

DOI: 10.18721/JHSS.9405

УДК 101

## ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ КАТЕГОРИИ «ИДЕЯ»: ОТ АНТИКОВ ДО КАНТА

М.Л. Лезгина

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Статья посвящена анализу формирования, функционирования и эволюции понятия «идея», ее статусу и назначению – как в теории познания, так и в философии в целом. Показано, что античная (Платон – Аристотель) дихотомия трактовки термина «идея» формирует толчок к зарождению априоризма как философского течения. По Платону, предельно общей идее присуще абсолютное бытие, она обладает статусом demiурга реальности, в то время как, по Аристотелю, идеи подобны числам, выражая умопостигаемую и вечную сущность вещей. В Средние века особое внимание уделялось всеобщности и умопостигаемости идей: идея поистине существует и постигается не чувствами, а разумом. Проблема трансценденности или принадлежности идеи реальному миру в Средневековье получает две интерпретации: Оригена – Августина и Фомы Аквинского. Античность и Средневековье (при всем их различии), полагая сущность вещей и процессов вечными и неизменными, трактуют идеи как константы отношений и свойств в иерархии мирового порядка. В Новое время (XVII в.) разработка аналитической геометрии и исчисления бесконечно малых детерминирует переход от констант к переменным величинам. Поэтому возникает новая модель мира, которая определяет необходимость пересмотра понятия «идея». Односторонность как рационалистической (Декарт, Спиноза, Лейбниц), так и эмпирико-сенсуалистической (Локк, Юм, Беркли) традиций в ходе такого переосмысления приводит к кантовской революции в познании. Снимая неразрешимость стихийной антиномичности рационализма и эмпиризма в понимании идей, Кант выстраивает концепцию трансцендентального априоризма, где идеи – это понятия разума. Тем самым завершается превращение «идеи»: от удачного термина до устойчивого философского понятия. Докантовское понимание идеи становится полностью обесцененным и более не пригодным для дальнейшего развития философского анализа.

**Ключевые слова:** идея; сущность; свойства; вечность и неизменность; переменные величины; трансцендентальные понятия разума; априоризм; Кант; становление

**Ссылка при цитировании:** Лезгина М.Л. Проблема становления категории «идея»: от антиков до Канта // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2018. Т. 9, № 4. С. 39–48. DOI: 10.18721/JHSS.9405

## FORMATION OF THE IDEA CATEGORY: FROM ANTIQUITY TO KANT

L.M. Lezgina

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russian Federation

This article is dedicated to analysis of formation, functioning and evolution of the concept of “idea”, its status and purpose. The article shows that the Ancient Greek

(from Plato to Aristotle) dichotomy in the interpretation of the term “idea” gave the impetus for the emergence of the apriorism school of philosophy. According to Plato, an extremely general idea has the inherently absolute existence, with the status of a demiurge of reality, while according to Aristotle, ideas are like numbers, expressing the intelligible and eternal essence of things. Philosophers of both Antiquity and the Middle Ages believed the essence of things and processes to be eternal and unchanging, treating ideas as constants, relations and properties in the hierarchy of the world order. In Modern times, the development of analytical geometry and infinitesimal calculus determined the transition from constants to variables, which lead to revision of the concept of “idea”. The one-sidedness of rationalist and empirical traditions in the course of such rethinking lead to Kant’s transcendent apriorism, where ideas were concepts of reason. This completed the transformation of the “idea”: from an apt term to a sustainable philosophical concept.

**Keywords:** idea; essence; properties; eternity and immutability; variables; transcendental concepts of mind; a priori; Kant; formation

**Citation:** L.M. Lezgina, Formation of the idea category: from antiquity to Kant, St. Petersburg State Polytechnical University Journal. Humanities and Social Sciences, 9 (4) (2018) 39–48. DOI: 10.18721/JHSS.9405

«Идея» (*др.-греч.* ἰδέα – вид, форма; прообраз) у Платона занимает центральное место в категориальном каркасе его философии. ἰδέα – это прототипы всех вещей и всякой отдельной вещи, их родовое значение, постигаемое *умозрительно*. Идея как таковая первична ко всему *чувственно* постигаемому. Она есть источник бытийности. Вещи – это лишь тени идей. Сами идеи различаются по функции («материальные идеи») и степени общности. Предельно общая идея, идея идей, обладает абсолютным бытием и наделена статусом demiурга реальности, ее определяющим началом [1].

Аристотель подобное понимание идей отверг, не отвергая самого понятия идеи. Для него очевидно, что «всё остальное не может происходить *из* эйдосов, ни в одном из обычных значений „из”» [2, с. 88]. Скорее идеи, наподобие чисел, есть нечто «промежуточное между сущностью и вещью» [Там же. С. 91]. Они выражают умопостигаемую и вечную сущность предмета.

В связи с такой трактовкой идеи А. Пап отмечает «важное различие, предложенное Аристотелем в его теории предикабиллий», состоящее «в различении *сущности* и *свойства*: атрибуты „быть геометрическим местом точек, равноудаленных от данной точки”, и „обладать максимальной площадью при периметре данной длины” можно взаимозаменяемо приписать окружности... однако первый из них, говорит

Аристотель, является сущностью окружности, в то время как второй можно продемонстрировать с использованием данной сущности» [3, с. 256]. Иначе говоря, хотя его и можно приписывать обратимым образом окружностям, тем не менее оно «не выражает сущности окружности, а скорее проистекает из последней» [Там же. С. 43].

Логический аспект учения древних об идеях был воспринят в Средние века. Одним из основных принципов теории познания становится тезис «Сущность вещи заключена в ее дефиниции». Вместе с этим наследуется и проблема критерия различения свойства и сущности вещи в ходе ее познания. Особое внимание уделяется всеобщности и умопостигаемости идей. Идея по определению есть то, что поистине существует и что постигается не чувствами, а разумом. Она интеллигибельна и как таковая противостоит сенсигельному (чувственно постигаемому).

Но в то же время идея есть то, что выступает как всеобщее, причем не формально общее, а общее по существу, как универсалия. Идея в этом понимании «такое всеобщее, которое существует не только для нашей мысли, но и тогда, когда оно не является предметом нашей мысли» [4, с. 269]. Она принадлежит к особому миру – миру идей. Но что является первосущностью этого мира? Принадлежит ли идея всё

же реальному, «тварному», миру или трансцендентна ему?

Средневековье дает два варианта ответа на эти вопросы. Согласно традиции, идущей от Оригена и Августина, ключ к пониманию статуса идеи лежит в утверждении единства микро- и макрокосма, в силу какового становится возможен трансцензус из микрокосма в макрокосм, открываемый способностью интеллектуально-го созерцания. При этом различаются *эссенциальное интеллигибельное* (познаваемое умом непосредственно, путем интеллектуальной интуиции) и *акцидентальное интеллигибельное* (познаваемое умом опосредованно, через сенсibiliи). Пример выявления первого демонстрирует Августин в «Исповеди». Пример второго — математическое мышление. Но и в том и в другом смысле идея как интеллигибельное, хотя и ставится в связь с генезисом вещей, выражает вечную истинную сущность вещей, заданную актом Божественного творения. Сущность бытийна (в парменидовском понимании бытия), и соответственно онтологически идея лишена развития. Она соучастна Абсолюту, тогда как вещи суть лишь символы подлинной реальности, смыслы которых сокрыты от нас чувственной данностью этих вещей. Они существуют для нас номинально.

Иной вариант интерпретации понятия идеи исходит от Фомы Аквинского. Он развивает концептуалистский подход. Акцент им делается на то, что «по латыни греческое слово „идея” — это „форма”». Под идеями понимаются формы вещей, существующие вне этих самых вещей. Но это значит, что они либо вид того, формой чего оно является, либо начало познания этих вещей, «поскольку формы познания вещей, говорят, находятся в знающем» [5, с. 207–208].

Постижимость идей предполагает два условия. Прежде всего, должно иметь место их собственное, независимое от чувственно данных вещей, бытие. Понимая идею как форму вещи, мы должны при этом принять, что «для всего возникающего не случайно форма есть цель возникновения» [Там же. С. 208]. С точки зрения человека познающего, в тварном мире всё создано Творцом и, следовательно, всё имеет цель своего творения, идею. Но для того, чтобы она была постижима, человек должен быть наделен особой формой мыслительной деятельности — *умственным созерцанием*, или *интуицией* (в

отличие от *абстрагирования*, или отвлеченного мышления). Но это «умственное созерцание» способно узреть только актуализированное, бытующее, лишено способности провидеть и соответственно запроектировать новое, ибо только «Бог знает даже те вещи, коих не было, нет и не будет, но у таких вещей нет идей». Равным образом «Богу ведома первичная материя, у которой не может быть никакой идеи, поскольку у нее нет никакой формы» [Там же. С. 212]. С этой точки зрения идея — это не только дар прозревающей интуиции, позволяющий «увидеть умом недоступное чувственности» [6, с. 106], не только проникновение в сущность, но еще и предел того, что достижимо знать мудрейшему человеку. Таким пределом является парменидовское бытие. В нем не может быть никакого развития, становления. Соответственно лишена развития и идея, взятая в ее онтологическом аспекте. Может развиваться только человеческая мысль на пути к постижению идеи. Это движение мысли к идее, т. е. к вечному, неизменному, абсолютно истинному, может быть представлено как *развертывание идеи*.

Итак, эпохи древности и Средневековья, при всем их внешнем различии, исходили из вечности и неизменности начал мира, определявших вечную и неизменную сущность вещей и процессов. Идеи, если они не отождествлялись с началами мира (как часто у Платона), выступали в качестве промежуточного звена либо между началами (объективно общим) и их акцидентальными индивидуалами (вещами), либо между сущностью вещи и ее чувственно проявляемыми свойствами (родовой и видовыми определенностями). Конечное назначение идей трактуется как постижение через их посредство цели, функции, вещи или процесса в общей гармонии, упорядоченность мира. Идеи выступали как константы отношений и свойств в иерархии мирового порядка.

В Новое время XVII в. открыл дорогу для иной модели мира. Разработка аналитической геометрии и исчисления бесконечно малых дала возможность для перехода от поиска и фиксации констант к «флюксиям», «течениям», переменным величинам. Это требует переосмысления того, что понималось под «идеями». Основной труд по решению этой проблемы взяли на себя Декарт, Спиноза, Лейбниц, с одной стороны, Локк, Юм, Беркли — с другой. Чтобы понять

смысл переворота в трактовке понятия «идея», полезно вспомнить рассуждение Б. Паскаля о серьезнейшей для гугенота проблеме познания. Откуда наша уверенность в том, что Бог есть? Непосредственно он нам в нашей чувственности не дан, и нет ни одного эмпирического доказательства его существования. Может быть, он плод нашего самовнушения, слепого доверия традиции или даже обману? Может быть и так, что сам «враг рода человеческого» в своих злостных целях внушил людям веру? Во всяком случае сам Паскаль своей веры в Бога не теряет, но и доказательства бытия Божьего, данные Аквинитом, его не удовлетворяют. В свою очередь Р. Декарт производит в рассмотрении этой проблемы длинную рокировку, поставив под сомнение на том же основании наше знание вещей и утверждая, что вера в Бога является как раз гарантом нашей уверенности в существовании внешнего вещного мира. Саму же веру в Бога он подкрепляет довольно сомнительной аналогией: «Например, воспринимая в идее треугольника как нечто необходимо в ней заключающееся то, что три угла его равны двум прямым, душа вполне убеждается, что треугольник имеет три угла, равные двум прямым; подобным же образом из одного того, что в идее существа высочайшего совершенства содержится необходимое и вечное бытие, она должна заключить, что такое существо высочайшего совершенства есть, или имеет бытие» [7, с. 242].

В другом месте, явно имея в виду вопрос Паскаля об источнике знания о Боге, Декарт пишет: «Находя в себе идею Бога, или наисовершеннейшего существа, мы вправе допытываться, по какой именно причине имеем ее. Но, внимательно рассмотрев, сколь безмерны представленные в ней совершенства, мы вынуждены признать, что она не могла быть вложена в нас иначе, чем совершеннейшим существом... В нас не могла бы существовать идея или образ какой-либо вещи, первообраза которой не существовало бы в нас самих или вне нас, первообраза, действительно содержащего все изображенные в нашей душе совершенства» [Там же. С. 242–243]. Дж. Беркли комментировал подобное понимание идей так: «Абстрактные идеи существуют в уме, и ум с ними хорошо знаком» [8, с. 155].

Для нас представляет интерес прежде всего интерпретация понятия «идея» Б. Спинозой,

систематический ум которого обратился к внутренней логике рассуждения Декарта. Характеризуя Декарта как «самое блестящее светило нашего века» [9, с. 196], Спиноза оценивает декартовскую концепцию идей как наиболее соответствующую духу современности. Эта современность в понимании состоит в том, что идея рассматривается как лежащая по эту, а не по ту сторону демаркационной линии, разделяющей идеальное и реальное, субъективное и объективное. Спиноза писал: «...под именем идеи я понимаю форму какой-либо мысли, непосредственным восприятием которой я осознаю эту мысль». Речь идет о некоей метафизической форме мысли, в противоположность языку как чувственной форме. «Поэтому я ничего не могу выразить словами... без того, чтобы из этого уже было очевидно, что во мне есть идея того, что обозначается словами» [Там же. С. 154]. Идею как форму мысли не следует путать с образом вещи: «образы являются идеями лишь постольку, поскольку составляют содержание самого духа» [Там же].

Но из сказанного нельзя делать и вывод о субъективности идей [10]. Как формы познания, идеи обладают объективной реальностью, и лишь в своей соотнесенности с субъектом познания они имеют формальную реальность. Напомним, что под «объективным» в схоластике понималась бытийность объекта нашего сознания, его идея. Схоластическая мысль следовала Аристотелю, согласно которому материя сама по себе, вне формы, обладает лишь потенциальным бытием, пассивным началом. В свою очередь, форма была носителем активного начала. Соединяясь с потенциальным бытием, с материей, форма обращает его в актуальное бытие, в объективность субстанции. Именно в этом смысле схоластической метафизики то, что в реальной действительности существует «формально», т. е. *в самих вещах*, тогда и там, где оно осмысленно, оно становится объектом нашего сознания, и в этом смысле существует *объективно*. Иначе говоря, находится формально в объектах идеи, или обладает *формальной реальностью*, — значит обладать объективным, независимым от сознания, актуальным существованием, быть осуществленным бытием. В этом смысле, говоря словами Спинозы, «под объективной реальностью идеи я понимаю *сущность* вещи, представленной идеей, по-

сколькx эта сущность находится в идее... О том же самом говорят, что оно находится *формально* в объектах идеи, если оно в них таково, как оно воспринимается, и говорят, что оно *эминентно*, если оно находится в них, хотя и не таким же образом, однако в такой величине, что может заменить их» [9, с. 196].

Спиноза, как мы видим, следуя Декарту, пытался четко определить контуры рационализма в той мере, в какой сам рационализм унаследовал свои родовые корни у метафизического реализма схоластов. В рамках подобного рационализма он вводит априоризм *врожденных идей*, но не дает достаточно надежных и точных критериев различения врожденных идей в общем массиве всех остальных идей, открывающих истинную сущность вещей опосредованно.

Г. Лейбниц пытается внести в этот вопрос исчерпывающую ясность, ревизовав еще раз понятие идеи. Требовалось осознать, что это понятие оказывается в условиях переживавшейся научной революции двусмысленным. С одной стороны, в естественных науках осуществляется переход от построений на базе постоянных величин к освоению переменных величин, с другой, идея продолжает интерпретироваться как выражение сущности, каковая является константной характеристикой вещи или процесса, связана с необходимой истиной. Выход мог видаться в своеобразном редукционизме, вполне определенно намеченном еще И. Ньютоном в его «Математических началах натуральной философии». Само по себе черчение прямой и круга, по Ньютону, — задачи не геометрического, а механического профиля. Решение их «заимствуется из механики; геометрия же учит лишь как пользоваться этими решениями... и есть не что иное, как та часть *общей механики*, в которой излагается и доказывается *искусство точного измерения*». Соответственно «обычно всё, что касается величины, относится к геометрии, а что касается движения — к механике. В этом смысле *рациональная (умозрительная) механика* есть учение о движениях, производимых какими бы то ни было силами, и о силах, требуемых для произведения каких бы то ни было движений... Механика есть математическое основание науки. Вся трудность физики состоит в том, чтобы по явлениям движения распознать силы природы, а затем по этим силам объяснить осталь-

ные явления. Для этой цели предназначены *общие предложения*», или идеи [11, с. 2].

Согласно Лейбницу, когда дело касается вечных истин, нужно иметь в виду, что «все они условные и в сущности говорят следующее: если постулируется одна вещь, то существует другая. Например, говоря: „Каждая геометрическая фигура, имеющая три стороны, имеет три угла”, я не говорю ничего, кроме того, что, предполагая у фигуры наличие трех сторон, следует признать у этой же фигуры наличие трех углов» [12, с. 458–459]. А. Пап замечает по этому поводу: «Можно было бы предположить, что Лейбниц, прежде всего будучи математиком, преследовал цель охарактеризовать необходимые истины как истины, сводимые к тождествам» [3, с. 25]. Но это верно лишь частично, поскольку характеризует движение мысли от темных и смутных идей к ясным и четким, а не определяет идею саму по себе. В самом деле, «прежде всего под идеей мы понимаем нечто такое, что находится в нашем уме» [12, с. 108]. Но отнюдь не всё, что находится в уме, есть идея. Так, акты мышления, взятые сами по себе, ощущения и восприятия, аффекты и переживания идеями не являются. Более того, «можно вычислять и получать верные результаты чего-то, не имея общей идеи».

Выделяются, таким образом, две составляющие мышления — *логическая*, к которой относятся, в частности, силлогистические построения и вычисления, и *экстралогическая*, связанная с интеллектуальным умозрением, с проникающей интуицией. Именно эта, вторая, составляющая связана с идеями. Идея, по словам Лейбница, предполагает «*некую близкую (интимную) способность*, или умение мыслить о вещи», своего рода интенциональность ума. «Необходимо, чтобы во мне было нечто такое, что не столько приводило бы к вещи, сколько выражало бы ее. При этом нет необходимости в том, чтобы выражающее было подобно выражаемому, но нужно лишь, чтобы сохранялась определенная аналогия в свойствах» [Там же. С. 108–109]. Лейбниц особо подчеркивает экстралогический путь к идее. По его словам, «мы не имеем идей даже тех предметов, которые мы познаем отчетливо, если не пользуемся интуитивным познанием» [Там же. С. 103], хотя бы и рассуждали при этом, соблюдая все требования законов тождества и противоречия логики.

Ссылка Лейбница на опыт схоластики дает нам ключ к пониманию того, какова у него точка приложения интуиции (поиска идеи) в общем ходе научных изысканий. «Наличие в нас *идей вещей* не предполагает ничего другого, кроме того, что Бог, творец равно и вещей и ума, вложил в этот ум такую мыслительную способность, благодаря которой он мог бы, исходя из своих собственных операций, выводить то, что соответствовало бы совершенно выводимому из вещей. Хотя идея окружности не похожа на окружность, всё же из нее могут быть выведены истины, которые будут подтверждать опыт обращения с реальной окружностью» [12, с. 109].

В сказанном ясно просматривается принцип онтологии, логики и теории познания, что в явной форме и выразил Х. Вольф как основной принцип картезианско-лейбнизианской теории познания. Но этот принцип, общий и для схоластики, и для новой философии, имеет иную по сравнению со схолистической точку приложения — не метафизико-теологическую, а экспериментально-наблюдательную, ориентированную на расшифровку языка, на котором «написана природа», языка математических величин и уравнений. Изменение общей стратегии познания пока еще не требует отказа от положения «сущность вещи содержится в ее дефиниции», но предполагает его корректировку. Согласно ей, «что вытекает из идеи или дефиниции известного предмета, то может быть высказано о предмете. Однако определения только тогда безопасно пользоваться для выводов, когда известно, что это реальные определения и что они не заключают в себе противоречие» [Там же. С. 104]. Непротиворечивость — внешнее, доступное демонстрации свойство рассуждения, но оно ничего не говорит еще о реальности дефиниции. Главной оказывается интуиция тождества, в которой реализуется синтез онтологии, логики и познания и в которой проявляются ясность и четкость идеи. Эта интуиция имеет внечувственный характер, относится всецело к компетенции разума. В итоге интуиция идеи раскрывает для нас сущность являющегося, чувственно данного, как и у перипатетиков, она ориентирует науку на оправдание чувственной реальности, но декодирует ее, расшифровывая те письма, на которых написана Природа.

Таким образом, понятие идеи у рационалистов приобретает впервые эвристическую

значимость, но в то же время релятивизируется, допуская как ясные, так и темные идеи, как истинные, так и ложные, как строгие и точные, так и смутные.

Д. Локк, вероятно, достаточно отчетливо видит основное противоречие в понимании идей у рационалистов и пытается разрешить его средствами номиналистического эмпиризма. Для него очевидно, что, в то время как логическое согласие между идеями может быть обеспечено, проверено и доказано, понятие врожденных идей, а тем самым и проникающей интеллектуальной интуиции оказывается в высшей степени спорным.

Но насколько адекватно понятие идеи вообще, а особенно врожденной идеи, дано у Локка? По Декарту, нам врождена идея объекта-носителя родовых качеств. Такова, скажем, идея треугольника, данная идеализированно, и с ней мы мысленно и соотносим реальные, чувственно данные треугольники. У Лейбница врожденными являются принципы, которые, осознанно или бессознательно, «входят в наши мысли, душу и связь которых они составляют» [Там же. С. 51]. Мы самим рождением предрасположены к ним и открываем их для себя подобно тому, как человек открывает еще не читанную книгу. «Идеи и истины врождены нам либо подобно склонностям, предрасположениям, привычкам, либо подобно естественным потенциям» [Там же].

Как подмечает А. Пап, «использование Локком понятия *идея* в „Опыте” является, конечно же, недопустимо неаккуратным. Он на словах не согласен с реалистами, которые придерживаются того взгляда, что существуют универсалии, невообразимые *in rebus* сущности. Но ясно, что, когда он говорит об отношениях идей, таких как *несовместимость* и *сосуществование*, он говорит не о ментальных образах, а об универсалиях или о свойствах» [3, с. 56]. С одной стороны, он со всей безапелляционностью утверждает: «Ведь если бы восприятие того, что одни и те же идеи вечно сохраняют одни и те же свойства и отношения, не являлось достаточным основанием познания, то в математике знание общих положений было бы невозможно, ибо математическое доказательство может быть только частным, и, когда кто-нибудь доказывал бы какое-либо положение для треугольника или круга, его знание не

выходило бы за пределы данного чертежа» [13, с. 7]. Речь здесь идет об идее явно как единичном образе, а выявляемая закономерность имеет сугубо экспериментальный индуктивный характер. Общее здесь — результат индуктивного обобщения частных.

Но другие места в той же работе Локка выглядят противоречащими только что приведенной мысли. «Сцепление и непрерывность частиц материи, возникновение у нас ощущения цвета и звука от толчка и движения, даже первичные законы и сообщения движения таковы, что мы не можем обнаружить никакой естественной связи между ними и своими идеями и можем приписывать указанные явления лишь свободному намерению и доброй воле мудрого создателя» [Там же. С. 37]. Во всяком случае эмпирический индуктивизм номиналистического толка не оставляет места для необходимости и истинности, но допускает только ту или иную меру вероятности и правдоподобия. Однако, как замечает А. Пап, «Локк, должно быть, склонялся к убеждению, что законы движения устанавливают *необходимые связи*, которые способны постичь по крайней мере великие физики вроде Ньютона» [3, с. 66].

Указанная непоследовательность у Локка не осталась тайной для Дж. Беркли и вызвала поиск уточнения у Д. Юма. В частности, Юм утверждает, что «все объекты человеческого разума или исследования можно естественным образом разделить на два вида, а именно на *отношения идей* и *действительные положения дел*. Первый вид — это геометрия, алгебра, арифметика, короче, любые утверждения, достоверность которых устанавливается интуитивно или с помощью доказательства. Теоремы этих наук становятся известными исключительно с помощью умственных действий, независимо от происходящего во Вселенной» [14, с. 32–33]. Но действительное положение дел (или объекты человеческого разума второго рода), равно как и точность его воспроизведения, постигается совершенно иным путем. Более того, наше воображение допускает представление о положении дел, «противоположное любому действительному положению дел, поскольку из него не следует противоречие, и оно мыслится разумом с той же легкостью и отчетливостью, как если бы оно всегда соответствовало реальности» [Там же].

В частности, отношениями, которые, завися исключительно от идей, могут быть объектами знания и достоверности, являются отношения сходства, противоположности, степени качества и количества или числовые. В отличие от этого отношения тождества, времени, места, причинности могут подвергаться изменениям без всякого изменения в идеях. Фактически речь у Юма идет о делении всех суждений на необходимые и случайные, что, строго говоря, не требует обращения к понятию «идея». Возможно, в этом случае прав А. Пап, когда пишет, что именно под влиянием Локка «Юм пришел к рассуждениям об *отношении идей*, и он, как и Локк, ясно говорит, что математическое достоверное знание — это знание *об идеях*, или *экзистенциальном*, поскольку объектами такого знания являются суждения, которые, по словам Юма, становятся известными исключительно с помощью умственных действий» [3, с. 80].

Но, как показал в своих работах Беркли, такого рода необходимость не требует индуктивного прозрения истинной реальности и вполне достижима на уровне математического конвенционализма. Но это означало бы неприемлемо высокую для своего века дозу субъективизма и сведение всякой необходимости к одному ее роду — аналитической необходимости, характеризующей логическую структуру рассуждений, при полной утрате эвристичности идеи. Но в конечном счете ту же ограниченность можно обнаружить и у Лейбница, у которого проявляется «катастрофическое смешение индивида и его понятия» [Там же. С. 32]. И. Кант попытался восстановить понятие идеи в его эвристическом смысле, но, преодолевая тупики рационализма и эмпиризма, построить концепцию идей в измененном виде, связав органически чувственные показания с готовыми формами опыта. По словам Канта, свою задачу он видит в том, чтобы «взять под свою защиту термин „идея“ в его первоначальном значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами... и чтобы наука не страдала от этого» [15, с. 230]. Таким базовым, первоначальным является смысл идеи как «подлинного образца в уме» [Там же. С. 218].

Сущность кантовского подхода состоит в том, что он, приняв юмовское разделение двух видов знаний, равно как и деление всех высказываний на аналитические и синтетические,

понятие идеи выводит за пределы и того и другого. Но для этого он вводит понятие *априорного знания*. Кант пишет: «Если мы обнаруживаем суждение, которое мыслится *необходимым*, то оно является априорным; если же к тому же оно не выводимо ни из какого другого суждения, которое само является необходимым, оно является абсолютно априорным... Опыт никогда не делает суждения безусловно, или абсолютно, а только предположительно или относительно... Тогда, если суждение мыслится как безусловно общее, т. е. такое, что никакие исключения из него не допускаются даже в возможности, то оно не выведено из опыта, а является необходимо априорным» [15, с. 218].

Можно было бы предположить, что Кант, следуя рационалистской традиции, идущей от Декарта, Лейбница, Вольфа, априоризм отождествит с интеллектуальной интуицией, а априорную форму – с «врожденной идеей». Тем более что, по его словам, «объективное применение чистых понятий разума всегда имеет *трансцендентный* характер, между тем как объективное применение чистых понятий рассудка по своей природе всегда *имманентно*, так как ограничено возможным опытом» [Там же. С. 223]. Но у Канта идея как раз и не имеет трансцендентного характера, он считает, что всё наше знание, вне всякого сомнения, начинается с опыта. По остроумному замечанию А. Папа, «такое утверждение оставляет нас, конечно, с неопределенным термином, но мы не должны отказывать эпистемологу в праве использовать некоторые термины как неопределенные, чтобы быть в состоянии определить другие» [3, с. 34].

В отличие от своих предшественников Кант со всей тщательностью определяет природу идеи, ее место среди других форм познания. По определению «весь класс (ментальных форм) обозначается термином „представление вообще” (репрезентация). Ему подчинено понятие сознательного представления (*перцепции*). Перцепция, относящаяся исключительно к субъекту, есть *ощущение* (сенсация), а объективная перцепция есть *знание* (*cognitio*). Знание есть или *наглядное представление*, или *понятие* (*intuitus volconcept*). Наглядное представление всегда единично, а понятие опосредовано признаком, общим для нескольких вещей. Понятие бывает *эмпирическим*, или *чистым*. Чистое понятие, поскольку оно имеет происхождение

исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio* (нотио). Понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея*, или *понятие разума*» [15, с. 230–231]. И далее он уточняет: «Форма умозаключения разума, примененная к категориям рассудка, является источником происхождения особых априорных понятий (понятий разума или *трансцендентальных идей*)», которые, в свою очередь, определяют правильное применение рассудка к опыту [Там же. С. 231]. Возрождение первоначального смысла понятия «идея» означает у Канта включение этого понятия в контекст открытия, а не обоснования. Оно входит в структуру научно-поисковой мысли, а не в структуру правильного оформления итогов этой мысли. Через него обеспечивается необходимость, присущая синтетическому суждению столь же строго, как и суждениям аналитическим.

Идеи, «понятия разума» имеют в то же время трансцендентальный, а не трансцендентный характер. Они дают возможность исследователю «заглядывать» дальше, чем позволяют начальные условия его познания, но при этом они остаются всего лишь интенциями разума, оплодотворяющими его воображение в ходе познания. «Под идеей, – пишет Кант, – я разумею необходимое понятие разума, для которого чувства не могут дать адекватного предмета. Следовательно, они суть *трансцендентальные идеи*» [Там же. С. 223].

Именно эвристическая функция является для идеи главной. «Назвать идею – значит сказать *очень много* по отношению к объекту (как предмету чистого рассудка), но очень мало по отношению к субъекту... Чистых понятий разума столько же, сколько видов отношений, которые рассудок представляет при помощи категорий. Они дают рассудку такое направление, при котором он, стремясь к расширению, приходит вместе с тем к согласию с самим собой» [Там же. С. 222, 224].

Было бы наивно ждать, что Кант предвосхитит достижения эпистемологии XX в. в условиях, когда каждый шаг вперед в науке, каждое новое открытие воспринимались как научная революция, завершающая научное познание и сулящая тысячелетнее царство господства достигнутого знания. Научным идеалом были универсальные вечные и неизменные законы

глубоко упорядоченной Природы, в которой случайности и принципиальной новизне нет места. Поэтому не следует преувеличивать меру той эвристичности, которую Кант приписывает идеям. Он достаточно точно поясняет это, когда утверждает, что «всеобщий предикат в умозаключении мы приписываем конкретному предмету („все люди смертны, Кай тоже смертен”), и этот всеобщий предикат есть трансцендентальное понятие разума» [15, с. 231]. Эвристичность идеи, таким образом, состоит в догадке о необходимости исследуемого отношения, которое, однако, еще должно пройти проверку в процедурах индукции. К тому же, как это показывает А. Пап, подлинная эвристическая

ценность кантовской идеи оказывается недостаточно надежной в силу того, что «дихотомия *аналитическое – синтетическое* неприменима осмысленно к высказываниям, термины которых недоступны анализу» [3, с. 45].

Разработка понятия идеи Кантом имела определяющий в истории этой категории характер: после Канта возвращение к докантовскому пониманию идеи становится невозможным, полностью обесцененным, и остается только путь вперед, от Канта. Таким образом, мы видим, что исходная проблема становления понятия «идея» из удачного термина (как полагал Платон) трансформируется в укорененную категорию философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лезгина М.Л. Идея как форма научного познания // Философия права. 2013. № 5 (60). С. 21–25.
2. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1976.
3. Пап А. Семантика и необходимая истина. М., 2002.
4. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973.
5. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. М., 2002.
6. Стрельченко В.И. Проблема идентификации истинностных значений // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2015. № 175. С. 105–115.
7. Декарт Р. Начала философии // Антология мировой философии. М., 1970.
8. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
9. Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов н/Д, 1998.
10. Шипунова О.Д., Березовская И.П. Особенности когнитивного взаимодействия в практике научной коммуникации // Дискурс. 2018. № 3. С. 3–9.
11. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989.
12. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1983.
13. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1985.
14. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995.
15. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1983.

Лезгина Марина Львовна

E-mail: lezgina@mail.ru

Статья поступила в редакцию 10.12.2018 г.

#### REFERENCES

- [1] M.L. Lezgina, The Idea as a form of scientific knowledge, Philosophy of Law, 5 (60) (2013) 21–25.
- [2] Aristotle, Works, in 4 vol., of vol. I, Thought, Moscow, 1976.
- [3] A. Pap, Semantika i neobkhodimaya istina [Semantics and Necessary Truth], Moscow, 2002.
- [4] P.V. Koppin, Dialektika kak logika i teoriya poznaniya [Dialectics as Logic and Theory of Knowledge], Moscow, 1973.
- [5] Thomas Aquinas, Summa teologii [The Amount of Theology], of vol. I, Moscow, 2002.
- [6] V.I. Strelchenko, The Problem of Identification of True Values, News of the Russian State Pedagogical Univ. 175 (2015) 105–115.
- [7] R. Descartes, The Beginning of Philosophy, in: Anthology of World philosophy, Moscow, 1970.
- [8] G. Berkeley, Works, Moscow, 1978.
- [9] B. Spinoza, Selected Works, Rostov-on-Don, 1998.

[10] **O.D. Shipunova, I.P. Berezovskaya**, Features of Cognitive Interaction in the Practice of Scientific Communication, *Discourse*, 3 (2018) 3–9.

[11] **I. Newton**, *Matematicheskie nachala natural'noy filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy], Moscow, 1989.

[12] **G. Leibniz**, *Novye opyty o chelovecheskom razumenii* [New Experiments About the Human Mind], in: *Works*, in 4 vol., of vol. 2, Moscow, 1983.

[13] **J. Locke**, *Opyt o chelovecheskom razumenii* [Essay Concerning Human Understanding], in: *Works*, in 3 vol., of vol. 2, Moscow, 1985.

[14] **D. Hume**, *Issledovanie o chelovecheskom razumenii* [Enquiry Concerning Human Understanding], Moscow, 1995.

[15] **I. Kant**, *Kritika chistogo razuma* [Criticism of Pure Reason], St. Petersburg, 1983.

**Lezgina Marina L.**

E-mail: lezgina@mail.ru

*Received 10.12.2018.*

© Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, 2018