

Валерий Семенов

## Учение об идеях у Платона и Канта

---

VALERIY SEMYONOV

THE DOCTRINE OF IDEAS IN PLATO AND KANT

**ABSTRACT.** The article deals with the analysis of Plato's and Kant's doctrines of ideas. The aim is to explicate the main functions of ideas in these conceptions. In Plato's doctrine, the following functions are distinguished: (i) *ontological*, including four aspects: the idea is the basis, cause and source of a thing's being; the idea is the paradigm (pattern) for things; the idea is the essence of a thing; the idea in its highest and most comprehensive manifestation is the *eidos* of the Good; (ii) *teleological*: the idea contains the ultimate ends both of each thing in itself and its copy in the sensually perceived world; (iii) *epistemological*: the idea is a special kind of concept used by *dianoia* (understanding) and *noesis* (reason); (iv) *axiological* and *ethical*: the ideas of *noesis* are the dominant values and regulative ideas of all human existence; (v) *aesthetic*: certain ideas of higher qualities (e.g., beauty, the beautiful as such) constitute the aesthetic criterion and ideal; (vi) *psychological*: the idea is the soul; (vii) *dynamic*: the idea-soul is the source and origin of motion for everything else that moves. The Athenian scholar's doctrine of ideas is the firm foundation not only of his own philosophy, but also the generic foundation of all European philosophical thought. The following functions of the ideas of reason are explicated in Kant's conception: (i) *regulation of experience*: transcendental ideas regulate the activity of reason in relation to experience; (ii) *systematization of the ideas of metaphysics*: transcendental concepts ground the ideas of metaphysics that are directly relevant to the "universal human interest"; (iii) *grounding of the practical domain*: the ideas of reason make possible the transition from concepts of nature to practical concepts and thus create the foundation for moral ideas. The practical functions of ideas are fundamental to both philosophers.

**KEYWORDS:** functions of ideas, ideas of reason, practical reason.

---

У Платона как родоначальника европейского трансцендентализма и Иммануила Канта, создавшего, пожалуй, образцовую версию трансцендентальной философии, мы закономерным образом находим множество точек соприкосновения. Одной из них

---

© 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 22.1 (2025)

DOI: 10.25985/PI.22.1.07

является концепция идей. Учение афинского схоларха об идеях является незыблемой основой не только его философии, но также *родовым фундаментом* всей европейской философской мысли. В свою очередь, концепция идей разума кёнигсбергского «всесокрушителя» представляет собою, с одной стороны, обоснование такого рода понятий о безусловном, которые выходят за пределы опыта и относятся к универсальному познанию из принципов, в котором эмпирическое знание составляет лишь часть. С другой стороны, трансцендентальные идеи выводят к практической сфере человеческого существования, где — в качестве ценностей — составляют основание всей социальной жизни и морали в частности.

Едва Иммануил Кант в первом разделе первой книги «Трансцендентальной диалектики» приступает к систематическому изложению своей доктрины об идеях, как он сразу же с глубочайшим почтением обращается к имени основоположника как учения об идеях, так и всей европейской философии — к имени Платона<sup>1</sup>.

Отправляясь в путь с намерением ознакомиться с «трансцендентальным употреблением чистого разума», философ призывает всех читателей, кому дорога философия, «взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном [т.е. платоновском — В.С.] значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные

---

<sup>1</sup> Строго говоря, платоновские идеи в фокусе кантовского интереса возникают уже в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». Здесь Кант говорит о принципах чистого познания. Максимум совершенства такого познания «называется теперь идеалом, у Платона — идеей (как идея государства у него); это принцип всего содержащегося в общем понятии какого-нибудь совершенства, поскольку низшие ступени признаются доступными определению только путем ограничения высшей» (Кант 1994а: 290). На этот случай кантовской рецепции учения об идеях Платона указывал Манфред Баум: «Кант упоминает теорию идей Платона, а также трактует его идею республики как пример такого морального понятия, которое может распознать только сам чистый рассудок и которое обозначает то, что сегодня называют „идеалом“» (Баум 2019: 7–8).

виды представлений»<sup>2</sup>. В качестве примера такого некорректного употребления Кант приводит ситуацию, в которой «представление о красном цвете» (с легкой руки Джона Локка) называют *идеей*. Для человека, знающего, в чем заключается квинтэссенция платоновской идеи, подобное использование термина, по мнению Канта, «невыносимо»<sup>3</sup>. Здесь уместно задать вопрос: каковы, в понимании Кёнигсбержца, сущность и функции идей афинского философа?

Кант полагал, что Платон под термином *идея* подразумевал нечто «не только никогда не заимствуемое из чувств», но также «далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель»<sup>4</sup>. На подобное восприятие платоновской идеи философом указывал Хайнц Хаймзёт: «Кант связывает собственную новую концепцию фундаментальных метафизических понятий как понятий чистого разума, отделенных от всех понятий рассудка в наших опытных науках и противопоставленных им, с платоновской «идеей», прежней теорией идей, сначала посредством выбора слова, а затем через ряд интеллектуальных ссылок»<sup>5</sup>. Это вполне объяснимо, поскольку «идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории». Соответственно, «идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума», который после вселения бессмертной души в преходящее тело-могилу утратил истинные знания и теперь «вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи»<sup>6</sup>.

Помимо такой коннотации понятия «идея» Кант подчеркивал, что афинский мудрец также «находил идеи во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена познаниям, составляющим истинный продукт

---

<sup>2</sup> KrV B 376; Кант 2006: 485 (здесь и далее перевод второго издания «Критики чистого разума» Н.О. Лосского, сверен Н.В. Мотрошиловой).

<sup>3</sup> KrV B 377; Кант 2006: 487.

<sup>4</sup> KrV B 370; Кант 2006: 477–479.

<sup>5</sup> Heimsoeth 1966: 349.

<sup>6</sup> KrV B 370; Кант 2006: 477–479.

разума [т.е. идеям, идее добродетели (добротности) прежде всего — В.С.]»<sup>7</sup>. При этом Платон распространял понятие идеи «также на спекулятивные познания — если только они были даны как чистые и даны полностью *a priori*»<sup>8</sup>. Анализ Кантом других важнейших характеристик понятия идеи афинского философа я приведу ниже. Однако, предвосхищая эту дескрипцию, можно уже сейчас отметить, что Кант выделяет далеко не все функции идей, которые реализуются в учении Платона. Справедливо ли будет упрекнуть философа (конечно, мягко) за то, что он усмотрел не все функции идей? На этот вопрос уместно будет ответить во второй части статьи. Дозволительно, однако, предположить, что Кант прежде всего обратил внимание именно на то предназначение идей, на фундаменте которого он задумал раскрыть собственное учение.

Итак, цели статьи видятся следующими: на том основании, что платоновская теория идей (во всех их ипостасях) представляет собою фундамент европейской философии в ее качестве постижения сущностей в понятиях, будет не только целесообразно, но прежде всего — необходимо, (i) эксплицировать и проанализировать если не глубинную природу, то, как минимум, *функции* идей в учении афинянина. Поскольку кантовская доктрина идей разума, наследующая базовые Платоновы интенции, есть не что иное, как основание всей практической сферы, обладающей приматом перед теоретическим разумом, постольку следует (ii) выявить, по меньшей мере, *функции* понятий чистого разума, а также, без сомнения, будет поучительно и благотворно в историко-философском смысле (iii) проследить разворачивание эйдетической традиции у двух «вершин» европейской философии.

### Функции идей в учении Платона

Термин εἶδος впервые появился в сократических диалогах «Гиппий Большой» и «Евтифрон» (в последнем есть также тер-

<sup>7</sup> KrV В 371; Кант 2006: 479.

<sup>8</sup> KrV В 371; Кант 2006: 479, n.

мин ἰδέα)<sup>9</sup>. Строго говоря, в названных произведениях терминами эти слова считать пока еще рано. Платон еще только «пробует», «нащупывает» собственную терминологию, придавая распространённым словам обыденного языка специфическое философское значение<sup>10</sup>. Со временем и εἶδος, и ἰδέα станут устойчивыми философскими терминами, и не просто рядовыми терминами, а фундаментальными понятиями сперва платоновской философии, а затем и всей европейской.

В диалоге «Евтифрон», к примеру, εἶδος и ἰδέα употребляются в качестве синонимов. Речь идет о том, чтобы определить идею (εἶδος) *благочестия* как таковую, в силу которой всё благочестивое является благочестивым (*Euthphr.* 6d)<sup>11</sup>. Ибо очевидно, что, благодаря (как позже узнает Сократ) отношениям *причастности*, *уподобления* (подражания), а также *присутствия*, существующим между идеями и вещами, и вследствие отнесенности к единой идее (ἰδέα), нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым (*Euthphr.* 6e). Сократ просит разъяснить, что именно представляет собою идея (ἰδέα), дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом (παράδειγμα), назвать одни действия, подобные образцу, благочестивыми, а другие, неподобные, как-то иначе. Здесь Сократ — нужно отдать ему должное — ставит чрезвычайно точный и, можно сказать, животрепещущий вопрос: *что представляют собою идеи?* Именно от этого нацеленного и меткого вопрошания следует отталкиваться, намереваясь исследовать функциональную природу идей.

<sup>9</sup> Историки философии связывают первое известное нам употребление слова ἰδέα в сугубо философском контексте с именем Демокрита, поскольку, «согласно сохранившимся сообщениям и фрагментам, он, по-видимому, называл первичные компоненты Вселенной, отличающиеся друг от друга только конфигурацией, порядком и положением, „неделимыми формами“ (ἄτομους ἰδέας)» (Meinhardt 1976: 55). Однако нужно признать, что учение Демокрита о «неделимом» — это всё же не вполне систематизированная и обоснованная натурфилософия (физиология), а не высокообразованная метафизика Платона.

<sup>10</sup> Греческое слово ἰδέα «первоначально означает видимую наружную форму человека или вещи», а также «обычно указывает на природу, свойства вещей» (Meinhardt 1976: 55).

<sup>11</sup> Здесь и далее «Евтифрон» в пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Приблизиться к исходному осмыслению сущности идей помогут классические дескрипции *идеи самой по себе*. В этом аспекте идеи «пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (*Prm.* 132d)<sup>12</sup>. При этом следует особенно акцентировать важнейший *автономный* статус идей самих по себе: несмотря на то, что идеи представляют собою неизменные «сущности каждой вещи», тем не менее, идеи суть то, что они суть, «лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям <...>, только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами» (*Prm.* 133cd). Так, например, идея господства самого по себе обладает сущностью (и можно добавить — субъектностью) лишь в отношении к идее рабства самого по себе, а вовсе не в отношении к существующим в чувственно воспринимаемом мире рабам. В таком случае «идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся» (*Prm.* 133e).

В одноименном диалоге ведущий дискуссию Парменид (а по сути — зрелый Платон) выступает в качестве многоумного философа. Он подвергает жесткой критике учение об идеях, которое представляет ему Сократ (= молодой Платон), однако затем совершает как будто «полный поворот кругом» и приводит действительно несокрушимый аргумент в пользу существования идей. Если кто-либо, заявляет устами элейского философа многоопытный схолярх Академии, приняв во внимание разверзшуюся критику, «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» (*Prm.* 135bc). Тем самым было авторитетно заявлено: не только философское и научное мышление никак не могут обойтись без идей (то есть

<sup>12</sup> Здесь и далее «Парменид» в пер. Н.Н. Томасова.

понятий, включающих в себя разнообразные сущности), но даже обыденное мышление не рефлексирующего индивида не сможет иметь места без использования слов повседневной речи, которые — надо признать — во многом схожи с идеями. Иначе говоря, если мы в своих утверждениях не оперируем сущностями любого рода, то мы попросту не можем ничего высказать!

Существование идей самих по себе едва ли не автоматически подразумевает наличие таких «объектов-референтов», которые по своей природе выступают в качестве *подобий*, неотъемлемо *причастных* этим идеям. И тогда Платон закономерным образом эксплицирует в «Тимее» существование двух миров: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, 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». Помимо области идей существует мир вещей: «нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь в него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (*Ti. 52a*)<sup>13</sup>. При этом «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (*R. 507b*)<sup>14</sup>. Между идеями и вещами установились такие отношения: вещи могут присутствовать в мире и познаваться лишь благодаря верховной идее Блага; именно «оно 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» (*R. 509b*).

Уже из этих дескрипций можно составить первоначальное мнение (но, вероятно, еще не знание) о некоторых существенных характеристиках идей. В первую очередь мы обнаруживаем, что идеи сами по себе: (i) пребывают в *вечности* (не рождаются и не умирают); (ii) *самотожественны*; (iii) не подвержены *влиянию* и *изменениям* (ничего не воспринимают в себя и сами ни во что не входят); (iv) не имеют *материального образа* (незримы, иде-

<sup>13</sup> Здесь и далее «Тимей» в пер. С.С. Аверинцева.

<sup>14</sup> Здесь и далее «Государство» в пер. А.Н. Егунова.

альны, т.е. в логическом смысле нематериальны); (v) в принципе не воспринимаются органами чувств; (vi) как сугубо ноэтические сущности, могут быть постигнуты исключительно мышлением; (vii) представляют собою образцы для вещей, которые устремлены к своим идеям-идеалам, вознамериваясь уподобиться им, впрочем, не достигая этой конечной цели; (viii) связаны с природными вещами отношением причастности; (ix) в качестве сущности вещей, являются условиями возможности мышления и рассуждения; (x) автономны (существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся). Таковы наиболее важные и в первую очередь «доступные» предикаты идеи самой по себе. Можно надеяться, что структурно-функциональный анализ позволит открыть базовые функции идей.

*Онтологическая функция.* На авансцене платоновской метафизики мы находим онтологическую функцию идей. Этот факт, помимо всего прочего, обусловлен тем известным обстоятельством, что в Древней Греции основание доминирующего мышления составляло как раз бытийственное, вещное, онтологическое сознание. Согласно античному менталитету, то, что обеспечивает истинность познания и знания, должно иметь *реальный* характер, *вещный* статус. 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. Очевидно, что доминирующее мышление по природе своей — это популярная и обыденная рефлексия, а вовсе не философская и элитарная. Тем не менее, такое повседневное видение мира заметным образом влияло на теоретический, ноэтический образ мыслей. Онтологическая функция идей — наиболее «объемная»; в ее структуре можно выделить сразу несколько аспектов.

α) *Идея как основа, причина и источник бытия вещей.* В «Тимее» собеседники заводят «правдивое сказание» о зарождении Вселенной. Здесь, еще до экспликации двух миров, Тимей Локрийский прежде всего четко разграничивает «две вещи»: «что́ есть вечное,

не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее». Соответственно, «то, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (*Ti.* 27d–28a). При этом всё возникающее должно иметь причину своего возникновения. В данном случае будет уместен вопрос:

Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. 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 (*Ti.* 29a).

Опуская дальнейшие многочисленные — увлекательные и интригующие — подробности сотворения Вселенной демиургом, можно сделать вывод о том, что в основание всего творения положены идеи в качестве «вечно тождественного бытия»<sup>15</sup>. Тогда становится понятным, что существует «лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» (*Phd.* 101c)<sup>16</sup>. Больше

---

<sup>15</sup> 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» (Vlastos 1973: 55–56).

<sup>16</sup> Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша.

того, Сократ и его собеседники полагают, что «каждая из идей существует и что вещи в силу причастности к ним получают их имена» (*Phd.* 102b). Однако разговор об именах — это совсем другая тема.

β) *Идея — парадигма для вещей, идеальный образец для их «телесного» воплощения.* Платон говорит в «Федоне» о чувственно воспринимаемом предмете: «то, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существующего [т.е. идее — В.С.], но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже» (*Phd.* 74e). Кроме того — позволю себе еще раз процитировать это высказывание, — Платон утверждает, что «идеи прибывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (*Prm.* 132d). Таким образом является, например, идея челнока для мастера, который изготавливает реальный ткацкий инструмент из дерева. В этом случае в его сознании присутствует *визуальный мысленный образец* предмета, на который он ориентируется. Подобным же образом и demiург творит Вселенную, используя при этом тождественные и неизменные образцы — идеи. Стало быть, идею как парадигму нужно понимать скорее в качестве *ἰδέα*, а не *εἶδος*, т.е. как внешний образ предмета, его специфический вид наподобие аристотелевской формы статуи.

γ) *Идея — сущность вещи.* Как известно, человек, имеющий «прирожденную склонность к знанию», никогда «не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи» (*R.* 490ab). В этом случае «он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (*R.* 532ab). Тогда мы должны назвать такого человека *диалектиком*, ибо эта наука как раз и направлена на «доказательство сущности каждой вещи», а сам человек стремится к «пониманию сущности» (*R.* 534bc).

Очевидно, что идею в качестве сущности вещи нужно рассматривать скорее как εἶδος, нежели ἰδέα, т.е. как умопостигаемый (логический) смысл вещи, а не только ее внешний вид и специфическую форму. Этот аспект идеи правильно будет называть как онтологическим, так и эпистемологическим, поскольку идея как сущность — это уже (строгое) логическое понятие вещи. Такое понятие находится одновременно и в мышлении познающего субъекта, но также и в сознании Бога. Причем очень быстро обнаруживается, что идеи как сущности даны нам изначально, от рождения. Платон убежден в том, что идеи и прекрасного, и доброго, и другие «подобного рода сущности», к «которым мы возводим всё, полученное в чувственных восприятиях», достались нам «с самого начала»<sup>17</sup>. Более того, «с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет» (*Phd.* 76de).

Платон считает, что философия как «строгая» и рациональная наука должна убедительно доказывать свои основоположения и постигать истину «в соответствии с идеей (εἶδος)» (*Phdr.* 249bc)<sup>18</sup>. Следовательно, идеи как врожденные сущности вещей и всего существующего конституируют познание человека и регулируют его практические действия. Происходит определенного рода синтез бытия и познания. Сущность и истина оказываются однопорядковыми понятиями, едва ли не синонимами<sup>19</sup>. Иначе говоря, если душа достигла такого уровня, когда способна воспринимать сущее, то вместе с тем она созерцает истину.

δ) *Идея в высшем и совокупном проявлении — эйдос Блага*. Платон уверенно заявляет: «Идея блага — вот это самое важное знание» (*R.* 505a). Почему? — Через идею Блага становятся при-

---

<sup>17</sup> Бессмертная часть души до вселения в тело существовала в «занебесной области» среди богов и идей и обрела полное знание. Кант утверждает, что такое общение с богами — это не проявление философской «мечтательности», а «всего лишь способ объяснения возможности познаний *a priori*» (Кант 2000: 276; Refl. 6050; пер. В.В. Васильева).

<sup>18</sup> Здесь и далее «Федр» в пер. А.Н. Егунова.

<sup>19</sup> «Значит, не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклучениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же нет» (*Th.* 186d; пер. Т.В. Васильевой).

годными и вместе с тем полезными *идеи высших качеств*: добротность, справедливость, мудрость, рассудительность, мужество и все остальные. Среди этих качеств философ особенно выделяет идею *добротности*<sup>20</sup>. По сути, добротность — это спецификация и референт в мире идеи Блага.

Протагор (в одноименном диалоге) рассматривает арете как агрегат пяти важнейших составных частей, а именно — справедливости, рассудительности, благочестия, мудрости и мужества. Платон рассматривает ἀρετή существенно иначе. Он полагает, что добродетель как целостность не может быть обнаружена эмпирическим путем. Понятно, что арете — это идея (εἶδος), и, как таковая, она 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 арете. Она больше суммы своих частей и представляет собою абсолютно новое, по сравнению с ними, качество. Другими словами, арете — это типичный *эмерджент*. Как сущность, обладающая свойством эмерджентности, она не только больше частей и предшествует им, но имеет непосредственное отношение к высшей сфере — Благу, понимаемому как абсолютное единство мира, высшая ценность и идеал. Только благодаря своей эмерджентности арете 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<sup>21</sup>. Софисты, и Протагор в частности, были уверены, что добродетели можно научиться. Платон считал иначе. Поэтому вполне справедливо полагает И.А. Протопопова:

<sup>20</sup> Субстантив ἀρετή очень часто переводят как «добродетель». Однако добродетель — это только ἀρετή, присущая человеческой душе. Добротность (ἀρετή) — это превосходство, наивысшее качество, присущее всему миру. Всё что угодно может обладать аретё. Именно поэтому арете как таковая — это *добротность*, а конкретная арете души — *добродетель*.

<sup>21</sup> Подробнее об эмерджентности арете см. Семенов 2012: 84–86.

Добродетель, которая возникает как результат научения, — прозрачная, *доксическая*, не имеющая отношения к подлинному источнику сущего. *Арте* появляется не через науку об измерении удовольствий, понятых как благо, а через «беременность и роды», роды же возможны только через *трансцендирование*, «выход из себя»: это рождение в себе «добродетельного человека». Такое рождение может произойти через прикосновение к тому, что существует «само по себе» и в тоже время является основанием всего сущего — это Благо в «Государстве» (R. 508–509). И это единое основание всех добродетелей как «эмерджентного эйдоса»<sup>22</sup>.

Анализ Г.Й. Кремером агатологии Платона убедительно продемонстрировал, что «идею Блага вполне можно было бы понимать как „то, ради чего“ совершаются человеческие поступки»<sup>23</sup>. Однако это было бы некое партикулярное и, стало быть, неполное суждение о Благе. Наилучшей тематизацией Блага будет та, в рамках которой мы будем говорить «об *идее Блага*, определяя ее, однако, более точно как идею *единства*»<sup>24</sup>. Такая характеристика будет наиболее адекватной, поскольку «Благо обосновывает или, по словам Платона, является „начальной причиной“ („als Anfang verursacht“) не только отдельных благ и положительных свойств, но также бытия, истины и познаваемости идей и математических предметов»<sup>25</sup>. В таком случае, наиболее точным выражением Блага как *общей идеи единства* будет следующее: «всё сущее *есть* в той степени, в какой оно является тождественным, определенным, ограниченным и устойчивым и в таком качестве причастным *единству*»<sup>26</sup>.

*Телеологическая функция*. Фундаментальная концепция конечной цели (τέλος), указывает В. Йегер, впервые появилась у Платона в «Протагоре». В некоторых контекстах этого диалога «Благо» (ἀγαθόν) синонимично τέλος<sup>27</sup>. В идее содержатся глобальные

<sup>22</sup> Протопопова 2024: 38.

<sup>23</sup> Кремер 2015: 28.

<sup>24</sup> Кремер 2015: 29.

<sup>25</sup> Кремер 2015: 29–30.

<sup>26</sup> Кремер 2015: 30.

<sup>27</sup> Йегер 1997: 288.

и конечные цели каждой вещи самой по себе и ее копии в чувственно воспринимаемом мире. Вещи стремятся стать такими, как их идеи: они ставят своей целью быть *причастными* своим идеям и достичь *подобия* с ними. К сожалению, эти намерения в полной мере не достижимы, поскольку любая идея вещи — это одновременно ее *идеал*, который по определению недосыгаем.

Такие (целевые) идеи, как, например, добротность, Благо, мера, справедливость, рассудительность, Бог, мудрость, прекрасное, мужество, представляют собою вовсе не гипостазированные понятия, и не «главнейшие роды» (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-целей будет вполне уместным сопоставление их аспектов с идеями разума Канта. Ибо высшие по своему статусу эйдосы Блага, ἀρετή и другие суть не что иное, как регулятивные кантовские идеи разума. Они не конституируют опыт, а задают *цель* практических действий и человеческой жизни в целом. Телеологическая сущность находится у них на первом месте. Конечной их целью в отношении человека является достижение человеком добротности и Блага. Любая другая вещь в мире, согласно целевой идее, должна исполнить свое предназначение.

*Эпистемологическая функция.* Идея — особого рода понятие, используемое *дианоией* (рассудком) и *ноэсисом* (разумом). В первом случае — при рассудочном познании — такое понятие синтезирует чувственные ощущения. Платон, в частности, говорит о постижении истины «в соответствии с идеей (εἶδος), исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» (*Phdr.* 249bc). В другой ситуации — при чистом интуитивном схватывании — понятие выражает умопостигаемую (ноэтическую) *сущность* вещи. Однако последнее возможно только по-

сле осуществления процедур очищения души (катарсиса) и Восхождения (анабасиса). Поэтому действия понятий ноэсиса я рассмотрю в рамках следующей функции идей.

Дианоия в качестве рассудочного познания дискурсивным образом производит такое действие, которое Кант значительно позже назовет априорным синтетическим познанием. Такие платоновские идеи, как пять «главнейших родов» и другие логические понятия меньшей общности правильно будет сравнить с кантовскими чистыми априорными категориями рассудка, чья цель — синтезировать чувственные ощущения, конституируя тем самым предмет познания и опыт в целом. Но этот вновь созданный предмет будет уже относиться не к разряду ноэтического знания как такового (ἐπιστήμη), а к рассудочно получаемому «рассуждению» (διάνοια), поскольку возник не в результате интуитивного постижения идей. Исходя из такого понимания дискурсивной познавательной деятельности рассудка, Платон делает сугубо трансценденталистский кантианский вывод: «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» (*Phd.* 74e–75a).

На этом афинский философ не останавливается и продолжает дескрипцию трансцендентального познания: мысль о необходимости участия в опыте врожденных понятий «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. <...> Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что всё воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели» (*Phd.* 75ab). Соответственно, «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» (*Phd.* 75b). Такие врожденные идеи совместно с рецептивностью, памятью, воображением и, наконец, анамнесисом осуществ-

ляют полноценный эпистемологический синтез чувственного содержания и врожденной формы, создавая тем самым трансцендентальное познание (если высказываться в более поздних терминах)<sup>28</sup>.

*Аксиологическая и этическая функции.* Идеи ноэсиса являются господствующими ценностями и регулятивными идеями всего человеческого существования. Все они находят свое воплощение в верховном принципе единства — идее Блага. Как уже выяснилось, идея Блага представляет собою не что иное, как «самое важное знание», поскольку именно через него становятся пригодными *идеи высших качеств*: добротность, справедливость, мудрость, рассудительность, мужество и все остальные. Таким образом, результирующая идея Блага — источник и причина всего правильного и прекрасного. Человек, который не стремится совершать *anábasis*, или Восхождение к Благу, «проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон» (R. 534cd).

Человеческое существование также полностью зависит от подлинного знания, которым владеет душа и способна его припомнить. Если же вспомнить о том, что «космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (Ti. 29a) и что в его творении непосредственное участие принимали идеи (созданные демиургом из первообраза) и душа, то можно заключить: бытие не только человека, но также самодовлеющего, одушевленного, умного и сферовидного космоса, детерминировано идеальным началом — совокупностью ценностных и этических идей.

*Эстетическая функция.* Часть идей высших качеств (например, красота, прекрасное как таковое) представляют собою эстетический критерий и идеал и, следовательно, основание эстетического конструирования Космоса и человеческой жизни. «Сияющую красоту, — говорит Платон, — можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище». Это

---

<sup>28</sup> Подробнее о синтетической деятельности дианои: Семенов 2024: 67–69.

«блаженное зрелище» есть не что иное как чистое созерцание душою идей, находящихся в занебесной области, включая идею красоты (или прекрасного), гармоничного, соразмерного и других эстетических сущностей (*Phdr.* 250b).

Мантинейянка Диотима открыла глаза Сократу на то, что человек, увидевший прекрасное само по себе, уже не сможет прожить свою «жалкую жизнь», но будет способен достичь «истинной добродетели», а, стало быть, и бессмертия (*Smp.* 211d–212a)<sup>29</sup>. Она же представила ему градацию восхождения к прекрасному, состоящую из шести этапов (*Smp.* 210a–d). Если кто-либо, «наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (*Smp.* 210e). Однако путь и к любви, и к прекрасному — тяжкий и многотрудный<sup>30</sup>.

После вселения души в тело у человека, благодаря памяти, возникает *трансцендентная тоска* по тем чистым идеям, которые когда-то созерцала душа, следуя богам. 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 — зрения (*Phdr.* 250bd). Потом, с возрастом, мудрость человека возрастает, и ему будут доступны и другие идеи, поскольку, как известно, «зрение рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость» (*Smp.* 219a).

*Психологическая функция. Идея есть душа.* Платон указывает на то, что при вселении души в тело, которое благодаря ее силе и энергии кажется самодвижущимся, возникает «сопряжение души и тела», называемое «живым существом» (*Phdr.* 246c). Помимо идеи жизни, душа воплощает в себе начало познания. В та-

---

<sup>29</sup> Здесь и далее «Пир» в пер. С.К. Апта.

<sup>30</sup> «Философ достигает своего бессмертия через прикосновение к Божественному, вечным идеям. Но это прикосновение — видение или познание, — так красочно описанное в „Пире“, достижимо только посредством *анамнесиса*, который, в свою очередь, предполагает перевоплощение и бессмертие. Учение об идеях и бессмертии души „самой по себе“ (αὐτῆ καθ' αὐτήν; *Phd.* 79d, т.е. ума (mind)) — неразрывны» (Guthrie 1975: 389).

ком случае конкретное 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). Определение идеи как души позволяет, наконец-то, понять сущность и первой, и второй. *Идея* в качестве души прекрасно понимается как телесная, внешне выразимая сущность; эмпирическое обобщение; психически и умственно видимые образы; гипостазированное понятие; априорное понятие рассудка; регулятивная идея разума; и, наконец, как особый вид *неистовства* — интенциональное стремление к Благому, прекрасному, истине и подобного рода сущностям. В «Федре» Платон выделяет четыре вида неистовства души, посланного нам «как божий дар»: (i) неистовство прорицательницы в Дельфах, жриц в Додоне, (ii) во время молитв богам и служения им, (iii) одержимость, посланная Музами, и охватывающая нежную и непорочную душу вакхическим восторгом и побуждающая к творчеству, (iv) неистовство от созерцания идей и стремления к ним. Во время служения богам человек, охваченный неистовством, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих его зол (*Phdr.* 244a–245a, 249de).

*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, этическую, аксиологическую, онтологическую, телесную, динамическую, эпистемологическую, логическую, дианоэтическую, эстетическую, психическую, симметрическую (определение меры), функциональную. Для бессмертной души субъекта особенно важен анамнесис, несмотря на его огромную трудность: «Анамнесис как припоминание идеи проявляется затем как особое родство души с идеей: в анамнесисе речь идет <...> о *духовности* (*Geistigkeit*) человеческого познания на основе духовности человеческой души. Эта духовность представлена Платоном как отличительное *родство* души с идеей. Душа

происходит *из идеи*: в идее находится ее источник (Ursprung), источник ее духовной жизни и действия. <...> В идее душа находит свою родину. <...> К идее вновь стремится душа: мыслящая, философствующая, любящая и живущая — она восходит до идеи»<sup>31</sup>.

*Динамическая функция.* «Движение» — это одна из тех идей, которые составляют главнейшие роды «Софиста». «Каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души» (*Phdr.* 245e). Иначе говоря, душа есть то, что движет само себя. Идея-душа в человеке, как и Мировая Душа в космосе, движет телом и управляет им: именно душа является «источником и началом движения для всего остального, что движется» (*Phdr.* 245c)<sup>32</sup>. Но если это движение прерывается, то прерывается и жизнь. Однако бессмертная часть души, воплощающая в себе идею движения, не может умереть, поскольку «вечнодвижущееся бессмертно» (*Phdr.* 245c). Стало быть, душа является выражением метафизического принципа действия. Именно ее присутствие делает возможным бытие бы то ни было существование; именно она является динамическим началом всего сущего.

Таковы основные функции идей, и эта функциональная совокупность позволила Платону осуществить, пожалуй, самый первый философский переворот, основав метафизику, пришедшую на смену натурфилософии.

#### *Философское значение учения Платона об идеях*

Обобщение эксплицированных функций идей даст нам крайне абстрактную, но зато точную формулировку: идеи конституируют (формируют), конструируют и регулируют абсолютно всё,

<sup>31</sup> Huber 1964: 583–584.

<sup>32</sup> Удивительны текстуальные совпадения Данте Алигьери с Платоном. Средневековый поэт как будто находился под влиянием Платона, когда завершал бессмертную «Комедию» словами: *L'amor che move il sole e l'altre stelle* («Любовь, что движет Солнце и светила»; пер. М. Лозинского). 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» (*Lg.* 898d; пер. А.Н. Егунова).

начиная с деятельности Мировой Души-идеи, которая порождает и связывает весь Космос, и заканчивая человеческой бессмертной частью души-идеи, что творит весь эпистемологический, социальный и персональный мир. Что же касается философии, то идеи являются фундаментом любой области философского знания<sup>33</sup>.

Представляется возможным (на основе диалога «Парменид») дать, хотя и не полную, и не вполне определенную, но всё же общую классификацию идей.

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

2. К следующей группе можно отнести идеи в качестве *априорных понятий рассудка*: равенство, большее/меньшее, сходство/несходство, целое и часть и так далее. 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 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 ощущений и подводят их под понятие, создавая тем самым трансцендентальное знание об окружающей действительности.

3. Наконец, явно просматривается еще одна группа «земных» идей, в которую можно включить *идеи природных и человеческих вещей, процессов и отношений*, таких как человек сам по себе, огонь, вода, великое и малое, господство и рабство (*Prm.* 130c sqq.).

---

<sup>33</sup> Хельмут Майнхардт подчеркивает: «Своим учением об идеях Платон утвердил одну из центральных тем философской мысли вплоть до наших дней» (Meinhardt 1976: 58).

Эти сущности в «пирамиде идей» составляют подавляющее большинство.

Если предельно кратко обрисовать значение учения Платона об идеях для культуры в целом, то следует, в первую очередь, подчеркнуть, что Платон указал на главный предмет философии, науки и искусства — *идеи*. Философия должна изучать идеи. Отнюдь не природу и ее первоначала, как натурфилософия, а умопостигаемые сущности вещей. Тем самым афинский гений осуществил переход от натурфилософии к метафизике, в результате чего возникла философия *par excellence*.

Платон впервые обосновал *понятие*. Это вовсе не означает, что до схоларха Академии не существовало понятий или люди ими не пользовались. Думаю, что не ошибусь, если скажу, что европейское человечество *догадывалось* о сущности и функциях употребляемых слов. Но Платон систематически дедуцировал понятие как первоначальную и важнейшую форму мышления. Он четко и однозначно указал на неразрывную и «родственную» связь *понятия* и *смысла* вещи, *сущности* предмета. Стало очевидно: понятие включает в себе то наиболее важное, что есть в вещи, — ее неотъемлемую сущность. Тем самым обнаружилось, что логически полная дефиниция значительно приближает нас к пониманию и окружающего мира, и трансцендентной области человеческого существования. Следовательно, для философии и науки был определен предмет исследования.

Платон отчетливо продемонстрировал, что идеи в нашем уме суть *онтологические* и *эпистемологические* категории. Как результат этого осознания, возникли систематически построенные *онтология* и *эпистемология*. Более того, был сформирован *трансцендентализм* — наиболее развитая философская парадигма об условиях возможности умопостигаемых сущностей вещей и их неэмпирическом познании.

Идеи, как уже было сказано, представляют собою научные (= сущностные) понятия о вещах, процессах и отношениях. Вследствие этого в творчестве самого гениального ученика Платона — Аристотеля, возникают *естественные, гуманитарные и социаль-*

ные науки. Ведь отныне стало очевидно, что именно должна изучать наука: прежде всего — *сущности* (как результат — возникли разнообразнейшие классификации) и *отношения*. Но поскольку идеи вступают между собою в самые разнообразные взаимосвязи (например, по степени общности: род и вид), постольку возникает *формальная* (Аристотелева) *логика*, основы которой пока еще в несистематизированном виде заложил именно Платон.

Идеи сразу же обнаружили свою *ценностную* природу, тем самым породив целое аксиологическое направление: *философскую аксиологию, этику, эстетику, теорию искусства, учение о государстве*, построенном на добродетелях, цель которого — сугубо *этическая*: благо граждан полиса. Кроме того, этические добродетели можно культивировать в душе (посредством катарсиса и анабасиса), а это привело к возникновению учения о пайдеи, теории воспитания и педагогике. Следует также отметить, что платоновское учение о Восхождении души к Благу (вкуче с концепцией Плотина об эманации и деградации Единого) было едва ли не полностью ассимилировано христианством.

Величайшее деяние афинского гения адекватно и в полной мере было оценено другим классиком трансцендентализма — Эдмундом Гуссерлем:

Можно сказать, что только с Платоном чистые идеи — настоящее познание, истинная 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 познавание, подлинная истина (в себе значимая, окончательно определенная), в истинном и подлинном смысле сущее (как идентичный субстрат окончательно определенных истин) становятся для него коррелятами сущности. Общее понятие всех значимых в себе истин, достигаемых в возможном настоящем познавании, 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<sup>34</sup>.

Эта мысль основоположника трансцендентальной феноменологии является, пожалуй, самой полной и одновременно наиболее лапидарно выраженной оценкой вклада Платона в философию, науку и мировую культуру.

*Понимал ли Кант Платона лучше его самого?*

Именно с такого вопроса следует приступить к Кантовой рецепции учения Платона об идеях. Ибо кёнигсбергский мыслитель, собираясь изложить собственное учение об идеях разума, сразу же выразил в отношении Платона такого рода притязание: «когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие»<sup>35</sup>. Данное высказывание, помимо очевидного намерения понять афинского схоларха лучше, чем он сам себя понимал, содержит, кроме того, скрытый упрек в неясности теории идей.

Как же Кант понял суть учения об идеях? Забегая вперед, можно сказать, что понял в основном правильно, но не полно, ибо упустил из внимания некоторые функции идей. Впрочем, в данной ситуации не стоит пенять Канту за это упущение: чтобы усмотреть все функции, нужно быть профессиональным историком философии и досконально знать все сочинения древнегреческого философа.

Кёнигсбержец сумел очень цепко «схватить» главную суть учения об идеях афинянина:

Платон ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала] разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочитать в них [слова] опыта; он видел, что

---

<sup>34</sup> Husserl 1956: 12–13.

<sup>35</sup> KrV B 370; Кант 2006: 479.

наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры<sup>36</sup>.

И после этого пассажа Кант сразу же акцентирует наше внимание на том, что Платон «находил идеи преимущественно во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе»<sup>37</sup>. В свою очередь, свобода основывается на идеях разума. Ибо — в противном случае — тот, кто хотел бы выводить добродетели из опыта, превратил бы их в «какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость». Однако подлинник добродетели находится не в опыте, а в голове! Соответственно, «этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами ⟨...⟩, но вовсе не образами»<sup>38</sup>. Отсюда философ делает заключение:

всякое суждение о моральной ценности или ее отсутствии возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на каком бы отдалении от него ни держали нас заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени препятствия<sup>39</sup>.

Так, например, платоновская республика зачастую понимается как разительный пример несбыточного совершенства от прекраснодушного мыслителя. Однако:

государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* ⟨...⟩, есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только первого проекта конституции государства, но и всякого отдельного закона<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> KrV В 370–371; Кант 2006: 479.

<sup>37</sup> KrV В 371; Кант 2006: 479.

<sup>38</sup> KrV В 372; Кант 2006: 481.

<sup>39</sup> KrV В 372; Кант 2006: 481.

<sup>40</sup> KrV В 373; Кант 2006: 481.

Помимо этой — важнейшей! — практической (*аксиологической* и *этической*) функции идей, Кант выделяет также *онтологическую*. Так Платон, по мысли Канта, усматривал в природе «явные признаки» ее происхождения из идей. Правильное устройство мироздания и весь естественный порядок «ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям». Несмотря на то, что ни один природный объект, включая человека, не совпадают с «идеями самого совершенного в его виде», тем не менее «эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во Вселенной полностью адекватна идее»<sup>41</sup>. Такая постановка вопроса афинским мыслителем, такой «полет мысли» философа, «возвысившегося от копирующего наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, т.е. идеям, заслуживает новых усилий, уважения и подражания»<sup>42</sup>.

После высказанного уважения к «онтологической деятельности» Платона Кант вновь обращается к практической функции идей афинского философа и подчеркивает:

что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идеи делают возможным опыт (в отношении добра), хотя они и не могут быть полностью выражены в нем, то в этой области Платону принадлежит совершенно особая заслуга, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов идеи именно и должны были отрицать<sup>43</sup>.

Очевидно, что для Канта в первую очередь важна и ценна именно «практическая деятельность» Платона. В ней основатель нормативной этики находит не только теоретический базис для собственной концепции, но также эмоционально-психологическую поддержку древнегреческого философа.

---

<sup>41</sup> KrV B 374–375; Кант 2006: 483.

<sup>42</sup> KrV B 375; Кант 2006: 483.

<sup>43</sup> KrV B 375; Кант 2006: 483–485.

Итак, платоновские идеи, как их понял Кант, претворяют следующие функции: (i) идеи выводят познание на новый (трансцендентный) уровень, не ограничиваясь одним лишь «посюсторонним» опытным познанием; (ii) идеи связаны всегда со свободой практической области; (iii) такие «идеи свободы» лежат в основании всей моральной практики человечества; (iv) идеи представляют собою подлинники, цели и прообразы конкретных моральных действий; (v) моральные идеи являются универсальными критериями оценки как любого человеческого действия, так и каждого социального института в целом; (vi) идеи непосредственно участвуют в творении Вселенной, создавая в ней правильное устройство и естественный порядок; (vii) идеи выступают в качестве идеального образца для всех многообразных видов и существ флоры и фауны.

Так понимал ли Кант Платона лучше его самого? Кантовское понимание сущности и функций платоновских идей следует признать точным и правильным. Однако не полным. Кант не увидел как раз то, что ему было очень близко и с чего он начинал исследование чистого разума, а именно — трансцендентальную синтетическую деятельность дианоии (рассудка). Невнимательно читал диалоги «Филеб» и «Федон»? Так или иначе, но Кант не усмотрел трансцендентальной активности идей и рассудка. Вряд ли стоит корить за это философа. До сих пор находятся некоторые современные историки философии, которые также не видят не только синтетической работы дианоии у Платона, но даже его (ярко выраженного) трансцендентализма!

#### *Функции кантовских идей разума*

После краткого исследования и оценки учения Платона об идеях Кант формулирует собственные задачи в области трансцендентальных идей, используя для этого метафорический образ. Философ намеревается «выравнивать и укреплять почву для этого величественного здания нравственности, так как разум, пусть и с добрыми намерениями, но тщетно копавшийся в этой почве

в поиске сокровищ, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания»<sup>44</sup>. В таком случае, необходимо тщательно «ознакомиться с трансцендентальным употреблением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить влияние и ценность чистого разума»<sup>45</sup>.

Для того чтобы сразу же указать на специфику идей разума (= трансцендентальных идей), Кант приводит такое сопоставление: «понятия разума служат для *уразумения* (zum Begreifen)<sup>46</sup>, подобно тому как понятия рассудка — для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий)»<sup>47</sup>. Это означает, разъясняет дальше Кант, что понятия разума: (i) не ограничиваются сферой опыта, но относятся к более универсальному познанию, в котором эмпирическое познание — лишь часть; (ii) содержат в себе *безусловное*, которому подчинен и опыт; (iii) могут — в качестве принципов — регулировать опыт либо вообще не имеют объективной значимости и являются «умствующими понятиями»<sup>48</sup>. Вообще, идея есть не что иное, как понятие, состоящее из *Notionen* (т.е. чистых понятий рассудка), но выходящее за пределы возможного опыта<sup>49</sup>. Идее в опыте не может быть дан никакой предмет. Однако они не вымышлены произвольно, но укоренены в природе самого разума, по меньшей мере как задачи. Таковы первоначальные характеристики идей разума. Каковы же их функции?

*Регулирование опыта.* Понятие разума имеет свой источник, а именно:

форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству созерцаний сообразно категориям, окажется источником особых понятий *a priori*, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума, или *трансцендентальными идеями*, и ко-

---

<sup>44</sup> KrV B 375–376; Кант 2006: 485.

<sup>45</sup> KrV B 375–376; Кант 2006: 485.

<sup>46</sup> «Уразуметь» (zum Begreifen) означает познать с помощи разума, *a priori*, до ясной и отчетливой степени; понять условия возможности предмета.

<sup>47</sup> KrV B 367; Кант 2006: 475.

<sup>48</sup> KrV B 367–368; Кант 2006: 475.

<sup>49</sup> KrV B 377; Кант 2006: 487.

торые будут определять согласно принципам употребление рассудка в целостности всего опыта<sup>50</sup>.

Как это следует понимать? — Функция разума состоит во всеобщности познания согласно понятиям. В таком случае, трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как *понятие тотальности условий* для обусловленного, т.е. опыта. Стало быть, разум имеет отношение только к употреблению рассудка с целью:

предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*. Поэтому объективное употребление чистых понятий разума всегда *трансцендентно*, между тем как объективное употребление чистых понятий рассудка по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно ограничено только возможным опытом<sup>51</sup>.

Иначе говоря, идеи разума, в отличие от понятий рассудка, ориентированы, повторюсь, на *безусловное*. Такому безусловному подчинен весь опыт. Идея представляет собою понятие «*некоторого максимума*» и по этой причине обладает одной лишь *регулятивной* силой в отношении рассудочного опыта<sup>52</sup>. Однако, к примеру, только регулятивная идея *систематического единства знания* (в качестве безусловного принципа) собирает всё знание воедино и создает из разрозненной совокупности результатов познания целостную и систематическую науку. «Сведение воедино» — вот принцип действия этой регулятивной идеи. Именно поэтому безусловный принцип систематического единства знания до сих пор остается первым критерием научности. При этом

---

<sup>50</sup> KrV В 378; Кант 2006: 487.

<sup>51</sup> KrV В 383; Кант 2006: 493.

<sup>52</sup> В «Прологоменах» Кант говорит о том, что чистый разум «не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, он требует лишь полноты применения рассудка в контексте опыта. Но эта полнота может быть лишь полной принципов, а не созерцаний и предметов» (Кант 1994b: 93; § 44; пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым).

сам он является обязательным *условием* (= требованием) по отношению к знанию (науке).

Следовательно, можно сделать вывод: первой функцией трансцендентальных идей является *регулятивная деятельность разума в отношении опыта* (= синтетической активности рассудка).

*Систематизация идей метафизики.* Помимо этого Кант указывает, что чистых понятий разума должно быть столько же, сколько есть видов отношений, которые рассудок представляет себе посредством категорий (виды умозаключений: категорическое, гипотетическое, дизъюнктивное). Таким образом возникают:

(i) трансцендентальная идея абсолютного субъекта, не содержащего в себе многообразного (= предмет рациональной психологии);

(ii) трансцендентальная идея абсолютной тотальности ряда условий, или понятие мира (= предмет рациональной космологии);

(iii) трансцендентальная идея абсолютного единства условий всех предметов мышления вообще, или идея существа всех существ, или идея Бога (= предмет рациональной теологии).

Стало быть, «чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки о мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания Бога (*theologia transcendentalis*)»<sup>53</sup>. Как следует из этого кантовского построения, *идея* есть не что иное, как принцип системности и целокупности условий в данной области существования.

В чем заключается ценность и значимость этих трансцендентальных идей? Кант охотно разъясняет:

Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Всё, 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

<sup>53</sup> KrV В 391–392; Кант 2006: 503.

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<sup>54</sup>.

Таким образом, вторая функция трансцендентальных понятий разума — *систематизация идей метафизики* — имеет прямое и непосредственное отношение к существенным целям человечества, или «общечеловеческим интересам».

*Обоснование практической области.* Однако важнейшее значение трансцендентальных идей заключается в том, что они «делают возможным переход от понятий о природе к практическим понятиям и таким образом могут дать самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными познаниями разума»<sup>55</sup>. Тем самым мы выходим за пределы одной лишь природы и обращаемся, как было сказано, к «высшим целям нашего бытия». Философ указывает на важность моральных идей:

Если под *идеями* я понимаю такое совершенство, адекватно которому ничего не может быть дано в опыте, то моральные идеи от этого не становятся еще чем-то чрезмерным, т.е. чем-то таким, о чем нельзя даже составить ясного понятия и относительно чего неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет, каковы идеи спекулятивного разума; как прообразы практического совершенства моральные идеи служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем *мерилом для сравнения*<sup>56</sup>.

Таким образом, в области практического разума, т.е. в отношении «принципов нравственности, законодательства и религии» трансцендентальные идеи делают возможным нравственный опыт добра. Как известно, *идея трансцендентальной свободы* закладывает фундамент всей сферы морали, являясь, по сути, первой стадией обоснования практического разума и порождая в итоге такие конститутивы интеллигибельного мира и нравственной

<sup>54</sup> KrV В 395; Кант 2006: 505–507, п.

<sup>55</sup> KrV В 386; Кант 2006: 495–497.

<sup>56</sup> Кант 1997: 633–635, п.

области, как *добрая воля, долг и моральный закон* как «*факт разума*».

Стало быть, третья функция идей разума — *обоснование практической области* — является самой важной для человеческого существования и в наибольшей мере соответствует пониманию идей Платоном.

*Заключение: от идеи к идеалу*

Два величайших европейских философа — Платон и Кант — начинают построение собственных грандиозных систем одинаково — с *идеи*. Термину *идея* полноценную философскую жизнь дал Платон, заложив тем самым фундамент всей европейской (и не только) философии. Афинский гений понимал идею широко: и в качестве «идеи Божественного рассудка», как позже скажет Кант, и в качестве творящих принципов бытия, и в качестве тео-агато-этических регулятивов, и в качестве интуитивно (но-этично) постигаемых сущностей, и, наконец, в качестве понятий рассудка.

Кант развел идею по различным «подразделениям»: есть понятия рассудка, конституирующие опыт, и есть идеи разума, конституирующие всю социальную и моральную жизнь и, помимо этого, регулирующие деятельность беззаботного и опрометчивого рассудка. Почему беззаботного и опрометчивого? По той причине, что он никак не связан с ценностями и, следовательно, не обременен социальной ответственностью.

В главном философы полностью сходятся: для человеческого бытия самое важное предназначение идей — практическое. Идеи как тео-агато-этические принципы (= ценности) исключительно важны не только для каждого партикулярного индивида, но — прежде всего — для социальной жизни *in toto*. Ибо именно ценности лежат в основании всего социального бытия, и об этом знает любой социолог. Именно поэтому, начав с определения идей (понятий) в качестве форм или сущностей вещей, философы неизбежно приходят к их главной роли в человеческом мире — быть ценностями.

Однако ценности по своей природе суть *идеалы*. Такая эквивалентность прямо вытекает из сущности идей самих по себе. Ибо идеи как парадигмы вещей суть их образцы (идеалы), а в качестве ценностей — конечные цели людей и сообществ, иначе говоря — тоже идеалы. Платон рассматривал идею Блага именно как идеал всего, что в принципе может существовать: «идея блага — это предел ⟨...⟩, именно она — причина всего правильного и прекрасного» (R. 517c). Нужно добавить: Владычица и причина всего правильного и прекрасного и в «области видимого», и в «области умопостигаемого». В мире человеческого мышления Благо имеет своего *идеального* «референта» — «беспредпосылочное начало» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος).

Кант полагал, что для Платона идеалом является «идея Божественного рассудка, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении»<sup>57</sup>. Сам он от трансцендентальной идеи абсолютного единства условий всех предметов мышления вообще, или идеи существа всех существ, необходимым образом приходит к «идеалу чистого разума». Таким идеалом совершенно закономерно становится понятие Бога в трансцендентальном смысле. Ибо понятие Бога в самом деле является *пределом* и, стало быть, *идеалом*.

Учения Платона и Канта об идеях, логичным образом приходящие к основоположениям об *идеале*, демонстрируют высшие начала *существования* и *познания*. В случае с Платоном речь идет о существовании всего Космоса, очищении и Восхождении человека и двух видах познания (дианоэтического и ноэтического). В ситуации с Кантом мы обнаруживаем конструктивную деятельность разума в создании — если говорить в целом — мира Культуры.

Такова общая «траектория» развития обоих философов, составляющая европейскую эйдетическую традицию.

---

<sup>57</sup> KrV B 596; Кант 2006: 737.

### 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 B = *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage (1787).
- Баум, М. (2019), “Практический платонизм Канта” (пер. А.С. Зильбера), *Кантовский сборник* 38.4: 7–33.
- Йегер, В. (1997), *Пайдейя* (пер. М.Н. Ботвинника), М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Кант, И. (1994а), “О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира” (пер. под общ. ред. Б.Ю. Сливкера, сверен М.И. Иткиным и И.С. Андреевой), in А.В. Гулыга (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах, 2.277–320*. М.: Чоро.
- Кант, И. (1994b), “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. (2006), *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.
- Кремер, Г.Й. (2015), “Новый образ Платона” (пер. М.Е. Буланенко), *Платоновские исследования* 2.1: 18–48.
- Протопопова, И.А. (2024), “«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки и философские пересечения (часть 2)”, *Платоновские исследования* 20.2: 11–40.
- Семенов, В.Е. (2012), *Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии*. М.: РОССПЭН.
- Семенов, В.Е. (2024), “Первоначало субъективности у Платона и Канта”, *Платоновские исследования* 21.2: 54–73.

- Baum, M. (2019), “Kants praktischer Platonismus”, *Kantian Journal* 38.4: 7–33.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (1965), “Kant und Plato”, *Kant-Studien* 56.3–4: 349–372.
- Huber, C.E. (1964), *Anamnesis bei Plato*. München: In Kommission bei Max Hueber.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, in Rudolf Boehm (ed.), *Gesammelte Werke (Husserliana)*, 7. Den Haag et al.: Martinus Nijhoff.
- Meinhardt, H. (1976), “Idee: I.”, in J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4.55–65. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag.
- Protopopova, I. (2024), “Plato’s *Protagoras* and *Symposium*: Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 2)”, *Platonic Investigations* 20.2: 11–40. (In Russian.)
- Semyonov, V. (2012), *Dominant Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy*. Moscow: ROSSPEN. (In Russian.)
- Semyonov, V. (2024), “The Origin of Subjectivity in Plato and Kant”, *Platonic Investigations* 21.2: 54–73. (In Russian.)
- Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies*. Princeton University Press.