



ской рефлексии над основаниями знакового мышления и познавательной деятельности в рамках единого проблемного комплекса.

#### Примечания

<sup>1</sup> Жильсон Э. Философия в средние века : От истоков патристике до конца XIV века. М., 2004. С.108–109.

<sup>2</sup> Бозций А. Комментарий к Порфирию // «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С.5–144.

<sup>3</sup> Бозций А. Комментарии к Категориям Аристотеля // Антология средневековой мысли : в 2 т. СПб., 2001. Т.1. С.120–160.

<sup>4</sup> Жильсон Э. Указ. соч. С.221–222.

<sup>5</sup> Абельяр П. Глоссы к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Т.1. С.412.

<sup>6</sup> Абельяр П. Теологические трактаты. М., 1995.

<sup>7</sup> Аристотель. Об истолковании // Соч. : в 4 т. М., 1975. Т.2. С.91–116.

<sup>8</sup> Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли. Т.1. С.502.

<sup>9</sup> Аристотель. О софистических опровержениях // Соч. : в 4 т. М., 1978. Т.2. С.577.

<sup>10</sup> Иоанн Солсберийский. Указ. соч. С.497–505.

УДК 1(091)

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ В МЕТАФИЗИКЕ ПЛАТОНА

В.Е. Семенов

Владимирский государственный университет  
E-mail: vesemenov7@mail.ru

В статье рассматривается гносеологическая и методологическая процедура в метафизике Платона, которая позже в истории философии будет названа трансцендентальной редукцией. Анализируются функции и результаты редукции.

**Ключевые слова:** трансцендентальная редукция, очищение души, трансцендентальная и естественная установка сознания, чистые понятия a priori.

### Transcendental the Reduction in Plato's Metaphysics

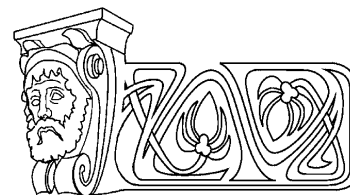
V.E. Semenov

In the article epistemological and methodological procedure in Plato's metaphysics is considered. It will be named later in history of philosophy by transcendental the reduction. Its functions and results are analyzed.

**Key words:** transcendental the reduction, clarification of soul, transcendental and natural attitude of consciousness, pure concepts a priori.

Одной из главных интенций платоновской метафизики является потребность избавиться от тлетворного влияния тела на душу. Каким же намерениям или действиям бессмертной души может повредить слабое тело?

Объяснения различного типа присутствуют в большинстве работ Платона. В «Федоне», в частности, причина указывается недвусмысленно: «когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь



исследовать с помощью тела и с помощью чувства – это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (Phaed. 79c)<sup>1</sup>. Здесь, как мы видим, речь идет как будто о телесных помехах в познавательной сфере. Но поскольку в метафизике Платона истинное познание есть вместе с тем добротное бытие (*аретэ*), постольку, затрудняя познание, тело также противодействует и вредит душе во всех остальных областях деятельности человека и, прежде всего, при выборе благого образа жизни. Человеку необходимо познать сущность аретэ, ибо «добродетель (Tugend) как Божественный дар, что наиболее существенно, обладает более или менее тесным родством души с Божественным, идеей. Добродетель как природная склонность, которая, как это показано в “Государстве” и Седьмом письме, требуется будущим философам, и добродетель как мнение представляет собою только начало. Добродетель как знание – вот цель, требующая большого труда и времени»<sup>2</sup>.

Именно поэтому в «Тимее» перед человеком ставится глобальная задача, неотъем-



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

В «Горгии» Платон рисует картину: когда судья рассматривает душу умершего, он видит, что «нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, – рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека, – вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины<sup>3</sup>. Именно поэтому в «Федоне» Сократ с глубокой внутренней убежденностью утверждает, что те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью (Phaed. 64a). В каком же смысле и почему философы желают умереть? Платон дает развернутый и даже концептуальный ответ. Настоящий любитель мудрости все свои заботы обращает не на тело, но почти целиком – насколько возможно отвлечься от собственного тела – на душу. Истина, или подлинное бытие, достижима только размышлением, но ощущения постоянно мешают душе. Поэтому лучше всего мыслит она, когда ее не тревожат «ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распроставшись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекиши, насколько это возможно, общение с телом» (Ibid. 65c). Другими словами, необходимо своего рода ἐλοχίη, касающееся всех суждений, основанных на чувственных данных.

Несмотря на то, что чувственные восприятия имеют определенные «заслуги» перед мышлением, поскольку предлагают ему решить проблему определения предмета познания, тем не менее тело при постижении

истины мешает, а чувства, по сути дела, ведут исследование в тупик<sup>4</sup>. Действительно, такая ситуация приводит к совершенно логичному выводу о том, что «пока мы обладаем телом и душа наша не отделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина (τὸ ἀληθές). В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие (τὴν τοῦ ὄντος θήραν). <...> И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе [идеи] самую по себе душой. <...> Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания (καθαρῶς γινῶναι), то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (Ibid. 66b–e).

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

Итак, целью является очищение души, или трансцендентальная редукция. Поскольку все чувственные ощущения и представления характеризуются принципиальной неполнотой и противоречивостью и, стало быть, никак не могут быть не только основой познания, но даже источником истинных



мнений, то для успешной «охоты за бытием» (τὴν τοῦ ὄντος θήραν) необходима трансцендентальная редукция: отрешение и очищение сознания от чувственных ощущений и влияния тела в целом для того, чтобы достичь уровня «чистой мысли самой по себе» (трансцендентальной субъективности) и затем при помощи априорных понятий (средствами одной лишь чистой мысли) размышлять об истине (чистом бытии самом по себе). Такую гносеологическую и методологическую процедуру И. Кант называл «регрессивным синтезом». Платон именно так и поступает: идет от чувственно воспринимаемого знания к тем условиям, которые это знание вызывают, и – далее – к условиям совсем уже не эмпирическим, которые делают возможными сами эмпирические условия.

«Умирание и смерть» тех, кто предан философии, как раз и является метафорой трансцендентальной редукции. Стало быть, философ – это тот, кто совершает редукцию, чтобы достичь истины. Однако у Платона есть и другая метафора этой методологической процедуры – очищение души. «Очищение» (κάθαρσις) состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить – насколько это возможно – наедине с собою. Именно это и называется смертью (θάνατος) – освобождение и отделение души от тела (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος). Именно этого и добиваются истинные философы, в этом и состоит их философское дело (Ibid. 67c–d). Ибо, как подчеркивает классик платоноведения Ю. Штенцель, «в этой брэнной сфере жизни имеется более высокий, более сильный порядок Божественных форм (Gestalten); без освящения этой высокой нравственной чистотой даже боги действуют и страдают как люди»<sup>5</sup>.

Цель и сущность катарсиса проясняется также в одном из фрагментов «Софиста». В процессе анализа искусства различения Чужеземец и Теэтет выделяют искусство очищения. Существует два вида очищения: один касается души, другой – тела. Самая общая суть очищения души состоит в том, чтобы

выбрасывать все негодное и оставлять иное. В душе может присутствовать двоякого рода зло. Одно из них – болезнь в теле, которая вызывает разлад в душе. Второе именуется «безобразием в душе» и выражается в том, что в психее негодных людей «мнения находятся в раздоре с желаниями, воля – с удовольствиями, рассудок – со страданиями и все это – между собой» (Soph. 228b). Таким же безобразием является заблуждение. Душа стремится к истине, но вследствие своей «несоразмерности» «проносится мимо понимания». Каким же образом можно помочь страдалнице?

Против всякого заблуждения вообще, считают собеседники, не существует лучшего лекарства, чем воспитание (παίδεια). Пайдейю можно понимать традиционно, как разумление, но этот способ при больших интеллектуально-эмоциональных затратах воспитателя дает несоразмерно малые достижения. Это – «путь наших отцов». Однако существует уже современное восприятие процесса воспитания, которого достигли некоторые наиболее размышляющие люди. Излишнее самомнение и невежество ныне устраняются при помощи, во-первых, эленктического (скептического) метода<sup>6</sup>, состоящего из «обличения» и опровержения, и, во-вторых, майевтики – критического трансцендентального метода, позволяющего выяснить условия истинного познания вещей и припомнить путем анамнесиса априорные идеи, бытовавшие когда-то в душе, но теперь забытые (Ibid. 230b–d).

Очищение (катарсис) в данном случае означает устранение из души всего мешающего истинному познанию, трансцендентальную редукцию мнений, основанных на чувственных данных. Этот процесс Платон называет «величайшим и главнейшим из очищений», «очищением в самом главном». Какова дорога к искомому катарсису? Платон намечает механизм осуществления трансцендентальной редукции. Одна из целей редукции – достижение истины (чтобы потом идти к арете и Благу). Поэтому Платон отчеканивает ясную и прозрачную формулу: «истинное – это действительно очищение от



всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения» (Phaed. 69b–c). Как мы видим, арете – в качестве добротности души, добродетели – является не только целью очищения, но также и средством. Иначе говоря: постепенное (по частям), но постоянное достижение указанных составных частей добротности представляет собою последовательное очищение души и, в конце концов, способствует обретению в дальнейшем целостной арете, которая, в данном случае, является также и полным «катарсисом». Уместно также подчеркнуть, что трансцендентальная редукция у Платона – как составная часть процесса истинного познания – является вместе с тем неотъемлемым элементом общей тео-агато-этической интенциональности души, т.е. ее врожденной направленности на Бога, Благо и добродетель.

Если душа с помощью редукции достигает уровня разумения, то она ведет исследование сама по себе и, соответственно, направляется в ту область, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. В этом состоянии душа оказывается сродни этой сфере, почему, собственно, познание идей в принципе возможно. Таким образом, душа «решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся» (Ibid. 79d–e). Платон неоднократно указывает на тот факт, что в душе существует особая часть, которая стремится к чистому познанию и способна его постигать.

Что же это за часть души? Индивид, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию. В своем порыве он не останавливается на вещах, которые лишь кажутся подлинно существующими. Эта страсть не утихает до тех пор, «пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей». Подобает же это осуществлять лишь началу, родственному сущностям вещей (идеям). Эта часть души есть не что иное, как чистая (трансцендентальная) субъективность. Только она, совершенно свободная и от влияния чувственности, и от чувственно-рассудочных инстру-

ментов и механизмов познания, имеющих дело с формированием истинного мнения о вещах и процессах земного мира, способна созерцать и понимать вечные и неизменные сущности. Сблизившись и соединившись посредством этого «начала» с подлинным бытием, породив ум и истину, человек будет и познавать, и по истине жить, и ею питаться, и лишь таким образом избавится от бремени телесных «благ» (Resp. VI 490a–b).

Какова роль философии в очищении, каким образом происходит трансцендентальная редукция и от чего она должна освободить? Платон дает первоначальное описание процесса катарсиса, выделяя при этом различные телесные препятствия на пути души к чистому бытию. Эти помехи можно классифицировать, эксплицировав тем самым в качестве типов «преград» и стадий очищения (редукции).

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

В «Государстве» Платон дает трехчастное деление души. С помощью первой части – разумной (λογιστικόν) – человек рассуждает; из-за второй – неразумной, или вожделеющей (ἐπιθυμητικόν) – люди влюбляются, испытывают голод, жажду и другие желания; третья – яростная (θυμοειδής) – бывает причиной гнева, ярости, агрессии или, наоборот,



защищает от насилия и несправедливости (Resp. IV 439d–e). Если принять эту типологию, то трансцендентальная редукция должна в этом случае элиминировать вторую и третью части души. Действительно, разумное начало психеи представляет собою вовсе не психическую сущность человека, но чистую структуру сознания, или трансцендентальную субъективность. Психика человека воплощена как раз в яростной и вожделяющей частях. Таким образом, платоновская душа, на самом деле, принципиально двусоставна, т.е. состоит из двух начал – ноэтического и психического.

Платон не устанавливает определенной последовательности для процесса освобождения от всех типов порочного влияния. Можно лишь предположить, что катарсис происходит в обратном описанию порядке: сначала необходимо исправить и улучшить общую жизненную ситуацию, затем научиться сдерживать эмоции и достичь, в итоге, максимально возможной невозмутимости (*ἀταραξία*) и только потом – наиболее сложное! – дистанцироваться от органов чувств и не пользоваться их показаниями.

Душа, совершившая редукцию, имеет дело лишь с истинным, божественным и неизменным. Отныне ей незачем бояться, что после смерти тела она распадется, рассеется по ветру и умчится неведомо куда<sup>7</sup>. Однако конечная цель существования – приобщение к Благу – еще не достигнута. Трансцендентальная редукция представляет собою лишь первый необходимый этап в самосовершенствовании. Чистая душа теперь должна совершить восхождение (*ἀνάβασις*). Для этого необходимо, чтобы априорные знания, находящиеся в душе, были актуализированы особой «способностью» и «орудием». Способность и органон представляют собою не что иное, как анамнесис – свойство души припоминать априорное знание, приобретенное еще в «дотелесный» период, когда она сопровождала богов в занебесной области. Далее у Платона следует исключительный по своей важности пассаж, ибо в нем ставится фундаментальный вопрос о смене установки сознания – с естественной на трансцендентальную.

Каким образом можно подвигнуть людей на поиск истины? Как раз «здесь и могло бы проявиться искусство обращения (*τέχνη ἄν εἴη, τῆς περιαγωγῆς*): каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть – она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы» (Ibid. VII 518d). Другими словами, у всех людей есть способность (*δύναμις*) созерцать идеи, но в повседневной жизни разумение и умственное зрение не задействованы, поскольку человеку вполне достаточно обыденного рассудка, чувственных данных, формирующих мнения различной степени точности. Эти мнения и здравый смысл с разной долей успеха, но в целом удовлетворительно, руководят индивидом в ежедневной бытовой и полисной жизни. Но существует и другая, выходящая за пределы этой, жизнь, где привычных перцептивных и ментальных инструментов уже не достаточно. Таким образом, очевидно, что в человеке присутствуют, как минимум, две установки сознания. Одна – естественная (повседневная) – используется постоянно и предназначена для жизни в непрерывно изменяющемся мире людей, вещей, явлений и процессов. Другая – особенная (трансцендентальная) – дана человеку энтелехиально; она выходит, трансцендирует за пределы обыденной жизни и направлена на постижение сущностей, присутствующих как в этом мире (опосредованно), так и за его пределами. Соответственно, изменение установки сознания представляет собою «поворот» души «от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия», и такое «восхождение» называется «стремлением к мудрости» (Ibid. VII 521c). Большинство людей, пожалуй, даже не догадывается о наличии этой установки сознания и уж тем более не знает, как можно сменить естественное мирозерцание на трансцендентальное постижение идей. Ибо только трансцендентальная установка сознания направлена на «беспредпосылочное начало» (*ἀρχὴν ἀνυπόθετον*) познания и бытия в целом, только она способна усматривать самоочевидные сущности, лежащие в основе подлинного



знания. Достигается эта установка – во всем историко-философском процессе – исключительно при помощи трансцендентальной редукции, независимо от того, как эта процедура называется у того или иного философа.

Нам уже известно, что априорное знание мы получаем сами из себя, путем анамнесиса. Сущность вечных и неизменных идей душа познала еще тогда, когда была лишь способностью (*δύναμις*) сознания вообще и не включала в себя специфическое содержание психики. На этой стадии душа есть не что иное, как структура чистого сознания, или, говоря современным языком, трансцендентальная субъективность, существующая – полностью в духе платонизма – онтологически и объективно. Иначе говоря, чистая субъективность как дюнамис присутствует в мире *до* конкретного познающего субъекта и *независимо* от него.

Итак, с помощью редукции Платон, во-первых, очищает сознание от чувственного содержания, т.е. телесных восприятий и представлений; во-вторых, изменяет установку сознания с естественной на трансцендентальную; в-третьих, исследует чистую структуру мышления; в-четвертых, сводит к минимуму, стремясь в идеале полностью элиминировать, влияние тела и психических страстей на разумную часть души. В результате, Платон достигает уровня чистой субъективности и обнаруживает там структуры и «инструменты» чистого сознания, конституирующие опыт, – понятия *a priori*. Через этот промежуточный итог философ подходит к главной задаче – оправданию добродетельной жизни через познание вечных идей (теоагато-этических идеалов и ценностей) и тем самым возможности достичь Блага. Следовательно, трансцендентальная редукция представляет собою единое гносеолого-практическое действие, в котором только с помощью рефлексии можно выделить две составляющие.

#### Примечания

<sup>1</sup> Произведения Платона цитируются непосредственно в тексте по изданию: *Платон. Собр. соч.* : в 4 т. М., 1990–1994. При этом используется общепризнанная междуна-

родная пагинация. Все оригинальные древнегреческие выражения, отдельные слова и термины цитируются по оксфордскому изданию Дж. Бёрнета (см. : *Platonis Opera* : in 5 t. I–V / Rec. J. Burnet. Oxonii, 1956–1962).

<sup>2</sup> *Huber Carlo E. Anamnesis bei Plato. München, 1964. S.340.*

<sup>3</sup> Как здесь не вспомнить знаменитое высказывание И. Канта из «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»: «Из столь кривой лесины (Holze), из которой сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого».

<sup>4</sup> Чувственные ощущения ставят перед субъектом проблему определения сущности того неизвестного предмета, который является источником этих ощущений; это, в свою очередь, предполагает подтверждение или опровержение рассудком ипотезы (*ὑπόθεσις*) относительно свойств и характеристик познаваемого предмета (см. : Мен. 86e – 87c; Phaed. 74e – 76a).

<sup>5</sup> *Stenzel J. Platon der Erzieher. Leipzig, 1928. S.21.*

<sup>6</sup> Сократовский эленктический метод (*ἔλεγχος*) представляет собою доказательство, особенно для уличения или опровержения кого-либо. Дж. Рэйвен, в частности, отмечает, что «Сократу он [Платон] также был обязан общим методом опровержения (the generally destructive method), из которого развивается диалектика. Он начинается, как это было у Сократа и его собеседников, с формулировки гипотезы, которая затем быстро подвергается сократовскому *elenchus* и которая, если оказывается опровергнутой, немедленно заменяется другой и лучшей гипотезой. Это продолжается до тех пор, пока, в конце концов, не будет найдена такая гипотеза, которую нельзя опровергнуть. Только тогда и не раньше начинается следующий этап выведения гипотезы самой по себе из более общей гипотезы; и весь процесс вновь продолжается, – всегда в виде вопросов и ответов, – пока, наконец, не приводит к предваряющему все гипотезы “беспредпосылочному началу” (to the “non-hypothetical first principle”), идее Блага. Даже на этой стадии *elenchus* все еще применяется. Только тогда, когда Благо отразит все атаки, и никакие испытания ему больше не грозят, лишь тогда, наконец, всё, что в процессе обоснования Блага было выведено из него, устанавливается как неопровержимая система знания» (см. : *Raven J.E. Plato's Thought in the Making : A Study of the Development of his Metaphysics. Cambridge, 1965. P.184.*

<sup>7</sup> «Душа в народе обычно рассматривалась просто как тень или *образ (eidolon)*, несубстанциальный дух, который вполне мог рассеяться после отделения от тела. И если бы здравый смысл мог иметь какое-нибудь представление об общих отличительных признаках, названных в сократических диалогах формами (*εἶδος*), то это было бы представление эмпирика о том, что эти формы присутствуют в чувственных вещах, и что наше знание о них получено через чувства, возможно, отражениями (*images*), похожими на атомистические *подобия (eidola)*, истекающие от материальных тел» (см. : *Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary. N.Y.; L., 1935. P.3.*)