

Особенности рецепции античной традиции в философском наследии А. Ф. Лосева

Е. С. Петриковская, доцент кафедры философии
философского факультета Одесского национального
университета им. И. И. Мечникова (Одесса, Украина)

Философское антиковедение предстает сегодня как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований. Однако отсутствует методологическая рефлексия его оснований, остаются непроясненными границы исследовательских подходов, проблема согласования методов. В условиях наблюдающегося сегодня конфликта интерпретаций в сфере антиковедения важно осмыслить концепцию античной культуры А. Ф. Лосева, его способ общения с античной традицией и мотивы обращения к ней.

Отличительной особенностью лосевской рецепции античности является ее антропологический «уклон». В многочисленных работах о философии Лосева его отношение к философской антропологии никак не прокомментировано. В то же время формирование Лосева-философа совпало с развитием оригинальной русской антропологической мысли и реформированием философской антропологии в немецкой философии. Именно в поисках ответа на антропологический кризис русский философский символизм выстраивает активный диалог с античностью. П. А. Флоренский, которого Алексей Федорович считал своим учителем, в «Заметках по антропологии» (1916) ставит перед философской антропологией задачу: «Раскрыть сознание человека как целое, т. е. показать связность его органов, проявлений и определений. В этом смысле можно сказать, что задача ее — дедуцировать человека из основных определений его существа, из его идеи» [11, с. 39]. «Понимание цели, ради которой существует все в человеке и будет антропологией, ибо цель всего в человеке есть человек» [11]. Разрабатывая проект философской антропологии Флоренский ориентируется на античное понимание пребывания человека в мире: «Антропология не есть самодовлеимость уединенного сознания, но есть спущенное, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целостное: микросом есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе» [11, с. 34].

Как верно заметил В. Л. Махлин, «...освоение западной антропологии... — это кратчайший для нас путь творческого диалога, встречи с соб-

ственным научно-философским наследием решающей эпохи 10—20-х годов...» [9, с. 171]. В частности, изучение полемики вокруг философской антропологии в немецкой мысли XX столетия позволяет прояснить подлинную близость Лосева к герменевтико-феноменологической немецкой мысли (от Дильтея через Гуссерля вплоть до Хайдеггера) [1].

«Антропологический поворот» в философии, совершенный усилиями М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Кассирера, Х. Гелслера и др. стремится преодолеть современную парадигму как неспособную понять стоящие перед человечеством духовные проблемы, и очень часто реконструирует античные решения ряда проблем. В этом смысле указанный поворот может быть рассмотрен как поворот к эллинизму. Посмотреть на него именно в таком ракурсе позволяют работы Лосева, посвященные античности.

А. Ф. Лосев принимает титанические усилия по освобождению европейского мышления от накопившихся мифов. С его точки зрения новоевропейская наука привела к утрате образа вселенной. Реакция Лосева на раскол картины мира, (известная нам по «Диалектике мифа», «Истории античной эстетики») негативна, есть страницы, из которых явствует, что не принимает Лосев в новоевропейском образе мира [см. 5, с. 405; 7]. Прежде всего это бесформенный, невыразительный, нерельефный, скучный мир, в котором человеку неуютно. «Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию [5, с. 405]. Лосев настаивает: мир надо видеть живым, осмысленным, что и свойственно античному представлению о космосе как прекрасном живом существе.

Русское восприятие эллинизма очень точно выразил О. Мандельштам в работе «О природе слова» (1922): «эллинизм — это сознательное окружение человека *утварью* вместо безразличных предметов, превращение этих предметов в утварь, очеловечивание окружающего мира, согревание его тончайшим телеологическим теплом» [8, с. 64]. Во внимании принимается только связь человека и его окружения, внешний мир рассматривается как собственность человека, как приобщенный к человеку.

Такая установка может быть названа антропологическим подходом, который взят на вооружение философской антропологией XX века. В философской антропологии человек рассматривается в контексте внутренне присущих человеческому существованию сфер и факторов. Если с точки зрения рационалистической

философии мир развивается по своим собственным законам, то в философской антропологии утверждается обратное: человек конституирует мир сообразно с различными видами своей активности. В рамках антропологического подхода критике подвергается понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности, порождающего объективное научное знание. Ведущей характеристикой антропологической философии является внимание к человеческому бытию в его индивидуальности и конкретности. Для нее феноменология была прорывом к новому оформлению философии, если под философией понимать самоосознание человека своего пребывания в собственной среде. На первое место выходит не познание сущности человека, а раскрытие отношений человека к миру и к самому себе. Как отмечает А. Черняков, «у Хайдеггера... экзистенциалы суть характеристики внутреннего устройства именно существования, т. е. бытия, а не чужойности Dasein» [13, с. 410]. Эта переориентация потребовала «освоения новой для классической трансцендентальной философии (и новой для феноменологии Гуссерля) сферы феноменов - круга настроенного и участного бытия-в-мире, круга, который Мандельштам связывал с понятием 'эллинизм'» [13].

Понятие «мир» играет важную роль в философско-антропологической рефлексии. «Мир» здесь не тождественен космологическому понятию мира. «Мир» вообще означает определенную тотальность (всеобщность). Космологическим понятием мира мы охватываем совокупность всего действительного, взятого само по себе, составляющие которого пребывают во взаимосвязи друг с другом. В случае антропологического понятия мира всегда идет речь о совокупности значимого для субъекта — о чем-то мире. Происходит процесс творческой актуализации совокупности сущего — мир человека всегда соотносен с определенными актами субъекта, которые делают возможным этот мир, познавая и ограничивая в этих актах круг возможных значений.

На мой взгляд, проблема представления «мира в целом», выработка современной наукой нового образа мира обсуждается у Лосева в контексте антропологического дискурса, сосредоточенного на заботе об экзистенциальном статусе человеческого бытия во Вселенной. Лосев признается в ужасе, который охватывает его при чтении учебников по астрономии. «Механика Ньютона построена на относительности и нигилизме, при котором нет ничего абсолютного ни в чем, и все растекается и рассыпается в бесконечное число друг другу враждебных и уходящих в бездну нигилизма жалких монад». Теория от-

носительности «ценит каждый индивидуум и спасает его, давая ему абсолютное место» [6, с. 498].

Несклассическая наука способствует формированию нового взгляда на мир, который, по мнению Лосева, уже существовал в античности, поскольку диалектика «требует» теорию относительности. Мир начинает раскрываться как таинственный, полный живых сил космос, наводящий человека на мысль об его Божественном Творце. Природа, описываемая классической физикой — «без цвета, без запаха, глупая штука» (Уайтхед), радикально изменилась. И в этом огромная заслуга А. Эйнштейна. «Перед нами вселенная, в которой мы только начинаем различать новые структуры. Мы открываем для себя волшебный мир, такой же удивительный и новый, как в откровениях детства... С Эйнштейном мы начинаем понимать наше единство с космосом, эволюция которого включает условия, делающие саму жизнь возможной», «вместо единой структуры всех физических объектов мы обнаруживаем теперь множественность структуры» [10]. В работе «Античный космос и современная наука» Лосев стремится показать, что новая физика возвращает нас к античной метафизике, которая всегда мыслила бытие как внутренне различенное.

Нельзя упускать из виду, что внутри целостного метафизического мировоззрения находила себе место античная риторика. Риторика и теория представляют собой два полюса античного рационализма. О том, как возможно их совмещение, мы можем узнать, обратившись к текстам Аристотеля. Лосев дает любопытную интерпретацию аристотелевского подхода, комментируя то особое внимание, которое Аристотель уделил риторической установке ума. Важно иметь в виду, что для Лосева «вся античная философия есть в конечном счете не что иное, как эстетика», которая занимается выражением вещи, то есть единством сущности и явления, полагает, что вся античная эстетика — риторика в основе [2, с. 211].

Лосев выделяет в эстетике некую третью сферу, которая в языке и мышлении называется им «иррелевантная область» (у Гуссерля — «интенциональная область»): куда-то сознание направлено, хотя содержательно это бывает трудно определить. Как отмечает В. В. Библихин, «лосевское «иррелевантное» — это сфера незавершенного, неделанного. Здесь мы вне уютного детерминизма, предопределенности. Всё осуществляется на наш страх и риск, в нашей свободе, мысль о которой гоним прочь. Эта сторона есть собственно мир, он раздвинут и непрестанно поддерживаем юностью, «эконом» [2, с. 180]. Иррелевантно — это предметы, о которых нельзя сказать, существуют они или нет. Они поэтому не зависят ни от

объекта, ни от субъекта. У стоиков они назывались безразличным, ни тем ни другим. Предмет волнения иррелевантен, но без него нельзя перейти к релевантному предмету. Некая объективная предметность облекается внутренним переживанием и получается специфическая предметность. «Кроме прямых чувственных заключений, — утверждает А. Ф. Лосев, — мы оперируем целым разрядом вещей, о которых нельзя сказать, есть они или нет» [цит. по 2, с. 174]. Очевидно, речь идет об анализе данных сознания, в ходе которого анализа делаются разного рода допущения.

А. Ф. Лосев называет метафизику Аристотеля относительной, при этом ее невозможно оторвать от абсолютности [2, с. 58]. Он приводит средневековое различение богословия на абсолютное и предположительное, основанное на различении уровней *ordo scientiae* и *ordo sapientiae*. Первое, как полагает А. Ф. Лосев, — от «слишком догматичного» Платона, второе — от Аристотеля [2, с. 167].

Лосев находит эту сторону философии — выделение помимо идеи и материи иррелевантной сферы — Аристотеля актуальной, поскольку «при современном состоянии мысли нельзя без относительности понимать действительность» [2, с. 62]. Аристотель, уделявший большое внимание топике, риторической логике, поэтике (искусство изображения возможного), видится с новой стороны. Он высоко ставит риторику, как бы понимая, по замечанию Лосева, что человек не обязан все время говорить математически и логически точно. Сюда же надо относить и диалектику, которая не говорит ни да, ни нет. В «Первой аналитике» Аристотель выделяет два вида силлогизмов — аподиктический и вероятный, у каждого из которых своя логика. Причем, вероятная логика имеет отношение к повседневной жизни, наполненной вероятными суждениями. Читая этот текст, можно выделить три типа мышления: аподиктическое, вероятностное, софистическое. В риторике тот, кто говорит вещи, о которых нельзя сказать, истинны они или ложны, остается честным человеком. В качестве примера можно привести человека, выступающего в суде. У него нет достаточного количества материала, чтобы он говорил доказательными силлогизмами, и он лишь догадывается, где правда. Присяжные заседатели делают вероятный вывод, который им кажется истинным. Риторика у Аристотеля заигрывает с относительностью. Вероятностная логика у него относительная, как и вся человеческая жизнь относительна [2, с. 48]. Наряду с законами силлогистической логики Аристотель оставил «Топику» — «эстетический силлогизм», которая ориентирована на саму гушу жизни.

Подводя итоги вышесказанному можно утверждать, что ставшее общим местом отрицание «антропологического» характера древнегреческой философии не обосновано и поиски новой идеи человека в современной культуре приведут к элинизации антропологии. Причем, у античных философов можно заимствовать не готовую теорию человека, а методологию исследования человеческой жизни.

Можно выделить еще одну особенность философии Лосева, связывающую воедино его антропологизм и античные штудии.

Русская философия в XX веке буквально одержима темой личности. Причина такого напряженного интереса — в византийском влиянии. «Русские философы и философствующие богословы считали *своим* — по праву унаследованным — достоянием традицию греческой патристики. Эта связь, как полагали, и придавала русской философии ее собственное лицо, а кроме того, она же диктовала в качестве главного дела мысли онтологию личного бытия» [12].

«Личность» для Лосева — это, прежде всего, богословская категория, «Триединая Личность, Бог и Имя Бога» [4, с. 342]. Проблема противостояния Абсолюта и мира, затронутая в связи с пантсистическими уклонами философии В. С. Соловьева, трансформируется в таких работах, как «Диалектика мифа», «Миф — развернутое магическое имя», «Первозданная сущность», «Сброс саму» в проблему общения Личности с личностью.

Новый, более глубокий подход к духовности человека достигается через синтез христианской онтологии с символической картиной реальности, через переосмысление с позиций персонализма основных тем христианской мысли.

В работе Лосева «Диалектика мифа» мы видим явно антропологическую трактовку мифа. Разработанная в «Диалектике мифа» концепция личности считается теоретической вершиной лосевского персонализма [4, с. 344].

Антропологизм и символизм у Лосева связаны воедино. «Личность есть всегда выражение, а потому принципиально — и символ. Но самое главное, что личность есть обязательно осуществленный символ и осуществленная интеллигенция» [5, с. 460]. Лосеву важно подчеркнуть конкретность, фактичность личности или вещественную осуществленность символа.

В философии языка Лосева важным понятием является эйдос (неская логически очерченная цельность качественного и количественного моментов, некая определенность), точнее его воплощение, рождающее сферу выражения. Идеальный мир обязательно себя выражает в ином, в материальном. Это важнейшая кос-

могониическая функция идеального мира. Если идеальное не выражает себя, оно превращается в мертвую абстракцию. Лоссев настаивает: нельзя избежать соотношения эйдоса и его иного (принципиально бесструктурное, бескачественное и нецельное). Эйдос, чтобы не оставаться на уровне абстракции, чтобы быть бытием, должен выразить свое отношение к своему иному, выйти за пределы самого себя. Здесь Лоссев — верный последователь греческой философии. Он любил подчеркивать, что для греков идеальное в отрыве от материального не существовало, что их сознание пластично, вещественно. И это обязательно должно войти и в христианское сознание.

Применительно к личности это означает, что мыслить личность надо в контексте жизни, а не чистых понятий. Личность это воплощенный смысл. «А совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо» [5, с. 555]. Разрыв «личности» и «мифа», к которому шла западноевропейская культура, начиная с Декарта, грозит отказом от чуда, но зато предлагает свободу. «Какая может быть свобода, когда у личности есть возможность прийти к чуду?» [4, с. 351]. Лоссев убежден: западноевропейский индивидуализм, «либерализм понимает свободу как субъективную изоляцию» [4]. «Новоевропейская „личность“ для Лоссева — это продукт „философии отъединенного «я», раскол знания и бытия» [4, с. 353]. «Лоссев с порога отмечает гегелевское понятие „свободы личности“ как субъекта права и социума. Логическое осознание бесперспективности сговора с реальностью оставляет личности только одну надежду, одна упование: на чудо» [4, с. 357]. «Онтологический» (Л. Гоготшвили) персонализм Лоссева не допускает пусть и вынужденный сговор человеческой экзистенции с реальностью.

«Чего хочет личность как личность? Она хочет, конечно, абсолютного самоутверждения. Она хочет ни от чего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе. Она хочет не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и в небытии. Она хочет существовать так, как существуют вечно блаженные боги...» [5, с. 561].

Чудом, как мы уже говорили, будет совпадение эмпирической истории личности, банального существования и события, которое выявляет предназначение личности, замысел о ней. Тогда творится чудо...

Трансцендентальная философия, по мнению Лоссева, ограничивается смыслом-в-себе, не развертывая его до степени выразительного и интеллигентного

смысла. Термин «понимание» употребляют именно «к смыслу не отвлаченному, но выраженному» [5]. Лоссев рекомендует различать смысл вещи (или ее эйдос) и — выражение вещи (или энергию ее сущности [5, с. 154]. Это различие вводится им для освещения проблемы общения. Когда символ понимается в энергийном ключе, он получает свою главную функцию — указание на нечто иное, сообщения об ином (не тождественном себе). Такой символ предполагает не столько познание, сколько понимание, общение и сообщение. Познается вещь, понимается — личность. Лоссев добавляет: личность понимается не непосредственно, а через символы. Л. А. Гоготшвили поясняет эту мысль Лоссева: «Непосредственное понимание абсурдно, ибо в нем исчезает грань между понимаемой и понимающей личностью, без которой понимание редуцируется до познания [3, с. 886]. Смысл символа — сообщение. Коммуникативное (а не вещное) восприятие символа у Лоссева, как отмечает Л. А. Гоготшвили, явилось результатом его платонических штудий и новой интерпретации идеи Платона. «Лосевский символ — это бытие „для-иного“, причем *иное* отнюдь не предполагается здесь реально существующим, но мыслится лишь как предвечный принцип, как имманентный самому божественному бытию момент» [3, с. 882]. В таком символизме исконная человеческая свобода сохраняется, поскольку акцент делается на личностном общении, предполагающем понимание, которое в отличие от познания основано на автономности личности, ее фундаментальной свободе [3, с. 890].

Благодаря философскому исследованию символа и его роли в жизни человека, антропологии удалось прийти к более продуктивной концепции человека, которая принимает в расчет культуру, ее многообразие, в то же время придерживаясь идеи единства человеческой сущности. Как видим, исследования античного символизма оказались востребованы в поисках более реалистической модели человеческого.

1. Бибикин В. В. Двери жизни [Текст] / В. В. Бибикин // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1999. — С. 670—684.
2. Бибикин В. В. А. Ф. Лосев. С. С. Аверинцев [Текст] / В. В. Бибикин. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 416 с.
3. Гоготшвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма [Текст] / Л. А. Гоготшвили // А. Ф. Лосев. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 878—893.

4. Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая [Текст] / Г. Гусейнов // Н. С. Плотников, А. Хаардт, при участии В. И. Молчанова (ред.). *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге* [Научный сборник] / В. И. Молчанова (ред.). — М.: Модест Колеров, 2007. — С. 340–368.
5. Лосев А. Ф. Из ранних произведений [Текст] / А. Ф. Лосев. — М.: Правда, 1990. — 460 с.
6. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука [Текст] / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос.* — М.: Мысль, 1993. — С. 5–612.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга 2. [Текст] / А. Ф. Лосев — М.: Искусство, 1988. — С.105, 119, 153.
8. Мандельштам О. Э. О природе слова [Текст] / А. Э. Мандельштам // Мандельштам О. Э. *Слово и культура: статьи.* — М.: Советский писатель, 1987. — С 55–68.
9. Махлин В.Л. Размышления над книгой «Проблема человека в западной философии» [Текст] / В. Л. Махлин // *Философские науки.* — 1991. — №2. — С. 171.
10. Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии [Текст] / И. Пригожин // *Эйнштейновский сборник, 1978–1979: сб.статей.* — М.: Наука, 1983. — С. 121–122.
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли [Текст] / П. А. Флоренский // *Сочинения в 2 томах. Т. 2.* — М.: Правда, 1990. — 447 с.
12. Черняков А. Хайдеггер и персонализм русского богословия [Текст] / А. Черняков // Н. С. Плотников, А. Хаардт В.И. Молчанова (ред.). *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге* [Научный сборник] / В. И. Молчанова (ред.). — М.: Модест Колеров, 2007. — С. 139–149.
13. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера [Текст] / А. Черняков. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.

Британские влияния в творчестве архитектора Н. П. Краснова (на примере крымских строений)

Ю. А. Письмак, действительный член Инженерной академии Украины, член Международной федерации по вопросам сохранения культурного наследия EUROPA NOSTRA, доцент Архитектурно-художественного института Одесской государственной академии строительства и архитектуры (Одесса, Украина)

В сентябре 1911 года было завершено строительство и состоялось освящение Большого императорского дворца в Ливадии (ил. 1). По мнению ряда исследователей, его автор — архитектор Высочайшего Двора Николай Петрович Краснов (1864–1939), следуя желанию императора Николая II, запроектировал дворец в стиле итальянского Ренессанса. Государь в октябре 1909 года побывал с визитом у короля Виктора-Эммануила III и посетил загородную резиденцию Ракошиджи, близ Турина. Николай II осмотрел «все достопримечательности старинного пьемонтского владения Савойского королевского дома». Скорее всего, именно этот визит предопределил выбор стиля нового дворца в Ливадии. В письме секретарю Петербургской императорской Академии художеств (февраль 1913 г.) Н. П. Краснов привёл список запроектированных и построенных им зданий. Под номером 1 в этом списке — главное творение мастера: «*1. Дворец Его Императорского Величества в Ливадии. Дворец, — пишет его автор, — проектирован и выполнен в стиле Итальянского ренессанса, из штучного инкерманского камня, со всеми орнаментальными частями, высеченными из того же камня. Здание имеет 116 отдельных помещений, один большой внутренний двор и три малых световых двора. Парадные официальные комнаты дворца отделаны и меблированы в том же стиле*» [1]. В то же время можно убедиться в том, что значительные архитектурные элементы дворца, созданы под влиянием традиций английской архитектуры. Саму стилистику дворца некоторые искусствоведы называют «Эдуардовским стилем», усматривая в ней влияние британской архитектуры периода правления короля Эдуарда