

**УЧЕНИЕ ПЛАТОНА В РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ РОССИИ**
(вторая половина XIX – первая половина XX ст.)

Эпоха античности, ее культурные достижения повлияли на становление и развитие культуры практически всех народов Евразии. Древнегреческая мысль выступает для философов последующих поколений примером для подражания, с одной стороны, и источником вдохновения, с другой. Не является исключением и философия Платона: «он жил в древнегреческом обществе, но как деятель – философ, ученый, писатель – принадлежит всему человечеству. Платон – один из учителей человечества» [1, с. 5]. «Поставленные им некоторые кардинальные вопросы не только не утратили своей актуальности, но и приобрели особую остроту» [5, с. 3–4]. Неудивительно, что его произведения оказали влияние на российскую философию. Хотя этой проблеме посвящены статья Абрамова и Зеньковского [см.: 5 и 2], а также монография Тихолаза [см. 10], она еще не нашла должного освещения в отечественной философской литературе. **Целью** данной статьи является исследование влияния платоновских идей на русскую религиозно-философскую традицию. Это определяет в качестве основной **задачи** текстологическое обращение к наследию русских философов 2-ой пол. XIX – 1-ой пол. XX ст.

Нужно заметить, что влияние Платона на русскую философию проявляется своеобразно. Она на протяжении нескольких столетий, вплоть до XVIII в. была лишь невычлененной частью религиозной православной мысли. Известно, что ортодоксальное православие, в целом относясь к античности как к чему-то инородному, чуждому, тем не менее, ассимилировало ее в контексте богословских традиций. Наиболее влиятельным течением с XIII ст. становится христианизированный платонизм – учение, которое вобрало в себя идеи Платона, Аристотеля и других древнегреческих философов, и приспособленное к православию. Хотя существовали и были популярными переводные сборники, содержащие изречения и отрывки из произведений античных мыслителей – «Пчела», «Шестоднев» и др. – говорить о сознательном восприятии идей Платона не приходится.

Лишь в эпоху Просвещения, во 2-ой пол. XVIII в. в русской печати появились тексты Платона, но определяющего влияния на развитие философии в России эти публикации не оказали вследствие небольшого количества тиражей. Однако они стали важным источником распространения идей Платона впоследствии, когда в начале XIX в. в философские курсы университетов и духовных академий было введено изучение его философии. Интерес к философии Платона в 1-ой пол. XIX ст. возрос также в связи с популярностью философии Шеллинга. Более того, некоторые славянофилы (И.В. Киреевский), проводили мысль о существовании двух типов философского мышления – западного и восточного. В основе западноевропейской философии лежит усвоение учения Аристотеля (это восприятие происходило через средневековую схоластику), усвоение же философии Платона стало серьезным элементом восточной богословской мысли (см.: [2, с. 271–272]).

Во 2-ой пол. XIX ст. серьезный интерес к философии Платона проявился в сочинениях представителей религиозной духовно-академической философии. Однако большинство философов все же продолжало интерпретировать основные идеи древнегреческого мыслителя сквозь призму христианского богословия. Мы же остановимся на анализе творчества тех философов, которые отошли от этой традиции. П. Д. Юркевич собственно философскую позицию излагает, сопоставляя учение Платона и учение Канта в своем произведении «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». В истории философии мыслитель выделяет две традиции относительно познания истины. «Первый взгляд развит в образцовом для всех времен совершенстве Платона в его учении о разуме и об идеях, второй – Кантом в его учении об опыте. Первый различает между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме; второй – между предметами, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметами, как они есть сами по себе или в самой натуре вещей» [14, с. 468]. Традиции Платона господствовали, по мнению Юркевича, вплоть до появления учения Канта. Философия последнего явилась противоположной учению Платона по своему пониманию истины и опыта. Эти различия Юркевич излагает в таких тезисах: «*Платон*. Только невидимая сверхчувственная сущность вещей познаваема. *Кант*. Только видимое чувственное явление познаваемо. *Платон*. Поле опыта есть область теней и грез..., только стремление разума в мир

сверхчувственный есть стремление к свету знания. *Кант*. Стремиться в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грез, а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания. *Платон*. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям. *Кант*. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям. *Платон*. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*. *Кант*. Это не наука, а формальная *дисциплина*, предостерегающая от бесполезных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души. *Платон*. Познание истины возможно для чистого разума. *Кант*. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае, познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное» [14, с. 496]. Учение Канта и его последователей, по мнению Юркевича, стало ядром современной науки и культуры, хотя «здесь мы имеем такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философии» [14, с. 505]. Юркевич, считая истинной философию Платона и являясь ее продолжателем, однако подчеркивает ту мысль, что, следует учитывать философию нового времени: «философской опорой Юркевича был платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была «Критика» Канта» [14, с. 605].

Очень важной категорией в философии Юркевича является понятие «идея». Существование идей по сути своей совсем не похоже на существование материальных объектов, психических переживаний и т.д. Идея выступает образцом действительного мира, но не этим миром. Звеном, подчеркивает Юркевич, благодаря которому возможна взаимосвязь и соединение двух миров (мира вещей и мира идей), является божественная, творящая воля: «общее, идея, истина есть вечное, не произведенное субъектом содержание разума. Бытие же способных к действию и страданию живых существ есть тайна Божественного творчества» [14, с. 488].

Высоко оценивал Платона В. С. Соловьев. Он планировал перевести на русский язык все произведения Платона, но преждевременная смерть не позволила этому осуществиться: В. С. Соловьев перевел 1 и часть 2 тома, переводчиками же остальной части диалогов Платона выступили брат философа М. С. Соловьев

и С. Н. Трубецкой (Творения Платона, пер. В. Соловьева и др. – Т. I–II. – М., 1899–1903). Можно найти много точек соприкосновения при анализе философских систем двух мыслителей. Влияние философии Платона на учение Соловьева ощущается как в постановке проблем, так и при формировании категориального аппарата, хотя, безусловно, в философии Соловьева детально проанализированы, органично синтезированы и интегрированы многие направления философской мысли.

В основе сущего, по Соловьеву, лежит абсолютно-сущее. Оно свободно от всяких определений, ему нельзя приписать каких-либо свойств, так как определенное существование всегда относительно. Таким образом, абсолютное выступает как положительное ничто, с одной стороны, а с другой стороны – оно выступает всем, так как будучи чем-нибудь, есть ничто. При этом оно есть положительное ничто, которое может быть только всем. Действительность сводится к безусловной действительности, к абсолюту, но абсолютное не существует в отделении от мира. Таким образом, абсолютное выступает единым и в то же время в нем заключено все. «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех... ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет... свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [7, с. 252]. Но чтобы абсолютно-сущее осознало и воплотило свою полноту, оно нуждается в своем другом. Следовательно, абсолютное может быть понято как единство себя со своим отрицанием – другим в форме становящегося абсолюта. В абсолюте различимы два полюса: первое абсолютное – актуальное, находящееся вне существования, но представляющее его положительную потенцию, оно открывается непосредственно в своей действительности; напротив, второе – становящееся абсолютное, не дано непосредственно и в своем стремлении к существованию выступает в качестве неоформленной первоматерии, т.е. отрицательной потенции. Становящееся абсолютное может быть раскрыто на путях рациональной дедукции, которая носит сложный многоступенчатый характер. Первая ступень – это осознание того, что абсолютно-сущее

нуждается в идеальной действительности, т.е. в существовании мира идей как прообразов множества реально существующих предметов. Вторая ступень – переход к появлению многообразных форм действительного бытия, т.е. к возникновению вещей, которое неизбежно ведет к разобщенности и вражде. Для соединения двух полюсов абсолюта Соловьев вводит понятие «София». Это понятие выступает синонимом разных понятий – то мировой души, то богочеловечества. Но основная функция Софии – играть роль объединяющего начала между абсолютно-сущим и реальной действительностью. Идеальный, духовный мир выступает живым, конкретным миром, а не теоретической абстракцией. В связи с этим Лопатин в одном из своих произведений называет В. С. Соловьева настоящим последователем Платона (см.: [4, с. 110]).

Кроме того, «Оправдание добра» Соловьева посвящено исследованию «нравственных норм для всех основных практических отношений единичной и конкретной жизни» [8, с. 97]. Добро – идеальная сущность, норма и должное для действительности. В связи с этим оправдание добра перерастает у Соловьева в оправдание добра как истины и, следовательно, в оправдание существования бытия как замысла, плана Бога. Для Платона понятие Блага, добра также выступает важной категорией в качестве божественного, творящего начала. «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева» [11, с. 223].

Оригинально он трактует философскую систему древнегреческого мыслителя в статье «Жизненная драма Платона». Смерть Сократа, по мнению Соловьева, явилась для Платона подлинной жизненной драмой и отправным пунктом появления нового философского течения – идеализма. Осуждение Сократа на смерть выступило для Платона доказательством существования двух миров: действительного, этого мира, где царствует зло и обман, и идеального, иного мира, где царит добро и правда. «Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вывести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта,

которым началась его жизнь» [9, с. 605]. Своеобразным мостом для соединения двух миров и источником спасения действительности выступает толкование Платоном любви через красоту. Но платоновское понимание Эроса, как думает Соловьев, потерпело фиаско, потому что Платон не указал и не нашел причин, по которым необходимо бороться за сохранение далекой от совершенства действительности (при этом ничего не изменяя и не преображая в ней). «Любовь как эротический пафос – в высшем или низшем направлении, все равно – не похожа на любовь к Богу, на человеколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям – это есть непременно *любовь* к телесности: к тому ли, чтобы повторились в ней без конца одни и те же стихийные факты возникновения и исчезания, одна и та же адская победа безобразия, смерти и тления, или к тому, чтобы сообщить телесному действительную жизнь в красоте, бессмертии и нетлении?

Так как Платон собственную задачу Эроса определяет как рождение *в красоте*, то ясно, что его задача не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни – в чем нет красоты – и что он должен обращаться на возрождение, или воскресение, этой жизни к бессмертию. Последнего Платон не говорит, но именно с этим умолчанием связано и то, что его теория любви есть ирреальный махровый цветок без плода» [9, с. 615]. Таким образом, Платон, не сделав последнего логического шага в своих теоретических размышлениях о феномене эроса, фактически отверг свою теорию и спустя некоторое время выступил как социальный реформатор с целью преобразования действительности. Его проект идеального общества, который он изложил в «Законах», слишком формальный, поверхностный, считает Соловьев, в нем отсутствуют нравственные, этические основы. Кроме того, Соловьев критикует древнегреческого мыслителя за попытку увековечить рабство и войны в качестве нормального состояния общества. Таким образом, социальная утопия Платона явилась отречением от идеалов учения Сократа и выступила еще одним источником драмы жизни Платона. Отсюда Соловьев делает вывод: «Чтобы идти дальше и выше Сократа – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге – нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Нemoшь и падение

«божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли, — поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*» [9, с. 625].

Последователем философии «всеединства» и платонизма является С. Л. Франк. В одной из первых работ «Душа человека» Франк, анализируя задачи и методы философской психологии, подчеркивает, что задачей этой дисциплины выступает познание сущности человеческой души, а через нее и познание сути душевного бытия как качественно целостного единства, а методом психологии выступает «самонаблюдение в подлинном смысле, как живое знание, т.е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родной, «эйдетической» сущности...» [12, с. 159]. Живое знание выступает синтезом бытия и предметного знания. Предметное бытие, по мнению Франка, — самый поверхностный слой бытия; более глубокий слой бытия, духовная реальность познается иными методами. «В познании духовной реальности преобразующая активность субъекта сменяется на самораскрывающуюся активность объекта познания» [12, с. 137]. Средством исследования духовной реальности выступает сам человек, так как лишь с изменением самого себя он приобретает новый духовный опыт. Поэтому мыслитель выделяет новый тип знания — духовный и способ постижения такого знания — религиозную веру. Анализируя природу познания, Франк подчеркивает, что своим учением о неисчерпаемости реальности чувственным характером вещей Платон оказал заметное влияние на дальнейшее развитие мировой философской мысли.

Попытке осмысления влияния Платона на философию «всеединства» в целом и на учение Франка в частности посвящена статья В. В. Зеньковского «Преодоление платонизма и проблема софийной твари». Прежде всего, Зеньковский выделяет четыре аспекта софиологического учения — гносеологическое, космологическое, натурфилософское и эстетическое. Общим для всех четырех аспектов выступает «учение об идеальной основе мира, свободной от дефектов и ограниченности внешнего мира, от власти времени и пространства» [2, с. 8]. Больше всего внимания мыслитель уделяет анализу гносеологического аспекта софиологии. Из платоновской теории познания, по мнению

Зеньковского, можно сделать вывод о наличии двух видов знания – чувственного и идеального в связи с существующим в учении дуализмом реального и идеального миров. У Платона, подчеркивает он, гносеологический дуализм превращается таким образом в метафизический. У русских же софиологов этот переход, хотя и не столь заметен, однако также имеет место. Космологический аспект софиологического учения наиболее ярко представлен, по мнению Зеньковского, в работе С. Л. Франка «О предмете знания». Зеньковский трактует содержание этого произведения следующим образом: «идеальная сторона мира есть живое всеединство, в котором «все», как полнота и многообразие, открывается в то же время целостным единством. Из этого изначального единства идеальной стороны вытекает и единство в чувственном мире; таким образом, в единстве идеальной стороны мира дан ключ к пониманию мира как космоса, как живого и конкретного единства» [2, с. 10]. Натурфилософское направление софиологии связано с разработкой платоновского понятия абсолюта. Большое значение эта категория занимает как у В. С. Соловьева, так и у его последователей, в частности, в философской системе С. Л. Франка. В концепции последнего происходит отождествление абсолюта с софийной основой мира, что Зеньковский не принимает и критикует. Четвертый аспект софиологии – эстетический – связан с категориями эстетики Платона «красота», «прекрасное». Кроме того, понятие «мировая душа», которое Платон впервые использует в диалоге «Тимей», также имеет очень серьезное значение для разработки софиологии.

Анализируя монистические философские системы, Зеньковский указывает на их серьезный изъян – устранение идеальной (материализм) или реальной (идеализм) основы мира. Только софиологическое учение, «преодолевая натурализм, устраняет акосмизм: оно указывает границы мира, как тварного бытия, подчиняя его абсолюту, а в учении об идеальной основе мира устанавливает вечную, но и тварную; идеальную, но не безначальную его природу» [2, с. 40]. Зеньковский делает также вывод о том, что все аспекты софиологической философии базируются на учении Платона. Однако, по его мнению, софиологическое учение, чрезмерно увлекаясь платонизмом, склоняется в сторону пантеизма, но «в интересах учения о софийности мира необходимо освободить его от всяких элементов

пантеизма, необходимо последовательное и четкое уяснение тварной природы софийной сферы мира» [2, с. 17–18]. Влияние Платона также заметно в философских взглядах П. А. Флоренского и А. Ф. Loseva, однако эта тема требует отдельного детального рассмотрения. Кратко проанализировав влияние платоновских идей на становление и развитие философии в России, можно сделать следующие выводы.

Возникновение и развитие русской религиозной философии существенным образом связано с усвоением и интерпретацией учения Платона, хотя и в христианизированном варианте. Непосредственное влияние Платона на взгляды религиозных философов России можно проследить лишь на творчество достаточно небольшого круга мыслителей: Юркевича, Соловьева, Франка и др. Но и они выступили не апологетическими последователями философии Платона, а оригинальными продолжателями и интерпретаторами его основных идей: «русские религиозные философы сознательного теоретического выбора, «использование» платонических идей всегда ясно осознанно и базируется на историко-философской рефлексии. Но при этом они никогда к Платону не обращались ради самого Платона: платонизм всегда использовался для философского обоснования собственного христианского мировоззрения» [10, с.83–84].

1. Асмус В. Ф. Платон. – М., 1969.
2. Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. – 1930. – № 24.
3. Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М., 1979.
4. Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. – 1899. – Кн. I (56).
5. Платон и его эпоха. – М., 1979.
6. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. – М., 1999.
7. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1988.
8. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. – 2-е изд. – Т.1. – М., 1990.
9. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. – 2-е изд. – Т.2. – М., 1990.
10. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини ХІХ–початку ХХ століття. – К., 2002.
11. Трубецкой С. Н. Протагор Платона // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Кн. III (58).
12. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.
13. Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. – М., 1990.
14. Юркевич П. Д. Философские произведения. – М., 1990.