

«КУЛЬТУРНАЯ МОРФОЛОГИЯ» А.Ф. ЛОСЕВА

Статья посвящена исследованию историко-культурных взглядов А.Ф. Лосева. В статье прослеживается взаимосвязь религиозного мировоззрения А.Ф. Лосева и его представлений об истории как сфере человеческого существования. В статье рассматриваются лосевские принципы описания культуры как органического целого, прослеживается соотношение феноменологического и ценностного подходов. Особое внимание уделено влиянию немецкой мыслительной традиции на формирование своеобразной «культурной морфологии» 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 прерывались. 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». «Кто видел мало зла, — говорит Лосев, — тот хлопочет, суетится, ёрзает, ужасается и убивается. Но тот, кто знает, что весь мир лежит во зле, тот спокоен, ибо самая эта суета мира как лежащего во зле уже сама по себе предполагает, что мир не есть зло, что это его временное состояние, что существует истина и правда, превышая жизни, и что каждому велено природой отдать свою дань и добру и злу» [1. С. 195].

И с особой силой напряжение лосевской мысли сказалось в его отношении к истории. Трагический смысл истории Лосев видит в отпадении человека от Бога и прохождении его через полный мрак и ужас, в утончении и дифференциации его самосознания... и преодолении в конечном итоге этого состояния путём свободного соединения с Богом.

Для Лосева история всегда имеет личностное измерение. В этом он близок к Н.А. Бердяеву, понимавшему историю как «внутреннее, полное драматизма свершение судьбы человека» [2. С. 30]. Лосев же в «Диалектике мифа» пишет: «Легче всего понять историю как ряд фактов, причинно связанных между собою. Факты сами по себе глухи и немы. Факты непонятые даже не суть истории. История всегда есть история понятых или понимаемых фактов (причём понятых или понимаемых, конечно, с точки зрения личного бытия)» [3. С. 164]. Такое понимание истории связано с отказом от представления об истории как объекте, противостоящем человеку как нечто внешнее, с пониманием того, что человек внутри истории. С особой силой это проявилось в экзистенциальной и герменевтической традиции (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер), где складывается представление о том, что прошлое не замкнуто в себе, но постоянно актуализируется в смыслах настоящего.

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» [3. С. 165]. 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 осмыслены в той или иной системе координат, когда они становятся событиями личности, переживаются личностью как события её жизни. Это и есть историзм. Лосев отмечает, что «особенно ярко ощущение универсального историзма в христианстве», особенно в монашестве: «монах всё переживает как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения. Только монах есть универсалист в смысле всеобщего историзма, и только монах исповедует историзм, не будучи рабски привязанным к тому, что толпа и улица считает историей» [3. С. 166–168]. И на третьем уровне у Лосева «история есть самосознание становящееся, то есть нарождающееся, зреющее и умирающее самосознание». История для Лосева «есть творчество сознательно-выразительных фактов, где отдельные вещи входят в общий процесс именно выражением своего самосознания и сознательного существования» (здесь Лосев следует за Гегелем, который начинает свою философию истории с выделения трёх видов историографии: «а) первоначальная история, б) рефлексивная история, с) философская история»). Вновь мы видим у Лосева определение истории как самосознания. Самосознание же выражается в слове: «...слово... есть орган самоорганизации личности, форма исторического бытия личности», в слове «историческое событие доведено до степени самосознания» [3. С. 170–171]. Прошлое становится историей, когда оно осознано, выражено в слове. Как отмечает А.В. Михайлов, «сама» история и знание о ней здесь едины, если они вообще когда-либо по-настоящему расходились. История есть тогда знание о себе, положенное, как знание, в слово» [6. С. 486]. И с этой точки зрения становятся понятными терминологические исследования А.Ф. Лосева: слово несёт на себе всю полноту исторических судеб, уяснение его изначального смысла и всех его модификаций — это уяснение полноты его нынешнего смысла; «что такое вот такое-то слово (быть может прожившее в философии два с лишним тысячелетия), каков его смысл, становится известным лишь тогда, когда история его подходит к концу, т.е. когда это слово предстает как своя история» [3. С. 469].

И история, понимаемая как становление личностного самосознания, есть для Лосева история человеческого духа в той мере, в какой он был выражен и проявлен. Вспомним, что понятие выражения — одно из важнейших в лосевской системе координат [27]. Выражение — это условие познания Бога, мира, вещи. Выражение — это проявление вонне внутренней сущности, которая, будучи проявленной, становится доступной познанию. Категория выражения стала для Лосева мостом от богословия и философии к эстетике.

Не будем забывать, что мы говорим о творчестве верующего человека. В 20-е гг. Лосев активно участвует в церковной жизни, он член «Московского имяславческого кружка», основанного в 1922 г., где шла активная разработка проблем, связанных с почитанием Имени Божия. История этого кружка связана с выходом в свет книги схимонаха о. Илариона «На горах Кавказа» в 1907 г., которая вызвала бурные богословские споры на Святой Горе Афон по теме «О единении с Богом через Его Имя в Иисусовой молитве», непрерывно продолжавшиеся в 1910–1913 гг. среди шеститысячного русского афонского монашества.

Кроме А.Ф. Лосева, в кружок входят известный публицист и общественный деятель Н.А. Новосёлов, С.Н. Булгаков, о. Павел Флоренский, президент Московского математического общества Д.Ф. Егоров, философ В.Н. Муравьев, П.С. Попов, Н.М. Соловьев, Н.Н. Бухголец, А.В. Сузин, Г.А. Рачинский, М.Н. Хитрово-Крамской, Н.В. Петровский, В.А. Баскарев, М.А. Сверчков, Г.И. Чулков, В.Н. Пономарев, старец о. Давид – духовный отец и наставник Лосевых, о. Иериней и др.

Для Лосева имяславие – это «то церковное деяние, которым верные могут спастись от напора атеистической философии и подкрепить свою оскудевающую церковную практику, исполнив её благоуханием и чистотой древних обычаев православия». Это и «внутренний молитвенный подвиг, и, с другой стороны, тонкость и сила осознающего ума, не идущего мимо современного развития философии, но вмещающего его в себя и превосходящего его» [4. С. 105]. Таким образом, имяславие для Лосева – это реальная религиозная практика спасения и оформляющая её философская работа.

На рубеже 20-х и 30-х гг. происходят массовые аресты духовенства и монахов, в том числе и сочувствующих имяславию. В 1930 г. Чрезвычайная комиссия (ЧК) фабрикует дело «Всесоюзного центра церковно-монархической организации “Истинное православие”», в котором особая роль отводится «контрреволюционной монархической организации “имяславцев”». В дело включили М.А. Новоселова, А.Ф. Лосева, В.М. Лосеву-Соколову, Д.Ф. Егорова, священника Ф.К. Андреева, священника Н.К. Прозорова и др. Им приписывался план свержения советской власти как «власти антихриста» и восстановления монархии. 18 апреля последовал арест А.Ф. Лосева. В следственном деле сохранилась «Справка о роли профессора Лосева А.Ф. в антисоветском движении»: будучи непримиримым врагом советской власти и приверженцем православия в его самых черносотенных, диких формах, Лосев еще в 1923–1924-м гг. сблизился с руководителями имяславия, расценивая это движение «как наиболее активное и жизнедеятельное течение внутри церкви».

В обвинительном заключении по делу «имяславческого кружка» говорилось: «На квартирах профессора Егорова и Лосева устраивались нелегальные заседания, на которых обсуждались вопросы об имяславцах. На этих заседаниях присутствовали представители имяславческой контрреволюционной организации на Кавказе, находившейся на нелегальном положении и скрывавшейся на горах». Егоровым и Лосевым, согласно обвинительному заключению, «был выпущен документ “Большое имяславие”», в котором советская власть трактовалась как наказание всему русскому народу, как «ужасное сатанинское десятилетие» и предлагалось для борьбы с ней сплотиться около церкви, вставая на имяславческую точку зрения». В вину членам «имяславческого кружка» ставилась «активная борьба с коллективизацией, работа по срыву хлебозаготовок, подготовка повстанческого движения с целью свержения советской власти, установление связей с белогвардейскими организациями за границей», в том числе с митрополитом Антонием (Храповицким). 3 сентября 1931 г. был вынесен приговор: А.Ф. Лосев получил 10 лет лагерей, В.М. Соколова-Лосева – 5 лет.

В 1932 г. 7 сентября Лосев был освобожден из заключения постановлением коллегии ОГПУ, а 4 августа 1933 г. постановлением ЦИК СССР была снята судимость и А.Ф. Лосев восстановлен в гражданских правах. Но заниматься философией стало невозможно. Лосев пишет прозу, а его научная мысль существует в историческом измерении, она оформляется как история мифологии, эстетики, терминологии, как история мысли. Как отмечает С.С. Хоружий, меняется самый стиль работ Лосева: они из статичных феноменолого-диалектических структур, построенных на четком соподчинении категорий и имеющих жёсткий скелет, становятся более подвижными [5. С. 227]. Это происходит уже с «Диалектикой мифа». Размышляя о стиле философских работ Лосева, А.В. Михайлов выделяет «три лексико-стилистических слоя. Первый содержит в себе те термины, или, лучше, ключевые слова, на которые обращено всё внимание мыслителя; он работает с ними и ради них, т.е. ради схватываемого в них смысла, – создаёт свой текст; ...вокруг этих слов вращается его мысль. Второй складывается из обслуживающих группу главных, ключевых слов, специальных слов и выражений – они до известной степени терминологичны, однако функционируют, скорее, формально, поскольку не притягивают к себе основного внимания, и они заимствуются из обычного (для такой-то эпохи) философского, общекультурного и общенаучного языка. Наконец, третий слой – это слой непосредственной, «естественной», дотерминологической речи, – если слой первый знаменует особую строгость философии, то третий слой осуществляет неприменную связь философской мысли с простым, обиходным языком, со всякой донучной и философской речью, связь, которая... жизненно необходима для нормального существования и функционирования как любой науки о культуре, так и философии...» [6. С. 499]. Как отмечает далее А.В. Михайлов, Лосев сознательно расширял стилистический диапазон в своих работах, у него «преследующая самый смысл мысль и не испытывала спешки (будучи уверенной в себе) и заботилась о том, чтобы окружить самую суть дела оправой из немаркированных терминологически речей с их подчеркнутой разговорностью, с вводными словами и словечками...» [6. С. 499]. Это особенно верно по отношению к «Диалектике мифа» и последующим работам Лосева. Сам Лосев в 1934 г. пишет, что отвлечённо-диалектический эрос стал в нём значительно ослабевать, что даже «в годы наибольшего увлечения диалектикой (1922–1930) я чувствовал всё больше и больше необходимость введения в философскую методологию учёта

всех жизненных установок...» [7. С. 333]. Говоря же о своём новом курсе «Истории эстетических учений», Лосев обещает, «что отвлечённо-диалектические установки будут чередоваться с непосредственно-жизненными характеристиками». Изменение стиля философствования, усиление в нём «жизненного» и исторического модусов, которые становятся стержнем этой мысли, её вектором, характерно не только для Лосева, но и в целом для философской мысли начала XX в. Оно становится признаком изменения исторического сознания, признаком «историзации» мысли.

С.С. Хоружий предполагает, что если бы философское творчество Лосева не было насильственно прервано, то он бы явил иной тип философского мышления, где опыт православия, жизненная практика его соединились бы с богословско-философской мыслью. Произошло иное, на ином материале. 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 отражается в лосевской истории эстетики, истории культуры. В одном из последних томов «Истории античной эстетики» Лосев даёт определение «эстетического»: «именно то, что можно было бы назвать в истории культуры “эстетическим”, предполагает, прежде всего, такую внутреннюю жизнь предмета, которая обязательно дана и внешне, и такое внешнее оформление предмета, которое давало бы нам возможность непосредственно видеть и его внутреннюю жизнь. Это значит, что эстетическое есть, прежде всего, выражение, или выразительность» [8. С. 310].

В названном выше 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, который Лосев буквально декларирует: «Не входя покамест в обсуждение характера проводимого мною историзма, необходимо твёрдо установить самый его факт. Для меня нет никакого бытия более реального, чем историческое. Ни одну логическую идею, ни одну художественную форму, ни одну научную теорему я не могу понять вне истории». И ещё: «С именем Лосева, – говорит о себе философ, – неразрывно связано самое острое чувство истории. Всё, что есть и будет, всё, что вообще может быть, конкретным становится только в истории» [7. С. 336–337]. Таким образом, рассмотрение каких-либо событий и явлений невозможно без включения их в соответствующий контекст. Как отмечает А.В. Михайлов: «Новое историческое мышление должно предполагать прежде всего известное осмысление истории как процесса, определяющегося своими внутренними закономерностями, притом как процесса, где всякое явление, всякий факт может существовать на своём месте» [9. С. 88]. Отсюда ясна потребность в исторической типологии и необходимости 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. Лосев утверждает, что «общих категорий и наи-

менований нельзя не держаться, если претендовать на научность, которая всегда связана с обобщениями. Да и традиционное оперирование с эмпирическими материалами в истории только зря бранится против этих обобщений: оно само на каждом шагу употребляет такие слова (а значит, и понятия?), как «античность», «Греция», «Рим», «Средневековье», «Возрождение», «Новое время», «Европа», «феодализм», «капитализм» [7. С. 400].

Далее, не раскрывая пока всего содержания лосевского историзма, отметим ярко выраженные теоретичность и методологизм лосевской мысли, связанные с пониманием истории как целого и необходимости его осмысления. Кроме того, методологизм и теоретичность вытекают, по меньшей мере, ещё из двух посылок:

1) признание мифологичности всякого знания, его опосредованности теми или иными неосознанными предпосылками, из этого следует необходимость вскрывать подоплёку всякой мысли, отдавая отчёт об её истоках и аксиологии;

2) понимание исторического процесса как процесса развития личностного самосознания. Отсюда следует, что историк имеет дело не просто с действительностью, но с тем или другим её образом, способ и формы выражения которого зависят от вида (типа?) самосознания носителя этого образа. (В «Истории античной эстетики» Лосев говорит, что «бытие есть живое тело, выраженная субстанция сознания» [7. С. 342], т.е. проявление того или иного духа, идеи.)

Формирование исторических взглядов Лосева, как и других религиозных философов, происходит в активной оппозиции к позитивизму, где «место целостной всемирной истории заняли исследования локально и хронологически ограниченных эпох, в рамках которых могут быть эмпирически зафиксированы более или менее устойчивые тенденции, зависимости и регулярности», что проявилось как поиск законов, установление причинно-следственных связей между явлениями, фактографичность. Отказ от целостности истории сделал ненужным её философское осмысление, а единственно возможная в такой ситуации философия истории есть теория и методология собственно исторического исследования, не прибегающая к глобальным обобщениям. В позитивизме отказ от метафизической философии истории проявился также в понимании истории как имманентного эволюционно-прогрессивного процесса, который движется в направлении осуществления некоего идеала общественного состояния.

Лосев выдвигает 5 пунктов, определяя, что не есть история эстетических учений. История не есть:

1) собрание книг, рукописей, мнений и работа по их восстановлению;

2) хронология;

3) природа «в смысле научной установки отвлечённых “законов”»;

4) «вещественно-причинный ряд событий, лиц, школ, направлений, классов»;

5) обязательно прогресс [7. С. 357]. Следуя общему контексту лосевской мысли, можно сказать – это относится не только к истории эстетических учений, но и к истории в целом.

Таким образом, история, по Лосеву, «есть не что иное, как теория, но только данная в процессе становления»

[7. С. 364]. Фактическая же история есть экспликация этих идей, их реализация. Одно здесь немислимо без другого и объединяющим фактором истории как самосознания, идей, смыслов и истории событий, эмпирической осуществлённости у Лосева выступает культура.

Культура у Лосева оказывается воплощением идеала целостности в сфере истории. Культура понимается Лосевым как целостный индивидуальный организм, в котором «нельзя оторвать один слой от другого настолько, чтобы он не имел ничего общего с другими слоями». И особый интерес представляет «установление корреляций и взаимозависимости между... полюсами культурной жизни» [7. С. 360]. Лосев отвергает причинную связь между слоями культуры, настаивает на невозможности логической дедукции, сведения одного к другому. Он пишет: «утверждать простую непосредственно-логическую связь всех слоёв культуры – это значит убить живую реальность каждого такого слоя... Бытие определяет сознание не логически, но... выразительно, символически, духовно-морфологически, стилевым образом» [7. С. 348]. Лосев поясняет: «Я беру производственные отношения как проявления духа данной культуры и духовную стихию данной культуры – только как сущность производственных отношений. То и другое – неразрывные стороны одного и того же, одного и того же типа данной культуры» [7. С. 340]. Важнейшей задачей культурной типологии оказывается выявление духа культуры, её идеи, прасимвола, или, по словам А.В. Михайлова, «ключевого слова» данной культуры. По мнению Лосева, «историческая наука должна показать, как в данный момент истории осуществляется общее задание, лежащее в основе всего изучаемого периода. Это общее должно быть таково, чтобы оно было достаточно для осмысления и всего индивидуально-личностного, что действует в живой истории и осуществляет историческое сознание. Это же самое общее должно быть ещё и таково, чтобы осмыслить и все вообще слои исторического процесса – экономику, политику, право, науку, искусство, религию» [7. С. 358].

У Лосева культура статична в отношении своей основной идеи, определяющей её основной смысл, форму её выражения. В культуре происходит лишь изменение степени реализованности этой идеи, её развития по типу органического, но в рамках некой структуры, выход за пределы которой возможен лишь с изменением самой идеи, её заменой на другую. Механизм этой смены у Лосева не ясен. Движение в истории, сам исторический процесс Лосев понимает как «постепенное убывание идеальности», которое философ видит в эпохах, следовавших за феодализмом. Следовательно, на долю эпох, предшествующих феодализму, остаётся постепенное приближение к этой кульминации идей; и в этом надо видеть направление процесса. После феодализма идеальность убывает и пребывает реальность бытия. До феодализма реальность убывает и пребывает идеальность [7. С. 386]. Что это значит? Это значит, что направление и содержание исторического процесса диктуется идеей развития личностного самосознания в его отношении к Богу.

Лосев выделяет 5 культурно-исторических типов.

1. Восточный (Китай, Япония, Персия, Египет, еврейство). Восток лишён чувства личности, опыта неповто-

римой «раз во всю вечность данной индивидуальности, человек для него есть вещь». Хозяйственный производитель здесь тоже вещь или товар, а само хозяйство, поэтому рабское. Но восточное рабство, по мнению Лосева, «не есть рабство в настоящем смысле слова. Для того чтобы культура была основана на рабстве, необходимо уже иметь опыт человеческой личности, но в то же время и растворять этот опыт в опыте материальности и вещественности. Восток же, согласно Лосеву, «совсем не знает опыта личности, ему больше свойствен опыт доличностного человека...». Человек на Востоке растворен в среде кровно-родственных отношений, «где личность покамест только биологически-социальная, но не личностно-социальная единица». Несомненно, удивляет подведение под эту характеристику еврейства и отсутствие Индии, хотя для характеристики Божества в восточных культурах Лосев использует буддийские понятия – «Пустота», «Нирвана». Присутствие здесь еврейства можно, пожалуй, объяснить коллективным и посюсторонним способом спасения, что, однако, не отменяет острейшего чувства личности, присущего иудаизму.

2. Античный. Здесь, согласно Лосеву, «слепо уже ощущается опыт человека и личности, но личность понимается как природа. Раньше вовсе никакого опыта личности не было, а было лишь кровно-родственное сознание. Теперь опыт личности есть, но это опыт личности, отождествленной с вещью. ...Идея духа дана здесь в своей отождествленности с материей, в то время как раньше не было ни идеи, ни этого тождества» [7. С. 387–389]. Поэтому Абсолют здесь – чувственно воспринимаемый космос, а религия – пантеизм. В сфере эстетики отождествление идеи с материей и выражение идеи средствами материи дает статую, или пластичность, как основной принцип. В социально-экономической сфере – это рабство. Везде здесь человек понимается как вещь или тело, но тело одушевленное, целиком выражающее собою свою идею.

3. Христианское Средневековье. Это культура, «которая построена на абсолютизации чистой идеи, или чистого духа, на абсолютизации личностного бытия» [7. С. 365]. Бог здесь – абсолютная личность. Он «абсолютная данность выше человека и выше самого мира, всё мировое и человеческое может быть только тем или иным его проявлением» [7. С. 370]. Поэтому всё материальное подчинено духовному, жизнь земная – лишь подготовка к жизни вечной, цель её – спасение души. Поэтому свобода есть свобода духа, и материальная зависимость её не отменяет, и человек, будучи прикреплённым к земле, не считается рабом. Источник смысла, жизни, свободы, спасения в этой культуре – Бог. В эстетике – сакральное искусство, подчиненное делу спасения.

4. Новоевропейская, буржуазно-капиталистическая культура. Здесь «основой жизни является изолированная человеческая личность, которая ...берёт на себя функции Абсолюта. Как в Средние века идея брала на себя функции всякого инобытия, так в Новое время человеческая личность берёт на себя функции абсолютной идеи». Человек стремится к самообоснованию, самополаганию, самоосмыслению, т.е. «стремится охватить всю бесконечность бытия». Лишившись объективного Абсолютного центра своей личности, человек, по Лосеву, по-

терял своё целостное мироощущение, превратился в сумму отвлечённых функций, каждая из которых могла быть положена как основа для самообоснования. В производстве проявится тоже не весь человек, но его функции – воля, сила, разум. Отсюда гипертрофия разума, воли, чувства, дискредитация объективного бытия и обращение его в имманентно-субъективное содержание. Тогда европейское искусство – это «сплошь излияния человеческого субъекта». Именно в этой культуре «создано специальное искусство для выявления внутренних судеб человеческого субъекта, для выявления самого протекания этих судеб, небывало интимного и небывало сильного, где уже нет никаких вещей, а есть только иррациональное взмывание самого человеческого духа: это – музыка» [7. С. 373–378].

5. Социалистическая культура. Здесь человек отказывается от личного содержания, здесь «примат человеческого же, но вне-личного человеческого». Личность здесь заменяется коллективом, но не как сообществом личностей, а как «инобытие личности, т.е. вне-личная данность». Но это вне-личное должно быть именно человеческим и преодолевающим всякую субъективность. Таким для Лосева оказывается производство. Человек становится производителем, пролетарием. Тогда, согласно Лосеву, «договорённый до конца марксизм не есть ни объективизм, ни социализм, ни материализм, ни теория классовой борьбы, ни диалектика; но прежде всего теория пролетарской диктатуры, а потом уже всё прочее» [7. С. 381]. Социализм есть противоположность феодализму. Здесь тот же монизм, но понятый в материальном плане, идеи здесь не трансцендентные сущности, как при феодализме, и не трансцендентальные принципы, как при капитализме, но реальные формы производственно-экономической жизни человечества» [7. С. 383].

Возрождение Лосев в данной работе не выделяется в особый тип культуры. Возрождение – это начало буржуазно-капиталистической эпохи, это время, когда начинает убывать идеализм, «постепенно превращаясь из метафизически-трансцендентного в регулятивно-трансцендентный и субъективно-психологический». Отсюда, пишет Лосев, «величайшее значение во всей мировой истории того катаклизма и революции, которая именуется Возрождением» [7. С. 400].

Далее Лосев говорит о равноценности культур, о том, что «каждая из указанных основных мировых эпох должна быть трактована как равноценная со всякой другой, но в то же время как совершенно специфическая, содержащая в себе свою собственную неповторимую физиономию, свой собственный специфический социальный стиль» [7. С. 399]. Смысл этого высказывания у Лосева несколько иной, чем у Карсавина, который также отрицал идею прогресса, но на том основании, что каждая культура непосредственно связана с Богом: «если символизировать историческое развитие в виде бесконечной прямой или (что то же самое) в виде кривой окружности с бесконечным диаметром, то идеал будет центром этой окружности. Любая точка достигает до центра не через движение своё по окружности, а через движение по радиусу» [10. С. 247].

Как отмечает А.В. Михайлов, с введением этого принципа «равноправия культур» (он приводит в пример Ран-

ке, который отвергает идею прогресса в силу того, что безнравственно приносить в жертву все людские поколения ради счастья последнего) история «отчасти замирает на месте, и момент развития в ней, так понятой, значительно ослабевает. Ей недостаёт внутренней энергии или внутренней идеи, поскольку мысль о настоящем прогрессе, или поступательном движении вперёд, не допускается» [9. С. 89].

Лосевская конфигурация этих концептов отличается и то ранкеанской и от карсавинской. У него – пессимистическое уравнивание культур и отвержение идеи прогресса на основании того, что все культуры одинаково удалены от Бога, сочетается с наличием сквозной идеи развития самосознания человеческой личности в её отношении к Богу, идеи, определяющей движение истории. Этим, однако, не возвращается идея прогресса как таковая, так как сама эта сквозная идея крайне противоречива – развитие самосознания после определённого этапа, начиная с периода Возрождения, ведёт к отпадению от Бога (ведь развитие самосознания сочетается с самовозвеличиванием человека), но, в то же время, отпадение и самоуглубление – необходимое условие возврата к Богу. Таким образом, по Лосеву, в истории есть развитие, но нет прогресса, хотя, несомненно, сами концепты прогресса – регресса активно задействуются: сменяющиеся культурно-исторические типы определяются Лосевым как «ступени», сменяющие друг друга, но при этом одинаково необходимые [7. С. 399].

Вопрос о соотношении исторической оценки и исторического нарратива в случае Лосева не решается однозначно. Так, с одной стороны, самостоятельность исторического нарратива по отношению к исторической оценке заложена в его текстах как методологический принцип и успешно реализуется мыслителем. То есть Лосев постоянно стремится определить тип культуры, исходя из его внутренней идеи, как он есть сам по себе, вне прогрессистского обозначения его как более или менее развитого. Ценность каждой культуры в ней самой. Это связано с тем, что у Лосева, так же как и у его старших современников, работающих в эмиграции – Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева, критерий оценки исторических событий находится вне истории. Только с точки зрения бытия Абсолютного возможен суд над историей. Само же феноменолого-диалектическое описание культуры исключает оценку. С другой стороны, оценка может присутствовать в тексте явно и открыто, являясь частью определения эпохи или явления: «Слушая Баха, разве я теперь могу отрывать его от бодрого, уверенного и то расчётливого, то готового впасть в неожиданную романтику светского интеллектуализма XVII в.? Разве не веет сытостью парижского рантье от музыки Дебюсси и Равеля? Разве Бергсон со своей будуарной интуицией и Гуссерль со своим “воздержанием” от “фактов” не объединяются вместе как очень сытое, чёрствое, самодовольное, незаинтересованное, внутренне ни во что не верящее, капризное и безлично-анархичное мешанство, не знающее никакого не физического, ни духовного голода, но в то же время стоящее у власти и прочно защищённое?» [7. С. 337].

Такая противоречивость связана опять-таки с неоднозначностью в понимании истории, которая, с одной сто-

роны, есть движение к спасению или катастрофе и здесь каждое мгновение имеет особый смысл и может быть оценён по степени приближения к Богу (положительная оценка) или удаления от Него (отрицательная оценка). (У Лосева в отличие от, например, Карсавина, нет представления, что каждая культура как-то воплощает Абсолют, на чём и строится признание равноправия культур у Карсавина.) С другой стороны, для Лосева история как целое равно далека от вечности и от Бога, и, как уже отмечалось, именно в этом отношении культуры равны между собой как равно удаленные от Бога. Таким образом, пока Лосев говорит о культуре вне её отношения к конечному смыслу истории, т.е. даёт только её феноменологическое описание, оценка, как правило, отсутствует. Это, в основном, описания культуры как некой структуры и автор здесь занят не выяснением смысла этой культуры по отношению к целому, а соотношением частей в самой культуре... Если же культура или какое-то отдельное её проявление, феномен, рассматриваются Лосевым в отношении истории как целого, соотносённого с Богом, с актом спасения (в его возможности или невозможности), то оценка неизбежна. Она может проявляться как прямое обличение – «если средневековое мировоззрение все называют теологией, то новое миросозерцание точно так же все должны были бы называть сатанологией, если бы не вековое ослепление либеральными побрякушками» [3. С. 256]; при помощи эпитетов, как в приведённой выше цитате, а так же с помощью особо маркированных слов, обычно нейтральных, но приобретающих однозначно негативное значение в системе лосевских координат, таких, например, как «либерализм», «механизмизм», «субъективизм» и т.д.

Итак, возвращаясь к пониманию Лосевым истории, мы видим, что это понимание складывается как реализация двух подходов, о которых Алексей Фёдорович сам и говорит. Первый – структурно-логический, или, как назвал его сам Лосев, «статическая и отвлечённая (вертикальная) диалектика исторического процесса» [7. С. 357]. Это принцип внутреннего оформления культурно-исторических типов. Второй – процессуальный, или, по Лосеву, динамическая и конкретная (горизонтальная) диалектика исторического процесса. Это принцип исторического развития, движения и направленности истории.

У Лосева историзм, 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 чувство истории у Лосева. Но смысл истории находится вне её и идея развития самосознания сопрягается у Лосева с отношением к Богу.

В целом, это сочетание синхронии и диахронии, попытка соединения истории «структур», с историей «процессов», попытка всё ещё актуальная в современной гуманитарии, и осознаваемая как задача «методологического синтеза». У Лосева структурно-логический подход

реализуется как культурная морфология, как поиск некоего стилового единства или, как говорилось выше, прасимвола культуры. Здесь мы вправе говорить о влиянии немецкой философской традиции на формирование исторических взглядов А.Ф. Лосева в контексте общей значимости этой традиции для русской культуры XIX – начала XX в. Важно проследить, как мысль иной философской традиции и культуры становится частью целостного мировоззрения, в то же время, оформляя именно историко-культурный его срез. Как отмечает А.В. Михайлов «под воздействием тщательно разработанных в одной культуре исторических методов, под воздействием сложившегося в ней мышления истории, исторический опыт другой культуры немедленно открывается для самого себя. Опыт одной действует в другой как брошенная искра. Методы одной соединяются в другой с нерастраченным сознанием целого, цельности» [9. С. 68].

Само же это представление об органическом единстве, целостности бытия, оформилось в русской культуре в XIX в. под влиянием романтизма, давшего интеллектуальный инструментарий для выражения её исконных интуиций целостного восприятия мира, особая роль в этом принадлежала, конечно, Ф.В. Шеллингу, для которого «ничто из того, что мы называем единичными вещами, не обладает реальностью само по себе» [11. С. 88], его смысл определяется содержанием целого, при этом, однако, «каждый предмет сам для себя представляет целое» [11. С. 93]. Отсюда романтиками был сделан шаг к пониманию целостности исторического процесса и своеобразия исторических эпох, что, в свою очередь, стало возможно на основе представления о личности как уникальной и самоценной. В то же время, «романтики способствовали “очеловечиванию” культурных ценностей, доведению их до человека и его души, превращению их во внутренние ценности» [12. С. 23]. А это, в свою очередь, оказалось шагом на пути «очеловечивания» самой истории, включения её, как и всего мироздания, в орбиту самоценной личности. Лосев, выражая сущность романтизма, приводит афоризм Новалиса: «Моя возлюбленная есть сокращённое подобие (Abbreviatur) вселенной, а вселенная есть распространённое подобие (Elongitudo) моей возлюбленной» [3. С. 21].

К началу XX в. историзм – это одна из важнейших черт русской мыслительной традиции, ей свойственно острое восприятие истории как формы существования человека, «историчность присуща самому бытию», оно понимается как онтологическое и исторически-конкретное. В то же время, в конце XIX – начале XX в. в Германии, понятие «историзма» имеет не только положительный, но и негативный оттенок. Чрезмерность истории, о которой говорит Ф. Ницше, мешает человеку действовать. Несомненно, Ницше – один из значимых авторов для формирующегося исторического сознания эпохи, его переживание истории как болезни во многом и связано с изменением статуса истории, она из «учительницы жизни» – внешней по отношению к человеку дидактической силы – становится внутренним событием, ощущается как свойство бытия личности. Болезненность же связана во многом с новизной этого чувства и неспособностью справляться с его проявлениями: «человек... должен всячески упираться против громадной, всё уве-

личивающейся тяжести прошлого; последняя или пригибает его вниз, или отклоняет его в сторону, она затрудняет его движение, как невидимая и тёмная ноша...» [13. С. 161]. Лекарство от яда истории Ницше видит в «неисторическом» и «надисторическом», он пишет: «словом “неисторическое” я обозначаю искусство и способность забывать и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта; “надисторическим” я называю силы, которые отвлекают наше внимание от процесса становления, сосредоточивая его на том, что сообщает бытию характер вечного и неизменного, именно на искусстве и религии» [13. С. 227]. Эта мысль Ницше и была развита Вяч. Ивановым, когда он говорил о трансцендентности человеческого сознания культуре. Это «надисторическое» – творчество и религия – становится смысловым ядром исторических концепций русских философов, пытающихся нейтрализовать таким образом замкнутость человека в мире истории. Так, отравление историей Гершензона по симптомам очень схоже с отравлением историей немцев у Ницше. И не случайно Вяч. Иванов в этой связи указывает Гершензону на Ницше – он первый описал эту болезнь.

Для Лосева уже очевидна необходимость «противоядия», как и то, что историчность – это глубинное свойство земной жизни человека. От романтизма Лосев «унаследовал» острейшее личностное самосознание с его порывом к бесконечности, к Абсолюту; его оппозиционность к просветительно-механистическому пониманию человека, мира и истории. Любимый Лосевым Новалис писал: «... человека сумели ещё с каким-то трудом поставить на вершину всех природных существ, но бесконечную творческую музыку мироздания превратили в однообразный стук чудовишной мельницы, которая, приводимая в движение потоком случая, есть мельница в себе, без мельника и без строителя и, собственно говоря, настоящий *perpetuum mobile*, мельница перемалывающая самое себя» [14. С. 14]. Для Лосева история органична, личностна, символично-диалектична. Возможность увидеть её такой связана именно с романтизмом. У Ницше Лосев берёт то, что оказывается плодом его обострённо-болезненного восприятия истории. Это – целостный образ античности, переживание античности, всегда наличное в человеческом сознании и человеческой культуре, умение собрать в единую концепцию «старые утверждения философов, пытавшихся проникнуть в существо античности» [16. С. 36], соединить «черты живого и трепещущего всеми красками жизненного мировосприятия и миростановления в античности» – это то, что восходит к Шеллингу, и «черты стационарного, телесного, “ставшего”, статуарного и оптического оформления в античности» [15. С. 36] – то, что Лосев связывает с именем Гегеля.

Надо сказать, что с этим именем Лосева связывает многое. Диалектическую систему Гегеля Лосев считает одной из лучших в философии наряду с Платоном, Платином, Фихте и Шеллингом. Отмечая Свою любовь к чистой мысли, Лосев писал: «Соблазны гегельянства я очень хорошо знаю. И у Гегеля я настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся» [7. С. 332]. Лосеву несомненно близко свойственное Гегелю представление о целостности и единстве исторического процесса. И

именно с этим философом связано представление об истории как истории духа: «Всемирная история совершается в духовной сфере» [16. С. 70] (конечно, у Гегеля это объективированное представление, за что его и бранили). В конце 80-х гг. Лосев признаётся: «Логику Гегеля и его историю философии я всегда знал, перечитывал и любил, а схемами, взятыми отсюда, часто пользовался в самых разнообразных своих курсах» [17. С. 49]. Так, выделение Лосевым трёх слоёв в историческом процессе, о котором говорилось выше, наталкивает на сравнение с тремя видами гегелевской историографии из его «Лекций по философии истории». Основное их отличие – это понимание Лосевым самосознания как присущего самой истории в противовес внешнему по отношению к истории разуму Гегеля. Стоит отметить, что Лосев постоянно проводит сопоставление своих концепций с философией Гегеля по различным вопросам философии, эстетики, искусства. Частотность упоминания его имени в работах Лосева одна из самых высоких. В целом взаимоотношение философских взглядов этих мыслителей может стать отдельной работой.

Далее, возвращаясь к немецкому историзму, отметим наметившийся разрыв между случайной фактической стороной истории и сущностной, смысловой. Первое оказывается в этом случае иллюстрацией второго или же вовсе отсутствует. Особенно ярко это выразилось в феноменологии, где рассмотрение сущности предмета происходит вне его исторической судьбы: «С самого начала само собой разумеется, что вместе с выключением природного мира, со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждения выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, – всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных художеств, наук, эстетические и практические ценности любого вида. Равным образом, разумеется, и действительности такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний – они подлежат выключению как науки, нуждающиеся в естественной установке» [18. С. 126].

Лосев всегда чётко осознавал свои методологические основания и постоянно проговаривал их в своих работах. Феноменология Э. Гуссерля была для него одной из основ его метода, оказавшись близкой как в своей установке на смысловое рассмотрение предмета, так и в антипсихологизме, который имел также свои корни в русской традиции (антипсихологизм здесь – это, прежде всего, отказ от сведения предметной сущности к психологическим особенностям индивидуального). Используя метод Гуссерля – феноменологическую редукцию, или «заключение в скобки», Лосев, однако, не столь категоричен, как Гуссерль. У Лосева объём «заключаемого в скобки» зависит от рассматриваемого феномена: он может приближаться к требованию Гуссерля, если речь идёт, например, о числе или других феноменах, требующих высокой степени абстрагирования (вне действия «естественной установки»), и существенно сужаться, если феноменом оказывается культура. Сущностное, смысловое уз-

рение и логическое конструирование по отношению к исторической проблематике выливалось у Лосева в культурную морфологию, и именно феноменология придает лосевским культурам некоторую статичность, что особенно проявляется в обобщенных характеристиках, где Лосев хочет показать самую суть данной эпохи, культуры. Это происходит путём исключения всякой динамики и фиксации именно смысла. Таковы, например «Двенадцать тезисов об античной культуре», где некоторая разговорность стиля не препятствует строжайшему логическому выведению понятий [8. С. 396–408]. Здесь, как и в других местах, излюбленный лосевский катафатизм хорошо соотносится с процедурой феноменологической редукции, предполагающей отсечение всего того, что не есть данный предмет.

Как мы уже говорили, в феноменологии Гуссерля отбрасывается собственно историческое, чем не были удовлетворены ни Лосев, ни Г. Шпет, самый последовательный русский гуссерлианец. Лосев критикует Гуссерля за «методологический дуализм», за отрыв «смысла» от «факта», в результате чего из исследования исключается всякое движение, динамика: «Для него существует основная антитеза смысла и явления. «Смысл» он изучает и анализирует, а «явление» вовсе не есть предмет феноменологии; это «естественная установка» [19. С. 595]. В этом пункте Гуссерлю Лосев противопоставляет Гегеля, для которого, «в объективном миропорядке сплетены в неразрывную реальную связь логически различные моменты идеи и вещи» [19. С. 17]. У Гегеля Лосев находит важнейшую для него категорию «становления». Именно в сфере становления снимается противоречие между вещью и меоном, сущим и не-сущим, здесь осуществляется синтез между теорией и действительностью: «Где бы и как бы не шла речь о бытии или ничто, непременно должно наличествовать это третье; ведь бытие и ничто существуют не сами по себе, а лишь в становлении» [20. С. 70]. Здесь онтологическая установка Лосева, а также его диалектика сущности – явления (их кажущаяся противоположность как раз и снимается в категории становления), которую он проводит и в истории, не позволяют ему остановиться на смысловом узрении, так как смысл всегда воплощается в факт, в действительность. Вновь срабатывает ориентация на органическое единство всех слоёв исторического бытия – смыслового и фактического. В то же время само восприятие «факта» несёт у Лосева влияние феноменологии (а может, шире – немецкого идеализма) – факт у Лосева часто не событие как таковое, но опять же смысловой факт. Таковы у Лосева «факты» искусства. Что, однако, не исключает совсем наличие собственно фактов, событий в эстетических штудиях Лосева, но они пребывают под сенью осмысления. Так, в работе «Философия имени» Лосев обосновывает необходимость начинать прежде всего с логико-понятийного анализа. Он пишет: «...надо во что бы то ни стало постараться понять все эти дистинкции без примеров. Наши наивные языковеды обычно думают, что конкретность науки, понимаемая в смысле заваливания бесчисленными «фактами языка», может заменить ту подлинную конкретность науки, которая получается в результате ясности и логического чекана определений и выводов» [21. С. 623]. В лосевской конфигурации целого фак-

ты оказываются на специально отведённых для них местах и одушевляются проявленным в них смыслом.

Сама эта потребность показать эмпирическое как некое телесное проявление духа, идеи, а с другой стороны, попытки увидеть, как та или иная идея воплощается в каждом конкретном феномене культуры, создавая её стилевое единство, сближает Лосева со О. Шпенглером, с его культурной морфологией и физиогномикой. Лосеву чрезвычайно близко стремление Шпенглера показать, «что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальноточных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита...» [22. С. 39]. Лосев словно отвечает Шпенглеру: «Для нас существует инфинитезимальная музыка (фуги), музыкальная математика (анализ бесконечно малых), скульптурная астрономия (Платон и пифагорейцы), готическая философия (Фома Аквинский) и барочная поэзия (Клопшток), стало быть, и мануфактурная философия (Локк, Юм), промышленно-капиталистическая гносеология (Кант), наполеоновская философия (Фихте), империалистический метод мысли (старое неокантианство, несомненно пришедшее «от Канта к Круппу»)» [7. С. 361].

Лосев называет себя философом, прошедшим через Ницше, Роде и Шпенглера, философом, ценившим выразительные лики бытия [15. С. 703]. Он использует понятие «прасимвола» в том же ключе, что и Шпенглер, понимая под ним некую изначальную интуицию или идею культуры, которая проявляется во всех её областях. Исходя из понятия целого, не сводимого к сумме своих частей, Лосев ищет то, что составляет единство целого в культуре. Только так, по мнению Лосева, возможно избежать разрыва «смысла» и «факта» как в гуссерлианском ключе, где только смысл, так и в позитивистско-эмпирическом, где только факты. Как отмечает А.Л. Доброхотов: «... символизм, по Лосеву, единственный путь спасения от тех противоречий, в которых запуталась западно-европейская философская традиция» [23. С. 216]. Такой метод представления культуры как целого Лосев называет «морфологически-выразительным объективизмом». В идее культуры, истории, Лосев различает «её дух, смысл, сознание» и «тело», социально-экономическую действительность. Связь между различными слоями целого осуществляется не «вещественно-причинно и не логически-дедуктивно, не экономически, не этически, не психологически (и тем более не индивидуально-психологически), но физиогномически-выразительно и символически бытийственно» [7. С. 353]. Такой тип связи восходит к символизму Ф.В. Шеллинга, который, по словам А.В. Михайлова, «явился пунктом схождения для учений о символе предшествующих эпох, а во многом также и точкой исхода для последующих трактовок символа» [11. С. 469–470]. Сам же Лосев признавался, что его трактовка символа в целом шеллингианская [16. С. 20]. Таким образом, и в культурной морфологии Лосева мы находим символизм как универсальный принцип связи раз-

личных явлений, при котором ни одно из явлений не сводится на другое. Как писал Шеллинг: «Синтез того и другого (способов изображения. — Л.С.), где ни общее не обозначает особенное, ни особенное не обозначает общего, но где и то и другое абсолютно едины, есть символизм» [11. С. 106]. Может быть, именно подобная символично-выразительная конкретность Шпенглера, его способность в чувственных, физически ощущаемых фактах увидеть символ целой культуры побудили Лосева ценить его (признавая, однако, его вторичность по отношению к тому же Шеллингу) [15. С. 704]. О книге Шпенглера Лосев писал: «Как она ни парадоксальна и ни фантастична, должна быть теперь изучена всяким, кого волнуют вопросы философии истории и культуры и философии современности» [15. С. 38].

Лосев упрекает Шпенглера в отсутствии диалектики, не позволившей ему «представить ряд человеческих культур как нечто целое, как жизнь единого всечеловеческого организма» [15. С. 63]. Лосев связывает это со слишком развитым у Шпенглера чувством своеобразия каждой культуры, её изолированности. Словом, у Шпенглера отсутствует единый стержень, на котором можно было бы расположить эти культуры в их взаимосвязи, нет чувства конечности истории (закат Европы, который он предвещает, — это не конец человеческой истории, но конец только этой культуры или цивилизации). И при несомненном родстве глубинных интуиций (органичности и индивидуальности культуры, символической взаимосвязанности всех её слоёв) у Шпенглера нет эсхатологического напряжения в христианском смысле. Лосев был согласен с Бердяевым и Франком в том, что «Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре» [16. С. 704]. По мнению Лосева, картинность шпенглеровской концепции необходимо соединить с диалектикой Гегеля, и «их легко соединить, — говорит Лосев, — если не упускать ни на минуту из глаз всего своеобразия как физиогномического, так и диалектического метода» [15. С. 64].

Итак, разработка Лосевым историко-культурной проблематики оказывается в постоянном сопряжении с идейным и методологическим содержанием немецкой философской традиции, начиная с романтизма и вплоть до современных Лосеву представителей немецкого идеализма. При этом Лосев остаётся в пределах русской религиозно-философской традиции, так как её аксиология не

затрагивается, и более того, именно ею определяется, что же может быть использовано из иных культурных источников, будь то античная или немецкая философия. Однако тут же возникает желание оговориться: возможно ли, что «аксиология не затрагивается»? Может быть, тут дело как раз в общности на уровне мировоззренческих основ Лосева и немецкого идеализма, при всей их очевидной разнице. Так или иначе, но Лосеву оказывается близким представление об истории как о морфологии культур, характерное для немецкого идеализма. Как отмечает Г.В. Флоровский: «Историческое своеобразно. Историческое подвижно. От историка требуется, прежде всего, зоркость и чуткость к особенному, к неповторимому. Этой художественной зоркостью обладали немецкие идеалисты. Они умели различать дух времени, умели изображать неповторимые лики. Идеалистическая историография всегда наглядна. История для идеалиста представляется как цепь образов, законченных и благородных; и эти образы всегда приведены к идее, к некой пластической схеме. Однако именно потому история превращается в морфологию» [24. С. 422]. Лосевская морфология 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, вне связи его с той или иной идеей. История культуры, построенная как морфология, пронизана у Лосева единой идеей развития личностного самосознания в его отношении к Абсолюту, к Богу. Двойственность этой идеи, состоящая в сочетании принципа развития — от невычлененного из коллектива природного существа до самополагающей себя самоценной личности, с одновременной оценкой его результатов в отношении внеисторической цели — спасения, создаёт как бы двоящийся образ истории — как культурной морфологии, где реализуется та или иная форма личностного самосознания (все культуры абсолютно равноценные), и как эпох, соотносённых с конечной целью, а значит, принципиально неравноправных. Именно это создаёт особое напряжение в Лосевских исторических построениях и делает неоднозначным их восприятие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Корнилов В. Русские философы. СПб., 2001.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.
4. Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9.
5. Хоружий С.С. Арьергардный бой // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
6. Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000.
7. Лосев А.Ф. Форма — Стиль — Выражение. М., 1995.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. М., 2000. Кн. 1.
9. Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989.
10. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
11. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966.
12. Михайлов А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецкого романтизма. М., 1987.
13. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1.
14. Михайлов А.В. Диалектика литературной эпохи // Языки культуры. М., 1999.
15. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
16. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
17. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990.

18. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологической философии. М., 1999. Т. 1.
19. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.
20. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1999.
21. Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993.
22. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.
23. Доброхотов А.Л. Онтология символа в ранних трудах А.Ф. Лосева // Вопросы классической филологии. М., 1990.
24. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1992.
25. Еп. Иларион (Алфеев) Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику. Петербург: Алетейа, 2002. Т. 1, 2.
26. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993.
27. В.В. Бычков. Выражение невыразимого или Иррациональное в свете ratio // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 888–906.

Статья представлена кафедрой истории древнего мира, средних веков и методологии истории исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «История» 14 ноября 2003 г.