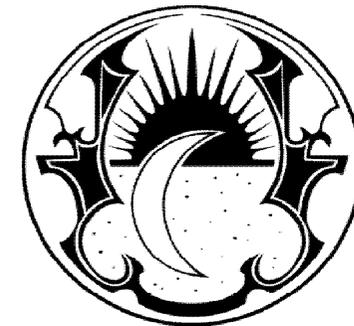


*Высшая школа экономики*  
*Факультет философии*

---

**Трансцендентное  
в современной философии:  
направления и методы**



Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2013

Рецензенты:

Доктора философских наук, профессора *В.В. Васильев, П.К. Гречко*

Печатается по решению Ученого совета факультета философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

**Трансцендентное в современной философии:  
направления и методы** / отв. ред. Левина Т.В. — СПб. :  
Алетейя, 2013. — 371 с.

ISBN 978-5-90670-512-9

В сборнике представлены результаты исследований проблематики трансцендентного в современной философии, а также объяснение контекстов, которые возрождают эту проблему, несмотря на серьёзную критику самого данного понятия и соответствующей ему онтологической схемы. В книге представлены работы, в которых проводится всестороннее и аргументированное обоснование актуальности не только критики, но и реставрации понятия «трансцендентного» в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, философия постструктурализма.

Одной из главных задач этого коллективного исследования является прояснение смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Книга предназначена в первую очередь специалистам в области классической и современной философии, но также может представлять интерес и для широкого круга читателей.

УДК 1(82)  
ББК 87я43  
Ф 561

ISBN 978-5-90670-512-9

© Коллектив авторов, 2013

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2013

## Предисловие

Проблематизация понятия трансцендентного в современной философии стала целью проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии»<sup>1</sup>. Реализация проекта позволила провести многостороннее и аргументированное обоснование реставрации трансцендентного в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, пост-структурализм. Кроме того, в исследовании ставилась задача прояснения смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Известно, что философия XIX и XX вв. ознаменовалась критической рефлексией трансцендентного. Под знаком этого усилия проходит масштабный проект переосмысления главных достижений классической метафизики: теории истины, теории рефлексии, обоснования реального и идеального, понимания природы этического и т.д. Такое состояние привело к представлению об устоявшемся имманентизме и «забвении трансцендентного» в современной европейской философии («теория смерти Бога», «закат метанарраций», «антропологический поворот» и др.). Между тем, современная философия насчитывает существенное число теорий, явно или неявно обращенных к восстановлению концепта трансцендентного. Целью настоящего исследования является подробный концептуальный анализ данных теорий. Также важным результатом исследования стал анализ критических

---

<sup>1</sup> Проект выполнен в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 году, грант № 13-05-0032

**Т.В. Левина**  
**ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ:**  
**АНТИЭСТЕТИЗМ ПЛАТОНА И ИДЕИ**  
**«САМИ ПО СЕБЕ»<sup>1</sup>**

*The article is dedicated to contemporary interpretations of platonism and roots of contemporary understanding on transcendent. The status of existence of ideas is philosophical problem, which is debated from Aristotle to our days. Two opposite views on ideas are considered in the article. Separation from sensible existence of ideas has demonstrated by Festugière, Devereux, Rodin, Panofski; this view is criticized by Losev, Fine and neo-kantians. Interpretations of the idea as immanent or transcendent are considered in this context. Separate existence of ideas is associated with the understanding of idea as 'itself by itself'. It is argued that Plato developed his theory of ideas insisting on their separate from sensibles existence, so that investigations on aesthetics are secondary.*

**Ключевые слова:** трансцендентное, идея, само по себе, разделение, умопостижимое, чувственное, имманентное, Платон, Losev, Фестюжьер.

**Keywords:** transcendent, idea, itself by itself, separation, intelligible, sensible, immanent, Plato, Losev, Festugière

### Введение

Платоновские «идеи» — это одна из самых противоречивых проблем в философии. Интерпретаций платоновских идей много, и все они апеллируют к различным аргументам в зависимости от философских направлений. Более того, сам смысл понятия «идея» менялся с течением времени, проис-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ «Концептологический анализ "возвращения к трансцендентному" в современной европейской философии» №13-03-00573.

ходила его адаптация в связи с изменением культурных доминант в разные периоды европейской истории. В результате, в нашем распоряжении оказалось понятие «идея», обременённое разными смыслами: от понятия, апеллирующего к отдельному существованию, до понятия, означающего мысль в сознании. Поэтому одной из целей данного исследования станет прояснение платоновского понятия «идея», а также связанного с ним понятия «мир идей». Моя интерпретации «идей» связана с позицией метафизического реализма, рассматривающего отдельное и независимое их существование.

Как существуют идеи и в каком смысле они существуют? Не так давно в англоязычных исследованиях снова появились дебаты на тему статуса идей: некоторые исследователи сомневаются в их отдельном или ином, чем материальные объекты, существовании. Эти сомнения анализируются, и предлагается внимательный анализ, ведущий к опровержениям критики. Таким образом, я рассмотрю как критиков идей, так и их защитников. В этом смысле интересно, что защитительная речь часто сейчас апеллирует к математике, как к последнему бастиону научности (если уж умопостижимое в метафизическом смысле представляется некоторым исследователям необщезначимым). Математика и близкие ей дисциплины рассматривается как путь, ведущий к познанию идей.

Анализ, который я предлагаю предпринять, связан с гипотезой о том, что платоновские идеи отдельны и внеэмпиричны. Зачастую в этом смысле понимается трансцендентное. Поскольку мой интерес связан с теоретической схемой философии Платона, то таков и мой интеллектуальный инструментарий. Поэтому я планирую использовать различные интерпретации историков философии с тем, чтобы в сравнении концепций увидеть, как «работает» теоретическая схема. В связи с этим основным моим методом станет сравнительный анализ. В результате я хотела бы понять, как появляется проблема трансцендентного у Платона, какие средства аргументации он приводит, и почему платоновское трансцендентное становится огромной проблемой для всей последующей философии.

### 1. Идеи чувственные и умопостигаемые

Сложности перевода понятия «идея» сказываются на понимании контекста всей платоновской философии. Эту проблему можно рассмотреть на примере интерпретации учения об идеях у А.Ф. Лосева и при сопоставлении её с позицией А.-Ж. Фестюжьера.

Лосев разбирается с тем, что такое идея, связывая это понятие с античной космологией. Уже давно забыто, говорит он, что понятие «идея» имеет своим корнем «вид», т.е. «то, что видно в вещи» [2, с. 150]. Лосев пишет: «если всмотреться в сущность вещи, в её существо, в её смысл, то он тоже будет «виден» и глазу и, главным образом, уму. Вот эта видимая умом (или, как говорили греки, «умная») сущность вещи, её внутренне-внешний лик, и есть идея вещи» [2, с. 150]. Французский исследователь Платона А.-Ж. Фестюжьер также говорит об идее как о виде. Анализируя понятие θεωρία он приходит к выводу, что оно изначально соотносится с идеей зрения: «сначала θεωρεῖν означает повидать страну, наблюдать её диковинки (θαύματα), людей, происходящие в ней события» [8, с. 14]. Предписания «Законов» Платона связаны с тем, что правитель, прежде чем основывать или реформировать город, объезжал мир. Так «теория» в древнегреческом понимании соединяется с «теорией» в её современном смысле.

Однако, пишет Фестюжьер, слово θεωρία до Платона имеет несколько иной смысл: оно означает познание небесных объектов и явлений природы, либо созерцание статуи божества или участие в религиозном празднестве. Лосев также отмечает религиозную природу идей. Он интерпретирует их так: «Идеи Платона суть боги, но боги, конечно, не наивной мифологии, а боги, переведённые на язык абстрактной всеобщности» [2, с. 151]. Называя идеи «богами», Лосев стремится к синтезу платонизма и античной космологии. В результате, Лосев приходит к пониманию идей в качестве вещных. Понимая идеи Платона как тела, он апеллирует при этом к «досократовскому язычеству», желая сохранить всё богатство античной культуры на примере платонизма. При этом он настаивает на том, что особого перехода от досократовской философии к

платоновской не произошло: концептуально философия осталась той же. Лосев аргументирует это следующим образом: «Платон погружает свои идеи в недра живого телесного космического бытия. Тот самый хорошо нам известный, живой и божественный, вполне физический космос, который воспевался досократиками, он же, именно он же самый, остаётся и у Платона. Платон никуда не пошёл дальше пифагорейских «сфер», Парменидова «единого», Гераклитовой текучести, Демокритовых атомов и т.д. И никуда и невозможно было идти, оставаясь греческим и античным мыслителем» [2, с. 150]. Так, платонизм у Лосева становится «ослепительным явлением греческого язычества», «неумолчным славословием плоти, божественной материи, вселенского тела любви и страсти» [3, с. 236].

Фестюжьер интерпретирует Платона противоположным образом: идеи характеризует отличная от материального и чувственного мира природа, так как всё подвластное чувствам постоянно меняется. Идеи Платона, наоборот, есть нечто неизменное, так как объект познания, к которому должен стремиться философ, – неизменное, самоидентичное и сущностное бытие. Поэтому «бытие само по себе (καθ' αὐτό) незримо, оно видимо только взору души, оно – умопостигаемо (νοητόν)» [8, с. 43]. Для того, чтобы видеть взором ума, нужно отдалиться от всякого контакта с чувственным, от тела прежде всего. Следовательно, путь познания умопостигаемого – это путь очищения от телесного, καθάρσις длиною в жизнь. И в этом моменте своего рассуждения Фестюжьер так же, как и Лосев, говорит о божественном: если, говорит он, «объектом θεωρία является бытие во всей своей полноте, то этот объект есть также и высшее божество» [8, с. 43]. Выходит, что эту мысль Лосев и Фестюжьер доказывают противоположными средствами. Если интерес Лосева состоит в том, чтобы представить Платона как часть определённой культурной среды, то Фестюжьер сосредотачивается на самом Платоне и значении его терминов. Базовый термин для Платона – это идея. И там, где Лосев интерпретирует идею как «вид вещи, который видим умом», в каком-то аристотелевском смысле, Фестюжьер говорит о совершенно ином смысле этого термина. Рассматривая фрагмент из Кратила: «а если оно [бытие] постоянно пре-

бывает в одном и том же состоянии, если оно вечно тождественно самому себе, как оно могло бы меняться, или двигаться, ни в чем не отдаваясь от своей *формы*»<sup>2</sup> [8, с. 43, рус. пер.: Кратил 439 e], он выясняет, что эта «форма» – *ἰδέα, εἶδος* т.е. «внешняя форма, очертание» стали техническими терминами для обозначения *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* – самого по себе. Выходит, *εἶδος – ἰδέα* – есть собственно *неизменная*, вечно тождественная форма *бытия в себе*, затем это форма невидимая, в противоположность видимой форме *αἰσθητὸν*, чувственного.

Платон, в интерпретации Фестюжера, обосновывает поэтапный переход от множественности чувственного к единичности умопостигаемого. Чем дальше мы уходим от чувственного, тем ближе мы оказываемся к идее. В нескольких своих диалогах Платон описывает путь постижения идеи. Его эпистемология связана с прохождением различных этапов познания: во-первых, это познание от частного к общему, во-вторых, от материального к нематериальному: «После красоты тел переходят к красоте душ, то есть к уровню моральному, невидимому и нематериальному, далее – к красоте наук, то есть к уровню рассудочному, находящемуся в непосредственной близости от умопостигаемого. И только потом, после всех этих дискурсивных действий, относящихся собственно к диалектике, вдруг возникает видение самой идеи» [8, с. 166]. Схема постижения Прекрасного самого по себе в «Пире» соответствует уровням постижения Идеи блага в «Государстве». «Подъём души в область умопостигаемого» [Государство VII 517b] обещивает ей более широкую перспективу видения мира.

Итак, целью лосевских рассуждений становится аргументация примата чувственности в любой древнегреческой теории, в том числе и платоновской. В связи с этим Лосев считает, что у Платона нет никакой «теории идей» как целостной системы. В то время как Фестюжер продельывает тщательный анализ эпистемологии идей, то есть описывает различные познавательные уровни в деле очищения души от всего случайного и материального на пути к неизменному и единому, Лосев предпринимает *филологический* анализ термина «идея». Он

делает пересчёт словоупотребления этого термина и на этом основании выясняет, что Платон мало обращался к термину «идея», и часто прибегал к использованию других терминов в главных местах. Признав, что в «Федоне» и «Кратиле» в разговоре о бытии в себе в противоположность меняющимся вещам речь идет именно об идеях, Лосев продолжает: «В «Пире» [210a-211b] даётся весьма четкая картина той красоты в себе, которая существует отдельно от вещей, отличаясь всегдашним тождеством с самой собою, в то время как отдельные красивые вещи непрерывно меняются; и в этом ответственной месте опять ни одного слова об идеях. Такое же по важности рассуждение о вечных сущностях и о вечных понятиях в «Федре» [247c-d]; и – опять ни слова об идеях <...>. Но даже и в «Государстве» дело не обходится без путаницы. Платон тут проповедует то, что он называет «беспредпосылочным началом» и что предшествует самим идеям, которые он расценивает здесь как «предпосылки» или «основоположения» для отдельных чувственных вещей. Это начало он иначе называет Благом и тут же вдруг говорит об «идее Блага» [VI 505a]. Сам же он доказывает, что идеи суть принципы познания; и тут же признает, что идея Блага «выше сущности». Спрашивается: как же, в конце концов, понимать «идею» – как принцип познания и бытия или как принцип выше всяких идеальных принципов?» [2, с. 156].

В этом фрагменте мы видим методологическое затруднение у Лосева, которое, видимо, создало сложности для понимания природы идей. К этому затруднению с пониманием термина «идея» необходимо возвратиться далее, так как оно связано с изменением культурных доминант, о котором, на примере анализа «идеи», говорит Эрвин Панофски. Пока же ограничимся констатацией того, что Лосев не признает наличия теории идей у Платона, так как его методология мешает ему признать это. Как же рассматривает «мир идей» Фестюжер? В то время как Лосев доказывает отсутствие разработанной теории идей у Платона, Фестюжер говорит о присутствии идей как самостоятельных сущностей. Присутствие, или реальность идей очевидна. Дело в другом: у Платона нет цели доказать существование идей, так как это для него – предмет

<sup>2</sup> *ἰδέα*

веры, а точнее – уверенности в их бытии. Реальность идей – это для Платона непререкаемая истина. Вопрос «обладают ли идеи самостоятельным онтологическим статусом» закрыт. Аргументируя эту мысль, Фестюжьер в примечаниях цитирует Федона [77a ср. 65 d]: «Признаём мы, что существует справедливое-в-себе, или не признаём? – Разумеется (μὲντοι), признаём, клянусь Зевсом! (снова ответ Симмия)»; 74 a-b: «Мы признаём существование некоего *равного-в-себе...*, чего-то отличного от всех этих (равных) вещей: Признаём мы, что оно существует, или не признаём? – Признаём, клянусь Зевсом, да еще как!» (опять Симмий) [8, с. 100]. Поэтому беспредпосылочное начало, ἀπὴ ἀνυπόθετος, представляющее у Платона качеством Идеи, имеет смысл аксиомы, так же, как и в математическом смысле<sup>3</sup>.

## 2. Платон и эстетика

Трудности, с которыми сталкиваются исследователи Платона, он сам предугадать был не в силах. Главная трудность платоновской философии – самостоятельное существование идей. Критики Платона (например, Наторп) задаются вопросами: логически ясно, что Идеи необходимы. Зачем только их помещать в сферу бытия? Неужели нельзя было уютно расположить их в сфере мысли? Тогда большое количество вопросов было бы снято. На каком основании Платон осуществляет этот переход? В связи с этим Фестюжьер пишет: «Реальное существование Идеи кажется каким-то философским монстром, а перемещение *a priori* из сферы понятия в сферу бытия представляет собой паралогизм, в котором не хочется упрекать Платона» [8, с. 102]. Как же тогда объяснить этого «монстра» – Идею как начало бытия? Через противопоставление изменяющегося неизменному: Платон искал некий фундамент, на который можно было бы опереться. Таким образом, неизмен-

<sup>3</sup> «Первое основание имеет значимость аксиомы, то есть изначальной истины, которую невозможно отрицать, потому что она является самым условием всякой логической мысли и всякой науки, чем-то сопоставимым с законом тождества или противоречия» (цитирует P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930. P.72). [8, с.102].

ное беспредпосылочное начало логически вытекает из необходимости отмежеваться от чувственного мира. Более того, Фестюжьер напоминает, что представление о *реальности* объекта познания и связанное с ним представление о его *неизменности* не является изобретением платонизма. Этот ход мысли Платон заимствует у Парменида, а не у Сократа (общие понятия): «Каким бы образом он ни познакомился с поэмой «О Природе», – читая ли саму книгу, как думаю я, или обнаружив ещё живую традицию в Великой Греции, – в ней Платон столкнулся с формальными положениями, утверждающими, что познание необходимым образом приводит к Сущему, и что Сущее должно быть неподвижным»<sup>4</sup>. Если, по мнению Фестюжьера, упустить из виду такое развитие идеи, то велика вероятность прийти к пониманию идеи как трансцендентальной сущности, относящейся к сфере только чистого познания. Например, об этом говорит А.Ф. Лосев, у которого «материальное» и «идеальное» связаны в единое целое; целью своей интерпретации он видит доказательство того, что чувственное и умопостигаемое взаимопроникают друг в друга, что они неделимы, и только западная рациональность в лице интерпретаторов разделяет это целокупное единство<sup>5</sup>. Другие интерпретаторы<sup>6</sup> высказываются в духе Канта о том, что логическое утверждение об идеях ещё не означает онтологического статуса существования. Значит, пересказывает Фестюжьер линию такой аргументации, идея не является объектом созерцания,

<sup>4</sup> «Кратил» и «Федон», в которых появляется теория Идеи, написаны после первого путешествия [8, с. 102].

<sup>5</sup> См. у Лосева: «Тут будет для нас необходимо расстаться с западно-европейскими навыками в принципиальном и абсолютном дуализме, когда ум, рассудок и знание, с одной стороны, и чувственность, исследование, вдохновение, с другой, оказываются разъединёнными на всю вечность, когда наука бесстрашна и неприступна в своей холодной рассудочности, а чувственность, чувство, эмоция – вненаучны и не дают никакого знания ни с какой стороны. Платоническая красота хочет в восторге, в чувстве найти знание, хочет понять восторг и чувство как метод познания; и она хочет знание наполнить чувством, наслаждением, восторгом» [2, с. 186].

<sup>6</sup> Фестюжьер указывает здесь на ученика Наторпа Дж. А. Стюарта.

раз она невидима. Следовательно,  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  оказывается возможной только в сфере прекрасного, как феномен эстетический [8, с. 103].

В своём фундаментальном труде «История античной эстетики» А.Ф. Лосев и предпринимает именно такой анализ. Анализируя диалог «Пир», в котором реализовывается схема познания Прекрасного, или идеи прекрасного, Лосев подчёркивает, что в этом диалоге Платон выказывает «предпочтение вещественности и телесности» [2, с. 198]. Он говорит о синтетичности Прекрасного: «Оно не есть просто «реальное» чувственное. Оно не есть и просто идеальное умственное. По Платону, это – некая средняя область, не чувственная и не умственная, а такая, которая сразу есть и то и другое <...>. Платон хочет умственное растворить без остатка в чувственном, а чувственное до последнего конца преобразить в умственное. Красота, по Платону, «<...> есть бытие вполне самостоятельное, нейтральное в отношении обеих сфер. Она – и не логическое построение и не чистое алогическое вдохновение, экстаз. Она *экстатический ум и умственный экстаз*» [2, с. 186]. Таким образом, Прекрасное с точки зрения Лосева – это нечто среднее между чувственным и умопостижимым. Он интерпретирует прекрасное как нечто неделимое и обращается к идее срединности, которую он находит у Эроса, сына Пороса и Пеннии, ведь Эрот ни беден и ни богат, ни мудр и ни глуп, не является ни богом и ни человеком [2, с. 193]. Он – воплощение некоей срединности, доставшейся ему по наследству, которая есть ни что иное, как стремление. Мысль Диотимы такова: Эрот стремится познать Прекрасное, из чего следует, что он ещё не обладает прекрасным. Такова апелляция к срединности. Лосевская интерпретация же идёт дальше: Лосев наделяет Прекрасное качеством «срединности», тогда как, следуя за Диотимой, мы должны признать Прекрасное в качестве цели стремления Эроса как философа. Логично рассматривать именно Эроса в качестве синтеза или срединности, так как именно он располагается между двумя частями существующего и соединяет их, стремясь от несовершенного к совершенству. Проиллюстрируем эту идею обращением к аргументу Диотимы: «Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руко-

водством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо всё время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть *учение о самом прекрасном*, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное» [Пир 211c-d, *кур. мой*]. «Созерцая прекрасное само по себе», говорит Диотима, человек перестанет обращаться к телесности (одеждам, юношам и так далее), поскольку «если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обременённым человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором» [Пир 211e], стал бы он уделять внимание чему-то другому?

Поэтому, когда Лосев говорит о Прекрасном как единой и неделимой сфере чувственности, перетекающей в умопостижимое и наоборот, становящееся тождественностью, это вступает в противоречие с важнейшими для диалога словами Диотимы, поскольку с эпистемологической точки зрения это оказывается недостижимым (философ есть любитель мудрости, так как не мудр). В связи с этим можно и нужно критиковать точку зрения Лосева, рассматривающего Платона как трансценденталиста, так как в словах Диотимы прочитывается не трансцендентальное, а трансцендентное существование идей. Впрочем, об этом уже говорил Фестюжьер, равно как и о том, что идеи неизменны. Поэтому, слова Лосева о взаимоперехождении тождестве умопостижимого и чувственного, определяемом им как «сфера всецело становящаяся», не имеют отношения к Прекрасному самому по себе, а только к становлению, то есть к изменяющемуся потоку чувственных вещей и впечатлений. В поисках доказательства этого факта нужно сослаться на следующее. Вообще Идея появляется в конце «Кратила»<sup>7</sup>, где главный герой, Кратил, является защитником тео-

<sup>7</sup> Этот диалог, написанный чуть позже основания Академии (388-387), появляется за год до «Федона». Ровесник «Менона» и «Евтидема», он принадлежит к первой группе диалогов, в которой, прежде

рии всеобщего изменения. Платон хорошо знал доктрину Гераклита, и при упоминании о теории Идей он пытается отмежеваться от бесконечного потока чувственно воспринимаемого (αἰσθητὰ). На основании этого можно заключить, что у Платона нет тождества чувственного и умопостигаемого, но есть эстетическое (αἰσθητόν) и отличное от него умопостигаемое (νοητόν).

Взаимопереход умопостигаемого и чувственного у Лосева напоминает неоплатонический синтез: идея просвечивает через формируемую по её образу материю. Согласно платоновской метафизике, пишет Эрвин Панофски, вещи подражают чему-то, в действительности, божественному [4, с. 28]. Для понимания этой мысли важны слова Плотина о том, что Фидий изобразил Зевса так, как он мог бы выглядеть, если бы пожелал предстать перед взором людей, то есть «образ», который носит в себе Фидий, это не только *представление* о Зевсе, но и его *существо*» [4, с. 29]. Тем самым, продолжает Панофски, понятие «идея» в эстетике претерпела изменение значения – от «отдельной сущности», как у Платона, она приобрела значение «образа в материи» у Плотина. Однако изменение значения «идеи» происходило постепенно. Уже у Цицерона возникает примирение Аристотеля с Платоном (что означает антиплатоновский взгляд на искусство): «существующая в уме Фидия forma или species, глядя на которую он создал своего Зевса, – это как бы промежуточное образование из аристотелевского ἐνδον εἶδος, с которым оно делит свойство быть представлением, имманентно присущим сознанию, и платоновской идеи, с которой оно имеет общее свойство абсолютного совершенства, perfectum et excellens» [4, с. 26]. Но как объяснить художнику появление этой высшей идеи в уме? И это было сделано двумя методами: отказать идее в совершенстве и сосредоточиться на воображении художника, творящего идею самостоятельно (Сенека), либо оправдать высшее совершенство и сделать свойством художника быть причастным к идее (Плотин).

---

чем детально изложить теорию Идей (в группе Федон-Федр, приблизительно 385-375), автор разравнивает почву [8, с. 78].

Выходит, платоновский термин изменил свое значение с первичного на кардинально противоположное в связи с изменением культурных доминант. Если художественная среда поздней античности, пишет Панофски, стремилась возвысить предмет изображения с уровня эмпирически воспринимаемой реальности на уровень духовного представления, то в философии путь оказался противоположным: «философская идея покидала ὑπερουράνιος τόπος, и обоим отводилось место в человеческом сознании (хотя пока не в психологическом смысле), где оба они могли теперь сливаться друг с другом» [4, с. 25]. Ренессансное искусство же полностью сосредоточилось на воспроизведении реальности.

### 3. Два мира

Итак, изменение смысла платоновского термина «идея» происходило постепенно, и уже в позднеантичной культуре «идея» всё более связывается с мыслительным актом. В Возрождение эта связка закрепляется. Поэтому попытки понять первоначальный платоновский замысел так сложны, и многие интерпретации связаны с более современным пониманием термина «идея». Конечно, краеугольный камень, который держит всё основание теории идей Платона – это вопрос о статусе существования идей, о том, как они существуют по отношению к действительности. По этому вопросу можно найти огромное количество интерпретаций. Например, Лосев строит свое рассуждение так. Сначала он признаёт, что Платон без устали говорит о несуществовании чувственного и о существовании только эйдосов. Следовательно, поскольку логически невозможно признание действительности «обоих» миров, то Платон, по рассуждению Лосева, выбирает эйдетический мир. Следующий шаг рассуждения Лосева таков: «Далее, с точки зрения мифической эйдологии *раз навсегда освящается и принимается весь чувственный мир, и только он один, этот чувственный, вечно пишущий жизнью и живой чувственный мир*. Однако это приятие мира мифологического не имеет ничего общего с только что отвергнутым приятием мира как конгломерата текучих вещей, слепых и изолированных, как мира неорганического хаоса, – в конечном счете, также и всякого механизма и

машины, представляющих лишь внешнее объединение расторгнутых монад бытия» [3, с. 236]. В заключение Лосеву остаётся сказать, что Платон «принимает живой, чувственный, духовно-телесный мир вселенской божественной плоти как единственно возможный мир конкретного мироощущения» [3, с. 237]. Анализ этих фрагментов показывает, что Лосеву не хочется расставаться с неоплатоническим Единым, которое он относит и к Платону тоже. Рассматривая Идею как Единое, Лосев оказывается перед выбором: принять интерпретацию о важности чувственного он не может, так как это будет совсем противоречить платоновскому тексту. Тогда Лосев отделяет мир «текучих вещей» от «телесно-духовного мира», сопрягая платоновский «мир идей» со вторым и отвергая первый. В результате, оказывается, что Лосев и принимает, и отвергает раздельное существование «мира идей» и «мира вещей» одновременно. Получается, что «одушевлённая» чувственность, по Лосеву, имеет право на существование, а вот «неодушевлённая», но тоже чувственность – является кажимостью. Существуют ли «идеи» отдельно от «вещей», можем ли мы их как-то различить? По Лосеву это неясно.

С точки зрения Фестюжьера, идеи, может быть, и не отделены от вещей, но между ними существует чёткое различие. Он указывает на радикальный разрыв между чувствами и разумом (φρόνησις) в диалоге «Федон». Поскольку, по Платону, чувства связаны только с изменчивым – они не гарантируют истины и не касаются бытия. Бытие невозможно познать органами чувств, а только «умственным взором», взором души [8, с. 95]. Фестюжьер продолжает: «Так, различие подвижного и неподвижного приводит к различению двух миров, – чувственного (αἰσθητὸν) и умопостигаемого (νοητὸν). Созерцание связано только с νοητὸν. Этот первый вывод радикально отличает платоновскую θεωρία от опыта его предшественников. У Платона объект познания переносится на другой уровень, который он больше никогда не покинет» [8, с. 95, *кур. мой*]. Итак, Фестюжьер очень осторожно заявляет, что эти сферы чётко различны, но не добавляет, что они раздельны. Чувственное – αἰσθητὸν, существует как-то иначе, этот способ существования ещё нужно объяснить. Однако даже в таком смысле «различие-

ния, но не разделения» Фестюжьер отделяет платоновское видимое (ὄρατὸν) от незримого (ἀειδές).

Неспроста Фестюжьер так осторожно высказался о разделении чувственного и умопостигаемого. В XIX-XX вв. многие исследователи критиковали «двоемирие» Платона, из рассмотренных нами были упомянуты концепции Лосева и неокантианцев. Из современных нам исследований внимания заслуживает статья Гейл Файн «Разделение», в которой исследовательница критически рассматривает проблему термина *chōrismós* у Аристотеля, Платона и Сократа. Она начинает своё исследование с цитаты Дж.Д. Маботта в эпиграфе, где он утверждает, что разделение – χωρισμός, является несомненной теорией Платона. В связи с этим Файн последовательно рассматривает построение аргументации, начиная с Аристотеля. Именно он утверждает, что Платон отделил идеи (формы). Файн очень внимательно анализирует аргументацию Аристотеля, полагая, что если Аристотель это утверждает, то он должен также указать, где существуют идеи, если они отделены. Файн говорит о том, что к понятию «разделение» логически требуется указать – «от чего отделены» идеи и объяснить их отдельное существование, если они действительно отделены от чего-то. В результате анализа выясняется, что Аристотель «настаивает на том, что идеи – нигде, следовательно, они сейчас находятся в отдельном от чувственных вещей месте» [10, р. 260]. Далее Файн анализирует аристотелевское объяснение, откуда у Платона появилось это разделение. Аристотель считает, что Платон выводит отдельное существование идей из-за изменчивости вещей, и критикует его за это [10, р. 265]. Далее Файн рассматривает употребление термина *χωρισμός* в текстах Платона и Сократа. Выходит, что этот термин употребляется не так часто, а Платон не использует его там, где говорит об идеях (например, в «Тимее») [10, р. 274]. Следовательно, заключает Файн, понятие идей, отдельных от чувственного мира, не имеет своего подтверждения, и «разделение» мира умопостигаемых идей и чувственных вещей у Платона недоказуемо.

#### 4. Идеи «сами по себе»

Интерпретация Файн вызвала критику Дэниела Деверо, статью которого она позже включила в общий сборник о Платоне. Деверо взволновала мысль о том, что разделения между мирами у Платона нет, в связи с чем он предпринимает анализ платоновских диалогов, чтобы показать очевидность классической темы. Деверо начинает с апелляции к фрагменту из Пира, где Диотима говорит о Прекрасном в отличие от красивых предметов и тел: «Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, *не в чём-то другом*, будь то животное, Земля, Небо или ещё что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; всё же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они *возникают и гибнут*, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» [Пир 211a-b, *кур. мой*]. Помимо «Пира» Деверо также указывает на диалог «Тимей»: «Если всё это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерождённая и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не осязаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рождённое, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» [Тимей 51a]. В диалоге «Федон», пишет Деверо, «Сократ различает между «большим в нас» и «большим в себе» (или «большим по природе»), [что отсылает,] с одной стороны, к имманентным копиям форм, и, с другой стороны, к отдельным, или трансцендентным формам» [9, р. 195]. Однако, критики отдельного существования идей (форм) говорят, что выражение «большое в себе» и «большое в нас» отсылает к одному и тому же, так как в диалоге сказано, что первое находится в конкретном, таком, как Симмий. Следовательно, критики считают, что это тоже должно быть имманентным. Однако «большое в себе» в отличие от «большого

в нас» не погибает, тогда как второе гибнет, и это связано с доказательством бессмертия души у Платона.

Далее Деверо анализирует диалог «Парменид», указывая на то, что существует само по себе: «А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет». И Сократ отвечает: «Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно?» [Парменид 133c]. Он обращает внимание на то, что существование «самим по себе» в данном фрагменте *исключает имманентность* [9, р. 201]. Из этого следует, что существование «формы» (идеи) отдельно от её вхождения – это то же самое, что бытие «самой по себе». Таким образом, если говорить о душе, то отдельное существование «формы» является гарантией того, что, если что-то случится с причастными ей – то с ней ничего не станет. Следовательно, сказать что «формы существуют отдельно» от причастных ей – это сказать, что у них есть свойство существовать, даже если причастные исчезнут.

Результатом исследования Деверо стало обоснование «отдельности» идей, но при использовании совершенно иной, чем у Файн, методологии. Файн занималась поиском вхождения термина *χωρισμός*, «разделение» в платоновских и аристотелевских текстах. Деверо показал нам, что этот термин не имеет большого значения у Платона, поскольку того волнует обоснование идей и их характеристик, но не разделения самого по себе. Говоря об идеях, Платон указывает на их особую природу – быть отличными от всего, что можно увидеть в материальном мире. Существование идей «самих по себе» – вот истинная проблема платоновской философии, проблема их «отдельности» от других вещей вытекает из неё. Таким образом, необходимо рассмотреть идеи Платона именно с этой точки зрения.

А.В. Родин в работе по истокам математики Евклида анализирует принципы платоновской философии. Прекрасное, справедливость или благо должны рассматриваться сами по себе в качестве предельного принципа *теоретического исследования*: «всякая вещь должна исследоваться, взятая сама по себе, а

не по отношению к чему-либо иному» [7, с. 30]. В связи с этим Родин приводит пример из Федона, где Сократ размышляет с Кебетом о появлении двойки: «Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, – это её причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух – это причастность двойке» [Федон 101 с, *кур. мой*]. Здесь Сократ говорит, что сложение и вычитание единиц, конечно, наводит на мысль о двойке. Но, может быть, не физические объекты и операции становятся причиной возникновения двойцы, а сама двойка, которая и является условием возможности соединения и разделения? То есть, может быть, всё наоборот: «сама двойка является причиной того, что соединятся две единицы, и того, что единица разделится на две половины? Это означает, другими словами, что *существующая* двойка, т.е. двойка как *сущность* (οὐσία) является причиной *возникновения* двойки – как при соединении двух единиц, так и при разделении единицы на две половины» [7, с. 33]. Итак, продолжает Родин анализ Платона, чтобы понять, что есть двойка, необходимо анализировать не то, как возникает двойка из чего-то иного (из слагающих её единиц), а, наоборот, понять, что такое двойка сама по себе: «Сама по себе двойка» есть «*существующая* двойка», тогда как двойка в отношении к чему-либо иному есть нечто, что *становится* двумя, т.е. «возникающая двойка» [7, с. 34].

Родин указывает на проблему обобщения, о которой говорит Платон. Тимей в одноименном диалоге начинает «разговор обо всем» (περὶ τοῦ παντός λόγος) [7, с. 49]. Родин анализирует здесь понятие «*πᾶν*», которое есть обобщённый предмет разговора (а не частное, которое Платон рассматривает ранее): «Во-первых «*πᾶν*» здесь означает «всякое», и в этом отношении данное обобщение можно понимать как действительно логическое обобщение: если мы выше разбирали верификации разных конкретных понятий, то теперь верифицируется обобщенное «всякое понятие» и таким образом процедура верификации выступает в своей логической общности. Это, однако, только одна сторона дела, так как во-вторых «*πᾶν*» означает здесь «всё», т.е. универсум. В этом отношении,

данное обобщение нужно понимать как *онтологическое*: берется вообще всё, что *есть*. У Платона оба эти значения «*πᾶν*» объединены по принципу «всё во всём» – постольку, поскольку он не говорит отдельно об онтологии и отдельно о логике» [7, с. 49]. Родин считает, что верификация этого термина «всё» является обобщенной верификацией и включает в себя все возможные частные верификаторы (автономия, неделимость, простота, знание и т.д.). Следовательно, обобщенная верификация есть абсолютная верификация, так как она выявляет абсолютное совершенство эйдоса. Платон, указывая Родин, использует для обозначения обобщённого верификатора термином «само по себе» (αὐτὸς καθ' αὐτό). Благодаря математическому мышлению, связанному с абстрагированием, можно быстрее приблизиться к той деятельности разума, которую Платон называет диалектикой. В связи с этим Платон в конце жизни развивает «математическую диалектику», которая должна помогать отмежевывать рассуждения от неподтвержденных мнений, чтобы приблизиться к истинному знанию.

### Заключение

Трансцендентное у Платона стало целью нашего исследования. Сама проблема двоимирия появляется у него, или, точнее, он развивает парменидовское учение далее. С рецепцией платоновского наследия связано множество трудностей, например, из-за изменения значения терминов. Моей позиции, которую я называю *метафизическим реализмом*, близка интерпретация Фестюжера и других исследователей, которые говорят о существовании идей *отдельно* от вещей. Интерпретации этого разделения разнятся, однако исследователи, разделяющие такую точку зрения солидарны в том, что идеи умопостигаемы и противоположны чувственному. Некоторые исследователи считают, что идеи похожи на абстракции. Умопостигаемой идее противопоставлены различные интерпретации, трактующие идею как совместную с миром вещей, или, по крайней мере, демонстрирующие нехватку аргументации для отдельного существования идей, на этом основании утверждающих, что о разделении нет и речи. Последняя интерпретация связана с анализом Файн. Если взять точку зрения

Лосева, то идеи перестанут быть самостоятельными и отдельными сущностями, находясь в сочленении с чувственным. Я не могу согласиться с такой трактовкой, поскольку Платон всё время указывает на отличие идей. Таким образом, я останавливаюсь на трактовке платоновской философии как антиэстетической и скажу, что интерпретация идей как «самих по себе» наиболее близка к теоретическому анализу платоновских диалогов.

Платоновское трансцендентное спровоцировало большое количество проблем, решение которых растянулось на многие века. Аристотель, Оккам, Юм, Кант и другие философы пытались всё время решить эту проблему, приводя доводы в пользу её бессмысленности. Однако трансцендентное как проблема возникает вновь и вновь в разных её модификациях, которые нужно перечислить. Во-первых, это тема «веры» в существование идей. Как пишет Фестюжьер, Платону не нужно было доказывать идеи, они были предметом его философской веры, или, если угодно, философской аксиоматики. Во-вторых, с точки зрения неокантианцев, платоновская «идея» является своего рода «философским монстром», так как им неясно, почему необходимо выстраивать аргументы в пользу отдельного и независимого существования идей, если можно ограничиться пониманием «идеи» как содержания сознания, трансцендирующего реальность. И, в-третьих, что связано с возражением неокантианцев и вытекает из теории неоплатоников, проблематично само понятие «идеи», которое сегодня рассматривается вне контекста, приданного ей Платоном. «Идея» как понятие за две с половиной тысячи лет была нагружена новыми значениями, и понимание этих изменений связано не только с филологическим, но и с теоретическим анализом, который был проделан в этой статье.

### Литература

1. Аристотель. Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М.: 1975.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир, 1994.

3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
4. Панофски Э. Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. – СПб.: Андрей Наследников, 2002.
5. Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007.
6. Платон-математик / Ред. Огурцов А.П. – М.: Изд-во «Голос», 2011.
7. Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля / А.В. Родин; Ин-т философии. – М.: Наука, 2003.
8. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009.
9. Devereux, Daniel. Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms // Plato: Metaphysics and Epistemology / Ed. by Fine, Gail. – Oxford, 1999.
10. Fine, Gale. Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays. – Oxford: The Clarendon Press, 2003.

**Аннотация:** Статья посвящена современным интерпретациям платонизма и истокам современного понимания трансцендентного. Статус существования идей у Платона – это философская проблема, которая обсуждается от Аристотеля до наших дней. В статье рассматриваются два противоположных взгляда на идеи. Отдельное от чувственного существование доказывают Фестюжьер, Деверо, Родин, Панофски; отрицают или критикуют отдельность Лосев, Файн, неокантианцы. В связи с этим рассматриваются интерпретации идеи как имманентной или трансцендентной. Отдельное существование идей связывается исследователями с понятием идеи «самой по себе». Доказывается, что Платон развивал теорию идей настаивая на их отдельном от чувственного существовании, в связи с чем исследования по эстетике вторичны.

Сведения об авторе: Татьяна Владимировна Левина, факультет философии НИУ ВШЭ, доцент, кандидат философских наук.

# Содержание

<i>Предисловие</i> .....	5
<b>Н.Л. Бутовский</b> Онтологический статус возможных миров и возможных индивидов: перспективная и публичная идентификация.....	7
<b>Д.Э. Гаспарян</b> Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии.....	23
<b>В.В. Горбатов</b> Онтологический аргумент в свете двумерной семантики.....	48
<b>С.В. Данько</b> Личная этика и метаэтика.....	77
<b>Д.Н. Дроздова</b> Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма.....	105
<b>Г.А. Котенко</b> Сравнительный анализ двух интерпретаций «Логико-философского трактата».....	124
<b>Т.В. Левина</b> Трансцендентное: антиэстетизм Платона и идеи «сами по себе».	144
<b>Т.П. Лифинцева</b> Бог как имманентное и трансцендентное в философской теологии Пауля Тиллиха.....	164
<b>А.С. Мишура</b> Агентные теории свободы воли в современной аналитической философии.....	188
<b>И.И. Павлов</b> Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного.....	205
<b>Т.В. Пащенко</b> Современные формализованные реконструкции онтологического аргумента (на примере подхода Э. Залты и П. Оппенгеймера).....	237
<b>Г.А. Пономарёв</b> Трансцендентное в политическом как источник тоталитарной идеологии.....	254
<b>Т.М. Рябушкина</b> «Трансцендентное в имманентном»: от классической рефлексии к современным дискуссиям о пререклексивном самосознании... ..	267
<b>В.В. Селивёрстов</b> Дискуссия А. Майнонга и Б. Рассела: проблематика и развитие... ..	289
<b>Д.А. Шамис</b> Трансцендентное в философской антропологии.....	305
<b>Переводы</b>	
<b>Б. Вольневич</b> Параллелизм между витгенштейнианской и аристотелианской онтологиями.....	326
<b>Дж. Конант</b> Чем в «Трактате» не является «Этика».....	340

Научное издание

## Трансцендентное в современной философии: направления и методы

Издание подготовлено на факультете философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *Т.В. Левина*  
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*  
Оригинал-макет: *В.В. Селивёрстов*

На обложке использована картина Винсента Ван Гога «Звёздная ночь» (1889)

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»,  
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.  
Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:  
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,  
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж:  
fempro@yandex.ru, тел. (812) 951-98-99,  
[www.aletheia.spb.ru](http://www.aletheia.spb.ru)

Книги издательства «Алетейя» в Москве  
можно приобрести в следующих магазинах:

«Историческая книга», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95  
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. [www.biblio-globus.ru](http://www.biblio-globus.ru)  
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83  
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.  
Тел. (495) 915-27-97  
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездииковский пер., 12/27.  
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21  
Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66  
Магазин «Циолковский», Большая Молчановка, 18  
Тел. (495) 691-51-16, (495) 691-56-28  
Галерея книги «Нина», ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-20-94

Интернет-магазин: [www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)

Подписано в печать 18.11.2013. Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 19,76. Печать офсетная. Тираж 500 экз.