

## **Советский платонизм (II): платоновские черты советской действительности по А.Ф. Лосеву**

**Ю.В. Пуцаев**

Статья продолжает ранее начатую тему советского платонизма [Пуцаев 2018], рассматриваемую через призму творчества выдающегося русского и советского философа и филолога А.Ф. Лосева. В данной статье анализируется, какие платоновские черты и признаки А.Ф. Лосев выделял в советской действительности и советском государстве, что в свою очередь парадоксальным образом позволяет говорить о русских коммунистах как о скрытых платониках. Также разбирается отношение А.Ф. Лосева к социализму и русскому коммунизму. Показывается, что оно не было полностью негативистским и имело сложный характер. Автор полагает, что отношение А.Ф. Лосева к русскому коммунизму претерпело заметную эволюцию. В процессе анализа источников он выделяет как минимум, три ее этапа: 1) до самого начала 1930-х гг. – решительное и полное неприятие социализма и коммунизма, 2) время пребывания в лагере – «оправдание» нового режима, и вынужденное примирение с ним; 3) произведения Лосева советского периода – полное разочарование в советской действительности.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Платон, платонизм, советский платонизм, А.Ф. Лосев, марксизм, русский коммунизм, советское государство.

**ПУЩАЕВ Юрий Владимирович** – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, 117997, Нахимовский проспект, д. 51/21.

Кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН.

Putschaev@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24 декабря 2018.

Цитирование: *Пуцаев Ю.В* Советский платонизм (II): платоновские черты советской действительности по А.Ф. Лосеву // *Вопросы философии. 2019. № 4. С. 108–117.*

– *Неисправимый платоник!* – воскликнул *Абрамов. Вы – наш советский платоник. А.Ф. Лосев. «Из разговоров на Беломорстрое»*

Свою первую статью о феномене советского платонизма [Пуцаев 2018], посвященную анализу того, как Лосев толковал Платона для советского читателя и какие черты он выделял в платоновском творчестве, чтобы подчеркнуть его значимость и для советской культуры (должной стоять на материалистических и потому в каком-то смысле антиплатоновских основаниях), мы начали с предложения увидеть в прошедших в 1917 году к власти русских коммунистах скрытых платоников. Действительно, они первые и пока единственные в мировой истории попытались исполнить требование Платона, чтобы к власти в государстве пришли философы. Конечно, ирония истории состоит в том, что эту мечту основоположника идеализма попытались исполнить материалисты и радикальные демократы (что также не согласуется

с платоновским аристократизмом), противопоставлявшие свои взгляды в философии идеалистической «линии Платона».

Да, они пытались построить идеальное коммунистическое общество на базе марксистской материалистической философии и идеологии. Однако в их попытке и их проекте проглядывают и черты, берущие свой исток в Платоне как родоначальнике утопического коммунизма. Привлечем тут в качестве авторитета, подтверждающего нашу мысль, такого свидетеля, как творческий философ-марксист М.А. Лифшиц (который, кстати, поддерживал А.Ф. Лосева и хорошо к нему относился): «... Я вижу у Ленина философию в каждой статье, в каждой строчке, каждой речи или практическом указании. Все это было проникнуто глубочайшей мыслью и требованием Платона, чтобы философы управляли государством, если оно когда-либо осуществилось в истории, то осуществилось именно в тот период, когда у кормила Советского государства стоял Владимир Ильич Ленин» [Лифшиц 2012, 86–87]. В том числе поэтому, в свете таких провоцирующих (в хорошем смысле) суждений, оправданна, на наш взгляд, постановка такой темы, как советский платонизм. Одна из целей данной статьи – указать на черты сходства, которые усматривал в платоновском идеальном государстве и окружавшей его советской действительности выдающийся знаток платонизма, философ-идеалист и христианский платоник А.Ф. Лосев.

Его историко-философские и филологические разыскания были философичны и теоретичны, то есть, осуществлялись в свете оригинальной лосевской философской и культурологической концепции. Эта философичность и концептуальность, хотя в скрытом и замаскированном виде, сохранилась и в его обширнейших штудиях советского времени. Лосев стремился в истории философии проследить то, что значимо и важно сейчас. Одной из первоочередных задач для него всегда было актуализировать и творчески продолжить в новых условиях платонизм, что Лосев по-своему делал, как в долагерный, относительно свободный период, так и в послелагерный, достаточно несвободный период своего творчества. Более того, Платон и платонизм были для него актуальны в какой-то мере и как метод и способ анализа окружавшей его социально-исторической действительности. Платоновская идея идеального государства вдруг неожиданным образом проступила и в советской действительности, что и зафиксировал Лосев. В этом контексте мы и хотим проследить актуальные черты платонизма по Лосеву, как он их сам видел в советской действительности.

Однако наша задача – реконструкция платоновских черт советской действительности по Лосеву – сталкивается с целым рядом больших сложностей. Ведь мы имеем дело с высказываниями и мыслями Лосева, которые носят в основном отрывочный и при этом либо подцензурный, либо просто не предназначавшийся для печати характер. Открыто и полностью высказываться по этой теме, как и по многим другим, Лосев не мог. В каком-то смысле это тайный Лосев, который так и не выговорился открыто и полностью, до конца, уйдя из жизни на пороге начавшейся советской гласности в мае 1988 г., когда еще немного, буквально полгода-год, и говорить можно будет уже практически все.

Все источники нашей реконструкции делятся на две части. К первой, подцензурной части «до-посадочного» Лосева относится преимущественно его работа «Социальная природа платонизма», которая была опубликована в 1930 г. в составе «Очерков античного символизма и мифологии». К части второй, приватной и не предназначенной для печати, принадлежат, во-первых, частные высказывания Лосева, которые сохранил его многолетний секретарь В.В. Бибихин в своей книге «Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев» [Бибихин 2004]. Бибихин донес до нас голос более или менее откровенного Лосева, стенографически кратко записав многочисленные с ним беседы. Однако тут слишком многое не развернуто, изложено скупо, лишь в качестве кратких и фрагментарных высказываний. Также сюда относится ряд прозаических сочинений Лосева, которые он писал в стол сразу после возвращения из лагеря начиная с 1933 г., совершенно не надеясь на их публикацию. Эти произведения после его смерти стали неожиданной находкой даже для его близких, наследников и публикаторов, которые вдруг нашли их среди других лосевских бумаг.

И первую, и вторую часть источников по этой теме объединяет то, что лосевские высказывания надо брать *cum grano salis*, учитывать их возможный критический иронический подтекст. Это не просто описание советской действительности, но ее критика (как и самого языческого платонизма). Тут вообще на наш взгляд имеет место очень сложный комплекс различных мотивов и настроений. С одной стороны,

Лосев не мог открыто критиковать советскую действительность даже в своих тайных произведениях, и поэтому он часто делал это скрытно, применяя, например, прием *reductio ad absurdum*. Он доводил логику коммунистической идеи до своих пределов, в результате чего она приобретала абсурдный характер. Таковы, например, его утверждения о полной неприемлемости искусства для коммунистического режима. В то же время, на наш взгляд, когда Лосев рассуждает о недопустимости свободного искусства и свободной науки при коммунизме, в этом заметно и некое согласие с таким авторитарным и антилиберальным поворотом. Ведь он подчеркивает, что такое же отношение к искусству и науке характеризовало и средневековый тип культуры, безусловным сторонником которого Лосев себя показывает в «Диалектике мифа» и «Дополнениях» к ней [Лосев 2001].

Усматривая в русском коммунизме скрытый платонизм, он, возможно, в каком-то смысле отчасти примирялся с ним — логически и экзистенциально. Более полувека Лосев прожил как советский ученый и профессор. Он не мог не смириться с советским режимом, пусть вынужденно, и как-то это примирение или перемирие для себя объяснить. Как философ и диалектический логик, он стремился понять логику режима и истории, и, возможно, отчасти платоническое содержание СССР, этого «столпа мирового идеализма» в 1930 г., говоря словами самого же Лосева, могло легитимизировать его в лосевских глазах, хотя бы отчасти.

Итак, к платоновским чертам советской действительности, как их можно увидеть в лосевской перспективе, можно отнести прежде всего *идеализм советской эпохи*. В каком смысле его можно считать платоновским? Вполне можно утверждать, что центральная черта советского проекта изначально состояла, говоря словами Лосева, в попытке осуществить «...такой политический и экономический строй, который бы обеспечивал Идею торжество в социальной жизни» [Лосев 1993, 779]. Данным утверждением Лосев описывает (правда, в модусе долженствования — «должен существовать такой строй») основное ядро социальной природы платонизма. Но под это вполне можно подвести и грандиозный социальный эксперимент русского коммунизма: намерение полностью подчинить понимание и жизнь всего общества марксистской социальной идее. Яростное, мощное и кровавое стремление к такому осуществлению, захватившее миллионы людей, может рассматриваться как идеализм советской эпохи. (Напомним в этой связи слова Лосева об СССР как «столпе и утверждении мирового идеализма», уже приводившиеся в нашей первой статье о советском платонизме [Пушаев 2018, 125–126]). Этот бурный и пламенный идеализм у Лосева увязывается с «новым переустройством жизни», которое развернулось в России. У него есть своя социальная, этическая и психологическая составляющие, но все это сводится к некоему духовному ядру, духовной жизни, которая есть «жертва всем ради идеи». Она в свою очередь дает некое глубокое знание, недоступное западному человеку, который «слишком любит теплое, покойное местечко». Это некая жизненная, экзистенциальная и пока даже не выговоренная философичность, благодаря которой «под влиянием пережитого и переживаемого» любой советский мещанин и простолюдин якобы мудрее Канта и Гегеля.

Следствием общего коммунистического идеализма является *жесткое господство идеи в социальной жизни*, которое полностью подчиняет себе отдельную индивидуальность — и в идеальном государстве Платона, и в советском обществе. В последнем случае это некое воспроизведение идеальной античной безличности на новом уровне и полное подчинение ей человеческой индивидуальности. В своей книге Биbihин пишет, как Лосев оценивал шедшую в Художественном театре советскую пьесу «Сердце не прощает» (автор Анатолий Софронов, в 1961 г. вышел одноименный художественный фильм). Сам Лосев пьесе не смотрел, приводит содержание постановки в пересказе одной знакомой: «Там жена поступила в колхоз, а муж не хотел, уехал; потом приехал обратно, но женское сердце не прощает. Развелась, или отношения сложились плохо. Это ж по Платону! Платонизм!» [Биbihин 2004, 80]. Там же Лосев у Биbihина говорит, что «...Платон дошел до коммунизма» [Биbihин 2004, 79]. Коммунистическое обобществление, если оно проводится платонически, то есть полностью и до конца на основе идеи (а иначе господства идеи не будет), надо понимать предельно широко: это обобществление всего и вся, не только того, что вне индивида, его материальной собственности, но и того, что внутри его, даже мыслей и чувств человека. И у Платона в его государстве, и в советском государстве в его логическом пределе, замысле. «Диалектика (которая и есть неумолимая и жесткая платоновская идея — Ю.П.) требует,

чтобы эти граждане жили в полном коммунизме, чтобы не было у них решительно ничего своего, ни внутри себя, ни вне себя, чтобы они все были идеальным воплощением стражи и больше ничего» [Лосев 1993, 822]. Так что дело не только в отсутствии частной собственности. Тут имеется в виду вообще принцип тотального или полного обобществления, когда закон для всякого единичного полностью его пронизывает и лишает любого своего, частного содержания, как материального, так и духовно-личного. Этот принцип должен лежать в основе всякого коммунизма, в том числе русского или советского. Лосев специально отмечает, что из платоновского государства исключается не только дурной, но и всякий хороший индивидуализм [Лосев 1993, 810].

Платон мыслит справедливое общество по модели одного человека, и разные люди здесь не самостоятельные единицы, но лишь члены одного единого огромного государственного тела-организма. Только так устроенный социум может быть, по Платону, идеальным, самым справедливым и лучшим. И именно в этот пункт целила критика Аристотелем платоновского государства. Аристотель говорит во второй книге «Политики», что для государства неотъемлема и характеристика его как множества, и что кто хочет из него сделать в плане единства подобное одному человеку, просто уничтожил бы государство как таковое. Стоит также отметить очень тонкое замечание Аристотеля, что несбыточна мечта Сократа, чтобы в идеальном и полностью обобществленном государстве граждане в отношении одного и того же будут единодушно говорить «это мое» или «это не мое», что Платон посчитал признаком совершенного единства государства. Но в действительности, говорит Аристотель, «имеющие общих жен и детей уже не будут говорить “это мое”, а каждый из них скажет: “Это наше”; точно так же и собственность все будут считать своей, общей, а не принадлежащей каждому в отдельности» [Аристотель 1984, 406].

*Несвободное положение наук и искусств.* Как в «Социальной природе платонизма», так и в ряде других сочинений Лосев напрямую сопоставляет отношение платонизма (и Средних веков) и русского коммунизма к проблеме свободы искусств и наук: «Ни Средние века, сурово подчинявшие себе всякое искусство ради услужения себе, ни, наконец, русский коммунизм, признающий всерьез только пролетарское искусство, — органически не могли и не могут допустить существования "свободного искусства" и "незаинтересованного", "бескорыстного" наслаждения» [Лосев 1993, 835–836]. Лосев много и ярко, даже смакуя, пишет о том, что Платон совершенно не допускает никакой свободы искусства и науки в своем идеальном государстве, понимает их лишь в сугубо утилитарном значении и служении. Более того, по Лосеву Платон отрицает самый принцип искусства. Но очень интересно, что и коммунизм в своих принципах и основах, с его точки зрения, таков, что из него тоже логически следует полное отрицание свободного искусства: «Логический вывод из коммунизма — это искоренение также и искусства» [Лосев 2001, 127]. Для Лосева представления о свободе искусства и его самоценности, о свободе науки, ее автономии и ее могуществе — сугубо порождения либерализма, либеральные мифы. Либерализм, как говорит Лосев, это революционная и разрушительная по своей сути система, которая одновременно может жить лишь за счет известного политическо-экономического и социально-культурного режима, который она систематически разрушает. Либерализм этим режимом выкормлен, говорит Лосев, и в то же время не может его не разрушать.

Поэтому любой более или менее крепкий режим не может не контролировать жестким образом свободу наук и искусств — свою подрывную и разрушительную критику: «И если для Запада как раз характерны идеи свободных наук и искусств (тут эти идеи были всегда "передовыми"), то это только потому, что почти вся история Запада есть не что иное, как либеральная критика средневековья. В этом вся его "душа". В этой мере только и имеет смысл свободная наука и свободное искусство. Но, повторяю, если бы средневековое мировоззрение было бы крепче, оно никогда не допустило бы никаких свободных наук и искусств. Наука, искусство, философия не только "слуги богословия", но слуги всякого твердого режима. Пролетарское государство, например, никак не может и не должно допускать существования свободного искусства и свободной науки. <...> Дж. Бруно сожгли в свое время совершенно правильно и логично. Что же иначе с ними делать, с идейными-то? Так же правильно и логично и теперь уничтожаются представители средневекового мистицизма» [Лосев 1993, 837].

Но и платонизм, и Средние века, и русский коммунизм отрицают свободу и автономию наук и искусств исходя из разных оснований. По Лосеву, главным принципом коммунизма или социализма и несущей мифической конструкцией является

производство. Как новый и отдельный социокультурный тип, коммунизм или социализм основан на абсолютизации производственных отношений. Соответственно, и искусство отрицается в коммунизме в силу его непроизводительности, причем отрицание это, как настаивает Лосев, логически неизбежно. Пусть сами отдельно взятые коммунисты могут быть очарованы искусством, но это их личные слабости: это в них, по Лосеву, говорят остаточные гуманистические предрассудки. Свободное искусство при социализме, говорит он, такая же нелепость как Сократ, ставший директором банка или Платон, летающий на аэроплане. Это может иметь место только потому, что сами коммунисты не имеют силы до конца продумать свои идеи и предпосылки. Но это делает за них Лосев. И это его весьма частый прием — проведение принципа до конца, как бы обнажение подлинной мысли и подлинных устремлений советской власти или коммунизма, что выглядит всякий раз, в той или иной степени, как *reductio ad absurdum*. Например, говорит Лосев уже по поводу положения религии при социализме, смешно и нелепо слушать, когда объясняют, что снесли храм потому, что в нем уже почти не было прихожан. Подлинная причина в том, что атеистический социализм и религия совершенно несовместимы. И поэтому храм сносится «...с единственной целью убить Бога» [Лосев 2001, 127]. И Лосев призывает, чтобы коммунистическая власть наконец-то откровенно так и сказала: «Все храмы должны быть давным-давно все снесены без остатка, и нечего втирать очки либеральными отговорками» [Лосев 2001, 127].

В рамках такого же откровенного проговаривания и провокативного обнажения логических основ коммунизма Лосев и говорит, что при коммунизме искусство имеет право на существование только как производство. Главный герой одной из его повестей полемически говорит по этому поводу: «Я предлагаю ликвидировать музыку в качестве самостоятельного искусства и сделать ее всерьез производством или подспорьем к производству. А вот вы, товарищи, предлагаете до бесконечности углублять и утончать субъект и всячески отрывать его от производства, от социалистического устройства жизни» [Лосев 2002, 333]. При коммунизме не может быть никакого «чистого искусства», так же как, по Лосеву, и в Средние века писать икону или строить собор не означало заниматься «чистым искусством». «Чистое искусство», декларирует он, — это мифическая сфера изолированного субъекта, отвлеченная игра его чувств, и в этом смысле логически и исторически может иметь место только при капитализме, когда при помощи утонченного искусства стремятся погрузиться в глубины и извивы «распаленного субъекта». Для коммунизма, как считает Лосев, свободные искусства и наука неприемлемы потому, что, во-первых, непроизводительны, ничего не производят, никаких вещей. Во-вторых, они порождают вопиющее неравенство и эксплуатацию, которые тоже категорически противоречат основным принципам коммунизма, если их додумывать до конца. Какому-нибудь Шаляпину, говорит Лосев, платят сумасшедшие деньги, дают особняк и автомобиль, гонорар в сто тысяч рублей, а простой пролетарий получает лишь 40–50 руб. в месяц. Вспомним негодующее восклицание оппонента из лосевской «Встречи»: «Неужели вы думаете всерьез, что какая-нибудь Нежданова принесла бы больше пользы, если бы служила у нас на Беломорстрое — ну, хоть в ларьке например, или в финотделе?» [Лосев 2002, 351]. Таким образом, при социализме, по Лосеву, искусство может быть только «служанкой пролетариата в эпоху его диктатуры» [Лосев 2002, 338]. Для такого жесткого и неумолимого подчинения искусства государственным нуждам, пусть и провокативно-ироничного, нужна платоновская школа, платоновская логика и оптика.

*Аллюзии и намеки в адрес русского коммунизма в работе «Социальная природа платонизма».* В целом парадокс работы Лосева «Социальная природа платонизма», опубликованной в 1930 г. в составе «Очерков античного символизма и мифологии», состоит в ее коренной двойственности. С одной стороны, она намерена показать настоящего, неискаженного либеральными или какими другими предрассудками Платона. Заявляется цель впервые предъявить Платона как он есть и был тогда, вырвать его из плена неадекватных позднейших наслоений и прочтений. Но, с другой стороны, «Социальная природа платонизма» тоже осовременивает Платона, потому что в свою очередь встраивает его теорию идеального государства в тогдашний социально-политический контекст: читает его через тогдашнюю действительность, а последнюю толкует посредством Платона. А именно, «Социальная природа платонизма» полна аллюзий и намеков в адрес тогдашней советской действительности 1920-х гг. Это уже отмечалось в исследовательской литературе. Например, Л.А. Гоготишвили в статье «Платонизм в

Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх» даже говорит: «Итак, лосевское описание платоновской политологии — это одновременно и завуалированное описание действительности 20-х годов» [Гоготишвили 1993, 938].

Действительно, например, говоря о платоновских сословиях идеального государства, Лосев называет их в согласии с марксистской терминологией классами. Причем эти полупрозрачные намеки часто имеют иронически-критический характер. Так, например, говоря о правящем классе философов, Лосев подчеркивает аристократизм этого класса и его монашеский характер (дескать, вот какими должны быть нынешние коммунистические правители). А платоновское третье сословие ремесленников и земледельцев Лосев называет «рабоче-крестьянским населением» или «классом рабочих и крестьян» и говорит о том, что это рабы, единственное предназначение которых — кормить два правящих сословия. В целом Лосев отмечает статую-жесткое строение этого общества, называет его «холодной и безглазой статуей» [Лосев 1993, 827] и языческим монастырем [Лосев 1993, 828–829] (ср. распространенное суждение об СССР как монастыре без Бога). Или, например, подчеркивая, что в платоновском идеальном государстве невозможен никакой прогресс, поскольку идея уже с максимальной полнотой овладела действительностью, и дальше двигаться просто некуда (на то это общество и идеальное), Лосев тут как бы издевается над коммунистической идеей бесконечного прогресса и показывает самопротиворечивость коммунизма. В этом плане можно сопоставить, чтобы снять сомнения в том, что Лосев тут метит в том числе в коммунизм, его прямое отрицание возможности какого-либо прогресса при социализме в одном из фрагментов «Дополнений к “Диалектике мифа”» [Лосев 2004].

Впрочем, чтобы ответить на вопрос, какой именно характер (полностью уничтожительный или нет) в «Социальной природе платонизма» носят аллюзии на советскую действительность, нам нужно ответить на гораздо более общий и глубокий вопрос: каково было отношение Лосева к социализму и коммунизму в целом, и как к наличному режиму, и как к социокультурному типу? Носило ли оно тотально негативный характер, как порой принято считать? Л.А. Гоготишвили в указанной статье говорит, что для Лосева социализм был «политическим язычеством платоновского (античного) типа», в исторической победе которого в тот момент состояло «мощное движение вниз по ведущей вверх лестнице христианского дуализма». Тогда, согласно Гоготишвили, следует думать, что отношение Лосева к коммунизму было сугубо негативным: «Лосев заканчивает свою книгу развернутой анафемой платонизму, а значит — анафемой окружающей его действительности» [Гоготишвили 1993, 939]. Между тем, на мой взгляд, отношение Лосева к социализму было достаточно динамичным и эволюционировало, претерпев, в частности, достаточно значимые изменения в первой половине 1930-х гг. Оно было более сложным в том смысле, что не исчерпывалось вышеозначенной анафемой. Проанализируем вкратце сначала этот вопрос по материалам «Дополнений к “Диалектике мифа”», а потом покажем, как отношение Лосева к социализму и советской действительности трансформировалось в его «лагерных повестях» («Встреча» и «Разговоры»), где имеют место и крайне критическое отношение, и ирония, но в то же время определенная рефлексия принятия советской действительности. Сам факт того, что Лосев более полувека потом прожил в СССР и был при всех стеснениях и ограничениях все-таки авторитетным, признанным и активно публикующимся ученым, тоже говорит в пользу того, что проблема «Лосев и советский режим» имеет сложный, во многом амбивалентный характер.

Известны слова С.С. Хоружего о Лосеве как о «пленном православном воине», последнем философе Серебряного века, который попал в плен враждебной идеологии и враждебного строя и вел арьергардный бой [Хоружий 1994]. Однако я хочу привести тут одно любопытное обстоятельство. Насколько я знаю, в исследовательской литературе не зафиксировано ни одного факта или даже намека на то, что Лосев когда-либо хотел уехать из Советской России, вырваться из этого плена и эмигрировать. Возникает вопрос, чем в философском и идейном плане могло быть продиктовано примирение или вынужденное смирение (последний термин, возможно, точнее) Лосева перед Советской властью и русским коммунизмом. Тут также надо отметить (и это очень важно!), что Лосев ушел из жизни, так и не выговорившись, до самого конца продолжая свои сложные игры с окружающей его внешней действительностью и окончательно унеся с собой многие тайны. Центральная из них — тайна его настоящего отношения к советской власти. Парадокс в том, что он умер 24 мая 1988 г., в то время, когда еще немного, и станет можно писать и говорить буквально

все. Однако Богу и судьбе было угодно, чтобы он в своей жизни навсегда остался в том времени и чтобы тайна его жизни при советах так и осталась тайной. И все, что нам в каком-то смысле остается делать, это строить догадки, более или менее обоснованные гипотезы и реконструкции.

На мой взгляд, отношение Лосева к русскому коммунизму претерпело заметную эволюцию. Опираясь на доступные источники, начиная с середины 1920-х гг. можно попытаться установить, как минимум, три этапа. До попадания в лагерь, вплоть до самого начала 1930-х гг. — решительное и полное неприятие социализма и коммунизма, хотя уже тогда есть ряд моментов, которые как бы изнутри лосевской мысли скрыто подрывают или ставят под вопрос тотальность этого неприятия. Потом наступает перелом, который можно условно датировать временем пребывания в лагере. Лосев переходит к некоему оправданию нового режима, и пусть вынужденному и частичному, но примирению с ним. Это, в частности, нашло свое выражение в философской прозе Лосева начала 1930-х гг. — ряде его повестей, которые никогда не публиковались при его жизни и писались «в стол», для себя. Этим они и важны. Тут Лосев мог себе позволить большую степень откровенности, хотя и здесь недосказанность продолжает сохраняться благодаря диалогизму повестей и их художественной, эстетико-игровой форме.

И, наконец, поздний советский Лосев — тут, опираясь на записи В.В. Бибихина [Бибихин 2004], можно констатировать глубокую жизненную усталость Лосева и полное разочарование в советской действительности, в идеальном плане, и в русском народе, в целом, хотя философская проза и дала основания для предположения, что Лосев отчасти признал в русском коммунизме некую искаженную трансформацию и вариант русской идеи. Тем не менее, судя по имеющимся доступным источникам, этот этап был переходным, и все в итоге вернулось к тотальному отрицанию русского социализма и роли и значения России вообще в мировой истории, поскольку русские — это только «...водка и селедка, умеют водку пить <...> Нации уже нет <...> Римляне оставили, до наших времен все еще живо, римское право, политические образцы, города, дороги. А русские не знаю что оставили» [Бибихин 2004, 172–173].

**1-й этап:** Итак, сначала, в «Диалектике мифа» и «Дополнениях» к ней советская власть и социализм как общественно-культурный тип являются у Лосева объектом резкой и радикальной критики как «проявление торжества Антихриста» и «дело рук Сатаны» [Лосев 1996, 118]. По Лосеву, при социализме водворяется полное безбожие, поскольку он делает предельно явной главную тайну Нового времени — попытку убийства Бога человеком. Ведь социализм лишает Его даже того призрачного существования, которое еще оставлял ему либерализм, — идейного (то есть, только в сфере существования человеческих идей в кантовском духе). Поэтому, по Лосеву, если либерализм есть частичное, то социализм — это полное отпадение от Бога [Лосев 2004]. Лосев подчеркивает, что при социализме полностью отрицается личность, ее внутренняя жизнь. Он риторически спрашивает: «Не есть-ли это какой-то абсолютный нигилизм и полное удушение всякой духовной жизни?» [Лосев 1996, 123]. Однако в тех же Дополнениях к «Диалектике мифа» у Лосева есть целый ряд не слишком явных моментов, которые, как минимум, осложняют резко и однозначно негативную оценку социализма. Например, уже главная формула Лосева, что социализм есть необходимый диалектический синтез авторитарной и либеральной мифологий (вар.: «синтез феодализма и капитализма», или «синтез папства и либерального капитализма»), подспудно подрывает тотальное неприятие социализма. Если социализм является синтезом феодализма и капитализма, то он многое заимствует от феодализма, а к этому общественно-культурному типу у Лосева сугубо положительное отношение. Значит, и в социализме все-таки могут быть какие-то положительные моменты? Отчасти ситуация схожа с работой «Социальная природа платонизма», когда читая, что в платоновском государстве, как и у русских коммунистов, невозможно неутилитарное понимание наук и искусств, невольно задаешься вопросом: это критика и упрек, или полускрытая похвала, и если да, то в какой степени? Ведь Лосев неоднократно говорит и то, что и церковное искусство в эпоху феодализма сугубо утилитарно, хотя и в ином смысле, нежели при социализме, поскольку направлено к спасению души.

В этом контексте характерны также некоторые совпадения Лосева с новой властью по ряду пунктов: «Относительно места и значения "выборов" и "принципа большинства" пролетарские идеологи рассуждают (жалко, что не всегда) так же как и К.П. Победоносцев» [Лосев 1996, 125]. Более того, Лосев сам как бы мимоходом

говорит о том, что есть некое единство феодальной и социалистической мифологии, что позволяет вместе их противопоставить мифологии либеральной: «Я не буду дальше развивать эту универсальную антитезу феодальной и социалистической мифологии, с одной стороны, и либеральной – с другой» [Лосев 2004, 130]. Тем не менее, тогда, еще даже в самом конце 1920-х гг., не смотря на эти неявные самоподрывные моменты, Лосев на явном эксплицитном уровне все равно настроен по отношению к советской власти и социализму радикально негативно. Он специально оговаривает, что невозможно никакое «...совмещение платонизма, христианства с капитализмом и социализмом в социальном смысле», а также и логически. «Психологически же все на свете соединимо и совместимо» [Лосев 2001, 250].

**2-й этап:** Однако если мы откроем его философскую прозу, датированную позднее 1933 г., то есть те повести, которые он писал «в стол», после возвращения из лагеря, то увидим заметные изменения. Если попытаться охарактеризовать их в главном, то я бы сказал так: **Лосев увидел в советском коммунизме традиционное русское содержание**, что в какой-то степени примирило его с ним. Как говорит один из лосевских героев, большевизм вдруг начинает у него фигурировать в том числе «в роли насадителя феодальных идеалов». Наиболее важны для нас повести «Встреча» и «Из разговоров на Беломорстрое». Это философские диалоги в художественной форме. Надо думать, данный литературный жанр был удобен Лосеву тем, что позволяет спрятаться за действующими лицами и не высказываться прямо от своего имени. Это служило хотя бы некоторой страховкой на случай, если бы вдруг рукописи нашли и стали обвинять автора в «антисоветчине». При этом благодаря той же диалогичности сохраняется недосказанность. Оправданно могут сказать, что сама диалогическая художественная форма делает невозможным определить, какой именно позиции придерживался сам Лосев. Тем не менее, во-первых, можно проследить, что участники диалогов очень часто высказывают мысли, близкие по содержанию и даже лексике идеям из других лосевских сочинений. Во-вторых, решающие мысли и вещи также очень часто говорятся главным действующим лицом почти всех его прозаических сочинений – Николаем Владимировичем Вершининым, в котором Лосев во многом изображал и представлял себя. Таким образом, рискнем вкратце заметить, что данная лосевская полифония все же складывается в единую картину и образ. Главный герой и alter ego Лосева в этих повестях говорит, например, что раньше он был черносотенец, а теперь стал большевиком (но не коммунистом!) [Лосев 2002, 386]. Называя себя мракобесом и абсолютистом, он говорит также, что абсолютизм можно понимать и как самодержавие, и как пролетарскую диктатуру. Самое важное для нас здесь, это утверждение Вершинина, что «коммунизм стал возможен в России именно потому, что это православная страна в течение целой тысячи лет» [Лосев 2002, 390]. Также он характеризует коммунизм как авторитарную и продуманную систему всенародного аскетизма, которая в своем абсолютном единстве веры основана на послушании и отказе от личной воли. И когда главного героя спрашивают: «То есть по-вашему, коммунизм и монастырский устав – одно и то же?», – он уверенно отвечает: «Да!» [Лосев 2002, 390]. Впрочем, надо также отметить, что стоящая за этими повестями мысль Лосева выражает разные настроения и идеи, недаром тут выбрана диалогическая форма. Стоит, например, обратить внимание на резкую критику Православной церкви в той же повести «Встреча»: обвинения ее в историческом и социально-экономическом бессилии, «гнили и ничтожестве». Зная опять-таки сложное, преимущественно негативное отношение Лосева к так называемому сергианству, есть веские основания предполагать, что здесь он опять-таки чужими устами высказывает свои мысли.

**3-й этап:** Позже, уже как минимум в брежневское время, после сталинизма, который он, по его собственным словам, вынес «...с первой секунды до последней на своих плечах» [Бибихин 2004, 173], отношение к русским и бывлым славянофильским идеям (через которые некое оправдание получал и русский коммунизм как «оплот мирового идеализма») сменится у Лосева тотальным разочарованием и глубокой жизненной усталостью. В записях Бибихина он говорит об этом с большим надрывом, в очень редкие, видимо, минуты максимальной откровенности. Былая увлеченность «русской душой», говорит Лосев, сменилась совсем другим состоянием: «Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, имел славянофильские идеи, Москва третий Рим, “а четвертому не быти”. А потом с течением времени я во всем этом разочаровался <...> Я столько мучился и столько слез пролил, что теперь



не хочется вспоминать... Это как разведенная жена, остается только ненависть. Мне даже противно об этом говорить, даже с тобой, хоть ты мне и близок» [Бибихин 2004, 172–173]. Когда Лосева Бибихин недоуменно спрашивает хотя бы о церкви, то тот отвечает, что теперь даже «...моя церковь внутрь ушла» [Там же]. В итоге, говорит он, «...все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно» [Там же]. Похоже, что если сразу после возвращения из лагеря у Лосева еще была своя историософия и свое видение русской идеи, в которую вошло и свое понимание «смысла русского коммунизма», то потом, после десятилетий скрытой жизни, осталось только глубокое разочарование. С чем именно это было связано, как и почему Лосев пришел к такому антиславянофильству, теперь можно только догадываться.

Возвращаясь к вопросу о том, носили ли аллюзии на советский строй в «Социальной природе платонизма», когда у Лосева еще были славянофильские идеи, лишь радикально негативный и анафематствующий характер, можно дать отрицательный ответ. Конечно, резкая критика стояла тут на первом месте. Но было, на наш взгляд, и другое. Определенная близость советского общества 1920-х гг. к феодальному в лосевско-платоновской оптике могла определять и некое, хотя бы частичное принятие Лосевым советской действительности. Это становится еще более понятным, если вспомнить его воинствующий антилиберализм, нашедший свое отражение не только на страницах «Диалектики мифа», но и, например, значительно позднее, в «Эстетике Возрождения», где непривычно резко для советского времени критикуется Ренессанс за «оборотную сторону возрожденческого титанизма» с его разгулом страстей, пороков и преступлений, аморальной и звериной эстетикой в своем предметном содержании [Лосев 1982, 121–138]. Для Лосева все это было естественным следствием «стихийного человеческого самоупреждения», а возрожденческие деятели если «...прямо и не были деятелями буржуазно-капиталистической формации, то во всяком случае они были ее прямыми предшественниками и ее, так сказать, прямыми родителями» [Лосев 1982, 67].

#### ***Источнику – Primary Sources in Russian and Russian translation***

Аристотель 1984 – Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Aristotle. Works in 4 volumes. Vol. 4. Russian Translation. 1984).

Бибихин 2004 – Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004 (Bibihin, Vladimir V. (2004). Aleksei Fiodorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev. In Russian).

Лосев 1982 – Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982 (Losev, Alexei F. (1982). Aesthetics of Renaissance. In Russian).

Лосев 1993 – Лосев А.Ф. Социальная природа платонизма // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 773–906 (Losev, Alexei F. (1993). Social Nature of Platonism. In Russian).

Лосев 1996 – Лосев А.Ф. «Так истязуется и распинается истина...». А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник. Вестник Архива президента Российской Федерации. 1996. № 4. С. 115–129. (Losev, Alexei F. (1996). So the Truth is Tormented and Crucified. In Russian).

Лосев 2001 – Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001 (Losev, Alexei F. (2001) *Dialectics of Myth*. In Russian).

Лосев 2002 – Лосев А.Ф. Встреча // Лосев А.Ф. Я сослан в 20 век. Том 1. М.: Время, 2002. С. 421–486 (Losev, Alexei F. (2002) *Meeting*. In Russian).

Лосев 2002 – Лосев А.Ф. Из разговоров на Беломорстрое // Лосев А.Ф. Я сослан в 20 век. Том 1. М.: Время, 2002. С. 421–486 (Losev, Alexei F. (2002) *From Talks on Belomorstroy*. In Russian).

Лосев 2004 – Лосев А.Ф. Дополнения к «Диалектике мифа» (новые фрагменты) // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 115–133 (Losev, Alexei F. (2004) Addition to “Dialectics of Myth” (new fragments). In Russian).

#### ***Ссылки – References in Russian***

Гогтишвили 1993 – Гогтишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 922–942.

Лифшиц 2012 – Лифшиц М.А. Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. Беседы, статьи, выступления. М.: Искусство–XXI век, 2012.

Пушаев 2018 – *Пушаев Ю.В.* Советский платонизм (I): образ Платона у А.Ф. Лосева в советском философском и культурном контексте // *Вопросы философии*. 2018. № 1. С. 117–127.

Хоружий 1994 – *Хоружий С. С.* Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

*Voprosy Filosofii*. 2019. Vol. 4. P. 108–117

## **Soviet Platonism (II): Platonical Features of Soviet Reality by A.F. Losev**

**Yuriy V. Puschaev**

The article continues the previously begun topic of Soviet Platonism [Pushchaev 2018], viewed through the prism of the work of the outstanding Russian and Soviet philosopher and philologist A.F. Losev. This article analyzes which platonic features he distinguished in the Soviet reality and in the Soviet state, which in turn, paradoxically, makes it possible to speak of the Russian Communists as a latent platonics. Also considered the attitude of A.F. Losev to socialism and Russian communism. It is shown that it was not completely negative and had a complex character. The author believes that the attitude of A.F. Losev to Russian communism has undergone a perceptible evolution. In the process of analyzing sources, he identifies at least three stages: 1) until the very beginning of the 1930s – resolute and complete rejection of socialism and communism, 2) the time spent in the camp – “the justification” of the new regime, and the forced reconciliation with it; 3) the works of Losev of the Soviet period – complete disappointment in the Soviet reality.

**KEY WORDS:** Plato, Platonism, soviet platonism, A.F. Losev, marxism, russian communism, soviet state.

PUSCHAEV Yuriy V. – Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Scientific Information on Social Sciences RAS, 51/21, Nakhimovsky pr., Moscow, 117997, Russian Federation.

CSC in Philosophy; research fellow of Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy; senior researcher of the Department of philosophy of Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences.

Puschaev@mail.ru

Received on 24 December, 2018.

Citation: Puschaev, Yuriy V. (2019) ‘Soviet Platonism (II): Platonical features of soviet reality by A.F. Losev’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2019), pp. 108–117.

DOI 10.31857/S004287440004800-5

### **References**

Gogotishvili, Lyudmila A. (1993) ‘Platonism in Looking Glass of Twentieth Century, or Down the Stairs Leading up’, Losev A. F. *Essays of Antique Symbolism and Mythology*, Mysl, Moscow, pp. 922–942 (in Russian).

Horujy, Sergei S. (1994). *Rearguard Action, After Break. Ways of Russian Philosophy*, Aletheia, Saint-Petersburg (in Russian).

Lifshits, Michail A. (2012) *It Tires to Death. In Defence of Everyday Marxism*. M: Iskusstvo–XX vek, Moscow (in Russian).

Puschaev, Yuriy V. (2018) ‘Soviet Platonism (I): Image of Plato in Works of A.F. Losev in Soviet Philosophical and Cultural Context’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2018), pp. 117–127 (in Russian).