, то конституируется трансцендентальный синтез.

Четвертым агентом выступает огромная по числу группа (4) *врожденных идей* (или понятий *a priori*). Истину невозможно рассматривать глазами — можно ослепнуть. По этой причине, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия... Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (ὑποθέμενος λόγον), которое считал самым надежным; 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» (*Phd.* 99e–100a).

Наконец, пятым и решающим элементом синтетической деятельности чистой души является (5) *анамнесис*. Анамнесис — это вовсе не обычная память. Он является «припоминанием» идей, или «восхождением к памяти». Однако не к эмпирической, а к априорной памяти, той, которая досталась нам «с самого начала» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (идеи). Тогда анамнесис представляет собою не простое воспоминание, а приобщение к Благу, *результатирующее* воспоминание.

Синтетические действия рассудка лежат в основании платоновского эпистемологического (гносеологического) трансцендента-

---

<sup>33</sup> Taylor 1955: 422.

лизма, сущность которого заключается в подведении чувственных ощущений под врожденную идею, в результате чего комплексное, объединяющее действие анамнесиса выводит на уровень, как минимум, познания идей, присутствующих в чувственно воспринимаемом мире.

Помимо дианойи, как мы уже знаем, у Платона есть и высший род эпистемы, где душа не использует предпосылки-гипотезы (понятия), но ведет исследование сама по себе и направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. По своей природе высшая фракция души как раз принадлежит к той совокупности «вещей», для которых характерны все эти свойства. Поэтому эта часть души, уроженки «занебесной области», в принципе способна воспринимать и понимать всё чистое и неизменное, т.е. идеи. Конечно, в том лишь случае, если ей не препятствуют тело и два низших фрагмента психе. Это уровень *ноэсиса*: здесь бессмертная часть души вступает в область высшего трансцендентного познания (чистой интуиции), восходит к «беспредпосылочному началу» и — «внезапно, как свет, засиявший от искры огня» (*Ep.* 7, 341d)<sup>34</sup> — «усматривает» врожденные идеи высокой степени общности, которые правильнее всего назвать идеями-ценностями<sup>35</sup>. Ибо «Платон ясно различает разные уров-

---

<sup>34</sup> Пер. С.П. Кондратьева.

<sup>35</sup> Знание, не опирающееся на гипотезы, можно назвать непропозициональным знанием: «Для Платона знание, по крайней мере иногда, понимается как (когнитивное) отношение между человеком и предложением или набором предложений. ... Такое знание часто называют пропозициональным знанием. Тем не менее Платон, похоже, признает и другие виды знания, которые нелегко понять как отношение между человеком и предложением. Например, Платон иногда характеризует знание как скорее отношение между человеком и объектом. ... Возможно, наиболее важной особенностью непропозиционального знания является то, что непропозициональное знание чего-либо не может быть полностью описано. Любая попытка описать, что значит знать что-то непропозиционально, будет неполной» (Benson 2012: 215).

Кроме неполноты можно выделить еще две характеристики такого знания: «В отличие от пропозиционального знания, объект непропозиционального знания не допускает пропозициональной истинности и ложности. ... Надо признать, однако, что Платон вполне готов рассматривать *алетейю*, которую ча-

ни реальности; по его мнению, идеи, например, „более реальны“, или „более бытийственны“, нежели чувственно воспринимаемые вещи»<sup>36</sup>.

Ноэсис актуализируется в тот момент, когда познающий уходит от «гипотез» (третья часть Разделенной Линии) и обращается к «негипотетическому первоначалу», которое образует сущность четвертого отрезка Линии. И хотя «Платон не говорит об этом прямо, это первоначало явно представляет собою идею Блага. На уровне L 4 также рассуждают непосредственно об идеях, не опираясь, как на уровне L 3, на их чувственные образы»<sup>37</sup>. Николас Уайт замечает, что Платон устанавливает «некую существенную взаимосвязь между идеями, которая имеет эпистемологическое следствие, заключающееся в том, что знание определенных идей, особенно Блага, необходимо для познания других идей»<sup>38</sup>.

В «Софисте» и «Пармениде» афинский схолярх с редкой виртуозностью продемонстрировал системотворческую категориальную (спекулятивную) деятельность ноэсиса, которую с полным основанием следует назвать *онтологическим трансцендентализмом*. Прежде всего Платон осуществляет выведение пяти «главных родов» (μέγιστα γένη): *бытие, покой, движение, тождественное, иное*, отталкиваясь при этом от проблемы возможности или невозможности *небытия*. Такое обоснование (= «дедукция» глав-

---

сто правильно переводят как ‘истину’, в качестве свойства объектов. В этих обстоятельствах ἀλήθεια лучше перевести как ‘реальность’, а прилагательное ἀληθής — как ‘реальный’. Кроме того, непропозициональное знание допускает степени, опять-таки в отличие от пропозиционального знания» (Benson 2012: 215). Итак, принципиальная *неполнота* (незавершенность), *отсутствие истинности/ложности* в качестве критериев и *наличие степени* — таковы главные характеристики непропозиционального знания.

<sup>36</sup> Fine 1993: 210.

<sup>37</sup> Fine 2004: 100.

<sup>38</sup> White 2006: 303. Однако такого рода отождествление а) «прикосновения» к Благу с б) последующей возможностью познавать другие идеи (скажем, идеи высших качеств или «главные роды») не являются неожиданными, поскольку, как указывал Карл Альберт, еще Аристотель и доксографы подчеркивали тот факт, что идеи причастны Благу (Единому) и, стало быть, познаются «через Благо (= «беспредпосылочное начало») (Альберт 2012: 78–79).

ных родов) произведено в «Софисте», и достигнутый масштабный результат — на основе обращения к «беспредпосылочному началу» — свидетельствует о том, что (i) бытие и небытие не являются противоположными друг другу, но только *иными*; (ii) отношения между родами строятся на основе их *причастности* друг другу; (iii) по своему онтологическому статусу роды являются полностью трансцендентальными, а по происхождению — априорными; (iv) роды предстают в качестве принадлежащих исключительно субъекту как таковому *условий мышления вообще*; (v) главные роды не могут быть формами вещей, но только отвлеченными сущностями, не имеющими отношения к эмпирии; (vi) роды суть не что иное, как главные инструменты платоновского онтологического трансцендентализма.

Таким образом, виртуозное логическое — «беспредпосылочное» — системотворчество, с наивысшей силой продемонстрированное в «Софисте» и «Пармениде», стало ярким образцом конструирования знания-бытия с помощью формально-логических процедур, основанных на онто-логической предикации и самопредикации. Успех был достигнут содержательным анализом отношений системы понятий, представляющей собою функциональный ряд сущностей, подчиненных, в конечном счете, наиболее содержательному и богатому *гиперпонятию* (*ὑπέρλογος* — такой неологизм можно было бы предложить Платону) бытия, или Блага, или Единого. Восхождение к «беспредпосылочному началу» позволило философу продемонстрировать источник трансцендентального и трансцендентного мышления. Именно «беспредпосылочное начало» лежит в основании мышления и, стало быть, является аналогом кантовского трансцендентального субъекта как предпосылки всей ментальной сферы.

---

## Литература

- AA = *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften et al.* Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer et al., 1900–.
- KrV A = *Kririk der reinen Verbunft.* 1. Auflage (1781).
- KrV B = *Kririk der reinen Verbunft.* 2. Auflage (1787).
- Альберт, К. (2012), *О понятии философии у Платона.* Пер. М.Е. Буланенко. Владивосток: Издательство ДФУ.
- Кант, И. (1994), “Пролегомены” (пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым), in А.В. Гулыга (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 45–152. М.: Чоро.
- Кант, И. (1997), “Основоположение к метафизике нравов” (пер. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова, сверен Э.Ю. Соловьевым и А.К. Судаковым), in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 3.39–275. М.: Московский философский фонд.
- Кант, И. (2000), *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum).* Отв. ред. В.А. Жучков; пер. В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция.
- Кант, И. (2006а), *Критика чистого разума. 2-е издание (В), 1787*, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.1. М.: Наука.
- Кант, И. (2006б), *Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781*, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.2. М.: Наука.
- Кремер, Г.И. (2015), “Новый образ Платона” (пер. М.Е. Буланенко), *Платоновские исследования* 2.1: 18–48.
- Круглов, А.Н. (2005), “Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект?”, *Историко-философский ежегодник 2004*: 279–295.
- Протопопова, И.А. (2023а), “«Отсутствующая река» и «невозможный пловец»: парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Тэтета»”, *Платоновские исследования* 18.1: 75–88.
- Протопопова, И.А. (2023б), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Allison, H.E. (2015), *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary.* Oxford University Press.

- Aquila, R.E. (1989), *Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction*. Indiana University Press.
- Benson, H.H. (2012), "Non-Propositional Knowledge", in G.A. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, 215–217. London; New York: Continuum.
- Fine, G. (1993), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Fine, G. (2004), *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Kitcher, P. (2015), "Bewusstsein überhaupt", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 1.285–286. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Krouglov, A.N. (2005), "Is there any Transcendental Subject in the Kant's Writings?", *History of Philosophy Yearbook 2004*: 279–295. (In Russian.)
- Natorp, P. (1903), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- Press, G.A. (2007), *Plato: A Guide for the Perplexed*. London; New York: Continuum.
- Protopopova, I.A. (2023a), "'Missing River' and 'Impossible Swimmer': Paradoxes of 'Object' and 'Subject' in the *Theaetetus*' First Hypothesis", *Platonic Investigations* 18.1: 75–88. (In Russian.)
- Protopopova, I.A. (2023b), "Socrates and Imitators: Plato's 'Mimetic' and 'Authentic' Subjects", *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)
- Sturma, D. (2015), "Subjekt, transzendentes", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 3.2201–2202. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Taylor, A.E. (1955), *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- White, N.P. (2006), "Plato's Metaphysical Epistemology", in R. Kraut (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, 277–310. Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2015), "Bewusstsein, transzendentes", in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 1.290–291. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.