

Ю.Б. Тихеев

К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С.Соловьева

Особую примету работ В.С.Соловьева 1870 гг. составляют прямые и косвенные ссылки на разного рода античные источники: от изречений Гераклита и диалогов Платона до сочинений неоплатоников и представителей античного гнозиса. Каждая такая ссылка наделена сложным и зачастую неочевидным контекстом, полная реконструкция которого представляет собой непростую задачу. Указания на тот или иной «античный» источник, сделанные самим Соловьевым, способны порой ввести в заблуждение. Стоит, например, обратить внимание на толкование понятия «мировая душа», которое, как считал русский философ, восходит прямо к Платону. И здесь важен не только тот факт, что – несмотря на бытовавшее долгое время убеждение в обратном – принадлежность этого понятия греческому философу сомнительна¹, но и то, что количество историко-философских ассоциаций, вызываемых им, оказывается в представлении Соловьева поистине неисчерпаемым². Следует к тому же учитывать и то обстоятельство, что молодой философ, жадно впитывая влияния извне, приспособливал заимствованный материал для своих собственных целей, идущих гораздо дальше простой историко-философской реконструкции «системы» того или иного философа.

Страницы работ молодого Соловьева изобилуют примерами «античной» по своему происхождению терминологии. Однако эта терминология – частью греческая, частью латинская – была к тому времени адаптирована новой философией для своих нужд и со

временем утратила собственную историческую специфику. Центральным звеном философских построений Соловьева в 1870-е гг. выступал «посредник» между высшим и низшим началами, придававший всей конструкции не только внутреннюю связь, но и динамику, потенцию к развитию, что давало возможность представить ее «историческое» прочтение. Его функции были возложены на понятие «второе абсолютное», философское содержание которого находит свой ближайший контекст в системах немецкого идеализма. Поэтому «второе абсолютное», «второе всеединое» или «*materia prima*»³, активно использовавшиеся Соловьевым для обозначения такого «посредника», следует сопоставлять не с античными или раннехристианскими учениями о «мировой душе», едва просматривавшимися в своем подлиннике сквозь толщу позднейших толкований, а прежде всего – с дуалистическим толкованием абсолюта в философии Шеллинга, с такими понятиями, отражающими его «теневую» сторону, как «Grund» и «*derivierte Absolutheit*»⁴. Неслучайно, что понятие «мировая душа» или близкое к нему понятие «второй бог», ошибочно приписанное Соловьевым Платону⁵, отыскиваются в трудах именно этого немецкого философа⁶.

Однако и Шеллинг для молодого Соловьева выступал величиной весьма условной. В тех случаях, когда его перо не сдерживалось соображениями академической точности, пренебрежение исторической стороной дела становилось порой вопиющим. Платонизм тогда смешивался с философией Шеллинга или Гегеля в не меньшей степени, чем с неоплатонизмом, христианским учением, гнозисом и каббалой, которые в своей совокупности воспринимались молодым Соловьевым как проявления единого и, 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, однако указать какие-либо гностические источники или исследовательскую литературу, бывшие в распоряжении Соловьева и повлиявшие на него, практически невозможно⁷. И это не случайно: едва ли не все, что в этом трактате окутано «гностическим» ореолом, имеет не античное, а иное – гораздо более позднее – происхождение.

К тому времени, когда Соловьев приступил к написанию «Софии» (1875–1876), философская и религиозная мысль первых веков христианской эпохи давно уже сделалась предметом пристального внимания в европейской науке. Особенно показателен в этом случае пример Германии, в которой античный гнозис обрел свою, можно сказать, вторую родину. Переброшенная через столетия воображаемая связь ранней христианской мысли с мыслью национальной была осознана в этой стране как подлинная духовная реальность⁸. Многочисленные и обстоятельные сочинения немецких ученых, в которых была проделана уникальная работа по адаптации «древнего» учения к потребностям собственной интеллектуальной жизни, служили фоном для систем немецкого идеализма⁹. Среди них следует прежде всего назвать появившееся в середине 1830 гг. обстоятельное исследование главы новой тюбенгенской теологической школы Ф.К.Баура «Христианский гнозис». Придав гнозису широкий статус «религиозной философии» («Religions-Philosophie»), Ф.К.Баур распространил традицию древней мысли на современную ему немецкую философию.

При чтении сочинения Ф.К.Баура нетрудно прийти к заключению, что именно в немецкой философии «гностическая система» нашла самое совершенное свое выражение. Наиболее последовательное и полное ее описание обнаруживается не в главах, посвященных античному гнозису, в которых рассматривается главным образом его исторический генезис, а в главах, посвященных Шеллингу и Гегелю. Основой «гностической системы», в представленном Ф.К.Бауром ее толковании, являлось понятие о Боге как развивающейся сущности, наделенной «жизнью» и «судьбой». Протекание божественной «жизни» («Lebens-Process») происходит в трех главных моментах. Первый из них – Бог в себе. Второй – мир, без которого жизнь Бога несовершенна. Этот момент представлен откровением божественной сущности в мир, «как отпадение от Плеромы, погружение в Хаос, как страдание Софии». Наконец, третий момент – возвращение Бога к себе¹⁰. Человек толковался Ф.К.Бауром как поворотный момент в жизни Бога, возвращение которого происходит посредством человека, а «жизнь» Бога выступает как разворачивающийся в мире «исторический» процесс, в том специфическом его понимании, какое было впервые придано космическому «движению» в античном гнозисе¹¹.

Однако сказанное Ф.К.Бауром свидетельствует, скорее, об обратном: сочинения немецких философов, признанные им вершиной «религиозной философии», выступали главным (если не единственным) источником его собственных представлений о древнем гнозисе. Так, «судьбоносный» момент в рамках описанной им «гностической системы», отпадение божественной сущности в мир и «страдание Софии», воспроизводит одно из важнейших положений шеллинговской философии истории. Еще на самых первых подступах к своей поздней «исторической» философии Шеллинг утверждал, что без понятия «страдающего как человек Бога» («*eines menschlich leidenden Gottes*») история останется непонятной¹². И Ф.К.Баур, переняв у Шеллинга эту точку зрения, задним числом придал взглядам немецкого философа на историю «гностический» статус. Но вряд ли приходится сомневаться, что в своей интерпретации древнего гнозиса он опирался на одну из важнейших работ Шеллинга периода философии свободы – «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Этот выдающийся труд, открывший целую эпоху в философской интерпретации исторического процесса, долгое время оставался непревзойденным в своей области. В результате, многое, что в итоге было сказано Ф.К.Бауром о «гностической системе», следует, не прибегая к дальним историческим аналогиям, отнести на счет Шеллинга¹³.

Однако последним воплощением гностической системы для Ф.К.Баура стал не какой-либо из вариантов поздней философии Шеллинга, как это, наверное, можно было бы ожидать, – а гегелевская логика. В диалектическом развитии абсолютного духа немецкий теолог обнаружил те же три момента: пребывание в себе, «отпадение» («*das Dirimiren*»), возвращение к себе. Неоспоримое преимущество Гегеля, по мнению Ф.К.Баура, заключалось в том, что исторический процесс у этого немецкого философа был введен в рамки «чисто логического» понятия – в отличие от более ранней концепции Шеллинга, в которой идея отпадения от абсолюта, как и в античном гнозисе, «лишь постулируется». В гегелевской «системе» дух в конце своего развития достигает «объективной реальности», и Ф.К.Баур видел в этом философское воплощение понятия о триединстве Бога¹⁴, возвышающееся в своем совершенстве над всем, что было сделано прежде. Попытки Шеллинга превзойти

созданное берлинским философом, ставшее достоянием публики незадолго до выхода сочинения Ф.К.Баура, если и были известны последнему, то оказалась принесенными в жертву общепринятой точке зрения, согласно которой логика Гегеля являла собой венеч развития европейской философии.

Соловьев мог познакомиться с сочинением Ф.К.Баура во время научной командировки в Европу 1875–1876 гг., предпринятой с целью написания докторской диссертации «о гнозисе». Трудно предположить, чтобы он тогда прошел мимо одного из самых значительных в XIX в. исследований гнозиса¹⁵. Во всяком случае, попытки молодого Соловьева отыскать «вселенское учение» в значительной степени укладывались в схему, предложенную Ф.К.Бауром. Нетрудно заметить, например, что в качестве историко-философской канвы своих ранних работ он выбрал тот же материал: античный платонизм, христианский гнозис, немецкий идеализм. Вероятно даже, что его интерес к последнему, выглядевший явным анахронизмом в середине 1870 гг., был спровоцирован именно бауровской интерпретацией превалирующего в нем типа системы в качестве «гностической». Размытость ее историко-философских очертаний заставляла одни и те же положения эксплицитировать параллельно в греческой, латинской и немецкой терминологии. Так, в «Софии» исходную триаду его системы составили три «начала»: сверх-бытийное (*super-esse*), идеальной (*nous*) и реальной (или чувственной) множественности (*anima mundi*)¹⁶. 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 было все еще невозможно совсем избежать ассоциаций с гегелевской логикой, которая, следуя тому же Ф.К.Бауру, вполне вписывалась в пропагандируемые этим немецким теологом представления о «гностической системе».

Использование термина «процесс» – еще одно свидетельство, что Соловьев в своем толковании «вселенского учения» ориентировался на образец системы, представленный в немецком идеализме. Об этом говорит и тот факт, что в «Софии» наряду с триадической схемой заявлена другая, основанная на дуалистическом толковании абсолюта (первого начала). В других работах, примыкающих по времени к «Софии», 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 был в состоянии отдать предпочтение одной из них, и текст этой работы представляет пример удивительного их чередования, но в «Критике отвлеченных начал» им оставлена только схема «двух абсолютных». Ее источник, как уже было сказано выше, угадывается без труда. В философии XIX в. эта схема разрабатывалась Шеллингом: впервые заявленная в работах периода философии свободы как различение «Ungrund» и «Grund» в абсолюте, она подверглась поистине скрупулезной разработке в его поздних работах.

О том, что молодой Соловьев, как и Ф.К.Баур, в своих взглядах на античную мысль построениях следовал за Шеллингом, говорят встречающиеся в его работах реминисценции на тексты этого немецкого философа. 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» бытия¹⁷. Это место производит впечатление близкого к тексту пересказа характерного для поздних работ Шеллинга эпизода. Тогда немецкий философ толковал отношения двух сторон абсолюта в терминах «dynamis» и «energeia» («potentia» и «actus»), исходно аристотелевских. Спорадические в ранних работах Соловьева упоминания имени Аристотеля связаны почти исключительно с этим аспектом философии последнего, и всегда в таких случаях греческий философ назывался в одном ряду с Шеллингом. Очевидно, в восприятии молодого Соловьева учение о «dynamis» и «energeia» тоже представляло своего рода фрагмент «вселенского учения» или, как он сам говорил, – учения «древних и современных мудрецов», из которых к числу первых он относил Аристотеля, к числу последних – Шеллинга¹⁸.

Но главное, что объединяло мысль Соловьева с предложенной Ф.К.Бауром схемой, – учение о человеке как посреднике между миром и Богом. Одно из центральных понятий его ранних работ, «второе абсолютное», – со всеми прилагаемыми к нему историко-философскими ассоциациями – репрезентирует собой человека, выступающего в качестве главного действующего лица «исторического» процесса, суть которого движение от разоб-

щенного к целому, от несовершенного к совершенному и т. д., в конечном итоге – того обратного движения к Богу, что составляло финальную стадию движения внутри «гностической системы». Целью этого движения, как это будет определено в рамках поздней нравственной философии, должно стать преобразование материальной природы мира, а такое представимо прежде всего по отношению к человеку, объединившему в своем существе две природы, «материальную» и «духовную». Но уже молодому Соловьеву было ясно, что «только в человеке второе абсолютное – мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»¹⁹. Таким образом, к концу 1870 гг. русский философ вплотную приблизился к пониманию «мирового процесса» как процесса богочеловеческого. Это предопределило дальнейшую эволюцию представлений о «посреднике» («мировой душе») в его поздней философии²⁰.

Подводя итог, следует еще раз подчеркнуть, что обращение Соловьева к античному наследию не было прямым. На «платонические» или «гностические» учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке. При этом Соловьев оставался сторонником так называемого «вселенского учения», в создание которого, по его убеждению, свой вклад внесли в равной степени античные и современные мыслители, а это в значительной мере нивелировало историческое своеобразие их мысли. Таким образом, даже в своих историко-философских штудиях Соловьев оставался мыслителем своего времени. Сам факт его обращения к «древней» философской и религиозной мысли был в конечном итоге предопределен теми веяниями в европейской мысли XIX в., благодаря которым богатое античное наследие было введено в обиход новой философии.

Примечания

¹ В диалогах Платона выражение «мировая душа» отсутствует. См.: *Schlette H.R. Weltseele: Geschichte und Hermeneutik*. Frankfurt a/M., 1993. S. 35–36. Это выражение – *he tou cosmou psychē* – появилось только в I в. н. э. у Филона. Но в учении этого александрийского богослова оно еще не получило тер-

- минологического значения и использовалось от случая к случаю. См.: *Runia D.T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, 1997. P. 204. В широкий философский обиход понятие «мировая душа» было введено только Платином.
- 2 Насколько богатым и далеко выходящим за пределы античной мысли был для Соловьева исторический контекст понятия «мировая душа», свидетельствует статья под тем же названием, написанная им в 1890 г. для словаря Брокгауза и Эфрона.
- 3 Так, понятие «*materia prima*», восходящее к Фоме Аквинскому, в философии Нового времени использовалось Лейбницем, понятие «второе абсолютное» («*das zweite Absolute*») как обозначение для «мира морали» («*eine moralische Welt*») встречается в «Критике практического разума» Канта и в «Наукоучении» Фихте.
- 4 На что еще в начале прошлого века обратил внимание Е.Н.Трубецкой. См.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 298.
- 5 См.: *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. М., 2001. С. 284.
- 6 Понятие «мировая душа» играет значительную роль в ранней натурфилософии Шеллинга, и можно сказать, что ему принадлежит заслуга его возрождения в новой философии. Понятие «второй бог» принадлежит поздней философии Шеллинга. См.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung // *Schelling W.F.J. Sämtliche Werke*. Abt. II. B. 3. Stuttgart und Augsburg, 1858. S. 390–392.
- 7 Ср.: «Вопрос о круге литературы о гностицизме <...>, с которой был знаком Вл.Соловьев <...>, не так прост. У нас нет оснований утверждать, что в годы молодости Соловьев серьезно знакомился с историей гнозиса, испытывая большой интерес к сугубо философской и прилегающей к ней мистической литературе» (*Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 41).
- 8 «**Die Übereinstimmung von Alexandria und Jena**», как выразился в своем, правда, тенденциозном сочинении П. Козловский. См.: *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn, 2001. S. 152.
- 9 См.: *Ibid.* S. 5 sqq.
- 10 *Baur F.Ch.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung. Tübingen, 1835. S. 617.
- 11 Мысль о том, что понятие исторического процесса впервые появилось в гностической мысли, можно обнаружить и в современной Соловьеву немецкой историко-философской литературе. См., напр.: *Windelband W.* Geschichte der alten Philosophie. München, 1894. S. 212.
- 12 См.: *Schelling W.F.J.* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände // *Schelling W.F.J.* Op. cit. Abt. I. B. 7. Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 403.
- 13 Несмотря на «гегельянство» Баура, очевидное и в этой его работе, в молодости он испытал влияние шеллинговской философии. См.: *Harris H.* Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C.Baur. Leicester, 1990. P. 143–146.
- 14 *Baur F.Ch.* Op. cit. S. 681–682.

- ¹⁵ Соловьев упомянул «Христианский гнозис» Ф.Х.Баура только в 1890 г. в статье «Гностицизм», написанной для словаря Брокгауза и Ефрона, среди других, по его мнению, «устаревших» работ. Из чего следует, что он был знаком, по крайней мере в общих чертах, с ее содержанием.
- ¹⁶ *Соловьев В.С.* София // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. М., 2000. С. 48 (49), 54 (55).
- ¹⁷ Там же. С. 50 (51).
- ¹⁸ Там же. С. 106 (107).
- ¹⁹ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. С. 289.
- ²⁰ Спустя несколько лет Соловьев, оставив за мировой душой статус «второго производного единства», видел в ней уже идеальное или божественное «человечество», что, конечно, в значительной степени отражало его итоговую позицию. См.: *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С.Соловьева. Т. 3. СПб., б.г. Переизд.: Брюссель, 1966. С. 140–141.

Библиография

- Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Савин, 2007.
- Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. М.: Наука, 2001.
- Соловьев В.С.* София // Там же. Т. 2. М.: Наука, 2000.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С.Соловьева. Т. 3. СПб.: Просвещение, б.г. Переизд.: Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.
- Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С.Соловьева. Т. 1. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1995.
- Baur F.Ch.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung. Tübingen: Osiander, 1835.
- Harris H.* The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C.Baur. Leicester: Apollos, 1990.
- Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn: Schöning, 2001.
- Runtia D.T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1997.
- Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung // *Schelling W.F.J.* Sämtliche Werke. Abt. II. B. 3. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1858.