

В.В. Лазарев

В.С.Соловьев о жизненной драме Платона

Владимир Сергеевич Соловьев за два года до своей кончины завершает философское исследование «Жизненная драма Платона» (1898) и публикует затем очень значимый очерк «Жизнь и произведения Платона» (предисловие к публикации переведенных им с греческого «Творений Платона», 1899), где осмысляет переведенный им свод произведений Платона и изображает жизненный и творческий путь ученика Сократа. Кроме нового пояснения общеизвестной завязки Платоновой жизненной драмы, вызванной одною из величайших трагедий во всемирной истории, смертью Сократа (399 г. до н. э.), Соловьев счел нужным и важным показать на диалогах Платона развертывание последующих этапов сгущавшейся и нараставшей в его жизни и творчестве драмы, вплоть до катастрофического завершения пути великого греческого философа. Владимир Францевич Эрн отнес Соловьева к тем, кто сумели высвободить Платона от груд схоластического мусора платонической литературы в XIX веке и начать читать его творения «с собственным своим разумением и с сочувствием “конгениального” постижения», что предшествовавшим исследователям не очень-то удавалось¹.

Платона Афинского (427–347 гг. до н. э.) **окружал хаос** гибнущего классического полиса, и он остро чувствовал эту надвигающуюся катастрофу греческого мира. В чем-то сходную тревогу испытывал к концу своей жизни и Вл.Соловьев (1854–1900). Какие-то трудно уловимые перемены, внутренние ли, внешние

ли жизненные обстоятельства, так или иначе побуждают русского мыслителя обратиться к трагической стороне нашего существования. Надо полагать, не случайно, а в существенной связи с потребностью в новом истолковании зла, с начавшимся изменением своего понимания проблемы зла приступил Владимир Соловьев к анализу трагедии, разыгрывающейся не на театральной сцене, а в самой жизни, где без нахрапистости действительного и деятельного зла трагизм едва ли мог бы проявиться во всей своей вздыбившейся мощи.

Анализ Соловьевым жизненной драмы Платона служит в известном смысле псевдонимом осмысления им своей собственной жизненной ситуации. В предчувствии надвигающихся грозных событий XX века, действительно разразившихся вскоре после его смерти, когда Россия поверглась в круговорот войн и в вихри революционных бурь, русский философ не случайно, а именно в контексте трагического миропонимания, открыто заговорит в предсмертном своем произведении о реальности *зла*, которое прежде – вплоть до публикации «Оправдания добра» (1897, 1899) – зачастую трактовалось им, собственно, как некоторый изъян в добре.

В высшей степени символично, что на пороге XX века, века катастроф и действительного вступления сил зла на авансцену мировой истории, им были написаны «Три разговора» (с приложением «Повести об антихристе») – «этот русский Апокалипсис» (С.А. Левицкий).

Критический поворот во взгляде, намечавшийся в «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881), готовился у Соловьева и в исследовании о Платоне, которое полемически затронуло собственную позицию Соловьева, само существо его философской мысли. Переводя и комментируя собрание сочинений Платона, он не мог не получить глубокого впечатления от того, как в потрясающе драматической форме Платон изображает высокий духовный образ своего учителя. Казнь Сократа была для Платона трагедией не разлуки ученика с учителем. Трагизм, как видится Соловьеву, в том, что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи. Как же жить в этом царстве зла, как жить там, где праведник должен умереть?

«Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»². Соловьев настаивает на мысли, что не абстрактно-гносеологические стимулы, не умозрительно-теоретические запросы, касающиеся природы познания, а этические проблемы, которые целиком занимали Сократа, продолжали волновать и Платона. Да и сама отвлеченность Платона от практических жизненных задач в пользу чистого умозрения возникла у него на почве нравственной. Теоретический дуализм между истинно-сущим и иллюзорным бытием был ближайшим ответом Платона на вопрос о добре и зле.

У Сократа склонность людей к злу объяснялась лишь незнанием и умственными ошибками. Отрицание зла как такового придавало его учению оптимистический, восторженный характер, который, однако, должен был исчезнуть из настроения Платона после смерти его учителя. «Смертный приговор Сократу за его решимость держаться одного чистого добра и правды обнаруживал в человеческой природе и жизни такую глубину зла, какую нельзя было объяснить одним незнанием и нелогичностью»³.

Соловьев говорит о *первом самостоятельном мировоззрении Платона*: оно явилось «незаметным сперва для него самого» результатом по-новому пережитого зла. Такое рассуждение Соловьева показывает, что и у него самого начинает исчезать долго державшийся характер учения, страдавшего недооценкой зла. Философ делается более зорок, чувствителен и серьезен в своем отношении к злу, но пока что не упоминает о завладевавшем им самим вопросом и не раскрывает выход из обнаруживающихся здесь трудностей. Дело пока что в постановке проблемы и в подспудной ее проработке, не в разрешении. Он – на подступе к новому взгляду. Прежде объяснявший зло как неполноту (недостаток) или меньшую степень добра, Соловьев начинает углублять собственное понимание, пока, наконец, не приходит (в предисловии к «Трем разговорам») к прямому и открытому утверждению реальности и действенности зла в мире.

Из собственного жизненного опыта Соловьева проистекала задача, во вполне христианском, в православном оформлении ее выглядевшая довольно просто и ясно, – осуществлять, претворять,

воплощать добро: «...не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в своей собственной и исторической жизни». Но именно осуществление должного встречает затруднения, встает камнем преткновения перед Платоном, мыслителем дохристианским. Искания античного философа Соловьев анализирует проникновенно, критически, сопереживая и софилософствуя.

С казнью Сократа выявилось принципиальное противоречие существующего порядка добру: он – по существу дурной и нравственно неприемлем. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Поэтому в центре забот – уходение от мира. По логике своего *убеждения* Платон должен был бежать от мира; с этим связалось бегство из родного города в Мегару, где он вдали от всяких дел предается чистой теории: математическим и диалектическим задачам и упражнениям. Вернувшись в Афины (через пять лет после смерти Сократа), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. Об отрешенном идеализме Платона в эту пору свидетельствуют диалоги: «Кратил» – о природе слов; «Теэтет» – о том, *что* есть знание; «Софист» – об отношении между сущим и не-сущим; «Парменид» – о едином и многом, или об идеях.

А вот при сопоставлении такой отрешенной точки зрения с последующими стремлениями Платона к социально-политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства Соловьев усматривает этап, до поры до времени представляющий «явное противоречие, непроходимую пропасть». И этот разрыв ждет своего преодоления. В диалогах Платона «Федр» и «Пир» обнаруживается кризис, вызванный требованиями нового жизненного опыта.

В «Федре» появляется императив реального, а не только мысленного осуществления идеи, ибо идеей определяется то, что должно быть ей подчинено. Если сама действительность (например, в лице Платона) устремлена к идеям, то и идеи должны превращаться в действительность, материализоваться, воплощаться.

В Платоне наместились два потока мысли, несогласованность между которыми не сразу была осознана им. Соловьев обозначил их как *«два существенно различных мирозозерцания»*, лишь генетически между собою связанных. Первое из них – идеализм отрешенный и пессимистический, второе – идеализм положительный и оптимистический. Согласно первому, «мир весь во зле лежит». Истинный философ должен отрешиться от всяких практических интересов и замкнуться в себе, устраниться от дел публичных, внутренне умереть для этого несправедливого, неистинного, порочно-го мира. Согласно второму мировоззрению Платона, мир в добре лежит, в нем запечатлены идеальные нормы бытия; человеческое общество имеет положительное значение, оно предназначено воплощать в себе правду; философ должен заниматься делами общественными и распоряжаться ими, как законодатель и правитель; назначение мудреца и праведника – в том, чтобы царствовать или по крайней мере быть царским наставником.

Прямо согласовать эти два мировоззрения нет никакой возможности. Платон, уже после смерти Сократа, самостоятельно утвердившись сначала в отрицательном, безусловно пессимистическом отношении к миру и жизни, затем переменял его на другое, в существенных чертах противоположное.

Встречающееся здесь затруднение удачно раскрыл в свое время Фихте на примере ситуации ученого, стремящегося соединить действительность своей идеи с ее чистотой, ее влияние в мире с ее идеальными достоинствами. Идея должна выйти из сокровитницы в душе ученого, должна выступить вовне и овладеть миром. Пойдет ли мир навстречу? Возжелает ли и в силах ли будет мир овладеть идеей, принять ее сообразно ее содержанию? Идея у мыслителя так и норовит вырваться из глубины его существа и пробиться в существование. Но мир бессилен воспринять эту идею в ее чистоте, напротив, он стремится низвести ее до обыденного воззрения, сетует Фихте. «Едва ли кто из деятелей, имевших значительное влияние на свою эпоху, не признался сам себе в конце своего жизненного пути, что всегда ошибался в своих расчетах на свою эпоху, ибо никогда не считал ее столь испорченной и тупой, какой, однако, она оказывалась впоследствии»⁴.

У мира, у общества свои соображения, свой недружелюбный прищур на такого мудреца и праведника, возмутителя спокойствия, бросающего вызов всему установившемуся жизненному укладу, –

не место ему в этой среде, он должен быть приговорен к смерти. Фихте четко сформулировал антиномичность двух направлений возможной деятельности в этой ситуации: либо поддаться искушению умерить требование чистоты идеи в пользу состояния эпохи, чтобы приспособить идею к действительности и, значит, «представить священное низменным», либо «совершенно пренебречь своей эпохой, отречься от нее и не желать иметь с нею решительно ничего общего»⁵. Мыслитель может либо поступиться чистотой своей идеи – и тогда он, пожалуй, возымеет влияние, – либо ничем в ней не поступиться.

Платон в конце концов явно склонился к первой возможности. Но прежде (ради монизма в напряженнейшей его форме) он все же взялся – и с величайшим энтузиазмом – выявить надлежащую точку соединения возвышенной идеи и действительности, чтобы установить вполне адекватный идее способ осуществления ее. Однако вслед за восторженным почитанием в этот период единящей силы *любви*, утвержденной в результате критического высвобождения от извращений и выявления беспримесного Эроса, произошло непредвиденное крушение выдвинутой концепции.

Я заранее отмечаю эти моменты парадоксального развития, чтобы яснее представить понимание Соловьевым жизненной драмы греческого мыслителя, *измену* которого (учению Сократа, а потом и своему собственному), в отличие от Соловьева, чаще спешили – и до, и после него – обличить, заклеить, морально осудить, прежде чем осмыслить и постичь в ее своеобразии. Так у нас отвергали и бичевали экзистенциализм, пока не принялись за его изучение, пока не приступили к его постижению.

В метафизическом дуализме Платона (в период его мироотрицания и мироненавистничества) наличному миру приписывалось только кажущееся бытие, по существу же он есть не сущее, в основе своей он есть небытие. Ибо то, что только *кажется* как бы *сущим*, очевидно, тем самым *есть не сущее*. Однако, ощущая себя живущими и действующими в этом мире, мы не можем сказать, что он есть безусловное небытие, что его вовсе нет, в каком-то смысле он *есть* (как это доказывается в диалоге «Софист», 258 d, в опровержение учения Парменида о несуществовании небытия: небытие существует как «природа иного», т. е. как инобытие). С другой стороны, в диалоге «Парменид» доказывается, что истинно-сущее

следует мыслить не как исключительно тождественное себе единство, что в нем есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», так что в различиях его необходимо присутствует относительное небытие, поскольку «одно» есть и *не есть* «многое», «то же» есть и не есть «другое». Значит, между двумя мирами – мыслимым (истинным) *бытием* в мире идей и реальным *небытием* в мире явлений – имеется нечто общее и появляется *возможность* их соединения, пока что абстрактная.

Платону нужно было найти действительное начало, опосредующее два мира и объединяющее их на деле. Если бы это было делом метафизики, задачей абстрактного мышления! Средств к тому в этой области не могло быть найдено. Настойчиво стремясь к монизму и повинувшись (как Сократ – тихому голосу в своей душе) некоему встречно раскрывшемуся ему значительному внутреннему фактору, Платон своим учением об *Эросе* (в «Федре» и «Пире») вознамерился заполнить скандальную пропасть между двумя явственно расколотыми мирами своего воззрения, между отрицательным и положительным идеализмом. Причинно-следственное объяснение появления именно эросного видения было бы натяжкой, «естественное» истолкование было бы очень искусственным.

А что сказать о диалектическом переходе к противоположному воззрению и о синтезировании одного с другим? В.Ф.Эрн в своем исследовании «Верховное постижение Платона» (1917) расценивает диалектику как орудие вторичного, рефлексивного «усвоения» и выражения постигнутого, а первоначальным, «поистине коренным» познанием считает самопостижение, т. е. «неразложимый факт внутреннего опыта». Сознание постигающего здесь – своего рода *внутренние Дельфы*, сообщающие высшее и безусловное ведение, для человеческого уха звучащее глухо, темно и непонятно. «Жрецы философской рефлексии» истолковывают его и при посредстве диалектики переводят в термины общезначимого сознания.

Отрицательный дуализм Платона, как естественная реакция на аномалию Сократовой смерти, еще не заключал в себе всемирной силы любви. А priori Платон со своей точки зрения, безусловно противопоставляющей идеальное реальному, духовное плотскому, никак не мог бы прийти к высокой оценке эротического состояния, – в таком комментарии Соловьева просвечивает собственное

его понимание высокого смысла любви, как это видно из его работы «Смысл любви» (1892). Соловьев сделал плодотворное предположение об Эросе в учении Платона как о ключе к пониманию основных его взглядов и совокупности главных творений в их жизненном единстве. «Гениальная, хотя и загадочная и недоговоренная концепция Платоновой жизни, данная Влад. Соловьевым, вся сводится к тому, что, несмотря на все препятствия, наставленные бесчисленными исследователями, Соловьев *почувствовал* реалистический и биографический смысл эротического опыта, о коем свидетельствует вторая речь Сократа <в диалоге «Федр»>, т. е. сумел отнести к этой речи как к одному из важнейших *документов* “жизненной драмы” Платона»⁶.

Пафос человеческой любви нельзя приурочить по существу ни к духовным только, ни к одним плотским потребностям, ибо и те, и другие могут удовлетворяться и помимо этой любви. В страстном влечении к неразъятости, чаянии подлинно эросной любви кроется тоска по целостности, жажда предчувствуемой одной, единой природы в человеке, а не «двух природ» в нем. Собственный философский опыт подсказывает Соловьеву, что при *подходе* к платоновскому Эросу следует ожидать встречи «с чем-то особым, самостоятельным и серединным, относящимся именно не к той или другой стороне нашей природы, а к ее целости, или полноте»⁷.

Надо заметить, что именуемое у Платона *Эросом* и *относящееся* к целости, или полноте, еще не *есть* у него безусловная целость, не вполне *есть* полнота. Это – сила средняя между богами и смертными, важное промежуточное переходное звено, но только звено, не всеохватная целость. Соловьев говорит о Платоновом Эросе как переходе и *связи* между двумя мирами; в нем, в Эросе, достигнуто совмещение (идеальной природы с чувственной), но в нем же положительная сторона совмещения потом, к сожалению, утратилась, осталось только отрицательное единство, разрывное, не монистичное⁸.

А ведь Эрос – это принцип единения и согласия в любви. Между тем уже в русле воззрений своего предшествующего периода *мироотрицания* Платон нещадно бичевал Эрос за себялюбие и эгоизм. В период ухождения от всего земного, от «пещерной» жизни, в период вражды ко всему «пещерному»⁹ и последовательного освобождения души от всякого соприкосновения с телесностью

(«Федон») сам Эрос предстал у Платона энтузиастом «пещерности», ловцом и тюремщиком человеческих душ, сминающим к эгоизму и своекорыстию.

Вражда ко всему пещерному, ухождение от *«пещерной жизни»* как зла – это ухождение от всего земного, отрицание пещерного обитательства и обличение пещерной мудрости, воспарение в надпещерье, созерцание звездного неба, т. е. светил, но в их бесконечной ночной отдаленности от глаза. Такова была эпоха величайшего эротического томления и крайнего дуализма Платона, т. е. все то, что в первую очередь и с легкостью усваивают о его учении. Однако это только подступ к новому и труднейшему познанию, к «солнечному постижению», по оценке В.Ф.Эрна, *органичная* часть, но только *часть* Платонова духа. Скажем осторожнее: *неотъемлемая* часть.

Эрос выступает у Платона сначала (т. е. в первой речи, которою наделен Сократ в «Федре») только в частном и ущербном, а не в целостном своем определении, и потому в искаженном виде, не как принцип соединения в любви, а как начало чуждости и враждебности, как источник связанностей, – не уз, а обуз, сковывающих и замыкающих нас в эгоистической изолированности, а не освобождающих от нее, – не принцип интимных уз подлинной взаимной любви. Прикидывающийся любовью, Эрос есть последний принцип *своекорыстия*, он учит любить свои жертвы «волчьей любовью».

В «Федре» *солнечный экстаз* стал новым опытом переживания Эроса, против которого, а в сущности против человеческих извращений его, долго и упорно боролся Платон, по роковой ошибке возводя хулу на сам Эрос. В этом диалоге он вкладывает в уста своего героя (во второй речи Сократа) ставшую теперь уже совершенно чуждою Платону речь об отрешенном отрицании сына Афродиты, о вражде к Эросу, пережитой Платоном в период восхождения к миру истинных предметов. В первой речи, за которой в «Федре» следует опровергающая ее вторая речь, Сократ не мог не высказать то, что вслух высказать *стыдно*, о чем очень хотелось бы умолчать. И в этом Эрн усматривает несомненную черту «покаянно-катартического действия»: очищение от оскорбления, нанесенного божеству первой речью Сократа. Во второй его речи чисто формально было бы правильно видеть просто *от-*

каз от первой, в подтверждение чему можно было бы сослаться на эмоциональную насыщенность в именовании ее «ужасной», «нечестивой», – только опровержение и отречение, а не парадоксальное единство с последующей. А ведь обе даны одним и тем же лицом в одном и том же диалоге, и обе необходимы для общего понимания.

Искреннее покаяние, надо признать, заключает в себе живую и напряженную связь с тем, в чем каются. У Платона первая речь Сократа – прямо-таки необходимая предпосылка для второй, служит существенным предметом опровержения для второй речи, иначе последняя, взятая отдельно, изолированно, повисала бы в воздухе. Ибо для верного ее понимания нужно острое переживание изменения сознания и того, что в нем изменилось. Это изменение не коснулось Федра, участника диалога, и Сократ требует соответствующего изменения от своего собеседника, потому что и в слушателе должен произойти переворот. Эрих находит нужным обращенное к Федру требование распространить на всякого читателя второй речи Сократа с целью обретения им «внутренней, сочувственной и вникающей “установки” сознания, без коей вообще невозможны акты понимания и усвоения чужих постижений»¹⁰.

Таким образом, предшествующая установка сознания, мироотрицающая, увлекающая из наличного мира к миру прекрасных отвлеченных идей, хотя бы и основывающаяся на нечаянном, невольном заблуждении, не должна быть просто отброшена. Отвержение еще не есть преодоление, отрицание еще не есть победа. Прежняя точка зрения как предпосылка последующей еще подлежит переосмыслению и уяснению в свете новой установки сознания, более глубокой, соединяющей расторгавшееся. Соловьев обратился к попыткам возведения Платоном *разводного моста*.

Эрот у Платона двояк: в человеческом мире он оказался плохим посредником для единства. Ранее сложившийся дуалистический идеализм у Платона по существу прямо противопоставлял всю нашу живую действительность тому, что истинно есть. Хотя сам человек причастен обоим мирам, но дуализм не допускает внутреннего единства в человеке. Две разнородные половины в нем спаяны только внешним образом. И настоящего моста между двумя мирами нет как нет. Для разума это означает отсутствие всякой существенной связи.

Такая же раздвоенность в божественном мире между двумя Афродитами – Уранией и Пандемосом (Небесной и общенародной). Любовь первой из них – «сама небесная», ценная тем, что «требуется от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите – пошлой» (Платон. Пир. 185 с). По наблюдению Соловьева, «Платон хорошо различал, но дурно разделял» Афродиту Небесную и Афродиту «площадную» (или «пошлую»)¹¹. То же надо сказать об Эросе¹². Эрос Платона – не бог, но нечто божественное, находящееся посередине между вечной и смертной природой, некое могучее демоническое существо, связывающее небо и землю. Как посредник он *двоjak*. От него проистекает противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни. А сама жизнь заключает в себе два начала, два различных Эрота: у здорового начала один Эрот, у больного – другой. Смутно очерчивается и третий Эрот, могущественнейший, примиряющий враждебные начала и внушающий им взаимную любовь, отвечающий людской жажде целостности, указывающий дорогу и ведущий к целостности¹³.

Соловьев не задерживается на той странности, что впоследствии Эрот, все еще продолжая существовать у Платона уже под пифагорейским именем мировой души, единой и благой, каким-то непонятным образом оказался вместе с тем расторгнут на две мировые души, добрую и злую, чем усугубился кризис платоновского идеализма¹⁴.

Указанная странность и непонятность получила у Соловьева еще в «Чтениях о богочеловечестве», независимо от его обращения к Платону, определенное если не решение, то развертывание и толкование на модели претворения мировой души в ее действиях на непосредственно человеческом уровне. Соловьев вносит некоторую ясность, развивая шеллингианское различение потенциальности и актуальности применительно к соотношению добра и зла в человеке. В нем энергия самоутверждения воли как энергия зла в его душе «должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, в акт»¹⁵.

Сколь ни привлекательна концепция вытеснения актуального зла в потенциальность, сам же Шеллинг, развивший этот взгляд, почел такую победу над злом не окончательной. Как джин, зама-

ненный в бутылъ, все же грозит вырваться когда-нибудь из-под накрепко вогнанной пробки наружу, так нет гарантий, что зло не вырвется из плена «потенциальности». Соловьев признает, что в деле преодоления морального дуализма путь этот не общезначимый и не безупречный, а достижение – не полное. Изживать зло вытеснением его и заключением в потенциальность – еще не высшая установка. Как не раз повторяет Е.Н.Трубецкой, нужно полное и окончательное преодоление зла – «в самой его потенции, в самом его источнике, *в свободе* самоопределяющейся твари». Он поясняет: «Это – не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением. В этом и заключается существенная черта христианского решения жизненного вопроса. Евангельское повествование о земном подвиге Христа начинается как раз с рассказа *о победе Его над искушителем*»¹⁶. Дело не в свободе от соблазна (потенции зла) и не в отрицании зла, а в преодолении; мало избегать зла, надо препобеждать.

Углубляясь в этот вопрос, придется говорить о победах не столько физических (насильственных, от которых зло как раз и укрывается в потенциальность), сколько духовных, о победах не столько через неприятие, ненавистничество, тем более через принуждение к добру, сколько силой любви, преобразующей злое в доброе. К подобного рода направлению настойчиво пробивался Платон. Он приложил величайшие старания в деле методичного очищения благородной и возвышенной любви от эгоистических ее извращений, от зла эгоизма, от всего примешивающегося к чистоте Эроса, чтобы достичь неизблемого, обрести подлинное знание, через мысленное разделение добраться до некоего неделимого («Федр» 277 b–c), до идеальной сверхчувственной сущности. Он вполне готов был простереть активность Эроса в чувственный мир, но мысль о вытеснении и изгнании зла из этого мира все же оставляла еще не затронутым в самом его корне зло моральное, склонное прикрываться видимостью добра, коварно прикидываться добром.

Соловьев же увидел необходимость и нашел путь одолевать зло не только внешними сдержками и оттеснением, а изнутри, в духе христианского отношения, любовью, которая пленяет эгоизм и преобразует его. Это и будет надлежащим единением, примирением с врагом не компромиссно, а по существу; «существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-

человечески, а “по-божьи” отнестись к противнику»¹⁷, отнестись по-божьи к «духовному существу» его. «Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но умеет пользоваться ими для своего дела»¹⁸.

Русский мыслитель отважился говорить о зле эгоизма как предпосылке (не причине!) зрелого добра в душе человека, не стихийного, а сознательного, нравственного добра в нем, для превращения добра на духовном уровне. Простого пребывания в природной нравственности очень уж недостаточно. Без силы эгоизма само добро в человеке остается «бессильным и холодным», только абстрактной идеей. «Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма», так «в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра»¹⁹.

До четкого выявления подобной преобразующей функции крыленного любовью деятельного добра Платон не доходил. Зато он явно приближался к пониманию зла не как интеллектуального заблуждения, миража нашего сознания, а как вполне реальной и грозной силы. Но это вело к новым затруднениям для монистического воззрения.

Владимир Францевич Эрн в подробностях проследил в «Верховном постижении Платона» (не завершенном из-за ранней кончины) своеобразие труднейшего пути античного философа к постижению реальности зла. В результате тщательного анализа «Федра» и «Пира» Эрн установил действительную дуалистическую разделенность в области зрелой эротики Платона, разделенность не по горизонтали: верх – низ, небо – земля, а в ином измерении: правое – левое, добро – зло; или, выражаясь в христианских терминах совсем резко, Бог – Сатана. Дело в том, что простой и наивный дуализм земли и неба, чувственного и сверхчувственного в эротических явлениях Платону был вовсе неизвестен. Эроса возненавидел он не за чувственность, а за своекорыстие, т. е. не за саму связующую деятельность, а за то, что связывает он цепями рабства и пещерности. Свокорыстие, хотя и приписанное всей сфере телесности, тем не менее вовсе не отождествлялось с последней. Оно глубже «телесного», оно *духовное качество*. – Вот

«слой», или уровень, на котором зло эгоизма встает сильнейшей преградой добру. Заблуждение Платона все сводилось к тому, что своекорыстие под видом первичного качества он приписал безусловно всей деятельности Эроса связующего, оставив себе для почитания лишь Эрос безусловно отрешенный.

Конечно, Платон стремился не просто к идее, а к положительному претворению ее, чтобы достичь подлинно органичной целостности, монизма. Эрих обратил особое внимание на предпосылки к тому, на блестящие достижения Платона в его эротический период, хотя не они, а удручающие последствия, безжалостно выявленные Соловьевым, сделались завершающими в философии Платона.

Соловьев указал на «соскальзывание» Платона к последовавшим неудачам в развитии им эротического учения: «Извадывши в чувстве силу обоих Эросов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслью; забыв свое собственное сознание, что Эрос “рождает в красоте”, т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении»²⁰.

В диалогах «Федр» и «Пир» понятие высшего единства оказалось скрытым или слабо очерченным. Платонов Эрос не построил никакого действительного моста между двумя мирами и, по образному выражению Соловьева, «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда *не* живет»²¹. Силы Платонову Эросу хватило только на созерцание истинной красоты, но не на воплощение ее.

От взора Соловьева не укрылось, что в «Федоне», а потом в «Государстве» Платон, говоря об умственном созерцании, уже вовсе не упоминает о пафосе любви. Представление о могуществе любви все же не прошло бесследно, оно уже не допускало возврата к отрешенному идеализму, равнодушному к жизни и миру. После его эротической эпохи, увековеченной в «Федре» и «Пире», для Платона начинается, по выражению Соловьева, «период *практического идеализма*», той установки, характер которой, как дурной выход для философа, в выпуклых чертах изобразил И.Г. Фихте в упомянутой работе «О назначении ученого».

Владимир Соловьев продвигался к преодолению сходной ситуации собственным путем. Его внутренняя работа в этом направлении столь глубока и мало понятна, что исследователи зачастую не берутся вникнуть в нее и ограничиваются краткими и общими констатациями: «кризис», «перелом в мировоззрении», едва ли не «измена» прежнему своему взгляду на характер зла, – подобно тому как к позднему Платону, только с гораздо большей уверенностью относительно последнего периода его творчества, выразившегося в «Законах» и «Государстве», прилагают штамп «измена», исходя в нелестных моральных оценках не из тогдашних условий жизни греческого мира, а из теперешних, и не из событий душевно-духовной жизни философа, а из представлений, сложившихся в более близкие к нам времена.

Порешить с докучливым дуализмом, или, в положительном выражении: утвердить и упрочить собственный монизм, руководствуясь собственным духовным опытом и уроком исследуемого мыслителя, – попытка эта предпринята Вл.Соловьевым в учении о Софии – самой интимной стороне его религиозной философии.

Свой духовный опыт видений Софии, Божественной Премудрости, трижды (1862–1875–1876 гг.) являвшейся ему в течение жизни в образе женщины необычайной красоты, Соловьев передал в поэме «Три свидания» (1898). В плане философском он хочет спасти монизм построением перехода от зла к добру и смягчить резкую грань между дуализмом и монизмом. Мировая душа (София), задуманная им как «элемент» не только положительной связи Бога и мира, в силу свободы должна была явиться и фактором отрицательной связи и по необходимости нести в себе эти двоякого рода свойства. Сама она по существу и есть коренная двойственность, обрекающая тварный мир на внутреннюю рознь. «Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, т. е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога»²².

Как душа и сущность мира, София у Соловьева переживает некое «метафизическое грехопадение», «метафизическую катастрофу», в результате коей распадается надвое, на Софию Небесную, вневременную, и Софию эмпирическую, или на человечество метафизическое и историческое. – Параллель злосключениям Эроса, а потом и мировой душе Платона, очевидна.

Задолго до того, как приступить к переводам Платона, Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» (1881) заговорил о приключениях мировой души, этого идеального человечества, и о вытекающих из утверждения ею «себя без Бога» следствиях для эмпирической жизни мира и для реального человечества. Свободным актом мировой души объединявшийся ею мир отпал, как и она, от Божества и сам в себе разрознился на множество элементов, вступающих против Божественного единства и враждующих между собой. На непосредственно человеческом уровне воспроизводится свобода мировой души: человек может восхотеть иметь сущность Божества не от Бога, а от себя, и он «утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем»²³. Софийная мировая душа свободно отпала от Бога и свободно должна вернуться к Богу. Это значит, что и эмпирический человек должен на деле, свободно преобразиться сам и преобразить жизнь. Одних идей для этого совершенно недостаточно.

У Соловьева тем временем появляется такая характеристика зла в самоутверждающемся эгоистическом индивиде, которая представляется уже чем-то большим, нежели субъективным дефектом, нашим недостатком в понимании истинного добра. Теперь для русского мыслителя «личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила» в мире, тогда как отвлеченная идея, не воплощенная в живых личных силах, является «только как светлая тень». Иначе говоря, если идея добра не воплощается, она бездейственна, бессильна, не действительна, она – только отвлеченная идея, а действительным и действительным в нашем мире оказывается сила зла. «Положительное убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман...»²⁴.

Но не всегда неосуществляемая идея в самом деле ложна. Неосуществляемость истинной идеи зависит от зла, черпающего силу в нашем бессилии и неспособности проведения ее до конца:

«не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи». Мы уже знакомы с отрицательным убеждением в идее, для которого такое приволье для лжи может простираться на все поднебесье. Ложь паразитирует на истине, равно как и зло – на добре, как и эгоизм на любви. Но неужели стоит отвергать всякий положительный смысл за низшими ступенями истины, добра, любви? Представление об этих ступенях достойно отвержения, когда они берутся не как ступени восхождения, а как предел досягаемости, далее которого ничего не светит, когда они принимаются за высшие в их отрыве от действительно высших. В таких случаях приходится говорить о гипертрофировании и гипостазировании ограниченных целеполаганий.

Соловьев исследовал в «Смысле любви» (1892) *идеализирование* любви, обратное тому, что принято именовать *платонизмом*: «любовную идеализацию», низводящую высший смысл любви к вожделенной низшей ее ступени. Это «идеализирование», собственно гипостазирование, есть превращение поставляемой цели в окончательную, «совсем не идеальную цель». Едва достигнутая, она как «путеводный луч гасится»²⁵ или уныло воспроизводится в сходных целеполаганиях, не озаряемых высшей идеей и не смыкающихся с нею, с этой действительно идеальной, а не идеализируемой целью, каковою иерархия ступеней извращается. (В обычно понимаемой *платонической любви* справедливо видеть любовь идеальную: недостаток в ней совсем не «идеальность», не превосхождение наличной реальности, а оторванность от реальности.)

Нет надобности умалчивать: долго и упорно продвигаясь к новому пониманию *зла*, во внутренних борениях преодолевая прежнее свое представление, Соловьев и приостанавливался, и шел на попятную, что заметно и в воспоследовавшем его исследовании учения Платона. Там, где им прямо заявлено о зле *сатанинском* и уместнее всего было бы рассмотреть этот крайний, радикальный выбор пути человеком, Соловьев уклоняется и отмахивается: это – антибожественное направление, «адский путь, о котором говорить не будем»²⁶.

Не лишне присоединить сюда наблюдение Эрна, разделившего явления Эроса у Платона по сторонам «правое» и «левое», где левое дурно тем, что оно нигилистично и извращено: левый низ – это растленный «без-эросный» Эрос Содомы. «*Левый верх остается в совершенной тени. Но он идеально намечен.* По нашим

представлениям это будут “глубины сатанинские”, “Вавилонская Блудница”»²⁷. Бросается в глаза, что у Соловьева, как и у Платона, вроде бы и сказано о зле в его завершающем пункте, и вместе с тем какая-то недоговоренность.

В вопросах о противоположности истине (равно и красоте) у Соловьева такая же нечеткость, как и в вопросе о противоположности добру – зле. Эту неустойчивость правильно будет объяснять не только переходом Соловьева (как и Платона) к новой точке зрения, но и фактическим существованием области, допускающей объяснение с помощью прежнего воззрения, хотя еще недостаточно отдифференцированной от новой области постижения, требующей иного понимания. Где-то на переходном этапе еще допустимо (и соответствует прежнему подходу) представление Соловьева о *заблуждении* как *искаженной истине*: «Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение – по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею же оно держится, ею оно привлекательно, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто»²⁸.

Важно учесть, на чем делается акцент в выражении «*искажение истины*», на чем ударение: на *истине* или на *искажении* ее. Либо истина остается, хотя и в искаженном виде, либо искаженная истина уже не истина. У Соловьева здесь нет полной определенности. Если под «искажением истины» разумеется не вполне верное понимание несомненной истины, просто некоторое заблуждение, то дело легко исправимо, такую погрешность можно устранить, простить, «оправдать» (есть и на солнце пятна). Зло такого заблуждения – это зло не всерьез. Интеллектуальное зло (заблуждение) – еще не обязательно зло моральное. Но если заблуждение «привлекательно» и «опасно», если оно скорее «более» (чем менее) глубокое, т. е. такое *искажение истины*, «о котором стоит говорить», то оно должно быть «понято и оценено» иначе²⁹.

У Соловьева здесь пока что нет четкого различения, а где оно намечается, там он еще колеблется и путается, а если сказать точнее, мучится, как, вероятно, мучился и Платон.

В «Оправдании добра» (1894–1897–1899), когда в русском философе уже назревал кризис, он не расставался с прежним пониманием зла в мире и (согласимся с оценкой С.А.Левицкого)

«очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить. В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX веку с его некритической верой в эволюцию»³⁰, верой в эволюцию как безусловный исторический прогресс в победах над злом, хотя уже ясно сознавал, что с возрастанием добра крепчает и зло. ...Очень уж напоминает положение и функцию *Эроса* в изображении автором «Жизненной драмы Платона» положение и функция *Софии* в работах самого Соловьева. Там и здесь – стремление утвердить монизм двух миров возведением их к единому миру; в обоих случаях – полагание опосредующего переходного звена, «души мира» (просто иное название у одного философа для Эроса – «Филеб» 28 b–30 d, у другого для Софии), ради претворения монизма; в обоих случаях – двоякость промежуточного момента, в силу чего человек обращен, с одной стороны, к миру добра, с другой – к миру зла, и стоит перед решительным выбором между ними, а сам в сердце своем подвержен встречному двоякому воздействию, противоположным силам с обеих сторон, стремящихся каждая (чья возьмет?) одержать победу над другою. При всех тонких и важных различиях тот и другой мыслитель одинаково остро переживают не только кризис идеи высшего единства, но и личную драму, и общественную, о продолжении которой придется говорить в другой статье.

Примечания

- ¹ «Только усилиями мировой науки последних десятилетий, – считает А.Ф.Лосев, явно причисляя сюда и вклад Соловьева, – установлено в Платоне *драматическое* в качестве того, что можно считать у Платона основным. Драматичны не только все внутренние и внешние искания философа. Драматично и само его мышление. Драматична и сама форма выражения его философии, а именно диалог, представляющий собой часто не просто разговор, но целую драму идей, вступивших во взаимную борьбу... Стиль платоновских произведений тоже насквозь драматичен» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 37).
- ² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 605.
- ³ Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона. Перевод с греческого Владимира Соловьева. Т. 1. М.: Издание К.Т.Солдатенкова, 1899. С. 21.

- ⁴ *Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, ОИ «Реабилитация», 1997. С. 220.
- ⁵ *Фихте И. Г.* Там же. С. 221.
- ⁶ *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 523.
- ⁷ *Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. С. 25.
- ⁸ Аспект монизма у Платона, конечно, никогда не исчезал полностью (он детально рассмотрен В.Ф.Эрном в его работе «Верхнее постижение Платона»). Соловьев касается рассмотрения этого аспекта мимоходом, его интерес сосредоточен на дальнейшем развертывании воззрения его героя.
- ⁹ Знаменитый символ *пещеры* не утратился и в завершении творческого пути философа. В VII книге «Государства» продолжается тема неустанныго восхождения от мира теней и подобий, которые только кажутся сущими, к подлинному бытию в мире идей, с которым связано истинное знание.
- ¹⁰ *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона. С. 532.
- ¹¹ *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 534; *Платон.* Пир. 180, сл.
- ¹² См.: *Платон.* Пир, 180 d; 181 b; 188 a.
- ¹³ См.: Там же. 186 b, d; 188 a, d; 193 a – b.
- ¹⁴ По наблюдению А.Ф.Лосева, учение о злой душе в X книге «Законов» Платона уже можно было предчувствовать и по «Тимею», и по «Политику», поскольку оба эти произведения учитывают «наличие колоссального зла в мире» (*Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Часть 2. М.: Мысль, 1972. С. 6. См. также: *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 52).
- ¹⁵ *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 150.
- ¹⁶ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М.: Канон, 1997. С. 112. О победе Христа над сатанинскими искушениями см.: Мф. 4, 1–11.
- ¹⁷ *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 316.
- ¹⁸ *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // Там же. С. 349.
- ¹⁹ *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. С. 150–151.
- ²⁰ *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 616.
- ²¹ Там же. С. 620.
- ²² *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 132.
- ²³ Там же. С. 141.
- ²⁴ Там же. С. 27.
- ²⁵ «На самом деле, – говорит Соловьев, – этот свет гасит слабость и бессознательность нашей любви, извращающей истинный порядок дела» (*Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., Мысль. 1988. С. 518).
- ²⁶ *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 616. Курсив мой. – В.Л.
- ²⁷ *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона. С. 518. Курсив мой. – В.Л.
- ²⁸ *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 628.

- ²⁹ Вспоминаю, как в свое время меня озадачивало двоемыслие Гегеля в рассуждениях о не истинном друге: он плохой друг, но все-таки друг; и в другом месте: плохой друг – уже не друг.
- ³⁰ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 212.

Библиография

- Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона. Перевод с греческого Владимира Соловьева. Т. 1. М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1899.
- Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев В.С.* Смысл любви // Там же.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
- Платон.* Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1968–1972.
- Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
- Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979.
- Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3, Ч. 2. М.: Мысль, 1972.
- Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М.: Канон, 1997.
- Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, ОИ «Реабилитация», 1997.
- Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991.