
КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА В ВОСПРИЯТИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Ю.Б. Тихеев

Кафедра философии
Факультет гуманитарных наук МФТИ
*Институтский пер., 9, Лабораторный корпус,
Долгопрудный, Московская обл., Россия, 141700*

В статье рассматривается ряд историко-философских аспектов, связанных с восприятием В.С. Соловьевым космологии Платона. По мнению автора, на представления Соловьева в этом вопросе оказали влияние не только господствующие в XIX в. взгляды на философию Платона (например, Э. Целлера или Ф.Х. Баура), но и непосредственно философские и религиозные доктрины раннего христианства. В авторском видении цепь интерпретаций платоновского учения образует единую традицию метафизики первопричинных оснований от античной классики до систем немецкого идеализма.

Ключевые слова: космология, Соловьев, Платон, метафизика, софиология.

Отношение Соловьева к космологии Платона даже на первый взгляд представляется предельно эклектичным, осложненным многочисленными историко-философскими ассоциациями. В XIX в. раздел космологии (или натурфилософии) являлся неотъемлемой частью любой экспозиции учения Платона и едва ли не целиком строился на материале диалога «Тимей». Соловьев, в последние годы жизни много сделавший в области академического исследования наследия греческого философа, просто не мог обойти эту тему молчанием. В энциклопедической статье «Платон» космологии уделен, правда, всего один абзац [3. С. 495].

Сказанное Соловьевым сводится к двум положениям: во-первых, научная составляющая «Тимея», «при слабом развитии тогдашнего естествознания», в современную эпоху не представляет никакого философского интереса; во-вторых, главный принцип космологии Платона, «имеющий значение и для будущей философии», следует искать в его учении о мировой душе. Здесь же Соловьев дал краткое определение мировой души: это — «деятельное начало творчества, связывающее умопостигаемый мир с чувственным (подобно Эросу в прежних диалогах)». В целом такое понимание доктринального значения мировой души вполне укладывается в принятые в то время представления о «системе» Платона. Например, такой непререкаемый в этой области авторитет, как Э. Целлер, находил совершенно очевидным, что понятие мировой души было введено греческим философом именно для преодоления дуализма идеи и явления как некий посредник (Mittelglied) между ними [9. С. 490]. Однако краткость и видимая рутинность сказанного в данном месте не отражает его важности: тема «мировой души», обрастая в текстах Соловьева массой аллюзий, проходит через все его творчество.

О том, что в космологии Платона Соловьева привлекало именно учение о мировой душе, говорит и тот факт, что тогда же, в 1890 г., этому предмету он посвятил специальную энциклопедическую статью. В этой статье он привел именование мировой души сразу на трех языках — греческом, латыни и немецком: *psychē tou cosmou, anima mundi, Weltseele* [3. С. 246]. И хотя это разноязычное

обозначение предмета исследования способно спровоцировать самый широкий круг историко-философских ассоциаций, ни одно из них не указывает прямо на Платона. Первое, греческое, принадлежит Плотину, который впервые и ввел это выражение в философский обиход, второе может быть ассоциировано со средневековым и ренессансным платонизмом, третье — с натурфилософией немецкой романтики и Шеллинга. И уже из этого видно: Платон не был ни первым, ни главным источником представлений Соловьева в данной области.

В статье «Мировая душа» Соловьев писал, в частности, следующее: «Многие философские учения, выводившие единство мира из вечной области бытия идеального и умопостигаемого, признавали, однако, и живущую во всех явлениях мировую душу, как подчиненное начало, воспринимающее и осуществляющее в чувственной области и во временном процессе высшее идеальное единство». И далее: «такой взгляд на мировую душу был изложен в „Тимее“ Платона».

Действительно, в некоторых положениях этого диалога было принято видеть начало долгой «натурфилософской» традиции в европейской мысли. Тем не менее, можно смело утверждать, что учение о душе, как оно изложено у Соловьева, невозможно найти ни в этом, ни в каком-либо другом диалоге Платона. Платон рассматривал душу (*psychē*) как источник движения и жизни, которая ассоциировалась с движением. Еще яснее, чем в «Тимее», об этом сказано в «Федре», где душа представлена как «самодвижущаяся» сущность и потому — как «источник и начало движения».

В более позднем «Тимее» Платон адаптировал этот круг идей для целей космологии, в которой душа становится источником движения «тела мира». Те же представления о душе были в ходу и в академическом кругу, судя, например, по тому, что сходные рассуждения без труда обнаруживаются в учении о «перводвигателе» у Аристотеля. Однако вряд ли что-либо из этого могло инициировать то понимание мировой души, которое разделял Соловьев. Его ссылку на «Тимей» как на первоисточник следует воспринимать как дань традиции в изложении этого вопроса.

Невозможно принять и высказанное Соловьевым в статье «Платон» предположение, что в космологии греческого философа тема мировой души стала продолжением темы эроса «прежних диалогов». У Платона эрос в его высшем, философском проявлении обнаруживает себя как влечение души к высшему и «нездешнему», к *ta eiseina*. По своей природе эрос — влечение несовершенного к совершенному в целях восполнения своего несовершенства, совершенное же не нуждается ни в каком восполнении и не обладает никаким влечением. Тема любви Бога к миру как к своему творению и объекту постоянного попечения была заявлена только в Новом Завете, где ее можно отнести, скорее, на счет «восточных» влияний. По своему происхождению вряд ли оно греческое и, может быть, и не индоевропейское. Ведь даже в языческом неоплатонизме первых веков христианства невозможно указать ни одного примера влечения высшего начала к низшему, например, единого к своим эманациям. Направление эротического устремления там противоположное. Потому и христианские представления о любви (*agapē*) невозможно представить как продолжение либо даже видоизменение платонического учения об эросе.

В качестве следующего этапа развития учения о душе в античной философии Соловьев упоминает Плотина и «новоплатоников». В 1890 г. в словаре Брокгауза—Эфрона, кроме статьи «Платон», он поместил две обширных статьи о Плотине и Прокле. Обе статьи, безусловно, носили компиляционный характер и не являлись плодом самостоятельной исследовательской работы. Прямое сопоставление позиции Соловьева с учениями Плотина (и еще меньше Прокла) вряд ли может пролить свет на круг источников его представлений о мировой душе.

О Соловьеве как о читателе сочинений неоплатоников можно сказать очень немного. Тем не менее, поскольку неоплатонизм не относился в то время к популярным историко-философским темам, внимание к нему само по себе показательное. Соловьев рассматривал неоплатонизм — тоже вполне традиционно — в качестве ответвления «александрийской философии».

Трудно сказать, возник ли у него первый интерес к учению о мировой душе после знакомства с Платином, которое состоялось еще в 1870 г. Скорее всего, Соловьев искренне считал, что неоплатонизм, как и александрийская школа в целом, восприняв смутные наития космологии Платона, открыла их подлинное значение в учении о вселенском восстановлении.

Собственно, понятие мировой души развивалось у неоплатоников в рамках учения об ипостасной структуре бытия, к концу XIX в. уже изученного и представленного в историко-философской литературе. В энциклопедических статьях «Платон» и «Прокл» можно обнаружить дословно совпадающее определение души как посредника, «связующего умопостижимый мир с чувственным» [3. С. 480—481; 475; 486]. Очевидно, Соловьев находил в таком понимании учения о мировой душе подтверждение собственным мыслям, однако в отношении неоплатоников, как и в отношении Платона, его следует признать общим местом историко-философской литературы того времени (см.: Kirchner, 1854; Kleist, 1883).

Соловьев предельно краток и в описании развития учения о душе у христианских авторов. Он ограничился лишь указанием, что учение Плотина о душе как о «третьей начальной ипостаси» было ошибочно отождествлено некоторыми церковными писателями, «особенно Оригеном и его последователями», с третьим лицом Троицы. И хотя в указанной статье об этом этапе сказано едва ли не мимоходом, на нем следует остановиться подробнее, поскольку работы Соловьева 1870-х гг. могут представить многочисленные свидетельства, что в его собственной философии подобные отождествления играли в то время самую значительную роль.

Однако и тогда тема мировой души выступала у молодого философа в массе исторических переплетений и смысловых контаминаций. Так, в «Критике отвлеченных начал» Соловьев предложил использовать для «второго абсолютного» (по его мнению, принадлежащее Платону) выражение «второй бог». Но у Платона нет такого выражения, оно принадлежит гораздо более поздней эпохе. Известно, например, что еще некоторые раннехристианские авторы ассоциировали второго бога с Демиургом «Тимея». Платоновский образ Демиурга-творца и позднее постоянно порождал креационистские ассоциации. Однако контекст, в котором Соловьев использовал это выражение, ничего не говорит в их пользу. Его «второе абсолютное» представляет собой становящийся мир («который не есть всеединое,

а только становится им»), но совсем не его творца. Но в таком случае следует признать, что высказанное Соловьевым предложение именовать второе абсолютное «вторым богом» не имеет никакой связи с мыслью Платона.

Выражение «второй бог» (*deuteros theos*) появилось в совершенно другом историческом и интеллектуальном контексте — в александрийской школе: у Филона и затем у Оригена. Однако «второй бог» ассоциировался у этих авторов не с третьим, а со вторым лицом Троицы: Богом-Сыном и Богом-Логосом. Именно в этом обозначении Бога-Сына в качестве *Второго* Бога позднее христианское богословие находило «ошибку» субординантского толкования отношений между первым и вторым лицами Троицы [См.: 5]. Но вот платиновское выражение «мировая душа», действительно, вступило в эту эпоху в опасную конкуренцию с новозаветным «святым духом» (*pneuma hagion*), который затем в христианской доктрине был отождествлен с третьим лицом Троицы.

Все эти неточности были вызваны не в последнюю очередь и тем, что идею «второго абсолютного» Соловьев позаимствовал не в античном платонизме и даже не у более близких ему по духу александрийских мыслителей, а у Шеллинга. Поэтому его «второе абсолютное», «второе всеединое» или *materia prima* следует сопоставлять не с античными или раннехристианскими учениями о «мировой душе» или «втором боге», а с дуалистическим толкованием абсолюта в философии свободы Шеллинга, с такими понятиями, отражающими его «теневую» сторону, как *Grund* и *derivierte Absolutheit*.

Однако и Шеллинг в текстах молодого Соловьева — величина очень условная. В тех из них, где его перо не сдерживалось соображениями академической точности, пренебрежение исторической стороной дела становилось порой вопиющим. Платонизм смешивался не только с философией Шеллинга или Гегеля, но и с неоплатонизмом, христианской доктриной, гнозисом и каббалой, которые воспринимались молодым Соловьевым как проявления единого или, как он сам называл, вселенского учения.

Наиболее характерен в этом отношении трактат «София», изобилующий примерами некритического сочетания разных по времени, духу и своим формальным особенностям философских и религиозных доктрин. Принято считать, что это сочинение писалось во время всепоглощающего увлечения гностическими учениями и потому в наибольшей степени высвечивает «гностическую» сторону его философского дарования. Однако указать точно какие-либо гностические источники или даже литературу, бывшую в распоряжении Соловьева, практически невозможно [1. С. 41—52]. И это не случайно: практически все, что в этом трактате окутано «гностическим» флером, имеет иное, более позднее происхождение.

К тому времени, когда Соловьев приступил к написанию трактата «София», гнозис первых веков христианской эпохи давно уже сделался предметом пристального внимания в европейской науке. Особенно это было характерно для Германии первой половины XIX в., в которой античный гнозис, можно сказать, обрел свою вторую родину.

Многочисленные и обстоятельные работы немецких ученых по исследованию исторического и идейного феномена гнозиса стали фоном для развития систем

немецкого идеализма [8. S. 5]. В Германии того времени была проделана уникальная работа по адаптации систем гнозиса к потребностям собственной интеллектуальной жизни. Связь между Александрией и Йеной [Ibid. S. 152] если и не существовала в действительности, то была осознана в Германии как подлинная духовная реальность. Тем не менее, никакое сопоставление древнего учения и современной мысли не было бы возможным без более широкого, чем это позволяли узкие рамки исторического исследования, толкования гнозиса. И такая работа была проделана в вышедшей в 1835 г. книге Ф.Х. Баура «Die christliche Gnosis». Баур придал «древнему гнозису» широкий статус «религиозной философии» (Religions-Philosophie), что позволило ему распространить гностическую традицию через немецкую мистику на современную ему философию, в частности на философию Шеллинга и Гегеля.

Более того, при чтении книги Баура нетрудно прийти к заключению, что, по мнению ее автора, именно в мысли этих двух немецких философов «гностическая система» нашла самое совершенное и законченное выражение. Поэтому и самое последовательное и четкое описание «гностической системы» обнаруживается не в главах, посвященных античным гностическим концепциям, в которых рассматривается главным образом их исторический генезис, а в главах, посвященных Шеллингу и Гегелю.

Основой гностической системы, в ее толковании Бауром, является понятие о живом Боге (lebendiger Gott), развивающейся сущности, наделенной жизнью и судьбой. Протекание божественной жизни происходит в трех главных моментах [4. S. 617]. Первый из них — Бог в себе: Gott an sich. Второй — мир, без которого «жизнь» Бога несовершенна: ohne Welt ist ... Gott nicht Gott. Этот момент представлен в гностических системах откровением божественной сущности в мир: «как отпадение от плеромы, погружение в хаос, как страдание Софии». Наконец, третий момент — возвращение Бога к себе. Центральную роль здесь играет человек; он образует особый раздел бытия, в котором особенное и всеобщее сосуществуют в конкретной определенности (das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist). Человек — поворотный момент (Wendepunct) жизни и судьбы Бога, возвращение происходит в нем и через него. Таким образом, жизнь Бога — это разворачивающийся в мире исторический процесс, а гностическая система — историческая. Не случайно поэтому центральным пунктом исследования для Баура выступает Abhandlung über Freiheit Шеллинга — «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», в которых историческая проблематика впервые была поставлена с небывалой для того времени силой и размахом. Безусловно, этот яркий труд Шеллинга, открывший целую эпоху в европейской философии, стоит вне всякой конкуренции.

Все, что сказано Бауром в отношении гностической системы, без труда можно отнести и к философии свободы Шеллинга. Трудно даже сказать, что стало настоящим побуждающим мотивом для мысли немецкого исследователя: то ли его исследования древнего гнозиса, то ли историческая проблематика, возобновленная тремя десятилетиями ранее в трудах Шеллинга.

Но, конечно, еще больше под такую триадическую схему подходит гегелевская логика. Кажется даже, что она специально создана для нее. В диалектическом самоопосредовании абсолютного духа очевидны те же три момента: пребывание в себе, отпадение (*das Dirimiren*), возвращение к себе.

У Гегеля исторический процесс представлен в качестве «чисто логического» понятия процесса, в отличие от более ранней концепции Шеллинга, в которой гностическая система представлена едва ли не в первозданном виде. Идея отпадения от абсолюта в ней, по слову Баура, «лишь постулируется». В гегелевской «религиозной философии» дух достигает «объективной реальности». В этом факте Баур находил философское воплощение понятия о триединстве Бога [*Ibid.* S. 681—682], более высокое, чем когда-либо ранее высказанное в гностической литературе.

Не будет большим преувеличением сказать, что, по мнению Баура, именно в системе Гегеля «христианский гнозис» нашел высшую точку развития. Ответная со стороны Шеллинга критика гегелевской системы если и была знакома Бауру, то оказалась принесенной в жертву общепринятой точке зрения, согласно которой логика Гегеля является венцом развития философской мысли своего времени.

Не остались без внимания Баура и учение Платона и исходящая от него философская традиция. В ней немецкий исследователь увидел естественную предпосылку возникновения «христианского гнозиса».

Уже в платоновском «Тимее», по его мнению, можно обнаружить элементы гностической системы: понятие о верховном божестве-отце (*Gott der Urvater*), противопоставленной ему материи и ряде опосредующих звеньев, таких как ум (*Intelligenz*) и мировая душа (*Weltseele*) [*Ibid.* S. 38—40]. Но непосредственным ее прообразом стала система Плотина: этот греческий философ не только упорядочил число опосредующих звеньев системы, сведя их к трем начальным ипостасям, но, главное, в своем учении о душе предвосхитил образующее событие гностической системы — отпадение от абсолюта и последующее возвращение к нему [*Ibid.* S. 454].

Именно душа в философии Плотина, в отличие, например, от тождественного себе ума, подвижна; она имеет историю, и это история ее падения и ее возвращения к себе самой. При таком взгляде аналогия между неоплатонической и гностической системами становится очевидной, как и то родственное сходство, которое без труда обнаруживается в «судьбе» души у Плотина и Софии у гностиков. Сам Баур называл «идею отпадения от абсолюта» платонико-гностической, объединив таким образом традиции языческого платонизма и христианского гнозиса в одну — осевую и универсальную — для всей истории европейской мысли.

Попытки молодого Соловьева отыскать некое единое «вселенское учение» отчасти укладываются в схему, предложенную Бауром. Нетрудно заметить, например, что в качестве основы в своих ранних работах он выбирает тот же историко-философский материал: платонизм, христианский гнозис, немецкий идеализм. Вероятно даже, что его интерес к последнему, выглядевший явным анахронизмом в 1870 г., был спровоцирован именно бауровской интерпретацией преобладающих в нем систем в качестве гностических.

В раннем трактате «София» структурной основой такого учения выбрана триадическая схема, исходно, насколько можно судить, ориентированная на неоплатонизм, но вызывающая и другие ожидаемые историко-философские ассоциации. В отыскании таких ассоциаций Соловьев, очевидно, видел одну из задач собственной работы.

Одни и те же положения эксплицировались им в работах 1870 гг. параллельно в греческой, латинской и немецкой терминологии. Так, в «Софии» исходную триаду составили три «начала»: сверхбытийное (*super-esse*), идеальной (*pous*) и реальной (или чувственной) множественности (*anima mundi*) [2. С. 48—49; 54—55].

Но эта же схема параллельно излагалась Соловьевым и в терминологии немецкого идеализма. В таком случае первое начало обозначалось как дух в себе, третье — для себя; второе начало — как идеальный, третье — как реальный процесс. В эту эпоху все еще трудно было избежать ассоциаций с гегелевской логикой, которая, следуя тому же Бауру, вполне вписывалась в пропагандируемые им представления о «гностической системе».

Использование понятия «процесс» — одного из основных в философии Шеллинга и Гегеля — наводит на мысль, что Соловьев в своем толковании «вселенского учения» ориентировался в том числе и на представленный в немецком идеализме образец исторической системы. Свидетельством тому выступает и то, что в той же «Софии» наряду с триадической схемой заявлена другая, основанная на даулистическом толковании абсолюта (первого начала). В других работах 1870-х гг. эта схема, представленная как схема «двух абсолютных», становится основной, в то время как триадическая схема отходит на второй план.

В «Философских началах цельного знания» Соловьев все еще не в состоянии отдать предпочтение той или другой схеме, и текст работы представляет пример удивительного их чередования, но в «Критике отвлеченных начал» им оставлена только схема «двух абсолютных». Ее источник угадывается без труда. В философии XIX в. эта схема разрабатывалась Шеллингом: впервые заявленная в работах периода философии свободы как различение *Ungrund*—*Grund* в абсолюте, она подверглась поистине скрупулезной разработке в его поздних работах.

О том, что Соловьев следует здесь прежде всего за Шеллингом, говорят встречающиеся у него время от времени реминисценции на тексты этого немецкого философа, главным образом позднего периода.

В той же «Софии», например, о присутствующем в абсолютном начале стремлении к выражению вовне, о присущей ему «жажде бытия» говорится как о «воле», которая определяется, в свою очередь, как «непосредственная возможность» бытия [Там же. С. 50—51]. Это место производит впечатление близкого к тексту пересказа позиции Шеллинга.

В поздний период тот толковал отношения двух сторон абсолюта в терминах *dynamis* и *energeia* (*potentia* и *actus*), исходно аристотелевских. Кстати, и спорадические в ранних работах Соловьева упоминания имени Аристотеля связаны почти исключительно с этим аспектом его философии, и всегда в таких случаях Аристотель упоминается в одном ряду с Шеллингом. Очевидно, в восприятии молодого русского философа учение о *dynamis* и *energeia* тоже представляло своего рода

«вселенское учение» или, как он сам говорил, — «учение древних и современных мудрецов», из которых к числу первых должен быть отнесен Аристотель, к числу последних — Шеллинг [Там же. С. 106, 107]. Однако Шеллинг был одним из последних, но не самым последним; требовалось внести еще последние поправки, исходящие от Гегеля, что — тоже в духе предложенной Бауром схемы — и было вскоре осуществлено Соловьевым в проекте органической логики.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. — М.: Савин, 2007.
- [2] *Соловьев В.С.* La Sophia/София // Полное собрание сочинений и писем. — М.: Наука, 2000. — Т. 2.
- [3] *Соловьев В.С.* Платон; Плотин; Прокл; Мировая душа // Собрание сочинений. Т. X. Фототип. изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.
- [4] *Baur F.Ch.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. — Tübingen: Osiander, 1835.
- [5] *Edwards M.J.* Nicene theology and the second god // *Studia Patristica*. Vol. XL. Ed. F. Young, M. Edwards and P. Parvis. — Leuven: Peeters, 2006.
- [6] *Kirchner C.H.* Die Philosophie des Plotin. — Halle: Schmidt, 1854.
- [7] *Kleist H., von.* Plotinische Studien. — Heidelberg: Weiss, 1883.
- [8] *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. — Paderborn: Schöningh, 2001.
- [9] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil: Sokrates und Sokratiker, Plato und die alte Akademie. 2 Aufl. — Tübingen: Fues, 1859.

VL. SOLOVYEV'S PERCEPTION OF PLATO'S COSMOLOGY

Y.B. Tikheev

Moscow Physico-Technical Institute
Faculty of Humanities, Department of Philosophy
Institutskiy per., 9, Dolgoprudny, Moscow area, Russia, 141700

The article deals with various historical aspects related to Vladimir Solovyov's perception of Plato's cosmology. In his views on the subject Solovyev was influenced not only by the prevailing in nineteenth century concepts of Plato's doctrine (as such of E. Zeller or F.Ch. Baur), but also he was inspired directly from philosophical and religious teachings of early Christian epoch. He suggested, that main role in Plato's cosmology plays doctrine of «The soul of the World», for the first time expressed in dialogue «Timaeus». The chain of its interpretations has formed permanent intellectual tradition, which covers full historical line from Plato to the systems of German idealism.

Key words: cosmology, Solovyev, Plato, metaphysics, sofiology.