

На правах рукописи

Соломеина Лилия Алексеевна

Исторические взгляды А. Ф. Лосева

Специальность 07.00. 09

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Томск 2004

Работа выполнена кафедре истории древнего мира, средних веков
и методологии истории исторического факультета
Томского государственного Университета

Научный руководитель

кандидат исторических
наук,
доцент Мучник Виктор Моисеевич

Официальные оппоненты:

доктор исторических наук,
профессор Ивонина Ольга Ивановна
кандидат исторических наук, старший преподаватель
Бондарь Оксана Петровна

Ведущая организация

Томский государственный политехнический университет

Защита состоится 5 марта 2004 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета
Д.212.267.03. при Томском государственном университете (634050, г. Томск,
пр. Ленина 36, ауд. 41).

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Томского
государственного университета.

Автореферат разослан 4 февраля 2004 г.

Ученый секретарь

диссертационного совета

О.А.Харусь

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Постановка проблемы. Личность Алексея Фёдоровича Лосева и его творчество поистине глобальны. Он прожил 95 лет (23 сентября 1893 – 24 мая 1988) и список его трудов составляет более 800 наименований, из них более 40 – монографии.

Лосева интересовали философия, богословие, филология и языкознание, эстетика, история культуры, история и теория музыки. В отечественной гуманитарной культуре XX века трудно найти мыслителя такого масштаба и значения. Может быть, именно это делает недостаточными большинство характеристик, прилагаемых как к его личности, так и к его наследию, и заставляет предпринимать новые попытки их осмысления. И это тем более актуально, что за последнее десятилетие было издано множество ранее не известных или издававшихся малым тиражом работ Лосева. Все они требуют детального изучения. Всё вышесказанное позволяет понять, почему до сих пор так мало обобщающих работ, посвященных творчеству Алексея Федоровича.

Формирование научных интересов и творческого самосознания А.Ф. Лосева происходило в непосредственной связи с русской религиозной философией конца XIX начала XX вв., и основой его мировоззрения, как и большинства представителей этой традиции, было Православие. Специфика религиозно-философских взглядов Лосева, составляющих стержень его мировоззрения, определила и направленность его исторических взглядов.

А.Ф. Лосев не писал обобщающих работ, посвящённых философии истории (исключение составляет «Античная философия истории» 1977) Однако, вчитавшись в тексты Лосева, мы можем увидеть, что сама мысль в его трудах предстаёт как история. Это относится не только к восьмитомной «Истории античной эстетики» или «Эстетике Возрождения», где философские и мировоззренческие взгляды Лосева поданы им как история культуры, но и к самому способу репрезентации мысли, которая, согласно Лосеву, всегда есть

мысль в истории. Историческое было не только значимо для Лосева, но и представляло сложную проблему для его мысли. Лосевская мысль пронизана историей, но история не становится предметом мысли сама по себе, она есть условие всякого осмысления.

Актуальность и научная значимость исследования. Отношение к истории как сфере человеческого бытия, формы репрезентации исторического – это одна из важнейших составляющих мировоззрения мыслителя, без изучения которой невозможно понимание его жизни и его напряжённой мысли. История воспринималась Лосевым и как трагедия человеческого падения, и как сфера раскрытия личностного самосознания. Историчность стала для Лосева формой существования человека и плодов его духа. Исследование исторических взглядов мыслителя такого масштаба, человека, чья деятельность в течение семидесяти лет протекала на фоне кардинально меняющейся жизни XX века; свидетеля двух революций и двух мировых войн, испытавшего на себе «милость» тоталитарного режима, тем более актуально, что в творчестве таких личностей находит выражение существенный срез исторического сознания целой эпохи, со всем её трагизмом и противоречиями.

Актуальность нашей темы определяется слабой изученностью именно исторических взглядов Лосева. Большая часть исследований, посвящённых творчеству Лосева, раскрывают его философские и религиозные аспекты. Исторические же взгляды изучены явно недостаточно, это можно сказать как о философских воззрениях Лосева на историю, так и о его историко-культурных разработках. Это обстоятельство и побудило автора настоящей работы предпринять исследование именно исторических взглядов Лосева как важнейшей стороны его мировоззрения.

Степень изученности проблемы. Один из первых отзывов на творчество Лосева в печати принадлежит С. Франку, и был опубликован в журнале «Путь» за 1928 год. В это же время вышла и статья Д. Чижевского «Философские

искания в Советской России». В конце 20-х начале 30-х годов появляется и первые упоминания Лосева в зарубежных изданиях. Продолжают осмысление философского творчества А.Ф. Лосева Н.О. Лосский и В.В. Зеньковский. Именно они, наряду с С. Франком и Д. Чижевским, выделили основные проблемы лосевской мысли и определили важнейшие направления исследований лосевского творчества, реализовавшиеся позднее. В качестве основных тем лосевской мысли исследователи выделяют символ, миф, имя. В качестве основных методов названы диалектика и феноменология.

Долгое время изучение творчества Лосева на Родине было практически невозможным. Только с изменением идеологической обстановки в начале 90-х годов начинается серьёзное исследование трудов Лосева, чему способствовала также публикация ранее неизвестных и переиздание старых работ Лосева.

Обобщающих работ, посвящённых жизни и творчеству А.Ф. Лосева, мало. По существу их всего две. Во-первых, это книга, написанная А.А. Тахо-Годи¹. Безусловная ценность этой работы состоит в систематическом и подробном изложении биографии Лосева, а также в представлении основ его мировоззрения и научных взглядов, основанном как на знании трудов философа и архивных материалов (многие из которых и были впервые опубликованы А. А. Тахо-Годи), так и на личном опыте жизни и общения с Лосевым.

Вторая работа представляет собой коллективную монографию. Среди авторов А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, и В.П. Троицкий². В книгу также включены неопубликованные ранее работы Лосева. Первая часть, написанная Е.А. Тахо-Годи, посвящена литературному творчеству Лосева, в ней представлен богатый материал, расширяющий представление о биографических и литературных связях Лосева, кроме того, здесь проанализированы стилистические особенности его философских произведений, а так же интересующей нас «Эстетики Возрождения». Анализу

¹ Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997.

² А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, и В.П. Троицкий А.Ф. Лосев – философ и мыслитель. М., 2003.

принципов построения и выразительных особенностей «Истории античной эстетики» посвящена вторая часть книги, написанная А.А. Тахо-Годи. Автор третьей части книги, В.П. Троицкий, рассматривает несколько сюжетов, важных для понимания лосевского творчества.

Обращаясь к другим работам, посвящённым Лосеву, отметим, что большинство исследователей, занимающихся творчеством Лосева, рассматривают различные аспекты религиозно-философской деятельности мыслителя. Здесь можно выделить ряд основных проблем, по которым ведётся исследование лосевской мысли. Это, прежде всего, вопросы о смысле лосевской философии и богословия, о методе их построения. Эта проблематика разрабатывалась в исследованиях А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, С.С. Хоружего, Л.А. Гоготишвили, В.В. Биbihина, В.В. Асмуса, В.И. Постоваловой, М. Денн, А. Хааррда, В.В. Биbihина.

Содержательные аспекты лосевских теорий *энергии, мифа и символа* в непосредственной связи с методом их конструирования стали предметом анализа в работах Л.А. Гоготишвили (Коммуникативная версия исихазма 1994.; Лосев, исихазм и платонизм 1994).

Вопрос о значении платонизма и неоплатонизма в мысли Лосева рассмотрен также в предисловии к сборнику *Soviet studies in literature / On the Nineteenth Birthday of A.F. Losev*. Здесь отмечается, что неоплатонизм повлиял на все сферы лосевской мысли, определив самое её стремление как к монизму, так и к детальным логическим определениям.

Среди работ о Лосеве особо выделим посвящённые историческим взглядам мыслителя. Таких работ мало. Вероятно из-за отсутствия у Лосева работ, посвящённых именно истории, из-за спаянности исторической проблематики с другими темами лосевского творчества, прежде всего, *личностью, мифом и символом*.

Вопросы, связанные с социально-исторической концепцией Лосева, в ряде статей рассматривает Л.А. Гоготишвилли³. Исследовательница считает, что социальное бытие Лосев понимал как символическое, что позволяло ему отделить социальное от божественного, но и не сводить только на материальное. Как считает Л.А. Гоготишвилли, Лосев понимал социальность как символическое соединение того и другого, обладающее своими специфическими свойствами. Далее Л.А. Гоготишвилли отмечает, что центральными категориями лосевского толкования социально-исторического бытия являются «личность и миф»⁴.

В статье «Мифология хаоса (о социально-исторической концепции Лосева)» Л.А. Гоготишвилли в качестве фундаментальной константы лосевской позиции, проявившейся в том числе и в его социально-исторических взглядах, выделяет принцип мифологической гомогенности многосоставных культурных явлений, и отмечает, что, согласно Лосеву, именно Божественное откровение задает культуре ту или иную направленность. Нам же представляется, что это положение Л.А. Гоготишвилли нуждается в более серьёзном подтверждении текстами Лосева, так как оно вытекает скорее из общего духа лосевской мысли, нежели предстаёт в качестве однозначно оформленных суждений Лосева.

Через проблему мифа у Лосева выходит на историю и С.С. Хоружий. Он говорит об оригинальной трактовке истории у Лосева. С.С. Хоружий выделяет важную особенность не только философии Лосева, «но и всего жизнеотношения: действительность, не просвещённая и не проработанная разумом – причём изнутри, собственным её разумом! Иначе говоря, действительность, не вобранная в интеллигенцию, - для него ещё не действительность»⁵.

Теме истории в творчестве А.Ф. Лосева посвящена статья Г.М. Цицлакова «Тема истории в творчестве А.Ф. Лосева» (2001). Отмечая отсутствие у Лосева

³ Гоготишвилли Л.А. Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 39 – 55.; Гоготишвилли Л.А. Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922 – 942.

⁴ Там же.

⁵ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

специальных работ, посвященных непосредственно истории, автор утверждает, что «история не является для него самодостаточной проблемой»⁶. На наш взгляд это утверждение спорно. Как мы уже отмечали, историчность становится важнейшим признаком лосевской мысли. Отсутствие же специальных текстов при постоянной обращённости к истории и историческому, может говорить не об отсутствии самодостаточной проблемы истории, но о том, насколько глобальна эта проблема, о том, что она для Лосева не решаема вне символично-мифологического понимания земной жизни личности. Далее Г.М. Циплаков пишет, что, с точки зрения Лосева, «Вся история изначально движется в направлении к Божеству и опосредованно им определяется»⁷. Однако понимание истории Лосевым гораздо сложнее, что мы и собираемся показать ниже. Г.М. Циплаков верно говорит об одной из функций исторического измерения в творчестве Лосева – это необходимость исторического рассмотрения того или иного явления для определения степени его относительности или, напротив, близости по отношению к религиозным истинам. Историческое относительно по самой своей сути.

Необходимо отметить также работу А.В. Михайлова «Терминологические исследования А.Ф. Лосева и историзация нашего знания» (2000), в которой он высказывает ряд ценных мыслей для понимания Лосевым смысла исторического бытия.

Специально отметим работы, где идёт речь об особенностях лосевского стиля мышления и о способе генерализации в лосевских текстах. Это работы Л.А. Гоготишвили, С.С. Аверинцева. Е.А. Тахо-Годи, С.С. Хоружего⁸.

Необходимо также отметить использованную в работе литературу, посвященную проблемам русской религиозной философии и философии истории. Это, прежде всего, труды самих представителей данной традиции –

⁶ Циплаков Г.М. Тема истории в творчестве А.Ф. Лосева // Человек. 2001. № 5. С. 50.

⁷ Там же. С. 53.

⁸ Гоготишвили Л.А. Лосевская теория авторства // Начала. М., 1994. № 2-4. С. 151 – 183.; Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Начала № 2-4. С. 76-122.; Тахо-Годи Е.А. «Интеллектуальный роман» А.Ф. Лосева // А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, и В.П. Троицкий А.Ф. Лосев – философ и мыслитель. М., 2003.; Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. М., 1994. № 1. С. 61 – 132.

Е.Н. Трубецкого, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, Г.В. Флоровского. А так же работы таких исследователей как: П.П. Гайдено, О.И. Ивонина, С.С. Хоружий, Е.Б. Рашковский, Н.К. Гаврюшин, С.С. Аверинцев⁹.

Выделим литературу, посвящённую анализу идеологического контекста 70-х – 80-х годов XX века. Это работы Л.М. Баткина, Б.М. Гаспарова, П. Вайля и А. Гениса, В.В. Поликарпова, В. Шлапенток, Д. Скэнлена¹⁰.

Цель и задачи исследования. Цель нашей диссертационной работы - методологическое исследование исторических взглядов А.Ф. Лосева во всём комплексе их философского и историко-культурного содержания, в непосредственной связи с религиозно-философской основой его мировоззрения. Одна из центральных проблем здесь способ репрезентации и генерализации исторического материала в трудах А.Ф. Лосева. Мы рассматриваем одну из работ А.Ф. Лосева – «Эстетику Возрождения» в качестве своеобразного фокуса исторического мышления Лосева. В «Эстетике Возрождения» мысль Лосева предельно концентрирована, за счет этого способ репрезентации и генерализации исторического материала, присущий Лосеву, выступает в самом отчетливом виде. Это позволяет увидеть особенности

⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. // О России и русской философской культуре. М., 1990.; Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991.; Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.; Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. В 2-х т.; Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001.; Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. В 2 т.; Ивонина И.О. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – сер. XX вв. Новосибирск, 2000.; Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.; Рашковский Е.Б. Лосев и Соловьёв // Вопросы философии. 1992. № 4, С. 141 – 150.; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьёва // Трубецкой Е.Н. Сочинения. М., 1994. Т.1.; Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1992.; Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения. – М., 2003. С. 191 – 207.; Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1992. № 8. С. 119 – 128.; Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80-94; Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26-57; Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000.; Гаврюшин Н.К. По следам рыцарей Софии. М., 1998.; Аверинцев С.С. «Скворещиц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб. 2001.

¹⁰ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995.; Вайль П. Генис А. 60-е. Мир советского человека. М., 2001.; Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 279 – 294.; Поликарпов В.В. «Новое направление» 50-70-х гг.: последняя дискуссия советских историков // Советская историография. М., 1996.; Shlapentokh V. Soviet intellectuals and political power: The Post-Stalin era. Princeton Univ. Press. 1990. P. 196; Scanlan J. P. A.F. Losev and soviet aesthetics // Contemporary Marxism: Essays in honor of J.M. Bochenski. – Dordrecht etc.: Reidel, 1984. 267 p. P 221 – 235.

лосевской мысли в контексте историографии Возрождения 70-х – 80-х годов XX века на фоне конкретно-исторических реалий отечественной культуры этого периода, глубже понять саму эту культуру.

В связи с поставленной целью предполагается решить следующие задачи:

1. определить своеобразие общей религиозно-философской позиции А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной философии;
2. реконструировать систему исторических взглядов А.Ф. Лосева;
3. выявить структуру взаимоотношений общего и особенного как определяющую стиль мышления А.Ф. Лосева.
4. определить историографический контекст, в котором формировались взгляды Лосева на культуру Возрождения;
5. исследовать «Эстетику Возрождения» А.Ф. Лосева на фоне отечественной историографии Возрождения 70-х – 80-х гг. XX в.;
6. выявить различие в способах генерализации и представления исторического материала в работах А.Ф. Лосева и отечественных исследователей Возрождения.

Хронологические рамки работы по большей части определяются годами творческой деятельности А.Ф. Лосева, то есть, начиная с 10-х и до 80-х годов XX века.

Источники. В качестве основных источников использованы следующие работы А.Ф. Лосева: «Эстетика Возрождения», «Философия имени», «Вл. Соловьёв и его время», «Диалектика мифа» и «Дополнение к «Диалектике мифа», «История эстетических учений», «Имяславие и платонизм», «История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн.», «Музыка как предмет логики», «О методах религиозного воспитания», «Очерки античного символизма и мифологии», «Проблема символа и реалистическое искусство», «Страсть к диалектике», «Имяславие», «Историческое значение Ареопагитик»,

«Начальные стадии неоплатонической эстетики Ренессанса», «Античная философия истории», «Реальность общего»¹¹.

Помимо этого в качестве источников привлекались письма А.Ф. Лосева к В.М. Лосевой, его художественные тексты – «Женщина мыслитель», «Жизнь»; а также воспоминания о Лосеве – В.В. Бибихина, о. Алексея Бабурина¹².

Методологические основания работы. Методологической основой работы стало убеждение в необходимости создания целостного представления о мировоззрении и научном творчестве А.Ф. Лосева в их системности. Это и определило необходимость начать с рассмотрения религиозных убеждений А.Ф. Лосева, как смыслообразующего фактора его творчества. Другой основополагающий момент – попытка проследить динамику, изменения во взглядах мыслителя, стиле его мышления, увидеть их не как нечто стабильное и неподвижное, но связанное как с событиями внутренней творческой эволюции Лосева, так и изменениями окружающего его культурно-исторического фона. Отсюда, важным становится рассмотрение взглядов мыслителя на фоне той культурной среды, в которой происходило как их становление, так и их рецепция. В работе не ставится цель оценить те или иные представления А.Ф. Лосева с точки зрения их истинности или ложности. Важно было понять их смысл в контексте целостного мировоззрения философа и той традиции, которая определила его направленность. Также обстоит дело и при анализе историографической ситуации 70-х – 80-х гг. XX века, где мы пытаемся не

¹¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1998.; Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993.; Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв и его время. М., 2000.; Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.; Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982.; Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 105-129.; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. М., 2000.; Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.; Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. // Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.; Лосев А.Ф. О методах религиозного воспитания // Вестник РСХД С. 63 – 67.; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.; Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.; Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990.; Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. М., 1990. С. 11 – 192.; Лосев А.Ф. Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 52-60.; Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 71 – 82.; Лосев А.Ф. Начальные стадии неоплатонической эстетики Ренессанса // Типология и периодизация культуры Возрождения.- М., 1978. С. 61 – 83.; Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб., 2001.; Лосев А.Ф. Реальность общего: Слово о Кирилле и Мефодии // Литературная газета. 1988. 8 VI.

рассудить, но понять исследователей с разной мировоззренческой и методологической позицией.

Методы исследования. Обозначенные выше методологические установки и многогранность творчества А.Ф. Лосева определили необходимость использования междисциплинарного подхода, а именно методов культурно-типологического, герменевтического и лингвистического анализа. Также наряду с основополагающим принципом историзма используются историко-генетический, идеографический и сравнительно-исторический методы.

Новизна диссертационного исследования определяется тем, что исторические взгляды А.Ф. Лосева, которым уделяется здесь основное внимание, изучены слабо, и практически нет обобщающих работ, посвященных этому важному аспекту мировоззрения мыслителя. Также впервые проводится исследование работы А.Ф. Лосева «Эстетика Возрождения» на фоне отечественной историографии Возрождения, выявляются различные способы генерализации и представления исторического материала в их взаимосвязи с мировоззрением того или иного исследователя.

Практическая значимость и использование полученных результатов. Основные положения исследования могут быть использованы при создании обобщающих работ, посвященных творчеству А.Ф. Лосева. Фрагменты диссертационного исследования могут быть использованы в лекционных курсах и семинарских занятиях по истории отечественной мысли и историографии Возрождения.

Отдельные результаты исследования были представлены в качестве докладов на Всероссийском семинаре молодых ученых (Томск, декабрь 2000 г.), Всероссийском философском семинаре молодых ученых им. П.В. Копнина

¹² Лосев А.Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993.; Лосев А.Ф. В поисках смысла. Беседа с Лосевым // Вопросы литературы. 1985. № 10.; о. Алексей Бабурин. Из общения с А.Ф. Лосевым // Начала. М., 1994. № 2-4. С. 239 – 247.; Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.

(сессия I) (Томск, октябрь 2001), Всероссийской конференции «Междисциплинарный синтез и междисциплинарные исследования в исторической науке» (Томск, 29-31 января 2002). Положения и выводы работы нашли также отражение в ряде статей.

Структура диссертации. Цели и задачи диссертационного исследования определили и его структуру. Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования, анализируется степень её разработанности, формулируются цель и задачи исследования, обоснована научная новизна, теоретическая и практическая значимость, выявлены методологические основания исследования.

Первая глава, «Проблема человека и Бога как стержень философии истории А.Ф. Лосева», посвящена специфике религиозно-философских взглядов А.Ф. Лосева, определивших особенности его понимания истории.

В первом параграфе, «Платонизм и русская религиозная философия» мы говорим о том, что основной, глобальной, задачей русской религиозной философии было цельное познание мира и в основании её лежит духовный опыт, вера. На рубеже XIX – XX веков у многих русских писателей и философов вызывало тревогу ослабление христианской культуры.

В 1909 – 1910 гг. выходит сборник «Вехи», где русские философы дают анализ проблем русской интеллигенции, главным пороком которой (а также причиной всех бед), называются нигилизм, атеизм, антихристианская направленность. Необходимо «новое сознание», прийти к которому русская интеллигенция может, по мнению Н.А. Бердяева, «лишь на почве синтеза

знания и веры»¹³, что предполагает, конечно, развитие такой философской традиции, которая выростала бы из мистического опыта и была бы религиозна, более того – православна. Идеал «целостности» требовал, чтобы эта философия охватывала и мистический опыт, и сферу культуры. Необходимо было показать место человека в этой связанности, простроить саму эту связь, оставаясь в рамках православия как специфически русского религиозного опыта. Выход из социального и духовного тупика и мыслился как преодоление интеллигентского экстремизма и обретение «истинного православия».

С возможностью цельного знания связан и вопрос о возможности познания Бога, а значит, и возможности познания божественных истин. Суть проблемы в том, что отсутствие связи между Богом и тварным миром делает Бога не познаваемым, в гносеологии же это значит отвержение иных способов познания кроме рационализма. В целом, итогом этого оказывается индивидуализм, замыкание человека в себе и в своём мире. С другой стороны, отсутствие чёткой границы между Богом и тварным миром ведёт к пантеизму, что также невозможно было принять, оставаясь в рамках православия. В философском плане эта проблема распадается, во-первых, на вопрос о структуре мира божественного и тварного, и о способе построения этих структур; во-вторых, на вопрос о том, насколько возможно использование платонизма для построения православной философии и не ведёт ли его использование к пантеизму.

Для А.Ф. Лосева вопрос о возможности использования платонизма для построения православной философии оказывается вопросом о методе построения философии вообще. Лосев различает философию как логическую конструкцию, некую структуру категорий, скелет жизни, и живую жизненную наполненность этой схемы или скелета. В христианском богословии, согласно мысли Лосева, возможно использование именно этого «голового скелета», который занимает здесь строго определённое и подчинённое место.

¹³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. М., 1991. С. 42.

Определяясь таким образом по отношению к платонизму, Лосев включается в дело построения христианской философии. Философское творчество Лосева, при всей несомненной его самостоятельности, в огромной мере было продолжением сделанного Вл. Соловьёвым и другими. В новых условиях Лосев акцентируется на тех моментах, которые, по его мнению, стали определяющими в том, что случилось с Россией: потеря христианской культуры и роль в этом язычества и западной культуры. Лосев продолжает попытки построения христианской философии. Однако для Лосева такая философия должна исходить именно из православия. Для Лосева, в отличие от Соловьёва, недопустимо какое-либо соединение католичества и православия. В отличие от большинства русских философов Лосев исходит из догматов ещё и потому, что именно они определяют реальное историко-культурное воплощение того или иного типа христианского мировосприятия. Для Лосева главный – догмат о Троичности Бога. Он, как и *filioque* для католичества, является центральным смысловым моментом православия. Поэтому Лосев разрабатывает диалектическую конструкцию догмата о Троице, иначе – триадологию.

Второй параграф, «Статус человека и тип его связи с Богом», посвящен философским попыткам разрешения вопроса о взаимоотношении мира Божественного и человеческого, которые начались с Вл. Соловьёва. А.Ф. Лосев исходит из того, что сделано здесь Соловьёвым, а также теми, кто выступал с критикой соловьёвского учения. Соловьёв становится для Лосева и учителем и основным оппонентом. Этот «критический диалог» Лосева с Соловьёвым проходит именно в рамках единой традиции. Цельное знание – та основа, которая конституирует традицию русской философии. И каковы бы ни были расхождения Лосева с Соловьёвым, самый образ философии, смысл её задач и целей, ощущение её как жизни, сложился у Лосева под влиянием Соловьёва.

У Соловьёва нет чёткой грани между Богом и миром, для него гораздо важнее их единство как условие спасения. Но единство это – есть единство в

Боге, сам же внебожественный мир есть только ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности. София не просто помещается в структуру Божественного бытия как принцип материальной воплощённости, но эта материальность, телесность (пусть даже и только принципиальная) вводится Соловьёвым в структуру бытия Троицы. Именно этого стремится избежать Лосев, так как при таком определении Софии стирается субстанциальная граница между Богом и миром, появляются гностические мотивы.

А.Ф. Лосев считает себя продолжателем традиции православного энергетизма (исихазма), которая окончательно сформировалась в XIV в. в споре между архиепископом Фессалоникским Григорием Паламой (1296 – 1359) и Варлаамом Калабрийским, и было закреплено на Константинопольском соборе 1351 года. Наряду с В.Ф. Эрном, С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским Лосев принимает участие в разработке философских оснований имяславия. Он устанавливает четкую границу между Богом и тварью, тварь причастна Богу «по благодати», энергийно. Бог выражает себя посредством своих энергий, через них возможно общение и понимание. Сферу имени и энергии Лосев называет символической, подчёркивая в символе именно его выразительность, «коммуникативность», при этом, как и всякий символ, он обладает телесностью, софийностью.

Третий параграф, «Миф и символ в пространстве личности», содержит анализ лосевского понимания важнейших для него категорий символа и мифа.

Своим учителем Лосев считал Вяч. Иванова. Для Лосева жизненно важным было единство философии, религии и искусства, конечно, при «главенстве» религии. Это определило понимание Лосевым религии как теургии, вслед за Вл. Соловьёвым и Вяч. Ивановым. Человеческое творчество для Лосева имеет смысл только в соотношении с бытием высшим, для него «в теургии сочетаются божественное действие и человеческое усилие или даже

искусство священнодействия»¹⁴. Общность в понимании смысла искусства определила для Лосева его близость к Иванову в понимании символа. Для Лосева, как и для Иванова, символ есть указание (знамение – Вяч. Иванов) на иную действительность, иное бытие¹⁵.

Лосев следует за Ивановым в понимании символа как указания на объективную реальность, и необходимости для символа быть указанием на что-то, что не есть он сам. Но Лосев отменяет обязательность трансценденции (в плане мир – Бог) для сущности символа. С другой стороны, Лосев, как и все имяславцы переводит понятие символа из художественной сферы в религиозную, полностью изымая его из тварного бытия (вспомним символы первой степени – символы, укоренённые в Божественном бытии, нетварные символы, по классификации ранних работ), чего никогда не делает Иванов.

Мы подошли к одному из самых значимых понятий Лосева – к мифу. По мысли Лосева миф – тотален, «миф, охватывая всё, является наиобщей характеристикой всякой данной культуры»¹⁶. Миф для Лосева есть единственно возможное бытие личности. Мифы могут быть очень разными, их множество, как множество культур и человеческих типов. Но всё же построение Абсолютного мифа оказывается возможным. То есть лосевская диалектика Триединства – это и есть Абсолютная мифология, построенная средствами Абсолютной же диалектики. В мифе личность в той или иной мере (а в полной мере это невозможно) может отрешиться от обыденного самовосприятия, ощутить в себе присутствие Абсолюта, как бы он не представлялся.

Лосев противопоставляет механистическому пониманию мира органическое потому, что в организме каждая часть незаменима, выполняет только её свойственную функцию; организм – это целое, несводимое на сумму частей. И личность, по Лосеву, не определяется ни одной из своих многочисленных функций. Индивидуализм же, по Лосеву, это и есть следствие

¹⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. 1. С. 296.

¹⁵ См. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982. С. 440.; Иванов Вячеслав. Собр. соч. Брюссель. 1974. С. 538.

¹⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 476.

гипостазирования одной или нескольких функций личности (разума, воли, чувства и т. д.). Кроме того, личность несводима к своему исторически-эмпирическому бытию, она всегда есть осуществление некой идеальности, чудесности. В ней всегда есть стремление к полноте, цельности, которую она осуществляет в мифе вплоть до стремления субстанциально утвердиться в вечности, что и означает религиозную жизнь. Самоутверждение в вечности, в Боге и есть, по Лосеву, максимально идеальное задание личности. Индивидуализм же, по Лосеву, это – забвение Бога, отказ от признания Бога как условия существования, признание возможности самостоятельного субстанциального самоутверждения. А это, по Лосеву, предполагает поиск оснований для такого самоутверждения. Это, считает Лосев, разрушает цельность личности.

Вторая глава, «Проблемы истории и культуры в творчестве А.Ф. Лосева», посвящена реконструкции и анализу исторических взглядов А.Ф. Лосева.

В первом параграфе, «План религиозно-метафизический: Эсхатология», мы осуществляем реконструкцию философии истории А.Ф. Лосева.

Проблемы истории, философия истории – это важнейшая составляющая мысли Лосева, его творчества как религиозного мыслителя. И если признать центральной темой лосевского творчества проблему личности и, трагическую, по сути, проблему пути человека к Богу, то это, конечно, проблема историософская. Свой путь человек проходит в истории. Историческое, проблема истории – это неотъемлемая составляющая христианского мировоззрения.

Более того, историческое в этой традиции немислимо вне метаисторического, вне религиозного, вне соотношения со сферой Божественного. История понимается как земной путь человека и неизбежен вопрос о смысле этого пути и значимости плодов человеческого духа перед лицом Бога. Это собственно и есть вопрос о смысле истории и культуры.

Для Лосева человек является единственным агентом своей земной истории, но в то же время Лосев не может говорить о соотношении

Божественного и человеческого в истории без антиномий. У Лосева спасение достигается путём выхода из истории. Но, однако, именно во время своей земной жизни человек может сделать все для своего спасения, и в помощь ему даны энергии Божии, выраженные в Таинствах, Церкви, существующей в истории. Но они берутся Лосевым как незатронутые историей, как силы мира вечного, не историчного в земном смысле.

В 80-е годы в разговоре с о. Алексеем Бабуриным, тогда ещё светским человеком, Лосев говорил: «всемирная история есть всемирный суд Божий. Исторический процесс начался с момента избрания частью небесных сил пути самовозвеличивания. Этот процесс направлен в сторону от Бога, и критерием удаления от него является всё более низкое нравственное падение человека. Трагизм растёт»¹⁷. В основе лосевского взгляда на историю – глубокий пессимизм. «Жизнь во грехе» - это и есть всемирная история, по Лосеву. И мы видим, что этот период оценивается им чрезвычайно низко, и занимает он не такое уж большое место в истории тварного мира. Каков же смысл этого периода?

Прежде всего, Лосев не считает, что Абсолюту или Богу зачем-то необходимо падение человека и его земная история. Лосев утверждает, что Абсолютная мифология должна дать концепцию Абсолюта в его полной завершённости и самостоятельности, вне зависимости от каких бы то ни было низших сфер. Если же Абсолют нуждается в человеческой истории для своей полноты, то он, таким образом, лишается своей абсолютности. Это, однако, не значит, что Бог, по Лосеву, не заинтересован в тварном бытии вообще. Это уже иной вопрос. Дело в том, что само тварное бытие до грехопадения, согласно Лосеву, является отличным от Бога по субстанции, но едино по благодати. Тварный мир не есть дополнение к сущности Бога, но создание его свободной воли.

Для Лосева смысл всемирной истории состоит в обретении тварью самосознания, в том, что человек обретает себя как личность, доходит до

¹⁷ о. Алексей Бабурин. Из общения с А.Ф. Лосевым // Начала. 1994. № 2. С. 245.

последних глубин своей личности. Только после этого он способен свободно соединиться с Богом. Что это значит? Во-первых, необходимо понять смысл лосевского «самосознания». Самосознание, по Лосеву, это всегда некоторое противопоставление себя себе же, некоторое расчленение, дифференциация; это рефлексия и самонаблюдение; познание себя в соотношении с иным и с собою же. Таким образом, личностное самосознание предполагает целостное осознание себя как итог множественных актов самодифференциации. Лосев говорит: «то, что в мире является целым и неделимым, необходимо должно расчлениваться и уже потом, после расчленения, опять воссоединиться в истонной полноте и целостности, но без потери своей индивидуальности»¹⁸. По сути дела, это, по Лосеву, путь личности в обретении себя и путь твари к Богу. И то и другое лежит через процесс самораспадения как неизбежный и необходимый для обретения полноты себя, что возможно только в соединении с Богом. Лосев пишет: «... Христос говорит на кресте: «Боже мой, почто меня оставил?» А это было намерением Бога – довести человека до полного отпадения и оторванности его существа. Отпадения! Когда человек пройдет через это – конец истории. Человека Бог проводит через этот предел, через это последнее отпадение, через полный мрак и ужас. И человек должен через всё пройти»¹⁹. В этом – трагизм истории, который постоянно ощущался Лосевым.

История имеет начало и конец. Это для Лосева, как и для других религиозных философов, неперемное условие её осмысленности. Для Лосева история как земная жизнь человека трагична в своём существе. Трагедия истории в том, что развитие и становление личности и её самосознания происходит вместе с её «отпадением», удалением от Бога. Но именно на этом пути происходит рождение личности.

Для Лосева все эти философские построения имели и иной смысл, практический. В 20-е годы Лосев активно участвует в церковной жизни, он член «Московского имяславческого кружка», основанного в 1922 году, где шла

¹⁸ Лосев А.Ф. Из последних воспоминаний о Вяч. Иванове // Иванов Вячеслав. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 151.

¹⁹ Библихин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 142.

активная разработка проблем, связанных с почитанием имени Божия. Для Лосева имяславие – это реальная религиозная практика спасения и оформляющая её философская работа.

Второй параграф, «План эмпирический: «культурная морфология», посвящен историко-культурным разработкам А.Ф. Лосева.

Сама личность и жизнь Лосева постоянно существуют в двух измерениях – религиозном и научном. При этом, казалось бы, несомненно определяющем значении религиозного, христианского мировоззрения, научная мысль Лосева, само его стремление к философскому оформлению христианского опыта, никогда не прерывалось. И в самой биографии («хотел быть монахом и был дважды женат»), и в его творчестве всегда ощущается напряженный поиск стыков, скреп между человеческой мыслью и Божественной немислимостью; поиск смысла в видимом бессмыслии мира, «лежащего во зле». И с особой силой напряжение лосевской мысли сказалось в его отношении к истории. Для Лосева история всегда имеет личностное измерение.

Лосев в историческом процессе различает три слоя: первый слой – «природно-вещественный», в котором история предстаёт как ряд фактов «причинно влияющих друг на друга, вызывающих друг друга, находящихся во всестороннем пространственно временном общении». История, по Лосеву, «есть становление фактов понимаемых, фактов понимания, она всегда есть ещё тот или иной модус сознания». Это и есть второй слой. Факты становятся историческими, когда они осмысленны в той или иной системе координат, когда они становятся событиями личности, переживаются личностью как события её жизни. И на третьем уровне у Лосева «история есть самосознание, становящееся, то есть, нарождающееся, зреющее и умирающее самосознание»

20

²⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 165-170. Здесь Лосев следует за Гегелем, который начинает свою философию истории с выделения трёх видов историографии: «а) первоначальная история, б) рефлексивная история, в) философская история» (Г.В. Ф. Гегель Философия истории. – СПб., 1993. С. 57).

История, понимаемая как становление личностного самосознания, есть для Лосева история человеческого духа в той мере, в какой он был выражен и проявлен. Выражение – это условие познания Бога, мира, вещи. Выражение – это проявление вовне внутренней сущности, которая, будучи проявленной, становится доступной познанию. Категория выражения стала для Лосева мостом от богословия и философии – к эстетике.

Внутреннее движение лосевской мысли в русле общефилософского движения к «жизни», к традиции, истории, под воздействием внешних, идеологических, запретов не меняет своего направления, она меняет материал, сферу своего приложения. Это отливается в лосевскую историю эстетики, историю культуры.

В курсе «История эстетических учений» (1934 г.) Лосев обосновывает те методологические принципы, которые составляют ядро и его восьмитомной «Истории античной эстетики». Один из них – принцип историзма. Лосев пишет: «всё, что есть и будет, всё, что вообще может быть, конкретным, становится только в истории»²¹. Таким образом, рассмотрение каких-либо событий и явлений невозможно без включения их в соответствующий контекст. Отсюда ясна потребность в исторической типологии и необходимость теоретического определения смысла того целого, куда вписываются единичные факты. Это целое определяет смысл всех его частей и не выводится из них дедуктивно. Напротив, знание о целом должно предшествовать уяснению смысла конкретных фактов.

У Лосева идея истории как имманентного внутреннего развития обеспечивается изнутри, из самого исторического процесса найденным принципом – идеей развития личностного самосознания. Будучи сквозной, эта идея скрепляет историю изнутри, из неё самой, делает её целостной. Это и обеспечивает исторически определённое место каждому феномену, явлению, факту. Наличие сквозной идеи, имманентной самому процессу исторического развития обеспечивает ему движение, динамику. С этим связано острейшее

²¹ Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 336-337.

чувство истории у Лосева. Но смысл истории находится вне её, и идея развития самосознания сопрягается у Лосева с отношением человека к Богу. Такая двойственность создаёт как бы двоящийся образ истории – как культурной морфологии, где реализуется та или иная форма личностного самосознания (все культуры абсолютно равноценные); и как эпох, соотнесённых с конечной целью, а значит принципиально неравноправных.

Понимание Лосевым истории складывается как реализация двух подходов: первый – структурно-логический. Это принцип внутреннего оформления культурно-исторических типов. Второй – процессуальный. Это принцип исторического развития, движения и направленности истории.

Лосевская мысль об истории пронизана апокалиптикой, чувством неизбежно надвигающегося конца истории, сгущения времён и желанием преодолеть историческое, прорваться к вечному, Божественному. Отсюда – острейшее переживание времени, осмысленность каждого его момента, прочувствование его уникальности и неповторимости, как уходящего; а с другой стороны – малая ценность эмпирического самого по себе, вне связи с его осмыслением. Факты для Лосева глухи и слепы, если они не осмыслены с точки зрения той или иной идеи, более того факты, согласно Лосеву, это проявление идеи, её осуществленность.

Третья глава, «Эстетика Возрождения А.Ф. Лосева» в контексте отечественной историографии 70-х – 80-х гг. XX в., посвящена анализу указанной работы на фоне отечественной историографии Возрождения 70-х – 80-х гг. XX в., здесь выявляются способы генерализации и репрезентации исторического материала в работах Лосева.

В первом параграфе, «Возрождение в историографии конца XIX – начала XX века: место А.Ф. Лосева», речь идет о месте лосевского понимания Возрождения в контексте в историографии конца XIX – начала XX века.

Двойственность в восприятии и репрезентации культуры у Лосева породила особое отношение к Возрождению. Возрождение занимает важное место в лосевской культурной типологии в связи с тем, что это эпоха гибели средневекового христианского мировоззрения.

Возрождение, с точки зрения Лосева, – это «эпоха величайшей мировой катастрофы», отрицательное отношение к ней Лосева очевидно. И надо сказать, что в ранних работах, например «Диалектика мифа» и «Дополнение к «Диалектике мифа», «Очерки античного символизма и мифологии», это отрицательное отношение более или менее однозначное. Лосев не одинок в отрицательном отношении к Возрождению, оно характерно для русских религиозных философов - Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, также связывавших с Возрождением начало падения религиозной христианской культуры. В построениях русских религиозных мыслителей складывается ценностно-отрицательный образ Возрождения. Он основан не на феноменологически отстранённом его осмыслении, а в большей степени на проговаривании своих аксиологических позиций в сфере истории, факты которой служат для иллюстрации и подтверждения метаисторических концепций.

Иная традиция осмысления Возрождения – внерелигиозная, представлена двумя направлениями: петербургской школой медиевистики, где преобладал историко-культурный взгляд на Возрождение как равноценный другим период в истории (исключение составлял Л.П. Карсавин); и историками, выразившими прогрессистский взгляд на Возрождение как на более высокий этап развития по сравнению со средними веками. О.А. Добиаш-Рождественская, признавая своеобразие Ренессанса, отрицает представление о резком разрыве между Ренессансом и средневековьем, полагая, что все эти новые элементы возникают внутри средневековой жизни. С точки зрения истории культуры, понимаемой как история человеческого духа, человеческого самосознания, исследует Ренессанс П.М. Бицилли.

Прогрессистский взгляд на Возрождение нашел выражение в трудах М. С. Корелина. Специфический признак итальянского гуманизма М.С. Корелин видит в стремлении выработать на индивидуальной основе новое миросозерцание. Другим существенным признаком гуманизма М.С. Корелин считает глубокий интерес к классической древности. В целом Возрождение оценивается М.С. Корелиным как прогрессивный этап в истории человеческой культуры.

Ещё один автор, о котором необходимо сказать, это – А.Н. Веселовский. Его концепция Возрождения основывается на изучении в основном литературных источников. А.Н. Веселовский также считает, что коренное отличие Возрождения от средних веков состоит в зарождении индивидуальности. Самую же суть происходящих перемен в литературной жизни в эпоху зарождения Ренессанса А.Н. Веселовский связывает с изменением в отношении к античному наследию, которое никогда не исчезало ни из интеллектуальной жизни Италии, ни из народного быта, существуя там в качестве предания. Античное наследие начинает восприниматься как чужое, то есть появляется дистанция.

Второй параграф, «Идеологический контекст», посвящен идеологическому контексту, на фоне которого появляется книга Лосева «Эстетика Возрождения». Время выхода книги Лосева «Эстетика Возрождения» 1978 год. За три года с 1975 по 1978 гг. в отечественной историографии Возрождения выходит около двух десятков монографий и сборников, посвященных различным аспектам истории и культуры Возрождения.

Такая активность была подготовлена предшествующим десятилетием, «оттепелью», когда в отечественной гуманитарии появилась возможность, перефразируя Л.М. Баткина, «выпадать из официального контекста». В это время выходят работы М.М. Бахтина, С.С. Аверинцева, В.С. Библиера, М.Л. Гаспарова, А.Я. Гуревича, И.Е. Даниловой, В. В. Иванова, Ю.М. Лотмана, А.В. Михайлова, Б.А. Успенского и ряда других блестящих исследователей. В 60-е –

70-е гг. Лишь формально сообразуясь с марксистскими формационными схемами писали свои работы такие исследователи культуры Востока как, Л.С. Васильев, В.Н. Горегляд, Л.З. Эйдлин, В.А. Рубин, И.А. Стучевский, Е.Б. Рашковский, Е.В. Завадская, публиковались труды В.М. Алексеева. В их исследованиях восточная культура предстает как особый цивилизационный тип, имеющий свои собственные основания.

Параллельно с этим были и попытки, улучшения, «очищения и исправления» имеющегося марксистско-ленинского наследия. В этом отношении показательно создание М.Я. Гефтером сектора методологии истории при Институте истории АН СССР в 1964 году, а также деятельность «нового направления». Другим способом выхода из привычных рамок было включение в свой исследовательский арсенал зарубежных стратегий: опыта социальной антропологии Анналов, герменевтики, структурализма. Обобщающим итогом всех этих изменений стало создание особой гуманитарной среды, отличительным, знаковым, пунктом для которой стало обращение к культурной проблематике.

Идеологически обусловленное неприятие марксизма «гуманитариями – нонконформистами» как языка власти во многом совпало с эпистемологической потребностью новых исследовательских стратегий. А это, в свою очередь, способствовало изменению историографической ситуации, появлению новых работ. И новизна их определялась не только новизной предмета, – в центре оказывается историко-культурная проблематика, – но и самим способом представления и объяснения исторического материала.

В отечественной историографии Возрождения 70-х гг. мы также можем наблюдать если не смену предмета исследования (в силу изначально большой значимости культурных достижений этого периода), то смещение акцентов в сторону культурной проблематики, и, соответственно, поиск новых исследовательских стратегий и способов репрезентации исторического материала.

Именно официальное признание культурной проблематики как особой области исследований сделало возможным тот всплеск исследовательской активности, о которой мы говорили выше. Однако такое признание не исключало для гуманитариев необходимости вписываться в определённые идеологические рамки, соотносить свою работу с теми методологическими ограничениями, которые налагались этой идеологией.

Третий параграф, «Проблема индивидуализма – pro et contra», содержит анализ ценностных установок и концептуальных различий в отношении Ренессанса в работах Лосева и других отечественных историков Возрождения.

На наш взгляд, острота неприятия лосевской «Эстетики Возрождения» в отечественной историографии связана не только с очевидной разницей в мировоззрении Лосева и его оппонентов. Этот момент действительно значим, так как господствующей была теория о прогрессивном характере Возрождения, освободившим человеческую личность от средневековых авторитетов. Для Лосева же такое освобождение было величайшей трагедией и именно оно породило «оборотную сторону титанизма».

Однако важным было и то, насколько по-разному мыслились способы представления и объяснения исторической реальности. Взгляд Лосева – это взгляд на культуру Возрождения не просто историка или искусствоведа, но православного философа. Лосев не ставит себе целью конкретно-историческое исследование феноменов Возрождения. Он стремится определить смысл Возрождения в целом, дать ему оценку, с точки зрения конечной цели истории. Ясно также, что Лосев осознавал всю разницу между конкретно-историческим исследованием того или иного исторического феномена и его философским осмыслением, именно это последнее и было для него целью в конечном итоге. Но выразить это прямо он не мог. Фактически же Лосев философское осмысление Возрождения представляет как исследование исторической роли неоплатонизма.

Лосев показывает, что в основе всех эстетических и философских учений, художественного творчества Возрождения лежал неоплатонизм. Такая постановка цели, в которой уже сформулирован вывод, задаёт способ изложения, при котором весь конкретно-исторический материал выступает в роли иллюстрации к основному положению. Лосев рассматривает индивидуальные сущности, явления Возрождения, в рамках того целого, куда они входят. В данном случае это целое – Возрождение как особый, хотя и переходный, историко-культурный тип. Но само Возрождение предстаёт у Лосева как часть целого историко-культурного процесса.

Для Лосева целое не может быть сведено ни к одной из его частей, его понимание оформляется в виде сквозной идеи, принципа, формулы. Целое же, какой бы уровень его мы не взяли, более значимо, чем любая из его частей. Таким образом, уже в постановке цели работы Лосев исходит не из одной только эстетики Возрождения, но и из сущностей более высокого уровня – исторический процесс, внеисторическое или надисторическое бытие мира.

Здесь же заложено и отношение Лосева к Возрождению. Возвеличивание человека в эпоху Возрождения – это, с точки зрения Лосева, начало отпадения человека от Бога, это оценивается Лосевым отрицательно. Основанием для отрицательной оценки Возрождения как и в ранних работах остаётся индивидуализм – содержательный принцип эстетики Возрождения.

Отрицательная оценка Ренессанса оказалась противоречащей отечественной историографии этого периода. Главным авторитетом для отечественной историографии в идеологическом плане была известная работа Ф. Энгельса «Диалектика природы», цитата о «величайшем прогрессивном перевороте» стала одной из самых часто встречаемых²². Можно сказать, что такая оценка Возрождения основана на принципиально иной концепции личности.

Вопрос об отношении к Возрождению стал одним из важнейших пунктов критики «Эстетики Возрождения» А.Ф. Лосева. С этой точки зрения Лосева

²² Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. С. 346.

критиковали В.И. Рутенбург, А.Х. Горфункель, К.М. Кантор, М.Т. Петров, М.А. Юсим, Л.М. Баткин. Нейтральный отзыв (реферат) на «Эстетику Возрождения» принадлежит А.Л. Ястребицкой.

Поддержали Лосева (в печати) П.П. Гайденко (Коллизия возрожденческого титанизма 1980) и И. Нахов (Эстетика человеческих дерзаний 1979).

Лосевская критика Ренессанса не была совсем уж одиноким дискурсом в отечественной мысли 70-х - середины 80-х гг. В 1976 году вышла книга известного искусствоведа М.В. Алпатова «Художественные проблемы Итальянского Возрождения», книга, в которой выражено последовательное неприятие искусства Возрождения. Критиковал Ренессанс и известный философ Ю.Н. Давыдов. В книге «Этика любви и метафизика свободы» (1987) он противопоставляет нравственную философию Ф.М. Достоевского аморализму Ф. Ницше, который ведёт своё начало от древнеримского «цезаризма» и «цезаризма» Ренессанса.

Четвертый параграф, «Неоплатонизм и проблема типологии Ренессанса», посвящен пониманию и оценке неоплатонизма Лосевым и другими историками Возрождения в связи с проблемами типологии Ренессанса и способами объяснения и представления исторического материала.

Отношение Лосева к Ренессансу, представленное в «Эстетике Возрождения» оказывается сложнее, чем в ранних работах. Основой самого Ренессанса, по Лосеву, является индивидуализм и личностно-материальное понимание мира, когда средневековые абсолюты не отвергаются полностью, но понимаются эстетически. Конец же Ренессанса связан для Лосева, прежде всего с отказом от персонализма, с гипертрофией одной из человеческих черт в ущерб целостному пониманию личностно-материальной основы человека. Возрожденческий же индивидуализм Лосев связывает с неоплатонизмом, который является, по Лосеву, философско-эстетической основой Ренессанса. Возрожденческий неоплатонизм – антропоцентричен. Лосев говорит, что эстетика Ренессанса, это, в основном, неоплатонизм Платоновской академии во

Флоренции в последние десятилетия XV века. Для Лосева ценными и привлекательными оказываются те мыслители и художники, которые сочетают новое учение о человеке с верой в Бога. Важным было сохранение Бога как высшего духовного обоснования человека, уже ощутившего свою самостоятельность.

Отношение к неоплатонизму в отечественной историографии во многом связано как с оценкой самого неоплатонизма, так и с пониманием Ренессанса как эпохи освобождения личности. Для Лосева неоплатонизм – вершина Ренессанса, тогда как для других исследователей он только завершение очередного этапа. И если для Лосева неоплатонизм – структурный принцип всего Возрождения, то для других исследователей он или не может быть таковым вовсе, или может, но наряду с другими, столь же подходящими для этой роли (Л.М. Баткин).

Сама попытка определить Возрождение как целое, типологизировать его, наталкивается в отечественной литературе на определённые трудности. Связаны они, во многом, с возникающим здесь противоречием между стремлением создать образ целого, - как идею, принцип, «ключевое слово» культуры, по А.В. Михайлову, или же как сумму характерных черт, признаков, и способом соотнесения этого целого с конкретно-историческим материалом.

Историография 70-х – 80-х гг. изобилует работами, посвящёнными отдельным проблемам или феноменам Возрождения и практически отсутствуют обобщающие исследования. Исключение составляют книги А.Ф. Лосева и М.В. Алпатова и концепция академика Н.И. Конрада. Приоритет отдаётся конкретной работе с источниками и созданию таких способов представления и объяснения исторической реальности, при которых важнейшую роль играет не только та или иная теория, но и тот историко-культурный контекст, куда помещён данный факт. Исторический факт или явление опутываются сетью связей, выясняющих их функциональное значение и место в историческом поле. При этом образ целого часто как бы выносится за рамки статьи или книги, но он всё же имплицитно присутствует в тексте и

определяет собой способ отбора материала. Однако общим для различных типов исследований оказывалось стремление избежать излишнего абстрагирования, то есть, разрыва между конкретно-историческим материалом и обобщением, что и приводило к снижению уровня обобщений, раздроблению культуры Возрождения на ряд областей, или феноменов.

Создание же Лосевым целостной историософской по существу концепции Возрождения, к тому же содержательно не укладывающейся в идеологические рамки, противоречило описанной тенденции и воспринималось историками Возрождения как пример антиисторической абстракции, как неприемлемый способ репрезентации исторического материала.

Книга Лосева оценивалась по критериям, предъявляемым к той группе текстов, к которым она не принадлежала, будучи текстом, выражающим определенную философскую позицию по отношению к истории. Но в отечественной культуре 70-х годов XX века не было возможности для нормального функционирования таких текстов, не было свободного дискуссионного пространства, а значит и соответствующей философской среды, где могли быть выработаны критерии для анализа и оценки текстов с различным философским и мировоззренческим содержанием. Это и обрекало автора «Эстетики Возрождения» на одиночество, на агрессивную и зачастую откровенно враждебную реакцию со стороны академического сообщества, что, однако, не говорит о том, что в культуре не было потребности в подобных текстах.

Подводя итог нашему рассмотрению книги А.Ф. Лосева в контексте отечественной историографии 70 – 80-х гг. XX века необходимо затронуть и ещё один, более общий вопрос – о месте книги Лосева в культуре этого периода, так как очевидно, что влияние работы Лосева выходило за рамки только академических стен. М.Ю. Лотман в статье «Текст и функция» говорит о ситуации несовпадения семиотической значимости текста и выполняемой им в культуре функции, когда «культурную функцию некоторого текста можно

выполнить только будучи другим текстом»²³. Можно предположить, что значение «Эстетики Возрождения» А.Ф. Лосева во многом определялось её религиозно-богословскими коннотациями. Будучи все же формально научным текстом «Эстетика Возрождения» по своим целям превышала задачу исследования соответствующей эстетической реальности. Она требовала от читателя, прежде всего, мировоззренческого определения не только по отношению к культуре Возрождения, но в отношении современной ему культуры.

Заключение содержит обобщение результатов проведенного исследования исторических взглядов Лосева.

Нам представляется значимым и актуальным стремление Лосева к созданию целостного образа истории и культуры, без которого невозможно понимание уникального и единичного; без которого истории грозит раздробление на мало связанные друг с другом факты, события, лица. Раздробление истории, потеря её целостного образа, грозит человеку раздроблением его собственного самосознания, потерей ценностной ориентации.

Тексты Лосева актуализируют, казалось бы, ушедший контекст русской религиозной философии и способны порой вызвать недоумение своими яркими по выражению и историсофскими по смыслу концепциями. И в то же время они оказываются очень современными, востребованными в ситуации, когда в отечественной культуре и науке появляется возможность иного, отличного от доминант советской эпохи, взгляда на своё содержание и способ существования, когда предпринимаются попытки осмысления прошлого в иных идеологических координатах.

²³ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трёх томах. Таллин, 1992. С. 140

Авторские публикации по теме диссертации

1. Соломеина Л.А. О роли немецкой философской традиции в становлении исторического мышления А.Ф. Лосева // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып 26. Томск, 2001. С. 143-158.
2. Соломеина Л.А. Алексей Федорович Лосев // Дефиниции культуры: Сб. трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. Томск, 2001. С. 114-117.
3. Соломеина Л.А. Православие, исихазм и философское познание в концепции А.Ф. Лосева // Труды всероссийского философского семинара молодых ученых им. П.В. Копнина (сессия I). Томск, 2002. С. 221-224.
4. Соломеина Л.А. К проблеме символа в творчестве А.Ф. Лосева // CREDO-NEW теоретический журнал. СПб., № 4 (36), 2003. С. 70-80.
5. Соломеина Л.А. Католичество и православие в творчестве А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной философии конца XIX начала XX в. // Межэтнический и межконфессиональный диалог в российском обществе: проблемы толерантности. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Томск, 2003. С. 100-104.