



Р. В. СВЕТЛОВ

«Русский Платон»

Платонизм в русской культуре

Прежде всего определимся — о чем эта книга и какого рода свидетельства о «русском Платоне» мы хотели бы в ней представить.

Культура — это система рефлексий, подвижных, накладывающихся друг на друга. И, что самое главное, отражается в ней один и тот же объект — существо (οὐσία) человека. О чем бы ни шла речь в культурных текстах, в конечном итоге они представляют собой рефлексии одной и той же темы. Когда психоаналитики (какого бы они ни были толка) видят в любом культурном факте проявление некоторой изначально присущей человеку проблемы, их выводы можно оспорить лишь с точки зрения того, что за проблему они берут в качестве отправной точки.

Бытие человека экстенсивно, оно есть освоение-экспансия пространства его жизни, даже если при этом случается столкновение с чем-то совершенном чуждым ему, происходит путем «вчитывания» известного в неизвестное. Но известен человеку прежде всего он сам (а точнее, то, что порождает его существо, — социальная и культурная действительность). И потому, хотим мы того или нет, любой факт культуры (понимаемой в широком смысле) несет на себе антропологический отпечаток.

Культура по природе своей — подвижная картина человеческого самоосознания. Отсюда должно быть понятно, что, обращаясь к такой теме, как платонизм в русской мысли, мы занимаемся не просто рассмотрением одного из специфических проявлений отечественного восприятия наследия прошлого. Дело в том, что творчество основателя Академии было универсальным, более универсальным, чем творчество какого-либо иного из европейских мыслителей. Ни один из европейских «энциклопедистов» (подобных Аристотелю или Гегелю) не создал ничего похожего на диалоги Платона, которые формируют скорее не концепцию,

а проблемное поле, до настоящего момента являющееся горизонтом европейской мысли.

Действительно, сколько раз ни пытались воссоздать учение Платона, всегда обнаруживались уязвимые места подобных реконструкций. Господствовавшее наиболее длительное время представление о Платоне как о родоначальнике метафизического идеализма, творце теории мира идей (ведущее свое происхождение даже не столько от Аристотеля, сколько от споров реалистов и номиналистов средневековой схоластики), до настоящего момента наполняющее многочисленные учебники по истории философии, легко опровергаемо самими текстами Платона. Столь же ограниченной выглядит гегелевская трактовка философии Платона как ставящей во главу угла проблематику логики понятий.

Мы не станем здесь упоминать теософской интерпретации творений Платона, поисков свидетельств о мистериальных концепциях Древней Академии или модернистского толкования Платона как мыслителя, для которого процесс диалогического философствования, то есть создания принципиально амбивалентного с точки зрения формального критерия истинности текста, являлся философией как таковой. И вместе с тем любая из таких интерпретаций провоцируется текстами Платона. Они крайне неоднозначны и не поддаются ни под один из известных европейской культуре жанровых и содержательных образцов текстов.

Вспомним, что платоновские диалоги представляют собой один из первых исторических примеров литературной (именно литературной) прозы, живость которой придает жизненность излагаемых событий. Никакой из философских диалогов, которые писались после Платона, не может быть поставлен в один ряд с ними, и прежде всего из-за риторической надуманности их персонажей, представляющих определенные *точки зрения*, но не *жизненные установки*. В том-то и состоит особенность самых «метафизичных» текстов Платона, что их участники не олицетворяют некие концепции, но сами живут в соответствии с вполне конкретными жизненными позициями, которые и могут быть представлены только персонифицированно*. Когда (отчасти не без влияния Аристотеля) Платона упрекают в метафизичности и абстрактности его этической позиции, причем сылаются при этом на якобы тоталитарную социальную программу «Государства», то при этом

* Нет сомнений в том, что для отечественной культуры, в значительной мере ориентированной на экзистенциальные горизонты, данный момент был необычайно привлекателен.

забывают, что история о попытке Платона реализовать свои идеи в Сиракузах — один из многочисленных мифов, сложившихся вокруг фигуры основателя Академии.

Философствование участников диалогов исходит не из отвлеченных принципов, но из жизненной реальности. Во времена Платона философия еще не превратилась в особую сферу духовной деятельности, имеющую собственную проблемную историю, язык и в результате — мировоззренческую ограниченность, которая подчас становится условием т. н. профессионализма. Поэтому на примере бесед героев Платона можно видеть, как эмпирия непосредственного существования ставит человека перед необходимостью задаться общими вопросами, то есть начать акты «идеации». Практическое требует теоретической деятельности, но переход от первого ко второму далеко не прост. Зато совершение этого перехода, осуществляемое в диалогах Платона, позволяет увидеть, как практический интерес может обернуться формированием теоретического горизонта сознания.

Данный переход тематизирован в творчестве Платона через соотношение мнения и умопостижения. И это не просто технические термины, в которых развивалась платоновская эпистемология. Сложившиеся в элеатской школе, проработанные диалектикой софистов, осмысленные Сократом, в учении Платона они фиксируют центральную проблему философствования.

Действительно, существуют две очевидности: первая — это очевидность непосредственного «бывания», опыта, который называется «житейским» и который связан с традицией и «общим мнением». Это то, что известно и привычно, однако принадлежит нам лишь постольку, поскольку мы сталкиваемся с жизненными, социальными ситуациями, с волей иных людей и т. д. Оценки же и алгоритмы выстраивания своего собственного поведения по отношению к окружающему отчуждены; они не «наши», будучи привиты нам социальной средой, «общепринятым» (бунт против них сам показывает зависимость от «общего мнения»). В число отчужденного попадает даже чувственность, ибо и она обусловлена социальными реалиями, как это показывалось не раз, особенно в наше время. Все это и является «мнениями», меняющимися, собственно говоря, помимо нашей воли, приходящими извне, обладающими своими, внеположными нам закономерностями. Они минимально субъективны, неиндивидуальны, хотя в глазах философа обладают крайним субъективизмом.

Вторая очевидность — это очевидность умопостижения. Самый показательный пример — Парменид, провозгласивший вопреки всему, данному человеческому сознанию непосредственно,

завершенность и единство сущего в акте чистой мысли о нем. Умопостижаемое властно вытесняет чувственное как недействительное, абстрактное и «не свое». В этом плане умопостижение, несмотря на всеобщность своих форм, принципиально лично. Здесь говорится только то, что «выведано» индивидуумом в самом себе, вне зависимости от того, насколько это противоречит привычному для здравого рассудка мнению. Поэтому умопостижение относится к мнению как к «пустословию», к речи беспредметной и, по сути, бессмысленной.

Различение мнения и умопостижения может привести не только к концепции разных познавательных способностей, но и к разведению их по предметам. Именно тогда и возникает фантом «мира идей», приписанный Аристотелем Платону, но в реальности, однако, впервые зафиксированный лишь в творчестве Филона Александрийского.

Как мы видим, анализ умопостижения и мнения является не просто гносеологической проблемой. С ним связана онтологическая тематика, причем настолько тесно, что мы можем утверждать: последняя выявляется именно при рассмотрении соотношения мнения и умопостижения. Многосмысленность глагола-связки «есть», которая приводит и к вопросу о Едином-Благе в платонизме, и к категориальному анализу сущего в аристотелизме и стоицизме, и к принципу «эпохе» в скептицизме, также производно от вопроса о том, в каком смысле мы говорим о сущем: как о высказанном в мнении или же как о мыслимом.

Нет особой необходимости напоминать о том, что тема умопостижения и синтетического или же антитетического соотношения с мышлением чувственной непосредственности будет одной из определяющих для становления современной философии. С ней связано само различение рационализма и эмпиризма, столь существенное для новоевропейской мысли. Наконец, выявление единой языковой основы для мнения и умопостижения становится одной из фундаментальных основ для философии XX столетия.

Итак, Платон — начало философствования. Мы не хотим спорить с теми, кто утверждает «начальность» досократической мысли. Нет сомнения, что без Гераклита и Парменида не было бы Академии. Однако досократиков мы все равно воспринимаем через посредство Платона и Аристотеля. Даже когда доказываются глубинность и фундаментальность их философии, это происходит при противопоставлении Академии и Ликея (ср.: Ф. Ницше, М. Хайдеггер). Так что отсчет идет все равно от Платона и его традиции.

Хотим мы того или нет, но культура «консервирует» лишь то, что является основополагающим для нее.

Пифагор когда-то сказал: «Начало — пол-целого дела». В философии начало — это основание, которое не меняется, какие бы лики ни имело существо, вырастающее на нем. И потому самоопределение по отношению к началу — это одна из кардинальнейших характеристик любой изучаемой культуры.

* * *

Несмотря на неоднократно повторявшиеся (и ныне повторяющиеся) сетования по тому поводу, что изучение наследия Платона находится в России в зачаточном состоянии, количество публикаций, посвященных платонизму, необычайно велико. Существует более шести десятков изданий российских переводов диалогов Платона, фундаментальные исследования, посвященные различным сторонам его учения, а также самому знаменитому его последователю — Плотину. Отечественная мысль в лице философов-«всеединцев», богословов, русских кантианцев и т. д. неоднократно обращалась к платонизму как к школе мысли, началу метафизики, оппоненту христианства, альтернативе современной философии, «философии по преимуществу» и т. п. Уже поэтому представить в одном томе все значительные публикации, связанные с этой проблемой, представляется невозможным.

Впрочем, мы и не ставили себе такой задачи. Как не ставили задачи исследования отечественного платоноведения. Нет сомнений, что такие мыслители, как М. И. Владиславлев, П. П. Блонский, А. Ф. Лосев, внесли несомненный вклад в изучение наследия Платона. Однако концепция серии «Русский путь» предполагает иной подход к теме платонизма.

Суть его заключается в том, чтобы дать обзор наиболее значимых *точек зрения*, касающихся Платона как явления духовной культуры в наиболее широком смысле данных слов. Нас интересовало — если выразить этот принцип в наиболее жесткой формулировке — даже не самое лучшее, но наиболее характерное и показательное. На наш взгляд, это позволит создать не только эскиз российского восприятия Платона, но и дать — в известном смысле — характеристику отечественной мысли. Именно поэтому в Антологию не вошли уже более чем известные платоноведческие фрагменты и работы таких философов, как С. Трубецкой или М. Владиславлев, а в случае Вл. Соловьева его размышления о платонизме были отражены в минимальных, но необходимых

рамках. Зато мы постарались показать восприятие Платона не только как духовного учителя, но и как социального мыслителя, в том числе и первые суждения о нем становящейся культуры «исторического материализма».

Платонизм был представлен в русской культуре с первых веков ее существования уже по той причине, что Русь восприняла христианство в его византийском варианте, на теоретическое же обоснование православия платонизм — хотя бы как теоретический инструментарий — оказывал значительное воздействие. Знаком был и сам Платон — как «эллинский мудрец», являющий «некую правоту перед Богом» языческой философии. (Правда, до середины XVIII столетия Платон в отечественной культуре скорее упоминался, чем сколь-нибудь серьезно осмысливался. Широкое научное, культурное и общественное внимание к нему относится в основном к XIX—XX столетиям: первый сравнительно полный «русский Платон», то есть перевод его диалогов на русский язык, появился лишь в 1780—1785 годах в исполнении Иоанна Сидоровского и Матвея Пахомова.) Но даже в XVIII столетии, когда российская мысль уже находилась под влиянием немецкого и французского Просвещения, восприятие Платона оставалось в рамках стандарта «вечной философии» — возвышенной метафизики в духе школы Вольфа, нагруженной стереотипной моральной проблематикой.

Ситуация изменилась в середине XIX столетия, когда начала складываться русская философия как таковая, — то есть тогда, когда мысль стала прежде всего видеть *проблемы*, а не излагать некие мудрые, ученые ответы на вопрошания о бытии *. Происходившая тогда переоценка философских установок и ценностей предполагала и возвращение к началам, то есть к античной философии. И если Аристотель отечественной культурой в основном рассматривался как предтеча «латинства» и западной цивилизации, особенно в аспекте успехов ее конкретных наук, то Платон всегда связывался с духовностью, причем в самых глубинных ее основаниях **.

* В этом аспекте в общественной мысли философский разум приходит в отечественную культуру вместе с творчеством П. Я. Чаадаева, впервые включившего историческое и общественное предназначение России в круг проблем. В метафизике же окончательным «закреплением» ее проблемного статуса, на наш взгляд, является докторская диссертация Вл. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал».

** Не менее интересно отношение русской философии к неоплатонизму. Так, обращение к имени Плотина в текстах XIX столетия представ-

Нельзя забывать о том, что русская культура в это время определялась также по отношению к религиозному сознанию. Вопрос этот был инспирирован и внутренними причинами (впрочем, мы не станем углубляться в проблему религиозности русского сознания в целом), и внешними (вспомним об известном периоде фактического запрета на светскую философию). Именно поэтому первой темой Антологии является соотношение платонизма и религиозного сознания в его понимании отечественными мыслителями.

Божество платоников есть божество метафизическое — вот лежащий на поверхности вывод наших авторов. В этом смысле платонизму могут быть найдены многочисленные внешние соответствия в более близкой к современной эпохе — например, Спинозизм. Означает ли это, что «философская религия» платонизма сродни «деизму» и сходным с ним концепциям Нового времени?

Нет, вывод отечественных авторов не столь однозначен. Они признают живое религиозное чувство, которое сквозит во многих диалогах Платона и в сочинениях его последователей. Однако обращения к богам у самого основателя Академии часто выступают всего лишь своего рода благочестивой канвой философствования. Кроме того, «метафизический» смысл божества в платонизме явно отличается от христианского понимания природы Бога.

Фактически платонизму предъявляется обвинение в том, что сфера божественного выступает в данной школе лишь как средство для прояснения единства сущего. Бог — идеал, к которому стремится все, и одновременно скрепа для сущих. Он един и благ, но не потому, что таков живой опыт человеческого общения с высшей сферой, а потому, что не здраво мыслить высочайшее

ляется достаточно случайным. Однако, например, у Вл. Соловьева мы видим массу концепций, близких неоплатоническим: творение-отпадение, панэнтеизм, единое и т. д. После публикаций переводов «Эннеад» (под ред. А. Малеванского) в журнале «Вера и разум» происходит как бы «переоткрытие» Плотина, и философы начала нашего столетия — от Н. О. Лосского до П. Флоренского — указывают на неоплатонизм как на теоретический источник, а на неоплатоников — как на своеобразных предвосхитителей современной им религиозно-философской проблематики.

начало множественным, а также потому, что мир, скрепляемый богом, также един.

В «вину» платонизму вменяется и свободно сочетающийся с принципом единоначалия (или генотеизма) политеизм: признание законности многочисленных народных культов. Это еще более подтверждается творчеством неоплатоников. Возводя все к единой Причине Причин, последние тем не менее потратили немало труда, доказывая субстанциальность, не-кажимость наличия множества божеств, как действующих в космосе, так и сверхкосмических.

В общем, отечественные авторы тонко чувствовали «пелагианский» привкус философской религии платонизма: убеждение, что философствование есть высшая форма религиозного отношения, и вера в то, что для богоуподобления прежде всего требуются собственные усилия.

Столь внимательное отношение к платонической теологии свидетельствует о том, что Платон для русской культуры являлся не просто философом, но и автором определенной мировоззренческой программы, оспорить которую представлялось необходимым и Владиславу, и Верещацкому, и Корелину, и другим. В чем же здесь дело?

Русская философская мысль второй половины XIX—начала XX столетия — это мысль, которая еще находится в процессе самоопределения, поиска наиболее адекватной формы самоутверждения. Потому любая целостная концепция могла восприниматься ею как альтернатива, а тем более это касается платонизма. Кроме того, русская философская мысль как бы «сидела на двух стульях»: современной ей немецкой классической философии и античной школы платонизма. Первая являлась своего рода внешним раздражителем для метафизически выраженного, целостного, «конкурирующего» протестантского духа. Практически все философы XIX столетия считали своим долгом откликнуться на нее (от первых славянофилов до поздних позитивистов). Опорой для некоторой философской самостоятельности выбиралась платонизирующая святоотеческая православная традиция (в отличие, скажем, от аристотелевски настроенного томизма в католицизме). Здесь было неизбежным движение вглубь, к истокам философского вдохновения. Проблемность самого платонизма считалась до определенной степени разрешенной в христианском синтезе веры и разума, называемом «Афины—Иерусалим». Отсюда, кстати, некоторая снисходительность тона рассуждений по отношению к Платону ряда авторов, например Верещацкого. Собственно, и с Гегелем русские философы

пытались сделать то же самое: принять его концептуальную схему и наполнить ее своим собственным содержанием*.

Но есть и еще одна причина для такого заинтересованно-критического анализа религиозной стороны платонической метафизики. В лице последней отечественная мысль столкнулась с явлением особого рода. Публикуемая работа Гилярова — это явное признание того факта, что Платона невозможно рассматривать как представителя какой-то специфической точки зрения. В известном смысле его учение впервые показывает те горизонты культуры, которые нам кажутся привычными и обжитыми. «Платоническая любовь», «философия Вечного» и т. д. — все это впервые звучит в платоновских текстах. Но мало того, что Платон был первым. Платонизм — это целый мир, который вполне можно представить как образец и как задачу для нашего вчитывания в сущее.

Однако в ряде своих фундаментальных установок он несводим к христианскому мирозерцанию (или к тому, что отечественные философы понимали под христианским мирозерцанием). Восприятие мира (космоса) как дома, отстаивание его принципиального единства, столь же принципиальный, особенно заметный у неоплатоников, необычайно последовательный и глубочайший трансцендентизм в понимании Начала, способность принять и оправдать практически любую традицию — вот некоторые из таких установок.

* * *

Что касается восприятия платонизма как философии в узком смысле слова, то она традиционно восхвалялась как одно из высочайших, если не самое высочайшее, достижение европейского интеллекта. Вместе с тем можно согласиться с П. П. Блонским, что понимание учения Платона и его последователей происходило обычно сквозь призму неоплатонизма. В частности, идея двух миров: мира идей и мира чувственного становления, отождествление Единого и Блага, рассуждения о платоновском понимании материальности — все это вызвано неоплатонической интерпретацией диалогов Платона.

* Например, система взглядов Вл. Соловьева представляет некий сплав воззрений Гегеля и неоплатонизма, с явным предпочтением последнего. К слову сказать, попытки «перекрестить» философию Гегеля и Шеллинга не оставлены до сих пор, и, пожалуй, отрядным исключением можно считать творчество С. С. Хоружего.

К этому мы должны добавить, что не только понимание воззрений Платона, но и неоплатонизм рассматривался через некоторые стереотипы, выработанные арабским и западноевропейским средневековьем. В первую очередь это касается перенесения во взаимоотношения платонизма и аристотелизма схоластического спора об универсалиях. Для античности то, что Боэций назовет «универсалией», — лишь структурные аспекты понятия (родовое как таковое, видовое как таковое и т. д.), вне понятия не существующие. Поскольку в христианской теологии понятия выступали как орудия творческой деятельности Божества, возникал вопрос о статусе их существования. При ответе на него альтернативой было либо признание универсалий «вещами», пребывающими как в божественном разуме, так и в сущих и в человеческом сознании, либо же отказ признания их «вещами», превращающий универсалии в гносеологические фикции.

Между тем античность в данном вопросе была ближе средневековому концептуализму, стремившемуся растворить его в собственно-познавательной проблематике. Для платонизма, как об этом свидетельствует известное место из Порфириева «Вступления» к «Категориям» Аристотеля, род, вид, собственный и случайный признаки — чисто гносеологическая тематика. Сами же понятия (точнее, эйдосы как «чистое бытие») не обладают особой топологией в сравнении с чувственными сущими. Отделение чувственного от интеллектуального является особенностью человеческого познания, поэтому и нельзя утверждать, что этому разделению соответствует онтический дуализм.

Как только мы отказываемся от перенесения споров об универсалиях на античность, мы понимаем, что рассуждения об удвоениях реальности в неоплатонической традиции — устойчивая историческая мистификация. Многообразии «космосов» в неоплатонизме — это порядок тех форм, в которых нам дано бытие, но не порядок особых «метафизических мест».

Такой же мистификацией является и концепция эманации как некоего почти природного процесса, с помощью которого Единое создает все. Внимательное рассмотрение неоплатонических текстов показывает, что об эманации можно говорить только по отношению к афинской школе, да и там это не «истечение», а логико-метафизический процесс.

Впрочем, подобные заблуждения были характерны не только для отечественной культуры, но и для большинства исследований XIX столетия.

Мы должны отметить, что отрадным исключением на данном фоне является небольшая работа П. Д. Юркевича «Разум по уче-

нию Платона и опыт по учению Канта», оставшаяся не оцененной современниками. Удивительно точная, хотя и внешне парадоксальная, интуиция фундаментальной близости Платона и Канта, проводящаяся здесь, пожалуй, делают эту работу украшением отечественного философского платоноведения.

Составители выражают благодарность за помощь в подготовке Антологии Кириллу Лощевскому и Виталию Николаевичу Симукову.

