[12] *Лукреций.* Указ. соч. IV, 33—41.
[13] Там же, 230—233.
[14] Там же, 478—484.
[15] *Еврипид.* Указ. соч. С. 85.
[16] Там же. С. 102 сл.
[17] Там же. С. 106.
[18] См. Ораторы Греции. М., 1985. С. 22—31.
[19] Ср. эпиграмму Тимона:

> Чувствовал ложь Аристипп наощупь — в особе столь нежной
> Это не диво...

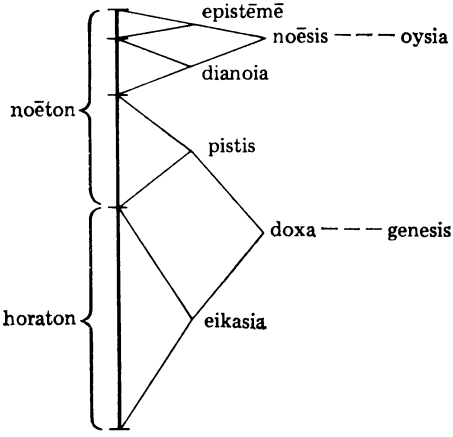
(См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 124.)
[20] См.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С. 61—65 (II, 1, 21—34).
[21] См.: *Аристотель.* Соч. М., 1984. Т. 4. С. 659 («Поэтика», 1453а).
[22] *Еврипид.* Указ. соч. С. 113—114.
[23] Там же. С. 162.
[24] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 408—409.
[25] Об идеале афинской демократии — «калокагатии» (соединении физического совершенства и моральной доблести в каждом гражданине полиса) см.: *Лосев А. Ф.* Классическая «калокагатия» и ее типы // Вопросы эстетики. М., 1960. Вып. 3. С. 411—475.
[26] См.: Государство. Кн. VI—VII.
[27] *Есенин С.* Персидские мотивы («Свет вечерний шафранного края», 21—22).
[28] *Платон.* Соч. Т. 3 (I). С. 82—83.
[29] Там же. Т. 2. С. 349—350 (236b—c).
[30] См. примеч. 4.
[31] См.: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Т. 3. Соперники христианства. СПб., 1907. С. 166—167.
[32] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 99.

«БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОЕ НАЧАЛО» В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И КАНТА

А. Л. Доброхотов

Цель данной работы — сравнение двух текстов, посвященных, как представляется, одной проблеме. В первом из них, в пассаже 509b — 511e из VI книги платоновского «Государства», говорится о знании, не опирающемся ни на какие допущения, но обосновывающем все остальные типы знания. Во втором, в 16—19 параграфах «дедукции чистых понятий рассудка», предпринимаемой Кантом в «Критике чистого разума», выдвигается учение о трансцендентальной апперцепции как основе рассудочного знания. Исторические и логические аспекты различия учений Платона и Канта достаточно очевидны для того, чтобы можно было принять их как бесспорный факт. Гораздо интереснее обратить внимание на весьма проблематичное, во всяком случае, не лежащее на поверхности сходство этих учений как в постановке вопросов, так и в их решениях. Упомянутые тексты дают материал для такого сравнения.

Сразу же можно отметить тему, которая сближает столь разные по форме и материалу концепции. Это тема сверхопытного синтеза, который в той мере, в какой признается его возможность, оказывается предпосылкой и основанием всякого рационального синтетического построения. Тем самым ставится вопрос о возможности науки, выполняющей функции знания о знании и опирающейся при этом на саму себя. Другими словами,— о возможности философии как строгого метода. Поскольку взятые тексты относятся к числу ключевых для платоновской и кантовской систем, а вопрос, поднятый в них, является одним из главных для западноевропейской традиции философского мышления, можно заранее признать важность как сходства, так и различия идей великих мыслителей.



Рассмотрим, как ставит проблему Платон. VI книга «Государства» — сердцевина диалога. Здесь излагается учение о солнце-благе, которое так же организует вокруг себя иерархию идей, как идеи организуют вокруг себя иерархию социальных уровней. Далее, в 509d — 510a Платон дает систематизацию видов знания при помощи разделенной на неравные части линии, которая выглядит следующим образом (см. схему).

В VII книге (533e — 534a) Платон поясняет: «Как сущность относится к становлению, так мышление к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение к уподоблению» [1]. Первые два деления Платон относит к миру умопостигаемого, вторые два — к миру зримого [2]. Платоновская пропорция указывает, в частности, и на то, что восхождение к вершинам мыслимого совершается закономерными и ритмичными этапами. В 510b — 511e выясняется, что в пределах каждого этапа низшее деление служит для высшего как бы опорой и ступенькой (предпосылкой — hypothesis), или тем, что мы сейчас назвали бы аксиомой и постулатом той или иной научной системы. Но высший уровень знания, душа, по Платону, ищет, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Это archē anypothetos (беспредпосылочное начало, как переводит А. Ф. Лосев [3]) таково, что само является основой и предпосылкой всякого знания, и уже в силу этого не может иметь собственных предпосылок. Геометры, поясняет Платон, делают допущение: им понятно, что такое чет и нечет, фигура и т. д. Но на деле они пользуются образным выражением мыслимого, тогда как логические выводы делаются в отношении умопостигае-

мого. Беспредпосылочное же начало есть уровень знания, на котором исчезает двойственность условного допущения (в том числе логически непроясненных аксиом) и интеллектуального созерцания объекта. По выражению Платона, мышление предпосылочное идет к концу, как бы не имея начала. Высший же тип мышления, диалектический, устремляется к началу, избегая образов и руководствуясь чистыми идеями. В 511b-c Платон замечает, что для диалектики гипотезы являются лишь подступами и устремлениями (epibaseis te kai hormas), т. е. опорами и порывами к высшему. Разум, как бы опираясь на подставку гипотезы, подпрыгивает и пытается коснуться «беспредпосылочного начала». Дотронувшись (hapsamenos) до него, разум завершает свою работу, не пользуясь чувственными образами, но лишь идеями в их взаимосвязи. Тактильная метафора у Платона не случайна: «беспредпосылочное начало» не может быть выражено в дискурсивной форме и не является, собственно говоря, элементом родовидовой иерархии понятий. Аристотель прибегает к подобному выражению, описывая истинное познание «несоставных вещей»: истина в этом отношении есть «касание» (thigein) (Мет. 1051 b 20).

Необходимость для умопостигаемого рода вещей иметь начало и основу, их несамодостаточность, вынуждающая мышление искать верхнюю границу мира бытия, обосновывается Платоном в целом ряде диалогов. Здесь не только «Филеб» и «Тимей» с их концепцией блага-демиурга, относящегося к идеям, как к средствам воплощения замысла, но и «Парменид», возводящий все уровни инобытия к высшему самотождеству единого, и «Теэтет», доказывающий, что знание как таковое предшествует всякому конкретному типу знания и в поисках обоснования е неизбежностью обращается на себя.

Концепция Платона, которая вырисовывается при исследовании и сравнении как упомянутых, так и ряда других текстов, имеет дело со старыми проблемами греческой философии, но как тип решения представляет собой нечто совершенно новое. Прежде всего Платон вводит новое представление о первоначале, принципиально отличающееся от досократовского «архэ». Первоначало находится по ту сторону сущностно определенного бытия и тем самым не может быть той или иной сущностью. Однако оно есть источник, порождающий всякое определенное бытие так же, как и возможность его познания [4]. Подчеркнутая запредельность первоначала в платоновском решении контрастирует не только с теориями его предшественников, но и с онтологией Аристотеля. «Ум» в учении Анаксагора функционально сходен с ролью «солнца-блага», но он нераздельно связан, при всей его абсолютной чистоте, с целокупностью космоса. «Ум» в учении Аристотеля сохраняет почти все характеристики платоновского первоначала, за исключением, во всяком случае, одной: являясь предельным обобщением архитектоники форм, он не может считаться запредельным источником бытия. Здесь не сто́ит касаться сложной историко-философской проблемы допустимости сближения трех

приведенных концепций, так как в реальной истории философии имело значение именно данное различие.

Однако не только апофатический смысл учения о «благе», но и его катафатическое содержание, своего рода analogia entis, представляет интерес, если рассматривать ту роль, которую высшее начало выполняет в платоновской схеме связи бытия и мышления. Здесь в первую очередь надо отметить, что «благо» является условием любого синтетического («синоптического», как называет его Платон) акта мышления и, с другой стороны, характеризует сущность (т. е. схваченный в мысли результат познавательного усилия) как момент движения души к добру. Обнаруживается парадоксальная связь самого далекого от человека запредельного «архэ» и самого близкого к нему, присущего прежде всего его чувству, а не миру самому по себе, различения «хорошего» и «плохого» [5]. Обладание некой информацией должно еще дополняться знанием о том, зачем она нужна человеку,— эта мысль есть устойчивый мотив философии Платона, коренящийся в самых ранних его диалогах. Может быть, самая яркая иллюстрация этой мысли — эпизод «Федона», где Сократ рассказывает о своих надеждах и разочарованиях, связанных с учением Анаксагора о «нусе», т. е., если переводить ad hoc, о «промысле», который должен был бы, по мнению Сократа, не только сказать, почему дело обстоит таким образом, но и почему так лучше, чем иначе. У Анаксагора мы этого, естественно, не найдем, но сам Платон предпринимает попытку осуществить соединение двух разнородных планов: субъективного блага и объективной сущности. Причем обнаружится, что тем самым будут связаны еще два плана: субъективная сущность и объективное благо.

Связь сверхдальнего и сверхблизкого, о которой было сказано, Платон иллюстрирует многообразными способами [6]. Дж. Рэйвен аргументированно показал, что эти способы представляют собой единое целое, последовательно раскрывающееся в трех образах: Солнца, Линии и Пещеры [7]. Солнце — сам по себе достаточно выразительный символ того, как относится безоснóвная основа мира к миру: то, что не имеет умопостигаемых очертаний, дает облик всему остальному; то, что не может рассматриваться в упор и непосредственно, дает возможность быть увиденным всему остальному. Символ Солнца, развернувший все свои возможности в западноевропейской метафизике света, изучен исследователями очень подробно. Но здесь важно обратить внимание на следующее. Образ Солнца, как и последующий образ Линии, несет в себе значение меры и пропорциональной связи. Солнце так относится к видимому миру, как благо к миру умопостигаемому (508c). Самое важное и отдаленное в видимом мире, Солнце имеет свое подобие в солнцеобразном глазе (508b; ср. также: Tim. 45b — 46c), т. е. зрение и источник зрения связаны некоторой аналогией. К тому же видимое не просто плавно перетекает в умопостигаемое, но восходит мерными скачками: платоновский универсум делится на два царства, в котором — два владыки;

и младший не просто подчиняется старшему; его царство пропорционально воспроизводит законы высшего [8]. Таким образом, уже символ Солнца указывает на те соотношения — пропорцию, в которой участвуют монада, диада и тетрада,— с чьими значениями мы знакомы по образу делимой Линии.

Линия, как правило, реже становится объектом исследования, чем Солнце и Пещера. Но именно для уяснения значения «беспредпосылочного начала» важно обратить внимание на функциональную роль этой геометрической иллюстрации. Ближайшее содержание образа — пропорциональность и взаимная зависимость всех элементов воспринимаемого и познаваемого мира. Теряя монадную целостность, Линия распадается на диаду, одна часть которой сохраняет подобие целому, другая — подобие первой части. В свою очередь, каждая из частей распадается на две части по такому же закону. Вероятно, такое деление на образец и копию, единожды начавшись, может продолжаться бесконечно, но для Платона этап деления на четыре части принципиально важен. Так же важно и то, что целое делится на неравные части (ср. «неопределенную двоицу», восходящую к неписаному учению Платона: «большое-малое»). Деление на равные части означало бы уничтожение целого, тогда как Линия сохраняет целое в соотношении частей. Четверокое же деление важно, кроме всех достоинств пифагорейской тетрактиды, еще и тем, что части Линии могут находиться в отношениях геометрической пропорции, играющей важную роль в конструкции платоновского космоса [9]. Пропорциональная связь элементов есть как бы представитель исчезнувшей цельности, след высшего бытия, и потому ее соблюдение и познание — одна из главных задач философии. «Небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость... много значит и меж людей и меж богов равенство,— я имею в виду геометрическое равенство» [10]. Аристотель пересказывает несохранившееся сочинение Платона, где ум (noys) отождествляется с единицей, знание (epistēmē) — с двоицей, число, дающее плоскость (три),— с мнением (doxa), а ощущение (aisthēsis) — с телеспостью (объем или четверка) [11]. Наконец, еще один вариант связи гносеологии и космологии представляет учение «Тимея» о небесных сферах [12]. Обе тетрады, соединение которых дает гармопию семи сфер (1, 2, 4, 8 и 1, 3, 9, 27), представляют собой геометрическую пропорцию и одновременно — шкалу возрастания умопостигаемости видимого мира [13].

Из возможных сопоставлений с другими четвертичными системами у Платона (4 стихии, 4 добродетели и т. д.) для данной темы представляет интерес Soph. 253d. Здесь речь идет так же, как в VI и VII книгах «Государства», о сущности диалектического искусства, причем, подобно Линии, предмет диалектики здесь расчленяется на 4 типа соотношения одного и многого, которым, по-видимому, соответствуют 4 онтологические реальности [14].

Приведенный материал показывает, что Платон имел по крайней мере несколько вариантов [15] объяснения того, как знание восходит от предпосылки к предпосылке, достигая беспредпосылочного начала. Необходимость движения «от середины к началу», специфичного для диалектики, показана Платоном достаточно обстоятельно. Но сам характер безначального начала не столько открывается, сколько скрывается в своем солнцеподобном явлении. Нам становится известным, во-первых, некоторое соответствие начала и блага. Во-вторых, мы знаем, что в конце пути к началу должна исчезнуть двойственность чувственного образа и понятия: предмет мысли будет созерцаться непосредственно. В-третьих, Платон стремится показать, что переход от «гипотезы» к ее основе осуществляется не автоматически, а в результате «скачка» или «порыва». И наконец, говорится, что, коснувшись первоначала и «всего, что с ним связано», мысль действует, уже не нуждаясь в «гипотезах», имея своим предметом лишь взаимоотношение самих идей [16]. Однако Платон не только не говорит, в чем состоит изначальное благо (это естественно, поскольку благо «по ту сторону сущности»), но и не объясняет, каким образом идея блага сообщает мысли последнюю точность. Все выразительные средства Платон направляет не на это — самое нужное — объяснение, а на описание мышления и его состояния на высшей стадии восхождения, как будто противостоящего ему предмета не существует. Во всяком случае ясно, что диалектика есть качественно иной способ мышления по сравнению с эмпирической наукой и что ее обоснование есть самообоснование [17]. На этом пока приостановим анализ платоновского учения, чтобы ввести в поле зрения идеи Канта.

В «Критике чистого разума» мы также находим проблему обоснования синтетической деятельности мышления. Высший пункт обоснования — учение о трансцендентальном единстве апперцепции, т. е. о единстве актов осознания всякой перцепции, лежащем в основе априорной структуры познающего субъекта. Однако с этой темой теснейшим образом связаны и следующие: схематизм чистых понятий; высшее основоположение всех синтетических суждений; опровержение идеализма; об идеях вообще; о паралогизмах чистого разума; о трансцендентальном идеале.

Синонимичным выражением единства апперцепции являются для Канта Я и «рассудок». Анализируя трансцендентальное Я, Кант приходит к выводу, что оно не может быть элементом системы категорий, но является высшим типом единства, позволяющим самим категориям принадлежать к заранее данному «полю» синтеза. Далее Кант, однако, приходит к заключениям, весьма существенно отличающим его концепцию от платоновской. Если Платон ограничивается общим различением умопостигаемого и явленного, не проводя границы между мыслью и знанием (хотя «касание» блага обрисовывается Платоном так, что позволяет предположить возможность этой границы), то Кант настойчиво подчеркивает принципиальное различие мышления и познания.

Сфера умопостигаемого, по Канту, с необходимостью мыслится, но не познается, так как познание возможно только в пределах реального опыта. Поэтому и высший уровень синтеза, синтетическое как таковое, т. е. взаимообратимое единство Я и рассудка, не есть уровень познания. Я как основа рассудка — это предпосылка всего мыслимого, но само оно не может стать источником позитивного знания. Оно, говоря словами Платона, лежит «по ту сторону сущности». Самосознание и самопознание не совпадают.

Поскольку Я оказывается высшим пунктом философии[18], Канту важно показать его особый онтологический статус. Трансцендентальный синтез, будучи «действием рассудка на чувствительность»[19], аффицирует чувственность «сверху» так же, как «вещь в себе» аффицировала «снизу» пространственно-временные формальные условия чувственности. Двойное аффицирование создает возможность опытного единства в предмете как наглядного представления, так и понятия. Появляется возможность сделать некоторые чувственные конструкции посредниками между несоединимыми по своей природе понятийностью и чувственностью. Эти конструкции Кант называет схемами, или идеалом чувственности. В основе самой возможности посредничества лежит время как необходимый элемент обеих сфер — и «эстетической» и «логической». В разделе о высшем основоположении всех синтетических суждений Кант приходит к выводу о том, что взаимодействие трех сил — времени, воображения и чистого Я — позволяет осуществиться искомому априорному синтезу в суждении. Причем главное основоположение, на котором покоится всякое применение понятий к предметности и которое само уже не имеет предпосылок, гласит, что условия опыта и условия предмета опыта суть одно и то же[20]. Поскольку Я в этом синтезе не только определяет синтетическое единство представлений (без чего невозможно было бы суждение), но и «отвечает» за единство и непрерывность самого трансцендентального субъекта на всех трех уровнях (чувственность, рассудок, разум), его роль оказывается ведущей. Во всяком случае, во втором издании «Критики чистого разума» Кант стремился это подчеркнуть. В то же время Кант строго придерживается различения феноменального и ноуменального, что применительно к Я означало запрещение вывода какого бы то ни было содержания из чистого самосознания. В разделе о паралогизмах Кант специально критикует Декарта, чтобы развеять иллюзию прямой связи бытия и мышления без посредства чувственности, каковая допускалась тезисом «мыслю, следовательно существую». Кант толкует этот тезис как выражение «неопределенного эмпирического созерцания», которое каким-то образом все же предшествует опыту[21]. Было бы упущением не заметить присутствие темы Я в разделе о трансцендентальном идеале. Те выводы, которые запрещены на уровне логики понятий, возвращают свои права на уровне логики принципов: понятие существа всех существ соединяет в себе всеобщее и единичное, будучи абсолютным Я[22].

Перейдем к сопоставлению кантовской и платоновской темы первоначала. Оба философа решают одну, исторически актуальную для их времени проблему, причем они имеют в качестве оппонентов сходные философские течения. В обоих случаях пути решения проблемы безосновной основы синтеза преграждают скептицизм, отрицающий субстанциональность и объективность мышления, и догматизм, натуралистически трактующий совпадение бытия и мышления. (Досократики, мегарики и софисты — три главных объекта критики у Платона. Лейбниц, Беркли, Юм — у Канта. Соответственно архаический догматизм, абстрактный идеализм, антропоцентрический скептицизм — то, что нужно было преодолеть для решения задачи. Однако оба мыслителя считали, что ценности «догматизма» можно восстановить на более высоком уровне, критически испытав их новым методом.) Способ решения задачи сходен: предполагается, что сверхопытное условие синтеза неизбежно обосновывает все отдельные интеллектуальные акты и что само данное условие с необходимостью безусловно и в этой мере непознаваемо. Но скептические выводы отвергаются по той причине, что «беспредпосылочное начало» активно вступает в сферу познания, хотя и не в качестве познаваемого. Оно связано с действием и как дающее «свет» и как инициирующее субъективность, которая на него направлена. Оно сверхтеоретично, будучи не знанием, а благом.

И Платон и Кант полагают, что начало знания, не опирающееся на другие допущения, есть предельная очевидность. Такая очевидность обнаруживается мышлением о себе самом. Но можно ли ответить на поставленный о первоначале вопрос так, как это сделал Декарт, т. е. отождествлять мышление и Я? Платон и Кант, каждый по-своему, отклоняются в своем решении от однозначности cogito. У Платона вообще нет речи о Я в контексте проблемы archē[23]. Вместо точного определения того, чем является для мышления очевидность, мы встречаем световую метафору, да к тому же речь идет не о внутреннем, а об извне приходящем образе блага. У Канта высшее основание синтеза — это Я, но возникает вопрос, в каком смысле это личное местоимение может отождествиться с апперцепцией, т. е. с сопровождающим всякую перцепцию (актуально или потенциально) сознанием. Во всяком случае, это Я не тождественно ни с психикой, ни с индивидуальностью, поскольку оно трансцендентально, ни с моральностью, ни с сознательностью (Я связано также и с бессознательным синтезом), ни с личностью, поскольку без причастности идеям и идеалу Я не может быть «лицом». Возникает впечатление, что беспредпосылочное начало для Платона — безличное благо, для Канта — безблагодатное Я. Однако это неверно.

В «связанном» виде тема личностного характера первоначала, несомненно, присутствует в философии Платона. Прежде всего заметим, что предикат ayto, так или иначе применяемый к эйдосам и вообще к высшим слоям бытия, когда они сравниваются с низшими, т. е. «самость» идеи, ее собранность в себе в отличие

от распыленности ее телесного подобия говорит о нарастании личного (аутентичного) по мере восхождения к истинному бытию. Способность к самотождественности есть способ сохранения собственно идеи в вещах (ср. тождество апперцепции в перцепциях). Но при восхождении к вершине знания простое равенство смысла самому себе оказывается чем-то большим, нежели формальное условие высказывания. Принцип непротиворечивости, сформулированный и Платоном и Аристотелем, уже играл роль онтологического закона даже на своем содержательно минимальном уровне, где он был лишь правилом мышления. Даже как формальное правило, он являлся по существу тем самым безусловным началом, о котором идет речь. Но оказывается, что при восхождении от эйдоса к эйдосу формальное тождество преображается в аутентичность познающего ума, а на высшем уровне — в созерцание умом самого себя. Платоновская метафора солнца и XII книга «Метафизики» — два подхода к пониманию этого высшего уровня. При желании их можно истолковывать как противоположные философемы, но можно обратить внимание и на то, что ведущие характеристики, такие, как простота, самодостаточность, благо, совпадают.

То, что происходит с мыслью при восхождении (а именно: достойный удивления переход от тавтологии к созерцанию абсолютного блага), опосредовано звеном, которое уже носит личностный характер, но еще не располагает способностью к порождению сущностей, обладая лишь созерцанием и рассудком. У Платона роль середины выполняют — каждое по-своему — два начала: душа и ум. У Канта — воображение и рассудок. Познающая душа как среднее звено содержит в себе те же способности, что и благо-солнце, но каждая из них на свой лад ущербна: душа знает о благе, но только как о цели; она действенна, но не из-за избытка (творчество), а из-за недостатка (практика); ей доступна очевидность, но без содержания, которое приходит извне. И все же сам факт знания как такового (см. «Теэтет»), телеологически присутствующего в душе, сообщает идее как понятию лицо. Личностный характер знания — это открытие Сократа, и Платон в этом отношении верен учителю. Но в его построениях мы встречаемся с двумя мотивами, которые не содержатся (по крайней мере, в явном виде) в учении Сократа. Причем их не так просто совместить друг с другом. Первый мотив — символ творца («Тимей», «Филеб»), который отделен некоторой дистанцией от идей. Второй мотив — динамичность как «вертикального» перехода от менее универсальных к более универсальным эйдосам, так и «горизонтального» соотношения (койнония идей). Таким образом, мифологема творца предполагает четкую границу между идеальным знанием и олицетворенным благом, но учение об идеях говорит нам, что граница эта не абсолютна, поскольку знание неким образом содержит в себе то, что превышает само знание. (Символ Линии как раз и демонстрирует способ, каким целое сохраняет себя в части.) То, что отмеченная несогласованность дей-

ствительно присутствовала в учении Платона, подтверждается актуальностью данной проблемы для неоплатоников, выдвинувших несколько вариантов решения. Но для решения нашей задачи достаточно обнаружить наличие в платоновской философии тех проблем, которые стояли и перед Кантом: обоснования связи истины, самосознания и блага, с другой же стороны — обоснования права на мышление об источнике этой связи.

Ключевым тезисом в кантовской аналитике понятий явилось отождествление Я и рассудка. Именно на этой основе Кант решает одну из самых трудных для него проблем: поиск оснований априорного синтеза. Причем теория трансцендентального единства апперцепции вовлекает в себя и другие важнейшие темы критической философии. Я как источник продуктивного воображения оказывается субъектом свободы; Я как источник разума — цель для себя самого. Но ценой решения проблемы стало принципиальное изменение классической трактовки самосознания. Я из простого субъекта (простота которого полагалась как отличительная особенность души от вещи) превратилось в многослойную систему, симплекс превратился в комплекс. Предикат простоты, правда, не исчез, но преобразовался в столь же нетрадиционное, как и представление о сложности Я, положение о недоступности Я синтетическому содержательному знанию, т. е. о невозможности дедукции какого-либо позитивного знания из апперцепции как таковой [24].

Сложность трансцендентального единства апперцепции заключается прежде всего в том, что Я действует сначала как бессознательное воображение, а затем как сознательная понятийность. Эта особенность Я отмечается Кантом во всех главных сферах применения критического метода [25]. Более того, трансцендентальная апперцепция не может даже однозначно относиться (по своей функции) к синтетическому или аналитическому способу мыслительного действия: по форме Я аналитично, однако по содержанию — синтетично [26]. Новая трактовка темы самосознания открывала для философии заманчивые возможности. Достаточно упомянуть о тех, которые были реализованы после Канта в двух следующих столетиях: Я как источник диалектики абсолютного бытия; культ творческого воображения как онтологической реальности; примат иррациональной воли; язык (и миф) как автономная и основополагающая реальность духа. Тем более важно подчеркнуть, что сам Кант выбирает другой путь интерпретации Я. Спонтанность самосознания получает свое соответствие на практическом уровне — в сверхрациональной (а не иррациональной) свободе этики [27], на телеологическом уровне — в творческом воспроизведении идеала в символе. Выводы Канта относительно регулятивной роли разума несколько затеняют не менее важную роль разума (непосредственно коренящуюся в природе самосознания) в самообосновании знания и права на спонтанный синтез на всех этих уровнях. Критическая философия имеет право на существование в качестве строгой науки не только потому, что

она охраняет границу содержательного и диалектического знания, но и потому, что различение самосознания и самопознания, доступное только философии, есть единственное условие синтеза смысла и факта. Обращенность философского мышления на себя и соответствующая этому обращенность субъекта воли к себе как к лицу хотя и не могут превратить должное в сущее, но могут тем не менее в «высшем пункте философии» — в чистом Я — усмотреть безусловное основание для конкретных синтетических актов как разума, так и рассудка.

Тот факт, что Кант пунктуально различает права и обязанности мышления и сознания, которые у Платона, как мы видели, даны в неразличенном единстве, отнюдь не свидетельствует о противоположности их позиций. Кант, скорее, мог бы сказать примерно то же о Платоне, что сказал некогда о своей «апологии Лейбница». Ведь критика платонического учения об идеях в своем абстрактном виде теряет значение, если учесть кантовское различение допустимого на ноуменальном уровне и недопустимого — на феноменальном [28].

Таким образом, можно зафиксировать родственность способов обоснования философии как ближайшего аналога «беспредпосылочного начала» в мышлении в концепциях Платона и Канта. Тот момент, когда знание становится знанием о самом себе, когда осуществляется попытка понять, что значит «понять», открывает особую сферу знания, не дающую позитивного познания, но обосновывающую его условия и возможность, инициирующую движение к конкретным (для Платона — овеществленным) формам знания. Аристотель, ученик Платона, посвящает поиску беспредпосылочной «первой философии» свой главный труд — «Метафизику». Гегель, опираясь (возможно, опосредованно) на Канта, развивает проблему «начала» системы, предвосхищающего при всей его содержательной пустоте «конец» движения категорий. Стоящий у истоков новоевропейского априоризма Декарт также обосновывает своим «cogito» возможность философии как науки.

Показательно, что в новую эпоху послегегелевская философия с большим трудом, а в сущности с постоянным неуспехом пыталась понять, то, что было очевидным для упомянутых классиков. Даже мыслители, считавшие себя наследниками Платона и Канта,— неокантианцы, шопенгауэрианцы (например, Дейссен) — впадали как раз в те полярные крайности, с которыми боролись их учителя: в догматический рационализм или в скептический психологизм. Возможно, среди самых ярких примеров — концепция П. А. Флоренского [29]. Ее стоит упомянуть, поскольку здесь трудно допустить школьный уровень «непонимания» или культурно-историческую нечуткость. Тем нагляднее принципиальная невосприимчивость к смыслу кантовских построений. «Платон и Кант,— утверждает Флоренский,— относятся между собой так, как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого» [30]. «Кант — великий лукавец. Его феномены — явления,

в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же — ложными, предельными понятиями... его чистые интуиции — пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы... его априорные элементы разума, которые постигаются только апостериори... его свобода — во всем действительном лишь сковывающая железною необходимостью... все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым... если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно — в термине автономии»[31]. Здесь концепция Канта не просто искажается, но зеркально переиначивается. Для Флоренского-культуролога, истоками своего метода восходящего к «философии жизни», важно было, что Кант протестантски ориентирован, а следовательно, его философия должна была явиться синдромом определенных, заранее известных критику симптомов. Добыть эти симптомы в концепции, которая сознательно разрабатывает антиномии условного и безусловного, не так уж трудно. Ту же операцию можно проделать и с Платоном. Но здесь, конечно, имеет место не злонамеренность Флоренского, а крайне характерная для некоторых философов после Канта тяга к объяснению философии внефилософскими («высшими» или «низшими») феноменами, что, собственно, и закрывает путь к адекватному пониманию учения о «беспредпосылочном начале».

[1] Платон цитируется по изданию: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968—1971.

[2] Текст Платона, описывающий процедуру деления Линии, вызвал много разнотолков. Неясно, на какие именно неравные части следует делить и каким способом, горизонтальна Линия или вертикальна, а также с большого или с малого отрезка следует начинать движение от знания к уподоблению. Об этом см.: *Brumbaugh R. S.* Plato's Mathematical Imagination. Bloomington, 1954. P. 101—104; *Raven J. E.* Plato's Thought in the Making. Cambridge, 1965; *Ferber R.* Platos Idee des Guten. Sankt Augustin, 1984.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 627—634.

[4] «Само благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой (. . . all'eti epekeina tēs oysias presbeia kai dynamei hyperechontos)» (Resp. 509b). Следует иметь в виду, что oysia может означать не только существование вообще, но и (в первую очередь) конкретно наличное, «имеющееся» существование, другими словами — сущность. Dynamis может означать не только силу, но и возможность, качество, свойство. Следовательно, можно понять epekeina как качественно отличное от ограниченной сущности бытие.

[5] Разумеется, «благо» и «добро» в данном контексте не должны пониматься как этические категории, хотя их прямую связь со сферой морали отрицать невозможно. Идеал «калокагатии» как онтологической добротности человека способен здесь проиллюстрировать разницу между добром как цельностью, бытийной уместностью и добром как милосердием.

[6] Специально можно обратить внимание на деструкцию досократовского понимания причинности, которой Платон придавал гораздо большее значение, чем переосмыслению представлений о веществе. Любое событие причинно-следственного ряда должно, с точки зрения Платона, иметь два измерения: телесная, видимая сила, движущая и движимая с внешней необ-

ходимостью, и разумная сила, целесообразно творящая доброе и прекрасное. Первый род причин («вспомогательные причины», по выражению Платона,— xynaitiai) служит средством для второго (см.: Tim. 46c—e). Таким образом, любое событие может быть не только в конечном счете возведено к благу, но и как непосредственный физический факт измерено ближайшей к человеку мерой — добром.

[7] См.: *Raven J. E.* Sun, Divided Line and Cave // Classical Quarterly. 1953. Vol. 3, N 1, 2.

[8] О двух владыках: Resp. 517b—c. Сравнительно мало изучена семантика центра и периферии в платоновской философии. Возможно, что взаимная перемена мест первого и последнего при переходе от мира становления к миру сущности имеет какое-то соответствие в космологии. Во всяком случае, Линия и система космических сфер наделяют физическое Солнце ролью среднего в пропорции, а образ Пещеры и умопостигаемого Солнца трактуют Солнце-благо как крайнюю точку восхождения. Композиционно символ Солнца — середина «Государства».

[9] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 419—421; 164—167.

[10] Gorg. 508a. В «Законах» (757b) геометрическое равенство названо «суждением Зевса», поскольку оно в отличие от арифметического является истинной справедливостью (ср. также толкование бытия как «четырехугольника» у позднего Хайдеггера).

[11] De an. 404b 15—20. Ср. высказывание Платона о трехэтапном переходе первоначала к объемности (телесности) в Legg. 894a.

[12] См.: Tim. 35c—36d. Комментарии см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2. С. 607—620.

[13] На этом основании можно предположить, что Линия тождественна радиусу мировой сферы (или, точнее, состав радиуса представляет собой произведенное каким-то образом совмещение двух радиусов, разбитых в одном случае на четные отрезки, в другом — на нечетные). Если это так, то Линия должна изображаться как уменьшение интервалов по мере удаления от сферы знания (что в большей степени напоминало бы и принцип «золотого сечения»).

[14] «Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга». Здесь же (254a) говорится об «ослепительном блеске» области бытия, что лишний раз подчеркивает неслучайность световых метафор в ходе обоснования диалектического метода (ср. 4 мира в «Софисте» с 8-ю гипотезами «Парменида»).

[15] Поливариантность может объясняться как развитием представлений Платона о диалектике, так и различием задач, которые ставились в том или ином диалоге. Последнее, видимо, играло более существенную роль, так как учение поздних диалогов выглядит достаточно цельной, внутренне согласованной теорией, свободно выбирающей способ экзотерического воплощения. Возможно, что и лекция Платона «О благе», где он, судя по скудным свидетельствам, излагал теорию блага «геометрическим методом», без метафор и театрализации, не может считаться эзотерическим ядром учения. Ведь само предположение о возможности однозначной и в то же время транслируемой теории блага противоречит тому пониманию синоптической диалектики, которое мы находим у Платона.

[16] Непознаваемость и невыразимость блага самого по себе может считаться явно выраженной концепцией Платона, но остается некоторая двойственность в отношении блага как задачи мышления. О мыслимости и определимости говорят 511d и 534b—c. Более развернуто говорится в 517b: «В том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного» (en tō gnōstō teleytaia hē toy agathoy idea kai mogis horasthai, ophtheisa de xyllogistea

einai, hōs ara pasi pantōn haytē orthōn te kai kalōn aitia). Как «последняя» идея благо, будучи границей, принадлежит и мыслимому и сверхмыслимому миру. Поэтому можно предположить, что и характер умозрения в пограничной области должен отличаться от созерцания «обычного» эйдоса. Здесь уже не может быть логической рельефности познания отдельной идеи.

[17] Так или иначе восходящие к Платону «Определения» дают следующую дефиницию мудрости: «Мудрость — беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительное знание причины существующего» (Sophia epistēmē anypothetos epistēmē tōn aei ontōn epistēmē theōrētikē tēs tōn ontōn aitias). (См.: *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 432). Ср. также определение Альбина: «Диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к беспредпосылочным началам» (Там же. С. 446).

Стоит обратить внимание на богатую материалом и интересными выводами работу В. Н. Топорова о слове «София», где в качестве смысловой сердцевины слова выделяется «обращенность на себя», «вечное возвращение к себе» (см.: Еще раз о древнегреческом ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148—173; Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 285).

[18] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 193.

[19] Там же. С. 205.

[20] Р. Фербер сопоставляет беспредпосылочное начало Платона именно с этим основоположением Канта, а не с трансцендентальной апперцепцией (см.: *Ferber R.* Op. cit. S. 184—193). В результате он приходит к заключению, что «Критика чистого разума» характерна своим забвением «третьего», т. е. того, что лежит в основе как бытия, так и мышления (Ibid. S. 192—193). Между тем именно чистое Я отвечает требованиям платоновского «беспредпосылочного начала» в той мере, в какой они применимы к учению Канта.

[21] *Кант И.* Указ. соч. С. 383. Можно заметить, что в трех случаях полемические пассажи «Критики чистого разума» обладают некоторым сходством как задач, так и аргументов: против Беркли — в разделе об основоположениях, против Декарта — в разделе об идеях, против Ансельма (или Лейбница) — в разделе об идеале. Каждый раз на новом уровне возникает вопрос о возможности содержательной дедукции бытия из мысли.

[22] Для понимания роли трансцендентального единства апперцепции важны указания Канта в работе об успехах метафизики (см.: *Кант И.* Указ. соч. Т. 6. С. 189—192).

[23] Возникает ли тема Я в античной философии и если да, то в каких формах? Этот вопрос представляет собой сложную историко-философскую проблему. Традиционное различение «души» и «ума» прямо не затрагивает проблематики Я. Проблема свободы индивидуума лишь косвенно связана с характерной для темы Я аксиологией личности. Пожалуй, лишь эволюция платонизма, и отчасти эпикурейский вариант атомизма работают над новым пониманием индивидуального. Только эти направления (если условно не принимать во внимание античную литературу и религию) проводят границу между понятием и существованием и пытаются (в отличие от скептицизма) найти содержательную аутентичность Я.

[24] Справедливость требует отметить, что никакого превышения прав Я нет и у Платона, поскольку оно является реципиентом по отношению к Солнцу-благу. То же относится и к Декарту, так как cogito у него не является источником содержательной дедукции: Декарту потребовалась логика онтологического аргумента, чтобы открыть для сознания поле опыта.

[25] См., например: *Кант И.* Указ. соч. Т. 5. С. 124.

[26] Подробный анализ проблемы см.: *Тевзадзе Г. В.* Иммануил Кант. Тбилиси, 1979. С. 161—185.

[27] Категорический императив является беспредпосылочным началом по отношению к гипотетическому. Появление «гипотезы» в данном, вполне платоновском по смыслу контексте — пожалуй, терминологическое совпадение, но сам ход мысли весьма показателен.

[28] См. данный в начале первой книги трансцендентальной диалектики (пер-

вая секция) анализ учения Платона об идеях. О «правильном платоновском понятии о мире» см.: *Кант И.* Указ. соч. Т. 6. С. 104; ср.: Там же. С. 249—250.

[29] См.: *Флоренский П. А.* Культ и философия // Богословские труды. М. 1977. Сб. 17.

[30] Там же. С. 126.

[31] Там же. С. 122—123.

ВРЕМЯ, СВОБОДА И ПОЗНАНИЕ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

В. И. Молчанов

К трем знаменитым вопросам, сформулированным в «Критике чистого разума», Кант, как известно, добавляет в «Логике» еще один вопрос: «Что такое человек?»

Четвертый кантовский вопрос не является, однако, внешним дополнением к первым трем. Вопрос «Что такое человек?» пронизывает и определяет каждый из них. Кант указывает: «Три первых вопроса относятся к последнему»[1]. Этот вопрос не предполагает ответа по форме: «Человек — это то-то и то-то». Но это все же не риторический вопрос, а скорее регулятивный принцип в форме вопроса, который указывает на фундаментальное противоречие человеческого существования: противоречие природы и свободы. Для Канта природа и свобода являются исходными пунктами философии[2], однако это не два отдельно существующих источника, скорее исходным пунктом философии является для Канта противопоставленность и неразрывная связь природы и свободы.

Г. Функе пишет: «Человек поставлен перед двумя проблемами — теоретической и практической, а именно установлением законов природы и законов свободы»[3]. При этом Функе и большинство других исследователей исходят из того, что сфера познания — это установление законов природы, а сфера морали — установление законов свободы. Это воззрение, по-видимости, подкрепляется высказыванием Канта о необходимости строго разделять науку о природе и науку о морали.

На наш взгляд, здесь имеет место некоторое смещение проблемы, вызванное неоднозначностью термина «природа» у Канта. В сфере познания «природа» — это предмет изучения естествознания, в сфере морали «природа» — это совокупность чувственных мотивов поведения.

В самом широком смысле противоречие природы и свободы — это противопоставление и необходимая связь обусловленности и самоопределяемости, причем как в сфере познания, так и в сфере морали. О. Г. Дробницкий убедительно показал, что, по Канту, даже практически осуществляемая свобода содержит в себе момент обусловленности, так как выбор поступка зависит от преды-