

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (23)

2025

Протоиерей Павел Хондзинский

А. Ф. Лосев как «независимый эксперт» в области религиозных идей Серебряного века

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_61
EDN GYDMCB



Аннотация: А. Ф. Лосева не без оснований принято считать последним философом Серебряного века, однако эта характеристика не исчерпывает всей глубины проблем, связанных с его наследием. Одна из них заключается в том, что, в отличие от философов старшего поколения, Лосев после революции не покидает Россию, а становится свидетелем крушения христианской цивилизации. Очевидно, это приводит его и к переоценке некоторых идей, характерных для Серебряного века. В частности, это касается взглядов на платонизм и на Платонову теорию государства, высказанных В. Соловьевым и В. Ивановым. В статье анализируются концептуальные итоги пройденного лосевской мыслью пути.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, В. Соловьев, В. Иванов, платонизм, Эрос, символ, теургия.

Об авторе: **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, кандидат теологии, декан Богословского факультета, заведующий кафедры Практического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

Для цитирования: Хондзинский П., прот. А. Ф. Лосев как «независимый эксперт» в области религиозных идей Серебряного века // Русско-Византийский вестник. 2025. № 4 (23). С. 61–71.

Статья поступила в редакцию 21.03.2024; одобрена после рецензирования 26.03.2024; принята к публикации 29.03.2024.

Archpriest Pavel Khondzinsky

**A. F. Losev as an “independent expert”
in the field of religious ideas of the Silver Age**

UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_61

EDN GYDMCB



Abstract: A. F. Losev, not without reason, is considered to be the last philosopher of the Silver Age, but this characteristic does not exhaust the full depth of the problems associated with his legacy. One of them is that, unlike the philosophers of the older generation, Losev did not leave Russia after the revolution, but witnessed the collapse of Christian civilization. Obviously, this leads him to re-evaluate (overestimate) some ideas characteristic of the Silver Age. In particular, this concerns the views on Platonism, and on Plato's theory of the state, expressed by V. Solovyov and V. Ivanov. The article analyzes the conceptual results of the way passed by Losev's thought.

Keywords: A. F. Losev, V. Solovyov, V. Ivanov, Plato, platonism, Eros, symbol, theurgy.

About the author: **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinsky**

Dr. of Science in Theology, Dean of the Faculty of Theology, Head of the Department of Practical Theology of the St. Tikhon Orthodox Humanitarian University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

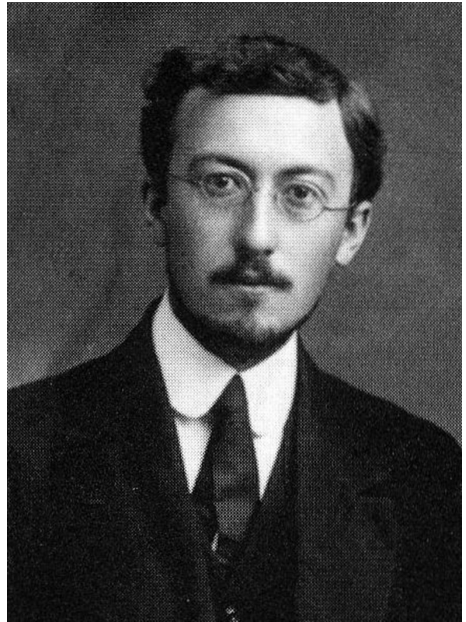
For citation: Khondzinsky P., archpriest. A. F. Losev as an “independent expert” in the field of religious ideas of the Silver Age. *Russian-Byzantine Herald*, 2025, no. 4 (23), pp. 61–71.

The article was submitted 21.03.2024; approved after reviewing 26.03.2024; accepted for publication 29.03.2024.

При обсуждении наследия А. Ф. Лосева твердо установленными считаются два тезиса: 1) он по преимуществу философ, а не богослов; 2) его мысль своими корнями глубоко уходит в интеллектуальную почву Серебряного века. Из этих двух тезисов легко рождается также хорошо известная характеристика Лосева: он — последний философ Серебряного века. Безусловно, в ней есть своя правда, но представляется, что она не покрывает собой всей сложности проблем, связанных с его наследием. Она не учитывает, во-первых, богословских интенций, таящихся зачастую под философской оболочкой лосевской мысли; во-вторых, — исторический контекст, наложивший на нее свой уникальный отпечаток.

Действительно, наиболее значительные авторы Серебряного века покинули Россию на «философском пароходе», унося с собой в изгнание соловьевские мечты о богочеловечестве, всеединстве и мессианском предназначении России. Иным было положение Лосева, встретившего революцию еще молодым человеком и пережившего катастрофу,

по-видимому, совсем иначе, чем его старшие современники. Если они свои главные идеи высказали уже в предреволюционные или даже предвоенные годы, то ему еще только предстояло заявить о них. Возможно, именно следствием этого является производимая им не бросающаяся в глаза, но на самом деле существенная переоценка ценностей, один из примеров которой мы рассмотрим ниже.



Алексей Федорович Лосев,
ок. 1920 г.

1.

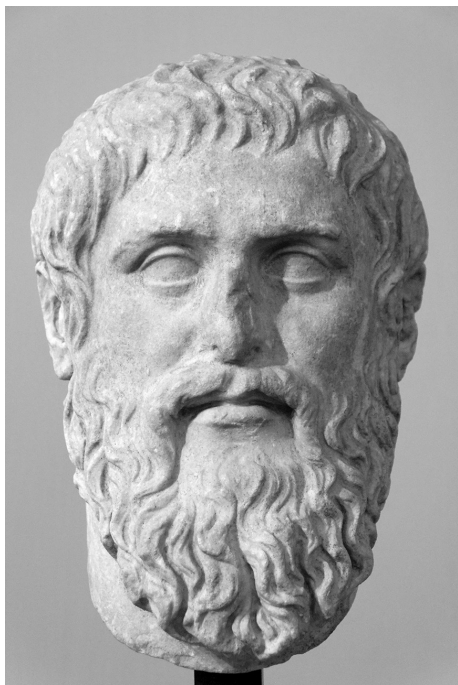
В работе «Очерки античного символизма и мифологии», важную часть которой составляет раздел «Социальная природа платонизма», Лосев указывает, что в своей ранней статье «Эрос у Платона» он находился под влиянием В. С. Соловьева, однако, «как эта статья ни наивна по своему заданию и материалам, все же основная ее мысль»: Платон — язычник, — «совершенно правильна»¹. Поскольку из этого замечания не ясно, у Соловьева ли почерпнул эту мысль молодой Лосев, обратимся прежде всего к статье его великого предшественника «Жизненная драма Платона», на которую он ссылается.

Согласно Соловьеву, Эрот — «это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. посредник»² между богами и человеком. Входя в душу человека, Эрот преображает ее, однако воздействовать может как на ее низшую, так и на ее высшую часть. И вот «из эротического ила, который, по-видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то, по крайней мере, блестящий и чистый цветок своей эротической теории»³. Согласно Платону, истинное дело Эрота — не погружать душу в дурную бесконечность чувственных наслаждений, а «рождать в красоте». Это есть нечто гораздо более важное, чем занятие искусством, что могло бы прийти

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 695.

² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 612.

³ Там же. С. 610.



Портрет Платона. Лунский мрамор.
Римская копия с греческого оригинала,
созданного Силанионом ок. 370 г. до н.э.
для Академии в Афинах

в голову прежде всего. Правда, прямого указания на это у Платона мы не находим, но очевидно, что если «Эрот животный... воспроизводит на краткое время жизнь в телах непрерывно умирающих, то высший человеческий Эрот истинной своей целью должен иметь возрождение или воскресение жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса»⁴. Указывая в дальнейшем, со ссылкой на христианское монашество, что путь аскезы не обязательно есть путь отвержения плоти, но скорее — путь всецелого обожения человека, Соловьев заключает, что три основных понятия, «определяющие высший путь любви, — понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности — мы находим и у Платона, хотя лишь в смутном виде»⁵. Правда, не одолев поставленной им самим сверхзадачи, Платон впоследствии отходит от этих высоких мыслей и обращается к попытке переустроить человеческое общество. «Но, увы! оставив в душе философа новую охоту к жизни и политике, коварный Эрот унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной»⁶. В результате, предложенная Платоном схема общественного устройства оказалась настолько формальной, что «под нее легко подходит

средневековый европейский строй, несмотря на существенное различие исторического и нравственного содержания античной и средневековой общественности»⁷. Эта немощь «божественного Платона» объясняется тем, что возвыситься над своей конечной ограниченностью человек может только силою Богочеловека⁸.

2.

В свою очередь, молодой Лосев в «Эросе у Платона» выстраивает рассуждение следующим образом.

Античность знает двух Эросов. Первый — «древний Бог орфиков и Гесиода есть космическое начало, начало животворящее и всепроникающее. Оно устрояет мир, и без него ничто не стало быть, что стало быть»⁹. Второй — «Эрос лирический» или Эрос «индивидуального влечения»¹⁰. В этих двух концепциях, которые

⁴ Там же. С. 614.

⁵ Там же. С. 619.

⁶ Там же. С. 621.

⁷ Там же.

⁸ «После Сократа, и словом, и примером чающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Немощь и падение „божественного“ Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным сверхчеловеком, одной силой ума, гения и нравственной воли, — поясняют необходимость настоящего существенного богочеловека» (Там же. С. 625).

⁹ Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 35.

¹⁰ Там же.

одновременно воспринял Платон, с одной стороны, важнейшей «надо считать антитезу индивидуального и космического, а с другой стороны — созерцательно-настроительного и творчески-действенного»¹¹. Более того, Платон совершает их синтез на «вдохновенных» страницах «Федра» и «Пира» — увы, эти откровения не осознаны до конца еще самим Платоном и облечены «в туман... ужасной афинской фактической действительности»¹². Однако можно сказать, что в своей знаменитой речи из «Пира» Сократ синтезирует «идею древности, идею противоположности грубой чувственности, идею космичности, идею андрогинизма и отдельные черты красоты и добродетели Эроса»¹³. Главный итог сократовской речи — это Эрос как «рождение в красоте». Однако Платон не знает еще, как возможно преображение этого мира, как возможно обессмертить эту косную материю мира, так как он еще не знает, что «это путь не человеческий, а богочеловеческий», ведь еще «не наступило время простоты галилейских рыбаков, и еще не знал мир о Слове Божиим»¹⁴. Такова жизненная драма Платона, пережившего смерть своего учителя-праведника, новый прилив надежд — «эпоху Эроса и идеального государства»¹⁵, — и наконец, окончательно разочаровавшегося и в своей философии, и в смысле собственной жизни.

Таким образом, «Платон чувствовал все зло и разъединенность человеческого естества и своим Эросом хотел победить преграды между отдельными душами и преобразить косную и злую телесность», однако, предложив свой синтез лирического и космического Эросов, на самом деле он хотел большего: «он жаждал Эроса конкретно-теургического, т.е. богочеловеческого»¹⁶. Увы, следствием его исторической ограниченности в итоге стало то, что его Эрос может быть назван одновременно и *святым*, и *проклятым*. Святым — потому что он должен объединить «все человечество для вселенского всеединства», проклятым — потому что Платон захотел «своими руками, а не благодатью Просвещения... осуществить его в государстве и людях»¹⁷.

3.

На этом в разборе статьи Лосева можно было бы поставить точку, если бы не ее эпилог, который ввиду его важности для дальнейшего привожу целиком.

«Эту дерзость (дерзость Платона — *prot. П.*) мы себе не позволим. Мы знаем, что Царство Божие, при настоящей мировой действительности, только внутри нас. Мы только вслушиваемся в затаенную мглу мироздания, взыскующего красоты, и ждем того конца времен, когда все и всё едино будет, когда „Все зримое опять покроют воды, и Божий лик изобразится в них“. До тех пор Эрос есть только наше теургическое томление. При виде красоты, иногда при одном мимолетном ее взоре, мы томимся и ждем будущего века. Наш Эрос, Эрос истинно и жизненно человеческий, есть Эрос подвига и — одиночества, ибо трудна работа Господня, и не суждено ничтожной пыли дышать божественным огнем. В одиночестве приять Эроса и под его сенью понять и выстрадать всю гнусность бытия, — в этом последнее религиозное оправдание Эроса»¹⁸.

Этот небольшой абзац, как будет показано ниже, содержит в себе по меньшей мере три скрытых отсылки к текстам Вячеслава Иванова: 1) выражение «теургическое томление», 2) цитату из Тютчева «Все зримое опять покроют воды, и Божий лик изобразится в них», 3) выражение «трудна работа Господня».

¹¹ Там же. С. 36.

¹² Там же. С. 41.

¹³ Там же. С. 52.

¹⁴ Там же. С. 55.

¹⁵ Там же. С. 58.

¹⁶ Там же. С. 59.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 59–60.



Вячеслав Иванович Иванов,
1900 г.

Начну с конца. Словами «трудна работа Господня», — предсмертными словами Соловьева, — Иванов начинает статью «Религиозное дело Владимира Соловьева»¹⁹. Сперва Иванов сопоставляет в ней Достоевского, Толстого и Соловьева. Из мистических экстазов Достоевского «переплеснула в поток поколений волна дионисийской силы»²⁰. Проповедь Толстого была «сократическою универсальною проверкою всех утвержденных законом жизни и корыстью его основоположений»²¹. В противоположность им «Вл. Соловьев был художником внутренних форм христианского сознания. <...> Сама гармония воздвигнутого им миросозерцания пугала своею соразмерностью и законченностью; ближе нам, чем эта икона Афродиты Небесной, была хаотичность тех двух»²². Кроме того, размышляя о значении Соловьева, следует подчеркнуть, что «никто после Платона не сказал ничего столь глубокого и жизненного о любви и поле, увенчивая первую и восстанавливая человеческое достоинство и богочеловеческое назначение второго <...>. И для любви... — последняя

задача... есть преодоление смерти»²³. Правда, высоту учения о триаде священства, царства, пророчества излишнее соловьевское «попечение... о правых путях соборности, понижает до оправдания в принципе исторически наличного государства, бесконечно далекого от его начертанной самим философом идеальной цели»²⁴, а «Оправдание добра» можно сравнить с «Законами» Платона, «запечатлевшими усилия древнего мудреца примирить идеал с практически осуществимой действительностью»²⁵. Возвращаясь же к его последним словам о работе Господней, мы должны помнить, что Соловьев разумел под ней прежде всего аскетический и трагический «подвиг воздержания от вольной самоотдачи созерцательным вдохновениям, подвиг, в котором мы видим величайшую жертву, принесенную личностью Вл. Соловьева началу исторически-вселенскому»²⁶.

Цитата из Тютчева указывает, по-видимому, на статью Вяч. Иванова «Две стихии в современном символизме», где Тютчев назван «величайшим в нашей литературе представителем реалистического символизма»²⁷. В статье представлена концепция двух видов творчества. Если символ есть «гиероглиф»²⁸, то символизм — «искусство,

¹⁹ Иванов В. И. Собр. Соч.: В 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1979. С. 296.

²⁰ Там же. С. 297.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 298.

²³ Там же. С. 395.

²⁴ Там же. С. 302.

²⁵ Там же. С. 299.

²⁶ Там же. С. 305.

²⁷ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1974. С. 557.

²⁸ «Символ есть знак, или означенное. То, что он означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея. Нельзя сказать, что змея, как символ, значит только „мудрость“, а крест, как символ, только: „жертва искупительного страдания“. Иначе символ — простой гиероглиф <...>. Если символ — гиероглиф, то гиероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение» (Там же. С. 537). Для понимания дальнейшего важно обратить внимание на то, что, как пишет

основанное на символах». Существует два типа символизма — реалистический и идеалистический. Платон — родоначальник первого; его идеи суть *res realissimae* («вещи воистину»), постольку «он требует от искусства столь близкого обозначения этих вещей, при котором случайные признаки их отображения в физическом мире должны отпасть»²⁹. Однако поскольку однажды его идеи обращаются в понятия, постольку сегодня в нем видят «поборника идеалистического искусства, свободного творчества, избавившего себя... от долга верности вещам, познаваемым опытом, равно внешним или внутренним»³⁰. Средневековью был свойствен первый род символизма³¹, Новому времени — второй³². Реалистический символизм, во-первых, движется от символа к мифу, который есть «объективная правда о сущем <...>. Не даром, по Платону, в гармонии анти-индивидуалистического мира, ему желанного, задача поэта, «если он хочет быть поэтом, творить мифы»³³; во-вторых, — «разоблачает сознанию вещи как символы, а символы как мифы»³⁴. В-третьих, реалистический символизм тесно связан с религией и есть, по сути, религиозное творчество³⁵, так как «творится миф ясновидением веры»³⁶, а «пафос реалистического символизма <...> это — пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного»³⁷. И если искусство было религиозным, когда служило религии, то сегодня Соловьев ставит перед ним высшую теургическую задачу, под которой «он разумеет преображающее мир выявление сверхприродной реальности и высвобождение истинной красоты из-под грубых покровов вещества»³⁸.

Л. А. Гоготшвили, у авторов Серебряного века можно встретить две трактовки символа: «двоичную» (символ указывает «на собственную предметность») и «троичную» (символ «отсылает одновременно к некоему другому, непосредственно не данному в словесном значении смыслу») (*Гоготшвили Л. А. Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации) // Творчество А. Ф. Лосева в контексте европейской и культурной традиции: материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»: В 2 ч. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. 1. С. 83*). В интересующих нас текстах Вяч. Иванов придерживался, по-видимому, троичной схемы или даже «политроичной» — «в том смысле, что у одного символа может быть много разных „третьих“» (Там же. С. 86). Именно на это указывает наименование символа «гигроглифом».

²⁹ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 542.

³⁰ Там же.

³¹ «Вот почему в искусстве средневековья мы встречаем столь своеобразное смещение символики и фантастики с истинным натурализмом: та фантастика и этот натурализм объединяются понятием реализма» (Там же. С. 543).

³² «Искусство озаменовательное должно было уступить господство идеалистическому искусству только с возникновением того индивидуализма и скепсиса, которые возвестили начало новой истории» (Там же).

³³ Там же. С. 554.

³⁴ Там же. С. 537–538. Ср.: «Реалистический символизм идет путем символа к мифу; миф — уже содержится в символе, он имманентен ему; созерцание символа раскрывает в символе миф» (Там же. С. 554).

³⁵ Там же. С. 538.

³⁶ Там же. С. 556.

³⁷ Там же. С. 553.

³⁸ «В этом смысле говорил Соловьев в речах о Достоевском: „художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, но еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями“» (Там же. С. 557–558). Ср. критику соловьевского понимания теургии у С. Н. Булгакова: «Искусство хочет стать не утешающим только, но действительным, не символическим, а преображающим. Это стремление с особою силой осозналось в русской душе, которая дала ему пророчесственное выражение в вещем слове Достоевского: красота спасет мир. Эта же вера легла в основу учения Вл. Соловьева о действительном искусстве, которому он присвоил название теургии, к сожалению, упрочившееся в словоупотреблении. Этим как будто только словесным определением задач искусства, как теургических, Соловьев много повредил отчетливому пониманию сущности самого вопроса, ее затемнив и даже извратив (и притом вопреки своему же собственному мировоззрению)» (*Булгаков С. Н. Свет*

Эти мысли дополняются в других статьях Иванова на аналогичные темы, где мы находим и упоминание о «рождении в красоте», и само выражение «теургическое томление», употребленное Лосевым. По мысли Иванова, символизм (речь, судя по контексту, идет о символизме реалистическом) сочетает душу поэта и душу его слушателя: «Символ — творческое начало любви, вожатый Эрос»³⁹. Переживаемое эротически, эстетическое становится началом восхождения к символическому, подобно тому как, согласно Платону, «от влюбленности в прекрасное тело душа, вырастая, восходит до любви к Богу», и так совершается «рождение в красоте»⁴⁰. А поскольку «каждое постижение, будучи родом философского эроса, есть совмещение имманентного пребывания в познаваемом и его трансцендентного созерцания»⁴¹, постольку художнику трудно примириться с тем, что «его эрос — только эрос формы»⁴², что символ — это только слово, стремящееся стать плотью, «но не могущее ею стать»⁴³. И пусть это «теургическое томление» разрешается у художника только «в технические объективации или в эстетическое безумие»⁴⁴. Все равно где-то в самой глубине души оно не перестает «музы девственную душу в пророческих тревожить снах» (Тютчев)⁴⁵, и потому, «эрос символизма к действию — свят»; просто — «дело, которого алчет символизм, не смертное и человеческое, но бессмертное и божественное дело»⁴⁶.

4.

Несомненно, что «Очерки античного символизма и мифологии» гораздо сложнее для анализа, чем все разобранные выше тексты, и не только в силу своего объема. На главную причину этой сложности указала еще Людмила Арчиловна Гоготшвили, отметив, что «В „Очерках“... Лосев впервые применил тот прием, который ляжет впоследствии в основу его восьмитомной „Истории античной эстетики“: изложение различных стадий античной культуры как свернутое аллегорическое фиксирование тех этапов, которые прошла и еще пройдет в своем развитии новоевропейская культура»⁴⁷. Постараемся, однако, хотя бы кратко осмыслить «связи и разрывы», возникающие между двумя лосевскими текстами, которые отделяют друг от друга не только почти полтора десятилетия, но и революция в России.

Прежде всего, меняется интерпретация Эроса. Эрос орфиков — Эрос космогонического творчества — упоминается здесь всего один раз⁴⁸. Теперь Лосев концентрируется на том, что всякая философия рождается из своего пра-символа и пра-мифа и есть, собственно, его осознание и перевод в область мысли⁴⁹. Таким пра-символом и пра-мифом платоновского учения об идеях является Эрос. В учении об Эросе обнаруживается «символистически-реалистическая стихия платонизма», ведь «отношение

невечерний. М.: Республика, 1994. С. 320). Как бы то ни было, в соловьевско-ивановском понимании теургия (не указание, но воплощение) сближается, по-видимому, с двоичной концепцией символа хотя бы в силу того, что последняя подразумевает в символе «симметричное равновесие (вплоть до тождества) внешнего и внутреннего слоев» (Гоготшвили Л. А. Символ у раннего и позднего Лосева... С. 84) и их существенную однозначную связь.

³⁹ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 606.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 642.

⁴² Там же. С. 649.

⁴³ Там же. С. 614.

⁴⁴ Там же. С. 649.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 614.

⁴⁷ Гоготшвили Л. А. Платонизм в зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 938–939.

⁴⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 680. Правда, ниже мы находим замечание о том, что «платонизм в своей социальной структуре космичен» (Там же. С. 847), но оно сделано вне контекста рассуждений об Эросе.

⁴⁹ Там же. С. 674.

между знанием и бытием в реалистическом символизме мыслится как некое онтологическое обстояние, как брак между субъектом и объектом, как порождение в браке прекраснейших созданий того и другого»⁵⁰. Таким образом, Эрос, с одной стороны, это символ и миф, наиболее адекватный выразитель платоновского символизма, поскольку он ни бог, ни человек, «но богочеловек», синтез знания и чувственности, идеи и бытия, в котором сам акт познания мыслится как акт рождения⁵¹. С другой стороны, Эрос — «весь вождление, весь стремление, весь похоть»⁵² и, на самом деле, это — просто «блудный бес, вкрадывающийся незаметно в душу, тонко и дальновидно соблазняющий ее лстивыми обещаниями, увертливый, обворожающий»⁵³. Конечная же немощ платонизма заключается в том, что вместо рождения в красоте Платон на вершинах эротического восхождения приходит всего лишь к созерцанию⁵⁴.



А. Ф. Лосев
в последние годы жизни

Указанное представление об Эросе мы находим в разделах «Очерков», предшествующих «Социальной природе платонизма», где об Эросе, собственно, ничего нового не говорится⁵⁵, только отмечается, что если «созерцание идей есть дело класса философов, то педерастическая „мания“ „Федра“ и „Пира“ вполне входит в круг интересов монахов-диалектиков „Государства“»⁵⁶. Именно вследствие этого можно утверждать, что «Государство», «Федр» и «Пир» стоят «решительно на одной плоскости»⁵⁷ и нельзя рассматривать «Государство» как будто бы отход Платона «от своих подлинно „платонических“ взглядов»⁵⁸. (В то же время признается возвышенность взглядов Платона в «Государстве» на Бога как на «простое существо»⁵⁹ и источник блага⁶⁰.) Но наибольший интерес для нас здесь представляет, кажется, трактовка платоновских взглядов на искусство. В ней мы можем различить: 1) критику современных западных представлений о свободном искусстве; 2) утверждение, что любой социальный строй, ставящий во главу угла общественное благо (и Средневековье, и коммунизм в России), не может допустить существование свободного искусства, так как оно будет только разрушать его; 3) тезис о том, что эстетика Платона, поскольку она требует подражания вечным идеям, которое невозможно для «чистого» искусства, а возможно только в жизни, — постольку «есть не теория искусства, но теория художественно-благоустроенной жизни»⁶¹.

⁵⁰ Там же. С. 621.

⁵¹ Очевидно, что здесь присутствует двойная концепция символа. Ср.: *Гогтишвили Л. А.* Символ у раннего и позднего Лосева... С. 83.

⁵² *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 678.

⁵³ Там же. С. 683.

⁵⁴ Там же. С. 643.

⁵⁵ Там же. С. 855.

⁵⁶ Там же. С. 858.

⁵⁷ Там же. С. 853. Характерна трактовка одного и того же места из «Пира» в «Эросе у Платона» и «социальной природы платонизма». Ср.: *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. С. 52 и *Его же.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 856–857.

⁵⁸ Там же. С. 853.

⁵⁹ Там же. С. 832.

⁶⁰ Там же. С. 831.

⁶¹ Там же. С. 840.

Наконец, вернувшись к теории реалистического символизма, уже не в искусстве, а в жизни, можно утверждать, что, если «живое социальное бытие» есть вид «символического бытия» как тождества идеи и материи, а «реальный символ» может быть дан 1) материально, 2) идеально, 3) символически, — то «социальная жизнь, данная как *идеальная* (курсив мой — *прот. П.*) стихия символа, есть средневековая культура. Она — духовно-личностна и потому музыкально-живописно-словесна. Абстрактных „идей“ тут не существует; они — живые личности святых. Искусство — церковно. Политико-экономическая жизнь основана на принципе личности, т. е. опирается на частнопровые отношения. Отсюда — такая система, как феодализм»⁶².

5.

Подведем итоги:

1. Если в образе Соловьева, нарисованном Вяч. Ивановым, угадываются черты Платона, то Лосев в своей ранней статье, по-видимому, включается в эту игру, хотя и не следует буквально ни соловьевской, ни ивановской концепции. Представление об Эросе, индивидуальном посреднике, он дополняет представлением о космологическом творческом Эросе, что позволяет ему имплицитно ввести в дискурс о Платоне не только мысль о воскресении мертвых, но и о богочеловечестве (всеединстве), увязав неудачную попытку ее безблагодатного воплощения с «Государством» Платона. Очевидно, что «Пир» и «Государство» различаются не тем, что в одном мысль об Эросе присутствует, а в другом отсутствует (как у Соловьева), а тем, что речь в них идет о разных ликах Эроса, синтезированных Платоном. Одновременно два лика Эроса оказываются параллельными двум типам символизма у Иванова. Реалистическому подлинно теургическому отвечает Эрос космологический, субъективно-идеалистическому символизму соответствует Эрос индивидуальный, или лирический.

2. В «Очерках античного символизма» мы сталкиваемся прежде всего с «демифологизацией» Платона и его беспощадной критикой с точки зрения христианской нравственности. Если «Пир» и «Государство» по-прежнему связаны с Эросом, то у этого Эроса остается только один лик, скорее даже личина — личина блудного беса. В отрешении же от его (Эроса) бесовской природы он — посредник между богами и людьми, он — пра-миф, пра-символ, репрезентирующий единство идеи и бытия. Космологический Эрос в этой работе Лосева вообще не занимает.

3. В свою очередь, из мифа об Эросе рождается реалистический символизм как антипод свободного искусства. Однако, несмотря на сходную терминологию и сходное критическое отношение к «субъективному символизму» (свободному искусству), мысль Лосева вовсе не тождественна теургическим надеждам Вяч. Иванова. Лосевский реализм изначально есть реализм «двоичного символа», подразумевающий, что истинное подражание идеям (точнее, тождество идеи и бытия) возможно только в жизни. Иными словами, противопоставляются не искусство «свободное» и искусство теургическое, а искусство и жизнь.

4. Отсюда новым смыслом наполняется и мимоходом брошенное Соловьевым замечание о том, что абстрактность Платонова государства позволяет наложить его формы хоть бы и на средневековое общество. По Лосеву, кристаллизовавшись из «гнуности бытия», платонизм может воплощаться в истории хотя и неоднократно,

⁶² Там же. С. 901 (Ср.: Там же. С. 845). В свою очередь, очевидно, социальная жизнь, данная как *символическая* стихия символа, есть, по-видимому, социализм, характеристика которого (ср.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022. С. 361–362) не позволяет согласиться с предположением, что «намекая и указывая на параллели между платоновским государством и окружавшей его действительностью, Лосев испытывал как минимум радость узнавания и, вполне возможно, несколько оправдывал для себя окружавшую его действительность, возводя ее в некоторых аспектах к самому Платону» (Пуцаев Ю. В. Советский платонизм: образ Платона у А. Ф. Лосева в советском философском и культурном контексте // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 125).

но, судя по всему, не бесконечно. Есть языческий платонизм Платона (двоичный реальный символ дан материально), есть христианский платонизм Средневековья (двоичный символ дан идеально), и есть коммунистический платонизм современности (символ дан символически, то есть как символ символа — по сути, псевдо-символ, или символ троичный, указывающий на *иное*).

5. При этом, если диалектически *символ* есть синтез *идеи* (тезис) и *материи* (анти-тезис), то в истории порядок будет иным: *материальный* символ (тезис) — *идеальный* символ (антитезис) — *символический* символ (синтез), — а высшей точкой развития станет не синтез, а антитезис. Вследствие этого коммунистический платонизм превращается в своего рода *анти-синтез*. Таким парадоксальным образом предстает перед нами гегелевская триада, взятая в модусе Священной истории. Как бы то ни было, вследствие этого подлинная теургия (так же как и всеединство) есть достояние не будущего, а прошлого, ведь именно там встречаются нам живые идеи-личности святых и гармонично отвечающие им социальность и культура. Впрочем, при соприкосновении с *этой* красотой теургическое томление может и сегодня посетить нас, но лишь как (платоновское?) *воспоминание*, помогающее нам перестрадать умножающуюся «гнусность бытия».

Источники и литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. 416 с.
2. Гоготишвили 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. 922–941.
3. Гоготишвили Л. А. Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации) // Творчество А. Ф. Лосева в контексте европейской и культурной традиции: материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»: В 2 ч. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. 1. С. 81–93.
4. Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1974. 871 с.
5. Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1979. 913 с.
6. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022. 187 с.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 714 с.
9. Пуцаев Ю. В. Советский платонизм: образ Платона у А. Ф. Лосева в советском философском и культурном контексте // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 117–127.
10. Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.