

Дарья Дорохина

Русский Платон: политические контексты

DARYA DOROKHINA
RUSSIAN PLATO: POLITICAL CONTEXTS

ABSTRACT. The article presents a brief and fragmentary review of Frances Nethercott's book on *Russia's Plato* (Ashgate, 2000). The review focuses on the discussion of the ideological aspects of Platonic studies in Russia and the Soviet Union and examines the interpretative models employed in the history of philosophy from 1840 to 1940. The guiding question is whether there existed a specific "Russian Plato". For each stage of Russia's history of this period, Nethercott identifies a particular paradigm of describing and understanding Plato and shows its relation to the respective political setting. She then draws conclusions regarding concurrent necessity and impossibility of going beyond contextual predetermination Plato's reception.

KEYWORDS: Frances Nethercott, "Russian Plato", Democritus, social utopianism, Platonic idealism, the *Republic*, A.F. Losev, ideal state, ideology, October revolution.

Существовал ли специфически «русский» Платон, и если да — чем он отличался от всех остальных известных нам ипостасей древнегреческого философа? Таков центральный вопрос, поставленный английской исследовательницей Фрэнсис Незеркотт в ее работе (Nethercott 2000). Хотя книга вышла в 2000 году и, безусловно, хорошо известна специалистам, на русский язык она не переведена. Формально Ф. Незеркотт осуществляет подробное исследование дореволюционного и советского платоноведения, но, на мой взгляд, метод исследования и те выводы, к которым он приводит, ближе к социально-философской генеалогии русско-советского «платонизма», чем сугубо историческому разбору платоноведения и ретроспективе исследовательских позиций. Включение в анализ социально-политического, идеоло-

© Д.М. Дорохина (Москва). dadorohina@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

гического контекста позволило автору отследить основные тенденции и настроения, из которых складывался образ Платона. Буквально каждому десятилетию соответствует новый историко-философский нарратив и новый облик Платона, бессменным остается лишь сам факт его присутствия в философском повествовании. И это, отмечу забегая вперед, характеризует Платона как *фигуру доверия* для разных поколений исследователей, как фигуру, которая формировала саму исследовательскую конвенцию. И, что характерно, этот статус не берется оспорить никто, даже в наиболее острый момент официального «антиплатонизма».

На первый взгляд, Платон в России ничем не отличается от общеевропейского, некоего «универсального» Платона (Nethercott 2000: 185). Целесообразнее спросить, утверждает исследовательница, не о том, существовал ли вообще русский Платон, а о том, сколько было русских «платонов». Через описание разных вариантов платонизма, своеобразного для каждой стадии изменчивой русской истории XIX–XX века, раскрывается способ понимания мысли Платона, который имел свои особые свойства и принципиальные отличия от других пониманий. Оказывается, на вопрос о том, как в России читали и читают Платона, полнее всего можно ответить не качественно, а количественно, пересчитав все существующие интерпретации. Только через смену разных интерпретационных моделей можно увидеть сам *процесс* чтения.

Ф. Незеркотт действует в рамках трех исследовательских полей — идеологического, поэтического и научного, — но в результате исследование выходит за их рамки в область собственно философскую. И здесь закономерно звучит, на первый взгляд, абсурдный вопрос, о том, какой реальный вклад внес сам Платон в русский платонизм. Особенно целесообразен этот вопрос при рассмотрении русской религиозной философии. Платон ли «сделал» русский идеализм, или всё-таки наоборот — идеализм «сделал» того Платона, которого мы имеем сегодня? Через исследование «русских платонизмов» мы скорее поймем «интеллектуальный мир XIX–XX веков» (Nethercott 2000: 2).

Итак, Ф. Незеркотт исследует русский философский ландшафт с 1840 по 1930 год. Выше я озвучила тезис, согласно которому Платон — специфическая фигура доверия, легитимная как для дореволюционного, так и для советского времени. Что это значит? На Платоне сходятся устремления совершенно различных групп, он синтезирует разрозненные интересы в определенное общегуманитарное целое. Это фигура конвенциональная для религиозного поля дореволюционной России: сложно отрицать, что платонизм тесно увязан с восточным православием, с православной этикой. Для послереволюционной России Платон выполняет уже иную функцию — противовеса, антигероя, при этом не менее влиятельного. По мнению Ф. Незеркотт, Платон был «культурным символом» (Nethercott 2000: 173), с этим трудно не согласиться, и то, какой знак приписывали этому символу, сегодня, со многими оговорками, не так важно: «Платон как главный противник бесклассового общества оказался хуже паразита, предлагавшего, чтобы привилегированные классы получали выгоду от труда ремесленников и крестьян» (ibid.).

Важный статус Платона Ф. Незеркотт объясняет своеобразной консервативной образовательной стратегией. Дело в том, что опора на классический мир воспринималась как своего рода панацея от набравшей обороты модернизации, с которой бюрократическое сознание переставало справляться (Nethercott 2000: 184). По мнению Ф. Незеркотт, занятия греческой (и латинской) грамматикой рассматривались как полезный способ сдерживания темпа этого процесса, а древнегреческий философ — поэт и гуманист — был необходим как непререкаемый нравственный авторитет. Именно такое восприятие Платона перекочевало и в послереволюционную реальность.

Общей для всех поколений исследователей чертой было стремление представить Платона философом-систематиком. И для автора дореволюционного «Философского словаря», и для редакторов «Краткой советской энциклопедии» платоническая философия состояла из связанных между собой компонентов —

«диалектики, учения об идеях, физики, этики и его социально-политических воззрений» (Nethercott 2000: 182). А вот какой компонент актуализировать в тот или иной период, исследователи зачастую решали, сообразуясь с политическим контекстом.

Значительный поворот в официальной подаче Платона происходит, по мнению Ф. Незеркотт, в 1923 году, к которому относится первое упоминание советского спецхрана. По-настоящему спецхран сложился в 1930-е, но о прецеденте 1923 года имеются интересные свидетельства. Это, во-первых, инструкция за подписью Н. Крупской, предписывающая «запереть в шкафах» вредные и контрреволюционные книги (Крупская 1923: 137). А во-вторых, знаменитое письмо М. Горького В. Ходасевичу, опубликованное в «Огоньке» в 1989 году:

Из новостей, ошеломляющих разум, могу сообщить, что в «Накануне» напечатано: «Джиоконда», картина Микель-Анджело, а в России Надеждою Крупской и каким-то М. Сперанским запрещены для чтения: Платон, Кант, Шопенгауэр, Вл. Соловьев, Тэн, Рескин, Нитче, Л. Толстой, Лесков, Ясинский (!) и еще многие подобные еретики. И сказано: «Отдел религии должен содержать только антирелигиозные книги». Все сие будто бы отнюдь не анекдот, а напечатано в книге, именуемой «Указатель об изъятии антихудожественной и контрреволюционной литературы из библиотек, обслуживающих массового читателя» (Ходасевич 1989: 22).

Как пишет Ф. Незеркотт, Платон умел извлекать выгоду из подобных тенденций (Nethercott 2000: 187). Поэтому ограничение доступа, или, вернее, сужение круга лиц, имеющих доступ к сочинениям, не навредило Платону, он не исчез окончательно из библиографий того периода, скорее, вопреки изначальной интенции цензоров, произошла «элитаризация» Платона и других философов. Что дало свои плоды не только при формировании облика «Платона-идеалиста», но и «русского идеализма» как такового. В этот период формируется так называемая «платоновская линия», основное назначение которой — номинальная оппозиция «линии Демокрита». Демокрита назначают центральным мыслите-

лем античного мира, а Платон самым банальным образом превращается в антигероя и, как бы сказали сегодня, лидера оппозиции. То есть, вопреки предписанному забвению, Платон превращается в объект дотошных интерпретаций. В одних он предстает мистиком, реакционером и плагиатором, в других представляет развернутую аргументацию для сюжета о классовой борьбе и обеспечивает идеологические основы советской науки.

На протяжении всего периода «военного коммунизма», который, в свою очередь, справедливо назван Ф. Незеркотт одним из самых утопических периодов советской истории, в том смысле, что живы были еще утопические проекты, жива была вера в осуществление самых невероятных социальных сценариев, в этот период центральным научным предметом оказывается попытка включить в идеальное государство Платона «класс ремесленников» или, попросту, рабочих. Собственно, основная работа легальных исследователей и была посвящена попытке найти место рабочим в платоновской утопии. В период «военного коммунизма» на Платона часто ссылались как на автора оригинального протокоммунистического проекта. Тогда редактировались переводы, комментарии, тщательно подбирались выдержки и цитаты, поскольку такой образ Платона был перспективным для новой власти, только начинавшей строительство своего государства. Но апология Платона — попытка найти у него искупительные коммунистические идеи — продолжалась недолго. И с уходом первого оптимистического *спонтанного* утопизма из политики, он уходит и из философских штудий (Nethercott 2000: 174).

В период новой экономической политики антагонизм между досократиком Демокритом и Платоном становится центральным критерием в оценке платоновских работ. Свою роль играет резкое отрезвление от утопических грез, в которых пребывали государственные идеологи более раннего периода. А Платону, как презируемому идеалисту, теперь вменяется в вину утопизм и то, что он спровоцировал консервативную реакцию. Новая политическая стадия оказывается озаглавлена началом сложно-

го процесса по дискредитации «мастеров прошлого» и развенчанию буржуазной науки вообще, предполагавшего ниспровержение прежних платоновских интерпретаций (Nethercott 2000: 175). На первый план выходит вопрос о принципиальной непримиримости платонизма и марксизма. Коммунизм Платона признается «потребительским», а не «производительным», попытки выдать Платона за «предтечу коммунизма» терпят неудачу, интерпретации такого рода предаются анафеме. А критика «философа-царя» подразумевает критику воззрений утопических социалистов XIX века, которые этот образ если не создали в полном смысле, то активно разрабатывали.

К середине 1930-х годов противоборство Платона и Демокрита перерастает в полноценную идеологическую войну материализма с идеализмом. Путем прямой аналогии, проводимой с современным политическим процессом, «реакционная мысль Платона» превращалась в результат идеологической борьбы между аристократическими и демократическими партиями Афин. Но, что интересно, теоретически этот антагонизм базировался на некоторых ленинских интерпретациях Платона, относящихся к области прикладной политики. Таким образом, делает вывод Ф. Незеркотт, Ленин обеспечил Платону, пусть как антигерою, место в советской науке (Nethercott 2000: 179). В качестве реакции на ленинские интерпретации формируется образ «идеалиста», некий редуцированный портрет, черты которого мы и сегодня обнаруживаем в иных прочтениях Платона. Складывается тезис, который и сегодня часто звучит как рабочий — Платон разработал свою теорию «идей» исключительно для борьбы с господствующей философией природы — «Платон против материализма».

После смерти Сталина особенно, но уже и в «Истории философии» (Александров et al. 1941), заметны попытки сконцентрироваться исключительно на диалектическом методе помимо всех прочих элементов платоновского учения. В упомянутом издании публикуется статья о Платоне, которая, конечно, впоследствии была исправлена, и, конечно, все причастные к ее несогласован-

ной публикации получили выговор за такую вольность. Но так или иначе статья эта санкционировала серию новых переводов и новых комментариев. Такой метод прочтения, где все внимание фокусируется на диалектике, позволил исследователям не касаться «сложных вопросов» — идеализма и дуализма. Особое внимание теперь обращают, например, на диалог «Парменид», которому до этого не находилось места в исследованиях. По этому пути пойдут А.Ф. Лосев и В.Ф. Асмус. Лосев, по мнению Ф. Незеркотт, прежде всего реабилитирует преданных забвению исследователей прошлого века, он, по ее выражению, перекидывает мостик в XIX век (Nethercott 2000: 183).

Итоговый вопрос, который задает Ф. Незеркотт: произошли ли какие-либо перемены в восприятии Платона до и после Октября? Чем, в сущности, «отец идеализма» отличается от «отца утопизма»? На самом деле, и условные либералы, и условные коммунисты не могли принять платоновский проект идеального государства в полном виде, предлагая, сообразуясь со своими идеологическими установками, либо исключить, либо добавить какие-то компоненты. Но должно ли нас это удивлять? Конечно, нет. Удивляет, скорее, тот энтузиазм, с которым платоновский текст пытались опрокинуть в конкретную социально-политическую действительность, и то упрямство, с которым «платоновский проект» пытались перевести в область практической реализации.

Таковы, если кратко, основные этапы дореволюционного и советского «платоноведения». Когда я, вслед за английской исследовательницей, воспроизвожу эту хронологию, мне важно не столько указать на различия и нюансы в прочтениях разных десятилетий, сколько отследить саму динамику чтения, увидеть процесс чтения в целом, потому что, мне кажется, это дает некоторые ответы на вопрос о нашем сегодняшнем чтении Платона, о том, какие компоненты его «системы» важны для нас сегодня и как сегодня мы понимаем смысл и назначение «платоновской утопии», «идеального города-государства», какой смысл поставляем мы сегодня, реализуя в нашем чтении этот идеальный образ.

Я не напрасно говорю, что мы реализуем этот образ в процессе чтения. Идеальное государство Платона рождается в самом акте его говорения. М.К. Мамардашвили в курсе лекций по социальной философии утверждает, что нигде, кроме как в актуальном акте говорения, это идеальное государство и не может быть, оно рождается в этом акте, искать его где бы то ни было еще не только бессмысленно, но и вредно. Вредно для мышления, в первую очередь, но не только. Для практической политики — тоже вредно, как показывает опыт XX века. Проблема идеального государства у Платона — это проблема гармоний, именно с ними работает Платон, а не с законодательными установлениями. И гармонии эти могут быть рождены только в логосе речи (Мамардашвили 2012: 108). Следовательно, идеальное государство может *быть* только в логосе. Всякое философское мышление утопично, в том смысле, что оно причастно *σπέρματικὸς λόγος*. И ни о какой практической реализации «социальной утопии» речи здесь быть не может. Просто потому, что социальная утопия здесь ни при чем. Трудно не согласиться с Мамардашвили, когда он говорит, что «философское мышление в области социальной мысли производит впечатление причудливого чудовища, в особенности тогда, когда мы пытаемся придать наглядный предметный характер утверждениям философа» (Мамардашвили 2012: 111). Платон был бы подлинным чудовищем, если бы решил одарить современников и потомков проектом «идеального государства», но не менее чудовищны те, кто таким образом его интерпретирует. Бесспорно, философ реализует свою мысль, но делает это асимметрично — самой своей жизнью. Эксперимент жизни самого философа и есть реализация его мышления.

Итак, утопичное по своей природе философское мышление реализуется в языке. Глядя на многообразие сюжетов, представленных, в частности, Ф. Незеркотт, невольно приходишь к выводу, что каждому своеобразному историческому периоду соответствует специфический язык чтения. Язык не может быть лучше или хуже, но он может быть своевременным или не быть тако-

вым. И тогда теоретическая конструкция начинает провисать и дребезжать. Каждая интерпретация должна быть своевременна — один из центральных выводов, который можно сделать на основе работы о русском Платоне. Но существует вопрос, который пока остается без ответа — неужели мы действительно такие заложники языка, какими хотим казаться?

*Заключение: существовал ли «русский» платонизм?**

Существовал ли «русский платонизм», как-то отличный от интерпретаций, созданных, скажем, ранними христианами, Ренессансом, Кембриджской школой, немецким идеализмом или даже неокантианством, который, однако, по праву можно было бы включить в такой список платоновских возрождений? Как уже говорилось во введении к настоящему исследованию, рецепция Платона в России девятнадцатого и начала двадцатого веков прошла несколько этапов. За первой волной интереса в кильватере наполеоновских войн нахлынула вторая, в десятилетия реформ и контрреформ — период, который, как уже сказано, совпадал с реальной консолидацией платоноведения в России и которому я в основном и уделила здесь внимание. Советские прочтения Платона состояли, повторюсь, главным образом в дискредитации его философии, но при сохранении тех элементов, которые когда-то выделил Ленин, пусть даже ленинские оценки обязаны скорее его разбирательству с Гегелем, нежели чтению самих диалогов.

Как я утверждала во введении и первой главе, в России XIX века проблема образования играла центральную роль в процессе модернизации, которому постоянно препятствовали более консервативные усилия, нацеленные на поддержание национальной идентичности на почве православной духовности. Привлечение Платона к решению образовательных задач порождало

* В качестве приложения приводим перевод фрагмента из книги Ф. Незеркотт: Nethercott 2000: 184–187 (ch. 5).

ряд стереотипов. Для читателей девятнадцатого века Платон был философом-поэтом по преимуществу, гуманистом и нравственным авторитетом. Воспринимавшиеся многими как символ античной культуры, мысли и личность Платона, запрятанные в диалогах, казалось, как раз соответствуют ценностям, которые некоторые интеллектуалы и университетские профессора хотели стимулировать посредством основательного классического образования. А бюрократам, обеспокоенным растущей скоростью модернизации, грозившей подрывом самодержавия, занятия греческой (и латинской) грамматикой казались практичным способом попридержать лошадей.

И все же формировавшийся здесь образ Платона был не столько «русским», как «общепринятым». Возродившийся интерес к Платону во Франции и особенно в Германии примерно в тот же период — нередко с прицелом именно на основательное классическое образование — зачастую опирались на те же стереотипы. Образовательная концепция Уварова имела общие черты с Гумбольдтовским понятием *Bildung*, где изучение поэзии и античности были, разумеется, ключевыми моментами. Греческая идея эстетики как гармонии форм несла с собой обещание морального совершенства. Наивысшим выражением нравственной культуры нации мыслил Уваров, как и Гумбольдт, среднее и высшее образование, и оба среди древних искали для него опору и прибежище. Кроме того, классический мир, хотя и считался образцовым с точки зрения универсальных характеристик человечества, все же как будто не противоречил идее национальной идентичности, за которую ратовали и Гумбольдт, и Уваров.

Конечно, между немецким, французским (в научной и практической деятельности Виктора Кузена и Франсуа Гизо) и русским взысканиями классического мира в интересах развития современного образования были некоторые отличия, самое очевидное из которых — конфессиональное. Так, во времена самой жесткой цензуры, часто сочетавшейся с преувеличенным чувством национального самосознания (при Николае I и Александре III),

Платон поднимался на щит из-за якобы уместности его мысли в византийско-русском православном контексте: такое обоснование едва ли пришлось ко двору в Германии или Франции. Ирония заключалась в том, что несмотря на периодические выпады против «латинского» (рационалистического, католического) истока западноевропейской культуры, на практике школьное образование в России, как и везде, сосредотачивалось на латинской грамматике и римских авторах, а не на более сложном греческом, предъявлявшим к учащимся больше требований.

Выше я предположила, что русские консервативные мыслители пестовали образ Платона, имея в виду привить ощущение духовных и традиционных различий между Россией и остальной Европой. Но заключать, что тут-то и проблескивает некий «русский платонизм», было бы, думается, неубедительно. Уместней, наверное, расценить этот подход как своеобразное «идеологическое» усвоение прежних образов Платона, давнишних споров вокруг его мысли, совсем мало заботясь при этом об исходном, конкретном контексте, в котором изначально имели место эти споры и прежние возрождения. Более того, образ Платона как охранителя нравственных ценностей против бесчеловечной науки не ограничивался одной Россией, а возникал буквально повсюду. И все же подвисает вопрос, а возможно ли вообще реконструировать прочтения Платона, которые вписаны в культурные и исторические особенности именно России. Можно ли показать, что толкования — иногда, если не всякий раз — мотивировались какой-то ключевой проблемой русской действительности и именно с этим связано, в свою очередь, то, как толкования эти одни аспекты платоновской мысли усваивают, а другие отвергают?

В третьей главе я обсуждала возникновение русского правового сознания и прочтение Платона рядом правоведов и религиозных мыслителей, которые особо выделяли его теорию блага и справедливости как отдаленный прообраз теории естественного права. Читая лекции по философии права, профессора практически неизбежно должны были обращать внимание студентов на

необходимость делать различие между сводом законоположений (*zakon*) и законом как нормативным принципом (*pravo*). Кое-кто шел и дальше, углубляясь в нравственное измерение права, а то и его отношение — позитивное и негативное — к нравственности. В порядке вещей при этом было обращаться к прежним философиям, особенно Канта и Платона (хотя Редкин и Чичерин охотно ссылались и на Гегеля). Начиная с Юркевича в начале семидесятых, затем в трудах Новгородцева, Соловьева и Евгения Трубецкого на рубеже веков и позже не раз предпринимались попытки заполнить предоставленный Кантом теоретический каркас «моральным импульсом», завещанным Платоном. По мнению этих авторов, Платон (и Аристотель) учили, что одних абстрактных принципов равенства и свободы недостаточно для создания гармоничных социальных форм. Для достижения идеала социальной справедливости необходимо дополнить абстрактный принцип справедливости новым нравственным содержанием. Конечно, русские философы права, обсуждавшиеся в этом исследовании, отлично сознавали более чем ограниченную применимость для решения современных проблем мысли Платона. Но время от времени они все же пытались подогнать его под современное мировоззрение, даже с риском измыслить при этом своего собственного Платона. Так, Платона сопрягли с Вл. Соловьевым за его «оправдание добра». Сделался он также прославленным защитником «неотъемлемых прав человека» при любых условиях и в любой ситуации, вопреки очевидному, признаться-то, пренебрежению к личности в его идеальном городе-государстве.

С точки зрения того, в чем мог бы состоять «русский платонизм», такого рода прочтения весьма показательны. Можем ли мы под «русским платонизмом» понимать проблемы нравственного характера в жизни индивидуума, но и общества, откуда привязка к философии права? Это, конечно, вопрос открытый. Мы должны учесть, например, возрождение интереса к естественному праву в Германии, имевшее место примерно тогда же, и то, как неокантианцы Герман Коген и Пауль Наторп объединяют Плато-

на с Кантом в своих попытках пересмотреть некоторые аспекты кантовской философии. Тем не менее, фундаментальные причины, побудившие ряд русских правоведов вернуться к Платону, были, я полагаю, иными. Для некоторых просветителей привлечение внимания к нравственному измерению закона — порой и с апелляцией к религиозному чувству, как в случае Юркевича, — было, возможно, самым действенным способом заставить нацию, традиционно недоверчивую к судебной процедуре, оценить реальный смысл гражданских прав и обязанностей. В какой-то мере сам Платон олицетворял те ценности, за которые они так ратовали. Эти моменты, как и то, что школьный Платон оказывался автором именно тех диалогов, где на первом плане — нравственный аспект его мысли, и способствовали, вероятно, формированию того, что можно назвать «русским правовым платонизмом». И да, механизмы, здесь задействованные, немногим отличаются от выборочных прочтений Платона, произведенных прежними возрождениями ради удовлетворения каких-то более насущных потребностей, например христианских либо эстетических принципов, которые так стремились некогда отстаивать читатели Платона периодов раннего христианства или Ренессанса.

Но в конце концов, может, лучше посчитать, сколько же всего «платонизмов» было в России XIX и XX веков? Получается немало. Во-первых, это платонизм, родившийся из концепции образования и соответствовавший общему возврату к классическому миру во французской и немецкой образовательной практике того времени. Затем пришел платонизм йенский, выраженный в платоновском влиянии на философию Шеллинга, но и Гегеля, чье воздействие на русских славянофилов и их последователей сложно переоценить. Наряду с этим сугубо философским возрождением мы должны, конечно, упомянуть и неоплатонизм, как он был передан через писания отцов церкви, в конечном счете ставший крайне значимым для культурной идентичности славянофилов и молодого Соловьева. В этот список платонизмов следует также включить образы Платона, зафиксированные в более по-

пулярных изложениях его философии, и, конечно, ленинского Платона, который в значительной степени был создан на основе чтения Гегеля и стал затем центральной темой для советских комментаторов. Наконец, нам нужно отметить и «русский правовой платонизм» — прочтение, видевшее в Платоне поборника естественного права. Не находя в современной западной юридической науке удовлетворительных решений проблем, с которыми пришлось столкнуться русским философам права, и, несомненно, обязанный цензурной традиции России — для Платона эта ситуация шла только на пользу, — именно этот конкретный «платонизм» и отвечал, как видно, особенностям русской юридической мысли конца XIX века. И нравственный аспект платоновской концепции естественного права/справедливости, и его амбициозный проект по улучшению афинского социального строя зеркально отражались в озабоченности ряда российских интеллектуалов тем, как лучше подойти к решению социальных и политических проблемы страны на ее длинном и трудном пути к модернизации — страны, как бы зажатой меж двух конфликтующих динамик: прогресса и традиции.

Источники и литература

- Александров et al. 1941 — История философии. Том I: Философия античного и феодального общества / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М.: Политиздат, 1941.
- Крупская 1923 — *Крупская Н.К.* Инструкция по пересмотру книжного состава библиотек // *Красный библиотекарь* 1.4 (1924): 135–137.
- Мамардашвили 2012 — *Мамардашвили М.К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). СПб.: «Азбука», 2012.
- Ходасевич 1989 — *Ходасевич В.Ф.* Воспоминания о Горьком. М.: «Правда», 1989. (Б-ка «Огонек» 44.)
- Nethercott 2000 — *Nethercott, Frances.* Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science, and Ideology (1840–1930). Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2000.