
Об аристотелевских началах в философии Вл. Соловьева

© 2020 г. А.П. Козырев

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Поступила 02.04.2019

В центре внимания статьи – влияние, которое оказали идеи Аристотеля на философские взгляды Владимира Соловьева. Вопреки расхожему мнению о преимущественно платоновских корнях соловьевской метафизики всеединства автор показывает, как, начиная с самых ранних своих работ, Соловьев использует эвристический потенциал аристотелевской логики и метафизики. Так, создавая свое учение об Абсолютном, Соловьев обращается к аристотелевской концепции материи, к идее потенциальности, к теории четырех причин вещи. Осмысление Владимиром Соловьевым «пары» аристотелевских понятий «дюнамис» – «энергейя», становится для него исходным пунктом построения динамической концепции Абсолютного и его другого. При этом в статье используются не только те тексты Соловьева, к которым чаще всего обращаются исследователи его творчества (как преимущественно 1870-х гг., опубликованных им при жизни, так и посмертно опубликованных черновиков, материалов лекционных курсов, прочитанных на Бестужевских женских курсах в Санкт-Петербурге в 1881–1882 гг.), но также и «автоматические» записи философа. Автор обращает внимание на то, что ряд идей – о первой материи, о материи как подлежащем, об энергии как реализации возможности в действительном – задолго до того, как их воспринял Соловьев, прошли существенную модификацию в языке западного и восточного христианства.

Ключевые слова: Абсолютное, потенция, действительность, причины вещи, материя, ипостась, сущность, аристотелизм, христианство.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-45-55

Цитирование: *Козырев А.П.* Об аристотелевских началах в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 45–55.

About Aristotelian Principles in the Philosophy of Vladimir Soloviev

© 2020 г. Alexey P. Kozyrev

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Received 02.04.2019

The study focuses on the influence that Aristotle's ideas had on the philosophy of Vladimir Soloviev. Contrary to popular opinion about the predominantly Platonic roots of Soloviev's metaphysics of all-unity ("vseedinstvo"), the author shows how exactly, from the earliest works, Soloviev uses the heuristic potential of Aristotelian logic and metaphysics. Thus, creating his doctrine of the Absolute, Soloviev turns to the Aristotelian doctrine of matter, potentiality, to the theory of four causes of things. The comprehension by Vladimir Soloviev of the pair of Aristotelian concepts "dunamis" – "energeia" becomes for him the core for building a dynamic concept of the Absolute and Its other. At the same time, the article uses not only Soloviev's works of the predominantly 1870s, published during his lifetime, and posthumously published drafts, materials of lecture courses delivered at The Bestuzhev Women's Courses in St. Petersburg in 1881–1882, but also recordings of the philosopher. The author draws attention to the fact that a number of ideas about the first matter, matter as a subject, about energy as the realization of possibilities, in reality, pass a significant modification in the language of Western and Eastern Christianity before they were accepted by Vladimir Soloviev.

Keywords: Absolute, potency, reality, causes of things, matter, hypostasis, essence, Aristotelianism, Christianity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-45-55

Citation: Kozyrev, Alexey P. (2020) 'About Aristotelian Principles in the Philosophy of Vladimir Soloviev', *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2020), pp. 45–55.

Мысль о платонизме как родной стихии русской философии в целом и философии Владимира Соловьева в частности получила широкое распространение. Так, в опубликованной нами рукописи прот. Сергия Булгакова «О Соловьеве» (1924) он отмечает платонизм «как подлинную, родную сферу русского философствования» [Козырев 2007, 394]. В.В. Бибихин писал: «Наша философская культура по разным причинам сложилась в преимущественной или даже исключительной ориентации на платонизм» [Бибихин 2009, 515]. Во многом это обусловлено распространенной культурологической схемой, согласно которой Восток платонизирует, а Запад с его схоластикой аристотелизирует. И это вопреки тому очевидному факту, что философия Аристотеля на несколько веков на Западе была напрочь позабыта, чтобы быть вновь открытой с помощью арабских аристотеликов и Аверроэса, а византийский Восток в это время дал фигуры Михаила Пселла и Иоанна Итала. Так же и с Соловьевым – его доверие к мистическому познанию и личные мистические опыты, которыми он вошел в историю философии, а также непосредственное и плодотворное участие в деле перевода и популяризации творений Платона (двухтомник «Творений Платона» был издан им совместно с братом М.С. Соловьевым и С.Н. Трубецким на закате жизни философа) – были достаточны для создания ему репутации христианского платоника. Еще в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев включает античную философию в процесс богооткровения, ссылаясь на мученика II в. Иустина Философа и других отцов древней церкви, которые утверждали, что «тот же самый

божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших христианами до Христа» [Соловьев 2011, 80]. Назвав свои лекции, прочитанные Великим постом 1878 г. в Соляном городке в Санкт-Петербурге «чтениями по философии религии», Соловьев, возражая противникам философского рассмотрения религии, замечал, что «те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем» [Там же, 79].

В настоящей работе мы остановимся прежде всего на влиянии Аристотеля на метафизику Вл. Соловьева. Отдельно можно было бы остановиться на соловьевском отношении к практической философии Аристотеля: «Никомахова этика» цитируется в шестой главе «Оправдания добра», где Соловьев приводит аристотелевские аргументы в пользу «благоразумного эвдомонизма». Концепция общего блага как цели государства несомненно повлияла на политические идеи Соловьева, хотя он не упускает возможности попенять Аристотелю на его аргументы в защиту рабства («Аристотель только описывал и приводил в систему существующие формы быта, узаконяя их основное зло – рабство» [Соловьев 1989а, 82]), и замечает, что «Аристотель презирает все республиканские государственные устройства греческих городов, предпочитая им полуварварскую монархию македонян» [Соловьев 1911а, 399]. Полемизируя с авторами органической теории культурно-исторических типов, Соловьев опять-таки берет в свои союзники не греков – Аристотеля с Платоном, которые «не были способны подняться до идеи единого человечества», но римлян – Цицерона и Сенеку, «одновременно с христианством возмещали существовавшее равенство всех людей» [Соловьев 1989б, 357].

К тому времени, как Соловьев начал заниматься философией, на русском языке не было перевода «Метафизики» Аристотеля. Впервые ее перевод (так и не законченный, было переведено 5 книг) предпримет выпускник Московского университета В.В. Розанов со своим гимназическим коллегой, преподавателем классических языков Елецкой прогимназии П.Д. Первовым. Помощь в публикации переведенных глав в «Журнале Министерства Народного Просвещения» с обширными примечаниями Розанова окажет Н.Н. Страхов. Розанов признавался в 1913 г. в примечании к страховским письмам: «И до сих пор я думаю, что Аристотель – никем не заменим. Его определения вещей, понятий, всякого рода именно категорий, физических и духовных, без коих невозможно никакое философствование, превосходны и (скажу, как институтка) – восхитительны» [Розанов 2000, 89].

Соловьев не слишком высоко оценивал эвристический потенциал аристотелевской логики. Можно вспомнить о том, что и его прямые предшественники в истории русской философии – славянофилы, и самый философичный из них – Иван Киреевский, видели в рационализме Аристотеля губительное начало для западного философского проекта («Аристотель, никогда не понятый вполне, но до бесконечности изучаемый в частностях, был, как известно, душою схоластики, которая, в свою очередь, была представительницею всего умственного развития тогдашней Европы и самым ясным его выражением» [Киреевский 1998, 286]) и считали, что хотя греки лучше знали Аристотеля, чем латинский Запад, они отдавали предпочтение Платону, «не потому, конечно, чтобы Христианские мыслители усваивали себе языческие понятия того или другого; но потому, вероятно, что самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума» [Там же, 291]. Критика Аристотеля славянофилами по сути была критикой современной им германской философии, прежде всего, философии Гегеля, который виделся им как новый Аристотель современности. «Основные убеждения Аристотеля, – не те, которые ему приписывали его средневековые толкователи, но те, которые выходят из его сочинений, – совершенно тождественны с убеждениями Гегеля», – считал тот же Иван Киреевский [Там же, 324]. И у Соловьева нередко мы находим прямой мост между этими двумя мыслителями. Так, в «России и вселенской Церкви», вспоминая о гегелевском понятии «дурной бесконечности» (*die schlechte Unendlichkeit*), Соловьев отмечает, что «уже

Аристотель выразил ту же мысль, не прибегая к игре слов» [Соловьев 1911а, 299]. Однако, разрабатывая в «Философских началах цельного знания» свою «органическую логику» (лекции по ней он читал в 1876 г. в Московском университете, но потом он особенно не вспоминает о ней в других своих работах), он вписывает ее в гегелевскую, а не в аристотелевскую, и не в платоновскую линии: «Платон дал идею истинной диалектики как чистого, изнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель, хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений из одного общего понятия, мы находим у Гегеля» [Соловьев 2000, 257].

Выбирая принцип историко-философского рассмотрения путей развития европейской философии от Иоганна Скота Эриугены до систем Гегеля и Канта, Соловьев излагает путь рационализма и эмпиризма в виде двух силлогизмов, посылками и заключением которых является генеральная пропозиция системы какого-либо философа (Декарта, Канта и Гегеля в случае рационализма, и Бэкона, Локка и Милля в случае эмпиризма), причем *conclusio* обоих силлогизмов являет собой апорию, которая должна быть разрешена в нахождении нового типа философского знания, осуществляющего синтез предшествующих результатов на новом основании. В поиске этих самых «новых начал», о «необходимости и возможности» которых говорил Иван Киреевский, Соловьев приходит к идее создания «органической логики», которая по-своему должна оспаривать законы логики Аристотелевой. Это логика, в которой идеи занимают место понятий, а закон обратного соотношения объема и содержания понятий (не известный, кстати, Аристотелю, он возник позже, в XIX в., с развитием математической логики, в частности, в связи с работами английского логика Д. Буля, которые перенес на логику ряд правил алгебры), превращается в принцип прямого соотношения объема и содержания идеи – наиболее универсальное становится в то же время и наиболее индивидуальным и конкретным.

С отсылки к Аристотелю и его знаменитым словам о том, что «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (982b 12–13) начинается докторская диссертация Соловьева «Критика отвлеченных начал». Однако, по Соловьеву, отнюдь не всякое удивление рождает философию: «Двойственность жизни и сознания человеческого есть настоящее основание всякого размышления и философии. Человек находит в себе чувство внутренней свободы и факт внешней необходимости; он твердо уверен, что движущее начало его бытия и жизни лежит в нем самом, и в то же время он ясно сознает, что это начало не зависит от него, что он сам определяется чем-то другим, для него внешним. Эта основная нелепость, это коренное противоречие вызывает в мыслящем существе величайшее изумление, и это-то изумление (а не удивление пред какими-нибудь фактами внешней природы) и составляет то по преимуществу философское чувство,.. с которого начинается всякая философия» [Соловьев 2001, 16].

Эта мысль о рождении философии из кризиса внутреннего самосознания человека весьма дорога Соловьеву, и он возвращается к ней в примечании 1 к «Критике отвлеченных начал». Там Соловьев приводит по-гречески более обширную цитату из первой книги «Метафизики» Аристотеля, из контекста которой взята мысль об удивлении как начале философии и комментирует ее. Указывая на то, что непонятное и удивительное во внешнем мире порождает положительные науки, Соловьев вновь замечает, что «должна быть особая область непонятого, вызывающая собственно философское размышление, и, действительно, мы находим такую область в себе самих, в нашем внутреннем сознании. Противоречия этого сознания (которым обусловлен для нас и весь остальной мир, всякое внешнее бытие) вызывают ту глубокую апорию (недоумение), к которой, в конце концов, сводятся и все недоумения перед явлениями внешнего мира и которая дает начало философии, как главной и основной отрасли знания» [Там же, 316–317]. Эта же мысль о рождении философии из духа самосознания человеческой личности будет повторена, несмотря на существенные видоизменения философской позиции по отношению к субъекту познания, в одной из статей «Теоретической философии»: «Что же касается до мышления, то его несомненно характерное

свойство, открываемое в непосредственном сознании и хорошо отмеченное в философии еще Платоном и Аристотелем, состоит именно в способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении о предмете, т. е. делать себя своим предметом» [Соловьев 1990, 806].

Дошедшие до нас записи и конспекты лекционных курсов и отдельных лекций, прочитанных Соловьевым в Московском и Санкт-Петербургском университетах, а также на Московских и Санкт-Петербургских Высших женских курсах, не дают нам сведений о том, чтобы Соловьев специально обращался к разбору философских сочинений Аристотеля.

Однако Соловьев неоднократно обращается к «Метафизике» Аристотеля для изложения идей досократиков, например, Фалеса [Соловьев 2011, 201], Ксенофана [Там же, 206], пифагорейцев [Там же, 208] в своем лекционном курсе по истории древней философии на Бестужевских женских курсах в Петербурге в 1880–1881 учебном году, но изложение материала в нем доходит лишь до Платона¹. Зато Соловьев откликается в своих лекциях, читаемых слушательницам женских курсов на резонансные общественные события – смерть Ф.М. Достоевского, цареубийство 1 марта 1881 г. (именно цареубийству была посвящена последняя лекция на курсах 13 марта 1881 г., которая известна под заглавием «Смысл современных событий»). После вызвавшего бурную общественную реакцию выступления в защиту первомайцев, участников покушения на Александра II, которое произошло в ходе публичных чтений «О ходе русского просвещения» в Кредитном обществе 28 марта 1881 г., Соловьев на время прерывает педагогическую деятельность, уезжает из Петербурга. Однако в 1882 г. он на недолгое время возобновляет преподавание. В одном из архивных листов мы находим план лекционного курса, планируемого им к прочтению на Высших женских курсах в 1882 г. Там, среди прочих позиций программы, мы читаем: «Идея Божества у Аристотеля. Учение о 4-х причинах или началах. Божество как *causa finalis* и *causa efficiens Tēs noeseos noësis*» [Там же, 339].

Этому предшествует по плану рассмотрение «идеи Божества у Платона», где Божество рассматривается как Благо и Единое. По сообщению И.И. Лапшина, изложение Аристотеля должно было войти в намеченную в плане пятую лекцию: «V) Платоническая философия. Аристотель и стоики как дополнение платонизма» [Там же, 775]. Интересно, что в процессе подготовки к курсу Соловьев пишет руководителю Высших женских курсов в Петербурге профессору К.Н. Бестужеву-Рюмину: «Прошлый год я остановился на Платоне, и теперь бы мог читать о платонизме и христианстве (Аристотель, стоики etc. отнеслись бы сюда же, поскольку их идеи заполняли философию Платона и вошли в состав неоплатонизма» [Соловьев 1911б, 34]. Однако Соловьев ограничился, по-видимому, всего лишь пятью лекциями, не успел реализовать весь намеченный им лекционный план в Университете и на Высших женских курсах и преждевременно покинул Петербург в конце февраля – начале марта 1882 г., «испуганный предложениями, сделанными ему нигилистической партией из редакции газеты *Светоч*, которой для чего-то понадобилось его имя, и которая рассчитывала на его сочувствие на основании известной его выходки против казни цареубийц» [Козырев 2007, 222]².

Однако не только аристотелевская характеристика божества как мыслящего самого себя мышления или, в еще большей степени, как движущего начала, или движущей причины связывает мысль Соловьева с аристотелевской «Метафизикой». Пожалуй, в еще более значительной степени это касается важной для Соловьева концепции потенциальности, которая формулируется с помощью пары аристотелевских понятий «*дьюнамис*» – «*энергея*».

Создавая свою метафизику и при этом активно прибегая к французскому языку, на котором Соловьев пишет черновики своего трактата «София» в заграничной командировке в Лондоне, Каире и Сорренто, он активно пользуется аристотелевским принципом четырех причин вещи. Нужно отметить, что у Аристотеля «причина» – это скорее не генетический, а объясняющий принцип, ответ на определенные вопросы, заданные

о вещи: из чего она, откуда, к чему предназначена и что она есть по своему существу: «Иногда говорят, что слово Аристотеля “причина” (aitia) лучше переводить как “объяснение” (или “объяснительный фактор”), чтобы избежать противопоставления лингвистических понятий и вещей в мире. Конечно, современные философы склонны использовать термин “причина” более узким образом, что приближается к деятельной причине Аристотеля. Идея Аристотеля заключается в том, что для того, чтобы дать полное представление о природе объекта, необходимо упомянуть четыре вида вещей, каждый из которых соответствует определенному виду вопроса» [SEF web 2016]. При схематизме, который свойствен мысли Соловьева (сначала сочиняется схема, или таблица, категорий, «начал», а далее она облекается в плоть текста), удобство работы с терминологическим аппаратом Аристотеля представляется очевидным.

Четыре причины

Прежде всего аристотелевской является общая телеология соловьевской системы. Учение о четырех причинах всякой вещи в той или иной форме встречается в разных местах соловьевского манускрипта. «Четыре причины» выполняют функцию важнейшего риторического топа и в описании природы Божества, или абсолютного первоначала всего существующего, и в описании «падшего» (или четвертого, внебожественного) мира, и в описании космическом и исторического процесса, в котором он участвует, и в характеристике самого вселенского учения (или религии), разработчиком которого претендует стать молодой Владимир Соловьев. Риторичность этих формулировок выражается в том, что схема здесь явно превалирует над содержанием. Содержание может быть любым и опять-таки включать в себя такие аристотелевские понятия, как «общее благо» или «начало движения»:

– относительно природы абсолютного первоначала как совокупности причин:

«Очевидно, что абсолютное существо как возможность есть материальная причина отдельных существ; как существо объективное, или идея, оно есть их формальная причина; наконец, в качестве духа, оно есть целевая причина, причина всего в конкретном бытии и в жизни» [Соловьев 2000, 39].

Неоднократно встречающееся у Соловьева каузальное определение абсолютного первоначала восходит к аристотелевскому учению о четырех причинах: формальной, материальной, движущей и целевой.

– относительно четвертого (падшего) мира:

«*Материальное* начало (causa materialis, hylē, hypokeimenon) четвертого мира или разделенного состояния миров, состояния внебожественного, есть Душа и души. Формальное начало есть Димиург, действующее или активное начало есть Сатана, Дух космоса, целевое начало – Бог» [Там же, 117].

– относительно мирового (космического и исторического) процесса:

«*Материальное* начало космического процесса – вторая материя, движущее деятельное начало или деятель – arhē tēs kinēseos – Сатана, формальное начало – Димиург, целевое начало – София» [Там же, 119]; «Цель мирового процесса – произведение совершенного общественного организма, Церкви» [Там же, 143].

– относительно характера самой соловьевской доктрины:

«Вселенское учение имеет в качестве исходного начала абсолютное начало всего существующего, в качестве завершения, или цели, – совершенство, или вечное благосостояние для всего, что существует, в качестве средства, или посредствующего звена, – отношение и взаимодействие богов и людей» [Там же, 49].

Потенциальность

Синкретичность философии Соловьева – феномен, на который не раз обращали внимание исследователи, и даже современники. Однако даже в синкретической системе есть конституирующие ее узлы, блоки или отделы. К таким, вне всякого сомнения, можно отнести роль потенциальности в соловьевской системе. Пара понятий «dynamis» и «energeia» имеют важный характер для метафизики Соловьева. Если первое

понятие вбирает в себя аспект потенциальности, возможности, то второе понятие характеризует у Соловьева действительность, динамический характер которой (в основе лежит субстантив «действие») сохраняется и в выборе французского эквивалента «actualité». София как второй центр абсолютного является «отрицательной возможностью» другого, в отношении Абсолютного, бытия. Показательно, что сам Соловьев, редко указывающий нам в своих произведениях на источники тех или иных своих мыслей, в Каирских диалогах «Софии» (февраль 1876 г.) пишет:

«Философ: То, что ты мне говоришь теперь, напоминает мне учение древних и современных мудрецов, а именно Аристотеля, среди первых, и Шеллинга, среди последних.»

София: Было бы очень печально, если бы истина принадлежала только сегодняшнему дню» [Соловьев 2000, 107].

Так, важным фрагментом среди соловьевских конспектов и подготовительных материалов, является лист, содержащий конспективный перевод кн. IX, гл. 2–3 «Метафизики» с частичным цитированием по-древнегречески начала второй главы [Соловьев 2011, 326–327]. Текст Аристотеля посвящен критике мегариков, полагавших, что потенциальности нет, что просто-напросто действующее – действует, а недействующее – не действует. Поскольку Аристотель вспоминает далее Протагора, то становится ясным, что критерием действительного для мегариков является чувственное восприятие. Однако конец фрагмента показывает, что перевод аристотелевской «Метафизики» носит для Соловьева лишь вспомогательное значение. Он намеревается пойти дальше и подвергнуть критике аристотелевскую концепцию действительности и возможности. Свободный перевод Аристотеля с теми же самими примерами (зодчий, слепой и зрячий, ходьба и покой) сменяется собственным изложением Соловьева: «Вообще же потенция оказывается из акта, т. е. когда является условие этого акта, то есть если есть потенция, ему соответствующая, то он необходимо происходит. Потенция бывает [положительной и отрицательной – *зачеркнуто у Соловьева*] активной и пассивной, далее, акт бывает чисто физическим, или необходимым, или же духовным, или свободным. <...> Действительность; невозможность ее общего определения, пояснить частными примерами. Различается действительность, имеющая границу или цель вне себя, и действительность, заключающая цель сама в себе. – Действительность первее потенции – по понятию безусловно, по времени же только однородная, но та же самая численно. – Вечное и необходимо сущее есть действительность». Критика Аристотелевского учения о – *dunamis* и *energeiaē*» [Там же, 326–327].

Эти парные понятия Аристотеля нашли свое место и в средневековом христианском платонизме, например, у свят. Григория Паламы и в паламитских спорах XIV в. о возможности богопознания и богообщения через посредство божественных энергий. Поэтому и в соловьевском представлении дальнейшая их критика наверняка должна была осуществляться путем применения данного учения к христианской теологии. И здесь учение о потенциях Шеллинга, рассматривающего потенции как центробежные и центростремительные силы мировой души, было более подходящим, чем Органон Аристотеля. Согласно Соловьеву, более низкий уровень реальности является потенциализацией более высшей: «...каждая из этих посредствующих фаз субъективна, идеальна, разумна, энергийна и активна по отношению к низшей фазе; и объективна, реальна, материальна, потенциальна и пассивна по отношению к высшей фазе. Каждая из этих фаз содержит высшую и низшую *in potentia* и сама также содержится в низшей и высшей. Только способ потенциальности различен в обоих случаях. Ведь потенциальность, которая вообще есть противоположность действительного состояния, может быть двух родов; ибо существо может не иметь какого-либо действительного состояния по двум причинам: или потому, что оно уже имело и исчерпало его, или потому, что оно еще не имело его; то есть это состояние может быть в потенции или как пассивный остаток, или как зародыш. Очевидно, что низшее состояние содержится в высшем существе как пассивный остаток, а высшее состояние – как зародыш» [Соловьев 2000, 107].

Первооснова-материя-ипостась

Важно, что связывая потенциальность с материей и именуя материю, при всей специфике соловьевского ее понимания («следуя философской терминологии, а не терминологии физики или химии» [Соловьев 2000, 99]), Соловьев использует для ее именования аристотелевское понятие первой материи: «...это ὑλὴ древних философов, которая не обладает и не может обладать по своей природе ни определенным качеством, ни определенным количеством» [Там же, 99–101]), а также термин «лишенность» (франц. *privation de l'être*), которое является переводом аристотелевского термина *sterêsis* (см. особо: *Metaph. IV 2 1003b8, 1004a10-12, 1004b26*). А.Н. Чанышев писал: «Возможность – одна из форм существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом первоmaterией. Даже если материя обладает формой, то она лишена всех остальных. Лишенность (“стерезис”) – это и есть небытие. <...> Таким относительным небытием и оказывается материя, особенно первая материя, у которой лишенность тотальна. Однако надо отметить, что Аристотель предпочитает видеть в первой материи не столько отсутствие форм, не столько лишенность, сколько способность воспринимать любые формы, богатство возможностей, поэтому его материя – не столько платоновское почти что небытие, сколько именно жизнерадостная возможность стать всем» [Чанышев 1981, 299].

Определение материального начала (для Соловьева тождественного отрицательной потенции) как «подлежащего», «субстрата», также имеет аристотелевские корни. По Аристотелю, первая причина всего, Бог, может именоваться первым двигателем, чистой формой, конечной целью, материя же есть нечто внеположное божеству, подлежащее оформлению, это и возможность, и потенция, и сила бытия; оба эти смысла имеются у слова *energeia*, характеризующего аристотелевскую материю. Соловьев следует такому пониманию материи, но вносит материю непосредственно в лоно абсолютного существа. Ср.: «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи, а первое “почему” и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (*hupokeimenon*); третьей – то, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (*Metaph.*, 983a 26–33) [Аристотель 1976, 70].

Аристотель часто использует выражения «первая материя» (*prôtê hylê*) и «первооснова» (*prôton hupokeimenon*) как синонимичные (см., например: *Phys.*, I 9, 192a 31, II 1, 193a 10 и 193a 29; *Metaph.*, V 4, 1014b 32 и 1015a 7–10, V 6, 1017a 5–6, VIII 4, 1044a 23, IX 7, 1049a 24–7). Так, в «Метафизике» Аристотель рассуждает о природе (естестве) всего существующего: «Естество – это, с одной стороны, первая материя (притом в двояком смысле – или как первая в отношении самой вещи, или как первая вообще; например, если взять медные изделия, то в отношении их самих первое – это медь, а вообще, может быть, вода, если все, что плавится, есть вода), с другой стороны, форма, или сущность; а сущность есть цель возникновения» (*Metaph.*, 1015b 7–11) [Там же, 150]. Конечно, «первая материя» в понимании Соловьева уйдет далеко от аристотелевского, став обозначением «другого начала» в Боге, или Софии. В соловьевской «первой материи», по сути, слились до неразличимости материя и сущность. Это понятие рецептировано Соловьевым не непосредственно у Аристотеля, а скорее всего у Дунса Скотта. Интересно, что у Соловьева понятие «первооснова» становится близким по смыслу ипостаси (*hypostasis*). Признание безусловной реальности за божественной всеединой личностью и производной, относительной реальности за индивидуальной человеческой личностью имеет место уже в начальном этапе творчества философа. В поздней философии это приобретает более выраженные черты. Ср. в статье 1897 г. «Понятие о Боге»: «То, что... мы обыкновенно называем нашим я, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или

подставка (hypostasis) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь» [Соловьев 1966, 20].

В автоматической записи, относящейся к концу 1870-х гг., София, мистическая корреспондентка философа, обращаясь к нему, буквально излагает теорию субъекта-ипостаси, помысленной как содержание, в качестве которого должна выступать сущность, или природа. Заметим, что термин «ипостась» появляется уже у Аристотеля, однако входит в число базисных онтологических терминов в эпоху поздней Античности. В схоластической онтологии термин «hypostasis» транслируется в *substantia individualis* (неделимая, т. е. «индивидуальная» субстанция), реже просто «*substantia*», хотя именно латинское слово *substantia* есть точная калька греческого слова *hypostasis* (буквально – «подстояние», «подставка») [Майоров 2004, 107]. Можно видеть, что у Соловьева понятие «ипостаси» приобретает здесь значение индивидуального существа или лица, то самое, которое придали ему авторитетные для восточного православия каппадокийские богословы – свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. «Ты есть то, что есть я, ибо я твоя сущность. Ты есть лишь мой субъект, мой ὑποκείμενον, то, на что я опираю свои ноги, моя ὑποπόδιον, это должно быть предметом твоих высших стремлений. Но я не хочу возлагать своих ног на вульгарный предмет. Поэтому ты должен работать и создавать великие вещи. София. Итак, становись великим, чтобы ты удостоился быть попраным мною. София» [Козырев 2018, 148].

Трудно оспорить, что платонизм был стихией, более близкой соловьевской философии, чем аристотелизм. Ведь даже в лекционных курсах Соловьев намеревается рассматривать философию Аристотеля и стоиков как некое продолжение платонизма. Этим, вероятно, можно объяснить и не слишком высокий интерес Соловьева к средневековой схоластике. Задавшийся целью преодолеть схизму и восстановить единство Церкви, распавшейся на католическую и православную, Соловьев активно изучает, например, историю Вселенских соборов Манси, аргументируя же в пользу правоты католического *filioque* (прибавления «и от Сына» в Символе веры), Соловьев не дает себе труд предпринять сколько-нибудь существенный экскурс в схоластическое рассмотрение проблемы единственности трех ипостасей и специфики католического учения об исхождении Святого Духа.

Как бы там ни было, но в восприятии своих непосредственных продолжателей и последователей Соловьев нередко будет выступать как представитель неосхоластики. Вот что говорит, например, поэт и теоретик символизма Эллис (Лев Кобылинский): «В наши дни подлинный дух схоластики воскрес в богословии Владимира Соловьева. Отсюда его руководящее значение в современном возрождении религиозном» [Эллис 1914, 29]. «Получив от Возрождения труп схоластики, мы обвиняем в мертвенности ее живую душу, вознесшуюся в XIV в. от земли; но она еще вернется, и тому порукой “Основы цельного знания” Вл. Соловьева» [Там же, 60]. «Говоря о продолжении линии средневековой теологии (и, в частности, схоластики) Вл. Соловьевым, мы имеем в виду специально его учение о теократии, бесспорно являющееся сокровенным ядром всей его системы, а также его философски оформленное учение о Троице в “Россия и вселенская церковь”. Бесспорно этим учительным, бессмертным трудам, рожденным силой сверхъестественного откровения, предстоит великая историческая миссия, как в общем деле религиозного возрождения, так и специально в осуществлении идеи единства видимой церкви и особенно в распылении всех современных и будущих хаотических мистических и адогматических попыток подмены Христовой веры разными лжеидеологиями, среди которых первое место принадлежит бывшей столь ненавистой рыцарю Церкви и рабу Христову, “теософии”» [Там же, 77–78]. Однако, дух схоластики, как мы знаем, отнюдь не сводится только к аристотелевским влияниям.

Примечания

¹ Существует также другая, менее полная запись этого курса, сделанная рукою слушательницы и хранящаяся в архиве друга Соловьева и редактора второго издания его Собрания сочинений Э.Л. Радлова (см.: [Соловьев 2011, 388–443]).

² Письмо Б.М. Маркевича М.Н. Каткову. 10 марта 1882 [Соловьев 2011, 776]. Впервые это письмо, хранящееся в отделе рукописей ГПБ, ввел в научный оборот автор данной статьи (см.: [Козырев 2007, 222]).

Источники – Primary Sources in Russian

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 [Aristotle *Metaphysics* (Russian Translation, 1976)].

Киреевский 1998 – *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к гр. Е.Е. Комаровскому). О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. С. 266–355 [Kireevsky, Ivan V. (1998) *About the Nature of the Enlightenment of Europe and its Relation to the Enlightenment of Russia (letter to gr. E.E. Komarovsky). On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy* (in Russian)].

Розанов 2000 – *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М.: Аграф, 2000 [Rozanov, Vasily V. *Literary exiles* (in Russian)].

Соловьев 1911a – *Соловьев В.С.* Россия и вселенская Церковь / Пер. с франц. Г.А. Рачинского. М.: тип. А.И. Мамонтова, 1911 [Soloviev, Vladimir S. *La Russie et l'Église Universelle* (Russian translation, 1911)].

Соловьев 1911b – *Соловьев В.С.* Письма. Т. III / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1911 [Soloviev, Vladimir S. *Letters* (in Russian)].

Соловьев 1966 – *Соловьев В.С.* Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Собрание сочинений В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. Т. IX. С. 3–29. [Soloviev, Vladimir S. *The concept of God (In defense of Spinoza's philosophy)* (in Russian)].

Соловьев 1989a – *Соловьев В.С.* Великий спор и христианская политика // *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 59–167 [Soloviev, Vladimir S. *The Great Debate and Christian Politics* (in Russian)].

Соловьев 1989b – *Соловьев В.С.* Россия и Европа // *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 333–396 [Soloviev, Vladimir S. *Russia and Europe* (in Russian)].

Соловьев 1990 – *Соловьев В.С.* Достоверность разума // *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 797–813 [Soloviev, Vladimir S. *Veracity of the mind* (in Russian)].

Соловьев 2000 – *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000 [Soloviev, Vladimir S. *Collected Works*, 2 (in Russian)].

Соловьев 2001 – *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001 [Soloviev, Vladimir S. *Collected Works*, 3 (in Russian)].

Соловьев 2011 – *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2010 [Soloviev, Vladimir S. *Collected Works*, 4 (in Russian)].

Эллис 1914 – *Эллис*. [Кобылинский Л.Л.] *Vigilemus!* М.: Мусарет, 1914 [Kobylynsky, Lev L. *Vigilemus!* (in Russian)].

Ссылки – References in Russian

Бибихин 2009 – *Бибихин В.В.* К переводу «Метафизики» Аристотеля // *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл и другие статьи. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 515–526.

Козырев 2007 – *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007.

Козырев 2018 – *Козырев А.П.* Мистика в цепях разума. Автоматические записи Вл. Соловьева // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 117–156.

Майоров 2004 – *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М.: УРСС, 2004.

Чанышев 1981 – *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии: Учебное пособие для философских факультетов и отделений университетов. М.: Высшая школа, 1981.

References

- Bibikhin, Vladimir. V. (2009) 'To the Translation of *Metaphysics* of Aristotle', *Beauty in Nature and its Meaning and Other Articles*, Progress-Pleiady, Moscow, pp. 515–526 (in Russian).
- Chanyshchev, Arseny N. (1981) *Lecture course on ancient philosophy: A manual for philosophical faculties and departments of universities*, Vysshaya shkola, Moscow (in Russian).
- Kozyrev, Alexey P. (2007) *Soloviev and the Gnostics*. Savin, S.A., Moscow (in Russian).
- Kozyrev, Alexey P. (2018) 'Mysticism in the Chains of the Mind. Automatic Recordings Vladimir Soloviev', *Literature and Religious-Philosophical Thought of the late 19th – first third of the 20th Century. To the 165th Anniversary of Vladimir Solovyov*, Vodoley, Moscow, pp. 117–156 (in Russian).
- Mayorov, Gennadiy. G. (2004) *Philosophy as a Search for the Absolute. Theoretical and Historical Experiments*, URSS, Moscow, (in Russian).
- SEF web (2016) 'Form vs. Matter', Stanford Encyclopedia of Philosophy // <https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/#PrimMatt>

Сведения об авторе

КОЗЫРЕВ Алексей Павлович –
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры истории русской
философии философского факультета МГУ.

Author's Information

KOZYREV Alexey P. –
CSc, Associate Professor, Chair of the History
of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy,
Lomonosov Moscow State University.