

ПЛАТОН В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

В данной статье не представляется возможным дать развёрнутый и многосторонний анализ творческому наследию двух великих философов, поэтому мы ограничимся тем, что наметим общие моменты в их учениях, позволяющие говорить о влиянии Платона на Соловьева. Мы ограничимся анализом проблем этики и онтологии Платона, которые оказали влияние на эволюцию всего идеализма как концепции, мировоззрения и идеологии.

Согласно П. Д. Юркевичу, вся линия движения философии может быть разделена на два неравных отрезка, в ней есть две точки отсчёта: Платон и Кант. Иначе говоря, вся мировая философия может быть названа платоновской и кантовской. В этом утверждении есть немалая толика правды. Ведь периоды в том или ином диапазоне человеческой деятельности измеряются не количеством и не качеством дарования, не *genius*-ом (лат.) и не *ingenio* даже (исп.), а величиим влияния, оказанного мыслителем на своих и, главное на последователей иных философских направлений. В этом смысле значение этих двух личностей трудно переоценить. Не менее трудным представляется и попытка дать характеристику философии В. Соловьева с точки зрения предложенной Юркевичем классификации. Владимира Соловьева называли русским Платоном и русским Кантом одновременно. Платон и Кант и как личности, и как мыслители – фигуры почти антагонистичные. Однако Соловьев действительно совмещал их черты: мистик, критик и публицист, он как бы состоял из двух частей: ночной и дневной [3, с. 160]. Его влияние на последующую поэзию, философию и культуру в целом огромно, его без преувеличения можно назвать, как Платона и Канта, основателем не новой философской школы, а новой традиции, традиции русской религиозной мысли. Славянофилы и западники (в том числе Пушкин и Чаадаев), Гоголь, политические утописты и революционеры до него формировали традицию, Соловьев же её основал.

Задачами этой статьи являются:

- дать сравнительный анализ понимания ноуменального и феноменального миров Платона и Соловьёва;
- сравнить представления обоих философов о дуализме и этих сфер бытия;
- показать их отношение к антропологическому дуализму.

Прежде всего, нужно отметить некоторую связь платоновских рассуждений с православным сознанием. Разумеется, его ценили и знали и в Западной Европе и на Ближнем Востоке, его читали, его использовали,

но вопросы, задаваемые Платоном, и ответы, им же данные, порой восхищали ум европейца или араба, но не трогали его сердца. Для них авторитетом в философии, давшим решение чуть ли не всех загадок и тайн мирового бытия, стал Аристотель. Что же касается византийского религиозного воззрения, то здесь Платон обрел если не восторженных поклонников (хотя таких во все времена хватало: М.Пселл, И. Итал, Варлаам, Г. Плифон), то, по крайней мере, внимательных читателей и благодарных потомков. Правда, и противников у него здесь тоже было в избытке (св. И. Дамаскин, патр. Геннадий, Г. Трапезундский) [1, с. 213; 15, с. 403]. Говоря о России, можно утверждать, что здесь Платон был еще более любим, известен и читаем. Вспоминая слова Н. А. Бердяева о том, что «Гегель сделал небывалую карьеру в России» [3], хочется заметить, что Платон вообще не делал карьеры, а просто жил среди нас, просто родился в России, – настолько понятен он русскому интеллектуалу, настолько органично он вписан в русскую жизнь. Это объясняется тем, что русская философия всегда была слишком этична и онтологична, к чему, конечно, приложил свою руку и Соловьев. Мысль о том, что греческая философия в границах Второго Рима обрела в лице Платона главного авторитета в философии, в то время как Первый Рим – это Рим Аристотеля – достаточно избита, но оттого не менее верна. Это не означает, что в Риме и Константинополе изучали лишь одного мыслителя и из него исходили. Речь идет о том, что самый образ мышления и мировоззрения, раскрытие содержания системы, спекуляции Аристотеля оказались особенно близки методу изложения мыслей схоластов, а медитации Платона – Отцам Восточной церкви. Конечно, как и всякое обобщение, эта мысль не вполне справедлива: ранние схоласты в Риме просто не знали из-за разности языков наследие эллинских метафизиков, а Отцы церкви неоднозначно относились к языческой мудрости, – некоторые апологеты начисто отрицали суемудрое знание греков, как, например, Тертуллиан, а иные отдавали должное достижению внешней философии, как свв. Василий Великий и Григорий Богослов, некоторые же считали философию ступенью к познанию Бога и истинной вере или разновидностью постижения сущего, которая не мешает, а лишь дополняет веру, как св. Иустин Философ и Ориген.

Это настороженное отношение не было лишней мерой предосторожности, так как Платон не является христианским философом, а лишь напоминает его. И те христиане или магометане, которые брали его на щит исповедания своей веры, часто были обмануты, ведь «этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе всё же языческое учение», пишет А. Ф. Лосев [8, с. 3].

Итак, первая основная черта – это оказанное влияние на

соплеменников и современников. Отсюда (благодаря Платону) – платоники старые, средние, новые и новейшие в средневековой Италии; отсюда же (благодаря Соловьеву) – русские символисты, религиозные философы и поэты.

С тех пор как философский мир эллинов перестал задаваться космологическим вопросом о происхождении и существовании мира: мирового вещества, мирового порядка и мирового процесса [16, с. 61], а родил великое понятие ума, ведущее к категории духа, нужны были могучие творческая энергия и жизненная сила, чтобы претворить этот переход в действительную систему идеи и духа Платона. Анаксагор «был первым дуалистом в истории философии» [16, с. 61]. Но первым философом, перевернувшим аксиологию греков и направившим их от исследования генезиса вещей к исследованию генезиса познания, и даже к изучению самого познающего, то есть познание происхождения познания и человека, был Сократ.

Таким образом, Сократ сформулировал гносеологический вопрос сам по себе. Но, будучи философом «слишком человеческим», он мыслил о тех или иных предметах или представлениях, или понятиях в антропологическом кругу, минуя онтологию, как подвид космологии и натуральной философии. Платон целиком онтологичен. Даже в своих политических творениях (своих ли?) он проводит сравнения с великим мироустройством высшего мира, согласно которому и должен создаваться полезный строй, так как идеальный невозможен в принципе. Потому что признать идеальным «государственный» порядок едва ли возможно, Платон здесь рисует форму, но ни слова не говорит о нравственном требовании к идеальному обществу. «При глубине и смелости некоторых отдельных мыслей, – пишет В. С. Соловьев, – общий идеал социального строя поражает своим поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал» [13, т. 2, с. 621]. Соловьев критикует его политические и социальные проекты как противоречивые и просто слабые и предлагает идею теократического государства с соединением церквей...

Итак, со времени Платона вся совокупность существования расколота на два противоположных вместилища жизни: истинной – в вечно-сущем царстве идей и ложной – в временно-бывающем царстве вещей. Соловьев в своей работе «Оправдание добра. Нравственная философия» [13, т. 1] указывает на вечную раздвоенность бытия человека, ничем не устранимую и не снимаемую. Идеи не могут быть предметом поклонения человека, поскольку его тело не знает их, а душа равна им. И чтобы уподобиться им, душе нужно покинуть тело, так как идеалист должен стыдиться самого факта присутствия тела. По свидетельству ученика Плотина, его учитель «всегда испытывал стыд оттого, что жил в телесном облике...» [10, с. 427]. Соловьева не устраивает такое положение дел, при котором человек

оказывается разлученным с частью самого себя. Но если человек – сумма частей, то почему он говорит о себе «я»? Очевидно, потому, что он так себя сознает, ведь и дитя говорит о себе «я», нисколько не задумываясь о других возможностях. Но почему он так себя сознает? Видимо, единственно потому (только), что человек есть органично-целостное существо. Соловьев пишет: «Безусловное нравственное значение человеческой личности требует для нее совершенства или полноты жизни» [13, т. 1, с. 324], предвосхищая этой сентенцией пафос одной из главных мыслей В. И. Несмелова: «По самой природе своей личности человек необходимо сознает себя, как свободную причину и цель всех своих произвольных действий» и еще: «Сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой самой идеальности сознает свою личность, как реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием» [9, с. 250, 350]. Но если человек – существо целое и единое, то и стремление к совершенству обнимает все его существование, все стороны его жизни. Вот тут и открывается трагический эскапизм пессимистического буддизма и аутического платонизма.

Коль скоро тело признаётся абсолютно ложной субстанцией, павшим и грешным началом в человеке, то на него не стоит обращать внимания, особенно в таких важных теоретических вопросах, как онтология, этика и антропология. Следовательно, в качестве ложного бытия, как учил еще Анаксимандр, должно гибнуть, а истинная сущность не может страдать [2, с. 270–273]. А из этого следует, во-первых, что конечная цель и освобождение человека заключается в смерти, и, во-вторых, что совершенство может быть достижимо лишь по возвращении души на «свою родину». В наличном бытии буддизм отрицает несовершенство мира, платонизм утверждает причастность к совершенству, и лишь христианство, по мнению Соловьева, является «действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке...» [13, с. 325], благодаря Богочеловеку, не ушедшему из мира в нирвану или в идеальный космос, а пришедшему в мир, чтобы преобразить его в Царство Божие, считает Соловьев. Тогда совершенная личность восполнится совершенным обществом.

Есть еще и третье следствие из вышеприведенного отношения к телу: человек, притом праведный и мудрый, не может достичь искомого идеала совершенства человека. Даже если принять на веру посмертное блаженство души в эйдетическом универсуме, то это не будет ни истинным счастьем, ни совершенством личности, поскольку это будет уже не человек, потому что человек есть духовно-телесное существо, и без тела он будет только духом. О такого рода «мечтающей вере» идеалистической философии прекрасно писал Несмелов: «...рокового смысла смерти

никогда и ни в каком случае не может изменить вера в бессмертие человеческого духа, потому что если по смерти человека дух его и будет существовать, то жить-то человеческой жизнью он все-таки не будет, так как он окажется духом человека умершего. Следовательно, для жизни человеческого духа требуется восстановление его связи с телом, то есть требуется воскресение умершего человека» [9, с. 387].

У всякого философа есть некая прима-интуиция. В основании философии Платона – трагическая раздвоенность полярных миров. В основании философии Соловьева – всеединство, единство всего со всем не синкретически, а синтетически. В этом смысле Соловьев более древний философ, нежели Платон. Ведь так или иначе, именно Платон породил бесконечные дуалистические войны, которые продолжаются до сих пор. Соловьевская идея всеединства – попытка примирить все направления разобщенной западной философии и посредством христианского учения установить истину о человеке и вернуть утраченное органическое восприятие мира.

Первичное видение Соловьева, по-видимому, весьма целостно. Возможно, это характерная черта всей русской философии и общества – неразделительное, полное, единое восприятие жизни. В этом смысле русское сознание может представляться уникальным: при высокоразвитой культуре оно сохраняет способность воспринимать действительность, предварительно не разбивая ее на субъект-объектные отношения, не отчуждая науку от религии, человека от общества, не отлучая философа от Церкви. Удивительно богатство, находящееся в религиозной мысли России 19 века, – историософия и сотериология А. С. Хомякова, учение о Богочеловечестве и метафизика В. С. Соловьева, шедевры о диалектике свободы Ф. М. Достоевского, антропология В. И. Несмелова, оптимистически-анастасический проект Н. Ф. Федорова.

Мысли о целокупном знании высказывались А. С. Хомяковым [17] и И. В. Киреевским [7], замечательными русскими мыслителями. Но у Соловьева это ощущение выразилось наиболее полно и последовательно. Вместе с тем он признает расколотость действительности. Вспомним, Платон противопоставляет единое и многое, или иное, или все («Парменид»). Единое само в себе – тайна. Также считал и религиозный платоник Прокл, вслед за своим учителем, говоря, «что единое не может быть тождественно объединённому», иначе «оно становится бесконечным множеством» [11, с. 29], самый известный неоплатоник Плотин вообще считал, что единое – недоступно познанию [10]. Следовательно, иное – определение материи и даже первоматерии, тогда как единое есть древний аналог новоевропейского понятия Абсолют, Бог. Соловьев представляет Бога как вечное всеединое и, добавляет, это есть единое и все; так он характеризует божественное начало как вечное всеединое.

Но ведь в платонизме и неоплатонизме обосновывается логическая невозможность называть единое всем, как же быть? Соловьев говорит о возможности практического богопознания, отвергая путь теоретический. То есть, человек может постичь, что Бог *есть*, актом веры, а *что* Он есть – действием разума [12, т. 3, с. 31]. В синтетическом положении аргумента «Единое и всё» видится все мировое многообразие – в Боге, так как всеединство есть всё в едином. Для платоника такого рода суждение было бы nonsensom, потому что единое не может ни быть, ни включать всего. Но Соловьев представляет всеединство как совпадение двух противоположностей: Единое и первома́терия–множественность. Платоновое влияние здесь несомненно. Однако то, чего не могло быть в принципе у Платона – это признание материи в качестве субъекта, «основы» Абсолюта, как «его другое» [5, с. 50].

В диссертационной работе «Критика отвлечённых начал» Соловьев нарекает Единое сущим всеединого, а первома́терию – становящимся всеединого [12, т. 2, с. 299]. В связи с выяснением значений онтологических понятий Платона и Соловьева, нельзя пройти мимо понимания Соловьевым бытия и сущего. Да, он испытал влияние Платона, проникся его идеями, заинтересовался его метафизикой, но не меньшее влияние на него оказал и Гегель. Русский метафизик указывает на терминологическое преступление Гегеля: гипостазирование предиката, где определение мышления превращается в нечто, лишённое субъекта. Как спиритуалистический реалист, он восстает против смешения логической и грамматической коннотаций. И здесь ему ближе Платон с однозначным разделением мира истинного и ложного. Реальное для Соловьева – не рациональное понятие и не эмпирический факт; это духовное существо, субъект воли, сущее «есть сила бытия», настаивал философ [12, т. 1, с. 307]. И здесь снова встает тень Платона в пещере. По Соловьеву, первое и верховное сущее – Бог, «положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто – чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений» [13, т. 1, с. 320]. В таком различии сущего как являющегося, а бытия как явления не трудно усмотреть отношение Бога и мира, как сущности и явления, Соловьев определяет возможность рационально постичь необходимое отношение между бытием и Сущим – в органической логике. Это напоминает Спинозу и Гегеля одновременно: решение Соловьева в этом вопросе носит пантеистический характер. Конвергенция сущего как сущности и бытия как явления немислимо ни в христианском богословии, полагающем непреодолимую черту между Творцом и тварью, ни в платонической философии, видящей бездонную пропасть между идеей и материей. В этом вопросе, правда, система

спиритуалистического реализма Соловьева противоречит его рационалистическому методу. Нельзя познать рационально иррациональное, мистическое и трансцендентное существо. Но Соловьев выдвигает понятие мистического созерцания, своеобразный аналог понятия интеллектуальной интуиции романтиков и Шеллинга. Явление супранатурального видения он уподобляет вдохновению, что напоминает экстатический полет души Платона. И все же онтологический дуализм Соловьевым разрешен не вполне. В нем сталкиваются два его начала: мистическое и рациональное, поэтическое и философское, может даже дионисийское и аполлонийское, «ночное» и «дневное», словами Бердяева. И вот это можно назвать *творческой*, а может и *жизненной* драмой Соловьева. «Устраняя традиционное для европейской метафизики противопоставление двух сфер бытия (идеальной и материальной – *Р. Ч.*), Соловьев не избегает другой не менее существенной формы дуализма. Возникающее в его философии противопоставление Абсолюта (сущего всеединства) и идеально-материального бытия, раздробленного и «отпавшего» от всеединства, оказывается не менее существенным и радикальным, чем традиционное противопоставление «мира вещей» и «мира идей». Мистицизм Соловьева, в сущности, является не столь уж далеким от мистицизма Платона; но тогда и все те трудности, с которыми сталкивалась дуалистическая философия Платона, на новом уровне обнаруживаются в философии Соловьева» [6, с. 15].

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы: во-первых, мы убедились в непримиримой раздвоенности мира, существующей в концепциях Платона и Соловьева, и показали вытекающую из дуализма бытия двойственность человека. Во-вторых, анализ понятий «единого» и «иноного», «единого» и «всего» лишний раз убедил нас в коренной близости их мировоззрений и мыслей.

В заключение хотелось бы отметить три основные идеи в творчестве Соловьева, сформировавшиеся не без влияния Платона: это учение о внутренней духовности существующего, идея абсолютного всеединства как организующего начала бытия и идея богочеловечества. Платонические идеи, на наш взгляд, играют здесь решающую роль. Исходная точка и высший пик этики и метафизики Платона – идея Блага или Добра. Эту категорию можно назвать богом Платона. Это же понятие в какой-то степени является исходным и у В. Соловьева. Как писал ближайший друг и сподвижник В. Соловьева С. Н. Трубецкой, «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева» [14, с. 223].

Основной вопрос метафизики Соловьев формулировал так: в чём причина и смысл отпадения материального мира от идеального? Так мог бы сказать Платон, отрицающий подлинное бытие мира вещей.

Хотелось бы также заметить, что отношение к Платону у В. С. Соловьёва было особенным и чуть ли не единственным во всем русском идеализме, наряду, может, с В. В. Зеньковским. В статье «Жизненная драма Платона» Соловьёв, отмечая язычество Платона, акцентировал внимание на «инаковости» мышления и прозрения Платона по отношению к другим языческим философам. Л. М. Лопатин назвал Соловьёва самым оригинальным философом Европы и отмечал, что идеальный и духовный мир Соловьёва есть живой и конкретный мир. «Во взгляде на вселенную,— писал он,— Соловьёв в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе» [4, с. 58].

1. Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха.— М.: Наука, 1979.
2. Антология мировой философии.— М.: Мысль, 1969.— Т. 1.— Ч. 1.
3. Бердяев Н. А. Русская идея.— М.: Фолио, 2000.
4. Вопросы философии и психологии.— Кн. I (56).— СПб., 1901.
5. Гайденок П. П.. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века.— М.: Прогресс-Традиция, 2001.
6. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // Франк С. Л.. Предмет знания. Душа человека.— СПб., 1995.
7. Киреевский И. В. Критика и эстетика.— М., 2000.
8. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон.— М.: Мысль, 1999.
9. Несмелов В. И. Наука о человеке.— Казань, 1905.
10. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М.: Мысль, 1986.
11. Прокл. Первоосновы теологии.— Тбилиси, 1972.
12. Соловьёв В. С. Собр. соч. в 8-ми тт.— СПб., 1998.
13. Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах.— М.: Мысль, 1988.
14. Трубецкой С. Н. Протагор Платона // Вопросы философии и психологии.— 1901.— Кн. III (58).
15. Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии // ЖМНП.— 1892.— № 2.
16. Фишер К. История новой философии.— М.: Ермак, 2003.
17. Хомяков А. С. Церковь одна.— М., 2001.