

## ПРОЧИТАННЯ ПЛАТОНА В РОСІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ–ХХ СТ.

В.В. Прокопенко

Проблема розуміння того, чим є феномен «російського Платона» і яку роль цей феномен відіграє в сучасних вітчизняних історико-філософських дослідженнях є темою нашої статті. Осмислення та можливе розв'язання цієї проблеми може відкрити додаткові перспективні шляхи розвитку вітчизняного платонознавства.

Існує досить велика кількість досліджень, в яких розглядається питання про взаємозв'язок російської філософсько-релігійної думки з філософією Платона (див.: [8, 9, 10, 13, 14, 20]), а теза про особливу роль Платона і його вчення у процесі становлення російської філософії вже давно стала загальноновизнаною: «Платонізм лежить в основі всієї російської історичної свідомості, а ще точніше — історичної свідомості росіян. А оскільки центральною темою російської історичної думки є тема про історичну місію Росії, історичний платонізм представляє собою світоглядне підґрунтя російської ідеї» [14, с. 298]. З цим твердженням немає потреби сперечатися, але спробуємо звернути увагу на те, що сама російська історична свідомість є феноменом історичним, і її відносини з Платоном — також історичний продукт. Ми не беремо до уваги часів киеворуської вченості або допетровської Русі і також практично не звертаємось до загальнокультурних передумов «Російської ідеї», зосереджуючись на суто філософському її аспекті. Саме російська філософська думка ХІХ і ХХ ст. шляхом різноманітних трансформацій здійснила адаптацію Платона до потреб російської історичної самосвідомості.

Ми ставимо перед собою наступні завдання: по-перше, проаналізувати процес створення «російського Платона» в контексті історичного

*Актуальні проблеми духовності:*

*зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко*

*Вип. 11. — Кривий Ріг, 2010, 88–97*

**ISSN 2076–7382**

формування самої російської філософії і, по-друге, розглянути питання про історико-філософську адекватність саме такого прочитання Платона.

Слід відмітити, що свідоме формування російської філософії на початку XIX ст. здебільшого зазнало впливу з боку німецького ідеалізму, перш за все шеллінгівського гатунку. Про це свідчить діяльність філософських гуртків, які керувалися, як у любовоудрів, ідеєю «естетизації реальності». В першому, напевно, тексті російської філософії — «Філософічних листах» П.Я. Чаадаєва — зустрічаємо слова про те, що «нам немає жодного діла до Гомера, греків, римлян» [15, с. 131]. В 30–40-ві роки цього ж століття ми спостерігаємо майже релігійне обожнення гегелівського вчення (див.: [16]). Ніякого особливого філелліства у російських філософів цього часу ми не знаходимо: їх відношення до античності перебуває цілком в рамках загальноєвропейського вінкельманівського стандарту, коли ідеалізований образ античної культури залишається неперевершеним взірцем краси і гармонії, недосяжним і саме тому — безмірно чужим по відношенню до потреб духу сучасності.

Поява ідеї особливої внутрішньої спорідненості Росії з елінським духом пов'язана, на наш погляд, з двома чинниками: кризою класичного філософування в Європі і стрімким розповсюдженням антифілософського позитивізму, з одного боку, а з іншого — активною ревізією класичного образу античності під впливом робіт Я. Бахофена, пізніше — Ф. Ніцше та Е. Роде (див.: [2, с. 165-196]). Російська філософія, яка саме в цей час тільки вступає в період системотворчості і ще не має власної міцної метафізичної традиції, залишається без ціннісних орієнтирів (до речі, варто відзначити досвід побудови, наприклад, слов'янофілського ідеалу, який повністю копіював утопію класицизму, змінивши лише адресу «дійсної, а не реальної історії»). Першою реакцією стало різке відштовхування від Європи, яка «зрадила» своє велике минуле: критика європейського вузького раціоналізму стає для певної (і більшої) частини російських філософів майже обов'язковою, свого роду маркером причетності до традиції. По-друге, у молодій російській філософії виникає потреба в теоретичному й історичному самообґрунтуванні, своєрідному формоутворюючому міфі. І такий міф був знайдений, ним став міф про платонічний характер російського православ'я (про історичну сумнівність якого див., напр.: [1, с. 212-219]).

Платона російська думка, таким чином, готова була прийняти, проте тільки у певному контексті, заданому необхідністю встановити зв'язок російської духовної культури з високими зразками античної класи-

ки, з одного боку, і відмежувати її від культури Заходу, з іншого. Звідси започатковується традиційне для російської філософії неприйняття Аристотеля, який пов'язується із західною «латинською ерессю», і тяжіння до Платона, який в такому сприйнятті стає його радикальним опонентом. Завдання історично коректного розуміння платонівської (і грецької в цілому) філософії з самого початку не належало до пріоритетних для російської філософської свідомості. Зазначене не зменшує досягнень російських дослідників Платона XIX–XX століття, філологів і істориків, які сумлінно виконували свою працю, створюючи переклади і філологічні коментарі до платонівських творів, але філософське прочитання Платона в російській традиції завжди значною мірою визначалося позицією ідеологічною. Ідеологія хранителів справжнього грецького духу, не зіпсованого, як у Європі, схоластиком і вузьким раціоналізмом, широко культивувалася ще в ранніх слов'янофільських колах, потім вона простежується в роботах більшості послідовників В.С. Соловйова, виразно і яскраво, — як маніфест у В.Ф. Ерна, а вже в середині XX ст. Б.П. Вишеславцев промовляє широко відоме: «Характерною рисою російської філософії є її зв'язок з еллінізмом, з сократичним методом, з античною діалектикою платонізму. Цю традицію вона отримала разом із візантійським християнством і східними батьками церкви, які самі були першокласними грецькими філософами. Ця еллінісько-християнська традиція глибоко поєднує нас зі світовою філософією, яка сходить зрештою до Сократа і діалогів Платона» [3, с. VI].

Важливим моментом у російській традиції прочитання Платона завжди було зближення філософії Платона з християнством, розуміння його як «християнина до Христа, античного Мойсея». Таке відверто антиісторичне бачення Платона було, тим не менше, настільки важливим для ідеології російської думки, що концепція християнізованого Платона була прийнята більшістю російських релігійних філософів: С.М. Булгаковим, П.О. Флоренським, М.С. Трубецьким, хоч і не завжди в такій радикальній формі, як, наприклад, у О.М. Гілярова: «В історії утворення наших ідеалів платонізм і християнство представляють собою нерозривну силу; не можна говорити про одне, не вказуючи на інше» [4, с. 31].

Платон як ланка в «еллінісько-християнській традиції» — таке бачення задає спосіб прочитання Платона з досить тенденційно визначеної точки зору, і історичний Платон, звичайно, при цьому не вміщується у встановлені рамки. Виникає потреба усунення із платонівської спадщини всього, що не вписується в цілісний образ «справжнього Плато-

на». Про це, зокрема, пише Володимир Ерн із характерною для нього рішучістю: «Без сумніву, коли ми маємо перед собою такий величний гірський ланцюг, який складають численні, один на одного не схожі творіння Платона — ми повинні або зовсім відмовитися від збагнення загального синтетичного змісту платонівської думки в цілому, як це з чесністю емпірика робить Г. Грот, або послідувати за самим Платоном і, відшукавши ним самим задалегідь вказану вершину, безумовно пануючу над всією громадою споруджених ним гір і ущелин, оглянути ціле його духовних споглядань з найвищої із досягнутих ним точок зору» [17, с. 471].

Цілісність «Платона по-російськи» досягається, як правило, виділенням однієї зі сторін його творчості, а всі інші стають другорядними. Можна впевнено сказати, що через свою вже згадану ідеологічність, російські інтерпретації Платона завжди в повній мірі перебували в руслі догматичного підходу до т. зв. «платонівського питання». У В.С. Соловйова на перший план висувається платонівська етика і вчення про Ерос: «ми знаходимо цей внутрішній чинник, художньо зображений в двох довершених і центральних творах Платона — „Федр“ і „Бенкет“, що заповнюють вченням про любов безодню між негативним і позитивним ідеалізмом. За допомогою цих джерел можемо уявити філософію Платона і сукупність його головних творінь в їхній життєвій єдності» [11]. До Соловйова також сходять і традиція розгляду філософії Платона крізь призму неоплатонізму, який, на думку Соловйова, є остаточним підсумком грецької філософії: «Філософія Плотіна є завершенням стародавнього розумового світу як із позитивної, так і з негативної сторони» [12]. Філософія Платона є тільки одним із елементів (разом з із Аристотелем і піфагорійцями), які Плотін об'єднав у вищому синтезі [там само]. За такого підходу цілком природним вбачається погляд на філософію Платона як на вступ до неоплатонізму. Відповідно, зрозумілою стає підвищена увага російських філософів до тих тем і ідей платонівської філософії, які отримали свій розвиток у неоплатоніків, і зменшення значення, якщо не цілковите ігнорування, решти її елементів. Неважко побачити тут явні сліди гегелівської історико-філософської методології (вплив Гегеля на В. Соловйова на саме підґрунтя його філософського мислення завжди був досить сильним): необхідний зміст певної історичної форми філософії (в даному випадку — платонівської) розгортається в подальшому розвитку у напрямку конкретної єдності, залишаючи в історичному минулому все одиничне і випадкове.

Ключовою фігурою в процесі створення «російського Платона»

в ХХ ст. можна вважати О.Ф. Лосева, який продовжив соловйовську традицію неоплатонічного прочитання Платона. Звернення О.Ф. Лосева до Плотіна було обумовлено, звичайно, безліччю причин і далеко не всі з них мали безпосереднє відношення до філософії Платона, але в становленні лосевського образу Платона саме Плотін зіграв найважливішу роль. О.Ф. Лосев так тлумачить свою позицію: «„Платонічні“ справи мої стали помітно покращуватися близько 1917–1918 рр., коли я, поступово вивчаючи античну філософію, дійшов до пізнього її періоду, до неоплатонізму. Неоплатонізм розплющив мені очі на платонізм взагалі і на Платона зокрема. Струнка діалектична система, строгі і суворі контури філософського світогляду, чіткість і визначеність термінології, нарешті, що дуже важливо в порівнянні з Платоном, поетична філософська проза, а не розкиданий напівпоетичний, напівриторичний, напівфілософський стиль, — все це поступово відкрило мені платонізм у всій його величі. Я зрозумів, що вивчення неоплатонізму чисто методологічно повинне передувати вивченню Платона. Маса окремих утруднень, перед якими опиняєшся в абсолютній безвиході при вивченні Платона, роз'яснюється із цілковитою виразністю за допомогою Плотіна» [6, с. 695-696].

Не зважаючи на всю ту складну і не завжди зрозумілу еволюцію, якої зазнали філософські погляди О.Ф. Лосева, ця позиція, висловлена ним наприкінці раннього періоду його творчості, в цілому залишалася незмінною (протягом раннього періоду творчого розвитку О.Ф. Лосева, з моменту виходу у 1916 році статті «Ерос у Платона» до виходу «Нарисів античного символізму і міфології» у 1930 році його позиція відносно Платона серйозно змінювалась: вплив В.С. Соловйова помітно зменшився, а ставлення до християнізованого Платона ставало все більш негативним).

Незмінними залишалися і суперечності, які в ній містяться (хоча далеко не всі дослідники визнають тезу про суперечність позиції О.Ф. Лосева в цих питаннях — аргументи протилежної сторони див. в статті Л.А. Гоготішвілі «Платонізм в задзеркаллі ХХ століття, або вниз по сходах, що ведуть вверх» [6, с. 922-942]). З одного боку, О.Ф. Лосев рішуче виступає і проти християнізації Платона, і проти історико-філософського емпіризму: «З самого ж початку я не міг терпіти двох речей — абстракцій Целлера і абсолютного ідеалізування та християнізації Платона. Коли я читав викладення Платона, які ставили його в ряд християнських богословів або романтичних ідеалістів ХІХ ст., то мене завжди коробила безсоромність таких інтерпретаторів і відсутність в них достатнього історичного й історико-філологічного чу-

ття» [6, с. 695]. З іншого боку, прийняття неоплатонізму неможливе без урахування його християнських імплікацій. Що ж стосується «абстрактної метафізики», яка ототожнює філософію Платона із вченням про ідеї, то саме завдяки О.Ф. Лосеву, вітчизняний читач, як правило, переконаний у тому, що вчення про ідеї і є платонізмом.

Не задаватимемося питанням про всі ті причини, які обумовили таку важливість для О.Ф. Лосева саме цього вчення, що він знов і знов звертається до нього впродовж усього свого життя. Головна ж причина — потреба знайти в платонівському вченні систему. Саме в системі О.Ф. Лосев намагається знайти ту головну думку, догматику Платона, якої прагнули від нього російські релігійні філософи. До того ж ці прагнення неочікувано виявились доволі актуальними і в контексті європейської філософської (переважно неокантіанської) думки. У «Нарисах античного символізму і міфології» О.Ф. Лосев стверджує, що його *Platonische Studien* слід розглядати в руслі того нового розуміння Платона, яке вироблялося в Європі зусиллями багатьох, але в першу чергу Наторпа і Кассієра, і «не раніше мене по самій роботі, але значно раніше по публікації робіт вони побудували такого Платона, якого будував і я» [6, с. 288].

Навряд чи згодом можна було б так рішуче стверджувати, що П. Наторп і Е. Кассієр побудували того ж Платона, що і О.Ф. Лосев (див.: [18, 19]) — занадто вже очевидно є акцентуація німецькими філософами саме тих моментів у філософії Платона, які обумовлюють інтерпретацію платонівського вчення як логічного ідеалізму в дусі Г. Когена. Це було категорично неприйнятним для О.Ф. Лосева, який здійснив свої знамениті дослідження відношення понять *eidos* і *idea* саме з метою подолання абстрактного ідеалізму в розумінні платонівських ідей. До речі, в цій же роботі [6, с. 692] О.Ф. Лосев критикує П. Наторпа за антиісторизм, за зміщування Платона то з Кантом, то з Плотіном (!). Але попри всі свої незгоди із марбургцями, О.Ф. Лосев, так само, як і вони, робить вчення про ідеї центральним у вченні Платона: «завдання мого нарису — викласти саме вчення Платона про ідеї і більше нічого. Але як це зробити? Повторюю, ми можемо полегшено зітхнути тільки тоді, коли це вчення буде сформульовано двома словами або, кажучи без метафор, в одній або двох коротких фразах» [6, с. 289]. Це, до речі, є характерною рисою творчої манери О.Ф. Лосева — прагнення до мінімізації обширного змісту в загальній формулі, коли потім дається коротка дефініція цієї формули, згодом — ще коротша і т. д., а, наприклад, лосевська «Історія античної філософії у концептивному викладі» закінчується її «Найкоротшим зведенням».

Ще раз зазначимо, що в цьому пункті позиція О.Ф. Лосева склалася вже до 1930 року («Нариси античного символізму і міфології») і в подальшому по суті не змінювалась. І настав час, коли ця позиція була сприйнята вітчизняним читачем вже як єдино можлива. Після виходу «чотиритомного тритомника» Платона під загальною редакцією О.Ф. Лосева, з його ж вступною статтею і статтями в примітках, враховуючи той дійсний масштаб фігури О.Ф. Лосева, який без перебільшення став абсолютним авторитетом у вітчизняному антикознавстві, вже важко було припустити можливість іншого прочитання Платона. Тим більше, що в своїх висловлюваннях на цей час О.Ф. Лосев абсолютно вже не показує жодних сумнівів і хитань: «зрілий Платон — це, як всім відомо, вчення про ідеї» [7, с. 4]. Зовсім не таким рішучим у висновках відносно загального характеру платонівської філософії О.Ф. Лосев був у ранніх своїх роботах, але треба зауважити, що можлива кількість читачів, скажімо «Діалектики міфу», навіть якщо б доля книги склалася щасливіше, не була б досить великою при накладі в 500 примірників, тоді як у вступних статтях до видання Платона 1968–1972 і 1986 років їх вже було сотні тисяч.

Характерною є сама категоричність цього вислову («як відомо»). Втім може сказане відноситься тільки до одного періоду розвитку платонівського учення, який називають «зрілим»? Ні, позиція О.Ф. Лосева сформульована гранично чітко і зрозуміло: «Оскільки всякий більш ранній час так чи інакше є підготовкою до пізнішого часу, то ясно, що до ранніх творів слід відносити не саме його вчення про ідеї в зрілій формі, але підготовку до цього вчення, аналіз тільки деяких його сторін, а також огляди тих або інших логічних побудов, які мають попередній характер, поки ще в більш менш розкиданій формі, поки ще часткових і неостаточних» [7, с. 4]. Таким чином, Лосев заперечує будь-яку думку про можливу філософську цінність діалогів поза їхнім відношенням до теорії ідей.

Звичайно, дивно було б припустити, що О.Ф. Лосев з його колосальною історико-філософською ерудицією міг просто не побачити інших можливостей розуміння Платона. Безумовно, він припускає можливість вивчення Платона під іншим кутом зору, тим більше, що в 60-ті роки ХХ ст. були вже досить поширені погляди побічників т. зв. «драматичного» («жанрового») підходу до творів Платона, виїшли основні роботи «тюрінгенських революціонерів» Г.-Й. Кремера та К. Гайзера — і Лосев, безумовно, був обізнаний із ситуацією в світовому платонознавстві. У тій же статті він раптом говорить, що, наприклад, «ранні твори Платона ні в якому випадку не є чимось простим і наївним,

чимось елементарним і зрозумілим, тим, що дається саме собою, без жодного аналізу. Це дуже важкі твори. І складність їх — не тільки філософська, але й літературна, і навіть історико-культурна. Платон тут виступає не просто як філософ, але і як белетрист, і навіть як своєрідний драматург. [...] Цим пояснюється те, що при всій вивченості Платона дотепер не з'явилося зведеної праці з літературно-філософської стилістики його творів. [...] При стилістичній манері Платона історик античної філософії навряд чи коли-небудь буде спокійний за своє дослідження» [7, с. 31]. Або: «Все у Платона просякнуте вченням про ідеї, а самого-то вчення про ідеї неможливо знайти у Платона» [5, с. 154]. О.Ф. Лосєв не зрікається своєї тези про те, що вчення Платона — це теорія ідей. Такою є ще одна характерна особливість творчої манери О.Ф. Лосєва — він іноді ніби сперечається з самим собою, висловлюючи думки, що цілком виключають одна одну (і часто він це робить в межах однієї і тієї ж роботи, що не дозволяє пояснити ці суперечності природною еволюцією його поглядів). І все ж, лосєвське бачення Платона є свідомо вибіркоким, визначеним і категоричним — в основі платонівського вчення лежить система поглядів, яку ми називаємо вченням про ідеї. Це вчення Платон викладає непослідовно, не досить ясно, його розуміння ідей з часом змінюється, але саме це вчення є основою платонівської онтології і саме воно складає суть платонізму. В такому доктринально-генетичному баченні Платона О.Ф. Лосєв не є поодиноким: по-перше, таке бачення Платона протягом майже століття взагалі було панівним в європейському платонознавстві, від Ф. Шлейєрмахера, А. Тейлора і Дж. Грота до Г. Властоса і В. Гатрі, по-друге, як ми переконались, особливості історичного формування російської філософії вимагали саме системно-доктринального прочитання Платона. В результаті на фундаменті цієї радикально однобічної інтерпретації Платона відбулось оформлення «російського платонізму» (який, на нашу думку, є не зовсім платонізмом), а у вітчизняних історико-філософських дослідженнях доктринальне бачення Платона стало догмою, яка продовжує існувати і після історичного завершення тієї форми філософії, в рамках якої вона виникла. І нагальною задачею вітчизняних історико-філософських досліджень є повернення до більш вільного і різноманітного, дійсно широкого (*platys*), прочитання Платона.



## 1 Бібліографія

- [1] *Абрамов А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979.
- [2] *Аверинцев С.С.* Образ античности в западноевропейской культуре XX в. // Аверинцев С.С. Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004.
- [3] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955.
- [4] *Гиляров А.Н.* Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. — М., 1887.
- [5] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: Мысль, 1969.
- [6] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
- [7] *Лосев А.Ф.* Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. — М.: Мысль, 1986.
- [8] *Панков А.* Философия Платона и философия всеединства: проблема преемственности и взаимосвязи // Δοξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології. Вип. 8. — Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечнікова, 2005. — С. 277-285.
- [9] *Россман В.* Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии. — 2005. — № 4. — С. 38-50.
- [10] *Светлов Р.В.* «Русский Платон». Платонизм в русской культуре // Платон: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 1-11.
- [11] *Соловьев В.* Платон // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. XXIII. — СПб., 1898.
- [12] *Соловьёв В.* Плотин // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. XXIII. — СПб., 1898.
- [13] *Сумченко И.В.* Учение Платона в религиозно-философском наследии России (вторая половина XIX — первая половина XX ст.) // Δοξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології. Вип. 4. — Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечнікова, 2003. — С. 341-349.

- [14] *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. — К.: ВиРа «Интерсайт», 2003.
- [15] *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо седьмое // Чаадаев П.Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989.
- [16] *Чижевский Д.И.* Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.
- [17] *Эрих В.Ф.* Верховное постижение Платона // Эрих В.Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991.
- [18] *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. — Teil 1-3. — Berlin: Bruno Cassirer, 1923–1929.
- [19] *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig, 1903.
- [20] *Nethercott F.* Russia's Plato: Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840–1930). — Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2000.

*Надійшла до редакції 08 лютого 2010 р.*