

Историография культуры:
А.С. Лаппо-Данилевский – П.М. Бицилли –
А.Ф. Лосев – Д.С. Лихачев

Историографию культурных исследований в России перспективно выстраивать не хронологически, а по проблемному принципу, обнаруживая корреляции на идейном, методологическом, теоретическом уровне. Оказывается, в исследованиях культуры можно открыть некие гнезда, семьи, такие группы персоналий, которые пересекаются, образуют общий теоретический и философский регион. Но даже в близких исследовательских практиках историки науки сталкиваются с разными парадигмами постижения культуры. Вот эти парадигмы или стили гуманитарного мышления, понимаемого максимально широко, автор статьи и рассмотрел на примере творчества таких исследователей, как А.С. Лаппо-Данилевский (эпистемологический подход), П.М. Бицилли (исторический подход), А.Ф. Лосев (философский подход) и Д.С. Лихачев (собственно культурологический подход).

Ключевые слова: историография культуры, теория культуры, культурные исследования, А.С. Лаппо-Данилевский, П.М. Бицилли, А.Ф. Лосев, Д.С. Лихачев.

Наше внимание привлекли исследователи, которые в разное время и по разным, надо сказать, поводам начали понимать культуру как глобальный контекст, которые и к лучшим ее достижениям относились с точки зрения этого контекста, т. е. не рассматривали вершины творчества изолированно, сознавая, что в историческом континууме все взаимосвязано. И тут на первом плане оказывались отношения части и целого, индивидуально-творческого и традиционного, событийного и обиходного.

Чтобы понять логику становления культуры, мало судить о ней с точки зрения высших проявлений. Парадоксальным образом ее

динамика раскрывается в статике, не там, где происходит «взрыв», а где время как бы останавливается в своем течении, там, где господствуют общепринятые, привычные для носителей культурных норм типичные смысловые связи. Иными словами, культуру той или иной эпохи нужно понимать как единое коммуникативное пространство, детерминированное характерной топикой, формами выражения, языком.

Но культура это не только объект изучения. Культура детерминирует деятельность самого исследователя, который ведет диалог с прошлым, принадлежа актуальному континууму современности. Осмысление судьбы ученого, предложенных ему обстоятельств, его роли в процессе познания и тех вопросов, которые он задает источнику, также порой входит в стратегию культурных исследований. Во всяком случае часто сопровождает их, в чем мы убедимся на примере сюжетов позднесоветского времени.

Историографию культурных исследований в России перспективно выстраивать не хронологически, а по проблемному принципу, обнаруживая корреляции на идейном, методологическом, теоретическом уровне. Оказывается, в исследованиях культуры можно открыть некие гнезда, семьи, такие группы персоналий, которые пересекаются, образуют общий теоретический и философский регион.

Но даже в близких исследовательских практиках мы сталкиваемся с разными парадигмами постижения культуры. Вот эти парадигмы или *стили гуманитарного мышления*, понимаемого максимально широко, нам и хотелось бы рассмотреть на примере творчества таких исследователей, как А.С. Лаппо-Данилевский (эпистемологический подход), П.М. Бицилли (исторический подход), А.Ф. Лосев (философский подход) и Д.С. Лихачев (собственно культурологический подход).

Культура как контекст

Свою концепцию номотетического и идиографического построения исторического знания А.С. Лаппо-Данилевский развил в книге «Методология истории»¹.

Он начинается с изложения позиции приверженцев номотетического подхода, связанного с установлением законов исторического и общественного развития. Во-первых, сторонники номотетической теории исходят из того, что в изучении общества и прошлого человечества следует обнаруживать общее, отказы-

ваясь от всего частного, необязательного. Во-вторых, история рассматривается по преимуществу как процесс, состоящий из повторения сходных причин и следствий (каузальное объяснение). Номотетическое построение исторического знания применяет к «наукам о духе» те критерии обобщения, повторяемости и точности, которые господствуют в естественных науках (то есть имеет место превращение «науки о духе» в некий аналог или паллиатив «науки о природе»).

Как думает Лаппо-Данилевский, номотетические построения исходят из того, чтобы подчинить опыт и конкретные наблюдения исследователя категориям, имеющим абстрактный и предельно обобщенный характер: «эволюция», «культурно-исторический тип», «закон», «циклы» и т. д.

Другим свойством номотетической логики является априорный тезис о единообразии человеческой психики. Что означает он применительно к данным социальной психологии, например? 1. Исследователь признает, что на внешнюю среду будет оказывать влияние тот или иной мотив или комплекс мотиваций. 2. В определенных условиях этот мотив будет заявлять о себе *всегда*. 3. Следовательно, мы можем прогнозировать появление соответствующих мотивов у акторов исторического процесса и неизбежные следствия воздействия этих мотивов, единообразные результаты их проявления. Индивидуальное, непредсказуемое, уникальное здесь фактически исключаются из поля зрения ученого.

Кроме универсальной для номотетического взгляда на общество идеи повторяемости существуют в русле данной теории важнейшие понятия «консенсуса» и «эволюции».

«Консенсус» предполагает, что в культуре, например, или в любой другой сложной системе все элементы взаимозависимы, как в живом организме. Изменение одного элемента неизбежно приводит к изменению других. Все части системы подчинены «общему действию» (105), некоей общей цели. Следовательно, здесь заявляет о себе еще и «телеологический» подход, согласно которому у события, общественных настроений, связей, отдельных факторов всегда есть цель («телос»), осуществлению которой они служат.

Для обобщений в области истории историки-социологи часто пользуются термином «эволюция», хотя, как отмечает автор «Методологии истории», что такое эволюция «еще остается очень мало выясненным» (106). Под «эволюцией» понимают любую череду причинно-следственных изменений, любое развитие, в том числе и такое, которое подчинено телеологии процесса, то есть устремлено к определенной цели (по аналогии с эволюцией живых организмов,

которые вырабатывают новые признаки, чтобы приспособиться к изменениям во внешнем мире).

А.С. Лаппо-Данилевский отмечает: «Приверженцы номотетического направления пользуются вышеуказанными понятиями для номологических и типологических обобщений, т. е. для построения исторических законов или эмпирических обобщений, а также для установления типов в области истории» (110).

Основные направления исторического знания, которые использовали номотетический подход, по А.С. Лаппо-Данилевскому, следующие: антропологические исследования, сравнительная этнография, история культуры, историко-лингвистические исследования, историческое правоведение, эволюционные теории, экономическая история.

Особо уязвимыми становятся теории, которые с материалистических позиций пытаются перейти от материи к духу, но, как правило, не могут убедительно показать и объяснить этот переход.

Особый раздел «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевский посвятил критике теорий номотетического толка. В частности, он установил зависимость многих обобщений и типологий от ценностных предпочтений, мировоззрения и вкусов исследователей, которые не открывают, а скорее, создают свой объект исходя из представлений о норме и должном.

Кроме того, отмечает методолог, в своем стремлении к обнаружению универсалий «сторонники разбираемого направления легко забывают, однако, ограниченное значение своих выводов: они произвольно распространяют объем типа за пределы места и времени, в которых он только и имеет значение, часто не различают типического и случайного и т. п.» (142).

В «Методологии истории» и в других работах исследователя видна тенденция к обоснованию истории как «науки о духе», где действует и принимается к рассмотрению «чужая одушевленность», а исторический источник понимается как «реализованный продукт человеческой психики». Ясно, что историк не может осуществить переход к новой парадигме исторического знания, оставаясь лишь на позициях номологических обобщений. Заметное место в «Методологии истории» поэтому занимает проблема идиографического направления.

Идиографический подход, первые признаки которого угадываются еще в классической древности, развился во многом в русле эмпиризма Нового времени, после падения «исключительного авторитета Церкви и благодаря секуляризации человеческой мысли» (145).

Уже Ф. Бэкон относит историю не столько к обобщающим, сколько к эмпирическим наукам. В немецкой классической философии и в творчестве романтиков «можно усмотреть немало элементов последующего идеографического построения» (161). Лаппо-Данилевский отмечает заслуги в развитии идиографических принципов таких теоретиков социологии и исторического знания, как О. Конт и А. Навильль. Последний противопоставлял науки о сущем наукам о возможном. Науки о том, что есть, всегда будут эмпирическими, а науки о том, что должно быть, – «теорематическими», погруженными в область законов-теорем. Значительную роль в размежевании номотетизма и идиографизма сыграла неокантианская рефлексия. В том числе труды В. Дильтея. История как наука об индивидуальном занимает видное место в теоретических построениях Г. Риккерта и В. Виндельбанда.

При этом сущность идиографического подхода раскрывается Лаппо-Данилевским с точки зрения отнесенности исторического факта к ценности, с одной стороны, и к обобщениям – с другой.

Не всякий индивидуальный факт значим и интересен для исторической науки, но лишь тот, который имеет характер общезначимого. При этом роль генерализации для историков-социологов не утрачивает своего смысла, поскольку индивидуальное может раскрыться как индивидуальное только при сопоставлении с общим («Впрочем, историк пользуется, конечно, и общими понятиями (законами и проч.), вырабатываемыми обобщающими науками, например, антропологией, психологией и социологией, но в сущности, только для объяснения индивидуального, для построения индивидуальной причинно-следственной связи между историческими фактами»; 173).

Для Лаппо-Данилевского важно то, что проблема индивидуальности не замыкается только на единичном, на частном. Идиографический подход распространяется и на «коллективные объекты», то есть помогает понять их своеобразие, особость, уникальность по сравнению с другими объектами, типами, общностями. Иными словами, номотетический подход оказывается при идиографическом рассмотрении истории как бы перевернутым: для своеобразноописательной парадигмы характерно то, что она использует номотетические категории и выводы, но не как доминирующие. При этом частное и уникальное всегда будут важнее генерализаций. Точнее, все индивидуальное станет заметнее и отчетливее только на фоне соответствующих обобщений.

Не менее важной проблемой оставалась для ученого связь между «случайными» фактами и контекстом, к которому они при-

надлежат. Лаппо-Данилевский обращается к понятию «культурного целого». Оно может быть только результатом реконструкции, «изучается по совокупности относящихся к нему источников» (595). Методолог различал «остатки культуры» и то, что можно считать «историческим преданием». Ценность последнего заключается в том, что предание, как правило, принадлежит «культурному целому» и в значительной степени является его описанием.

Наконец, важен итоговый пассаж, который служит одним из существенных постулатов «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевского: «Итак, на основании замечаний, сделанных выше, можно прийти к заключению, что не следует чрезмерно принижать значение исторического материала для познания и построения исторической действительности. Он страдает, конечно, существенными пробелами и не всегда поддается успешной интерпретации и критике, но он содержит и такие сокровища человеческой мысли, исследование которых достаточно для того, чтобы конструировать историю нашей культуры, по крайней мере, в главнейших ее чертах и содействовать ее развитию в будущем» (616)².

Культура в диалоге познающего и познаваемого

Принцип идиографического исследования культуры, обоснованный теоретически Лаппо-Данилевским, фактически был реализован в исследовательской практике Бицилли, который, может быть, впервые в русской науке подошел к проблеме Другого и к идеям интерсубъективности³. Почти в это же время интерсубъективность занимает Э. Гуссерля, давшего мощный импульс к обсуждению проблематики Другого в европейской гуманитаристике.

В книге «Элементы средневековой культуры» Бицилли рассматривает медиевистику как междисциплинарный диалог, но интерсубъективность понимает, скорее, как то, что впоследствии в философии и в гуманитарных науках назовут с опорой на терминологию Гуссерля «жизненным миром» (Ю. Хабермас)⁴. Диалог ученого и чужой одушевленности, универсальный контекст культуры, без понимания которого невозможно уяснить значение отдельных фактов и исторически-конкретных явлений, – вот та проблематика, которая выросла фактически на основе учения Лаппо-Данилевского о своеобразном в противоположность номологическому.

Прежде всего, следует отметить, что Бицилли не рассматривает культуру только как область высших достижений или сферу ма-

териальной деятельности, чем как раз по преимуществу грешили советские ученые. Культура для Бицилли, прежде всего, это некий средний уровень, некий мейнстрим, которому подчиняется как великое, так и заурядное, как гениальное, так и весьма посредственное. Культура – это норма той или иной эпохи. Культура в то же время это и глобальный контекст события, биографии, высказывания, текста.

Вот что по этому поводу пишет исследователь творчества Бицилли М.А. Юсим: «Следует подчеркнуть, что Бицилли отнюдь не стремился и не ставил своей задачей ограничиться только вершинами достижений человеческого духа, скорее наоборот, его главный интерес состоит в том, чтобы показать борение этих недостижимых идеалов с реальностями массового сознания, компромиссное сосуществование гениальных прозрений с хаосом духовной эмпирии, “средним” человеческим материалом, одинаковым во все века. Это направление исторической мысли приобрело особую популярность в связи с изучением истории “ментальностей” и сохраняет актуальность по сей день в сфере исследований по “интеллектуальной” или “новой культурной” истории, хотя, разумеется, формы и принципы подхода к проблеме, и особенно язык современной науки значительно изменились»⁵.

В книге «Место Ренессанса в истории культуры» Бицилли, правда, несколько изменил свой первоначальный взгляд на культуру. Если в 1919 г. медиевист рассматривал культуру как деятельность по интерпретации, переосмыслению объектов непосредственного восприятия, то в 1933 г. для историка стала актуальной не культурная статика, а культурная динамика, изменение в самих принципах взаимодействия человека и мира. Возникает триада: человек – социум – действительность. Сначала Бицилли противопоставлял «культуру» и «природу», а затем он обнаружил оппозицию «культуры» и «цивилизации».

Человек Средневековья, иными словами, больше соответствует тому, что можно было бы назвать «средним человеком» или типом. Святой включен в определенный уровень святости, он служит персонафикацией конкретного подвига или способа стяжания благодати. Неслучайно современные медиевисты все чаще обращаются к особому кругу чтения агиографов: набор текстов-образцов помогает лучше понять житие. Ведь средневековый книжник воспроизводил уже известные модели поведения. Он не ставил перед собой цели запечатлеть индивидуальность Франциска Ассизского или Сергия Радонежского. Он, скорее, подчеркивал, в чем эти святые соответствовали нестяжанию или труженичеству как идеальным

моделям поведения. В этом смысле они образуют вместе со своими последователями иерархическую ступень аскезы, представленную сходными типовыми ситуациями и общими местами.

Человек Ренессанса принципиально не вписывается в схему. Его *virtu* совершенно индивидуальная величина, она сродни гениальности, творческой неповторимости. И чем дальше видоизменяется ренессансный идеал, тем ближе оказывается деятель культуры к тому, что можно назвать уникальной личностью, которая на исходе Возрождения создает собственную мифологию. Ее можно было бы назвать мифологией неповторимости. Эта тенденция в Новое время только усиливается, достигает своей кульминации. Монтень, например, не признает никакой другой истории, кроме истории уникальной Я-личности. Она не способна раствориться в других. Можно сказать, что, кроме опыта этой личности, ничего больше нет. Она как бы заслоняет собой весь мир или вмещает в себя его.

Переходя к эпохе Возрождения, Бицилли открывает новую смысловую реальность. Она еще не порвала со средневековыми смыслами, но по существу она уже иная. Тогда и обосновывается концепция, согласно которой роль субъективных факторов возрастает, а культура становится неким духовным прорывом на фоне рутинного, неизменного, обиходного. Постепенно культура как оценивание и осмысление наличной реальности превращается под пером историка в область наивысших духовных дерзаний, которые опережают мыслительную и практическую норму, средний уровень эпохи, «рутину». Именно этот средний уровень исследователь склонен называть «цивилизацией».

Тем не менее ученый всегда подчеркивал, что в Европе эти два начала (культура и цивилизация) почти всегда сближаются до совпадения, до тождества.

Иной представлялась Бицилли судьба русской культуры. Бывают такие ситуации, когда культура развивается и достигает высокого мирового уровня при совершенно отсталой, архаичной цивилизации. Именно такое положение дел, по мысли Бицилли, мы наблюдаем в России. При этом высокая культура может сохраняться и воспроизводиться порой даже в условиях полного упадка цивилизации.

Говоря о литературной культуре России, Бицилли, например, замечает: «У каждого народа, наряду с великими писателями и одновременно с ними, имеются и невеликие — средние и малые. Но у каждого народа, обладающего классической литературой, существует известный уровень литературной грамотности, ниже кото-

рого не спускается ни один из пишущих — уже просто потому, что в противном случае он не нашел бы ни издателя, ни читателя. В России такого уровня не было и нет»⁶.

С.С. Неретина и А.П. Огурцов склонны считать «цивилизацию» Бицилли аналогом того, что можно назвать именно «общим рассудком», а фактически — ментальностью⁷. Все-таки подобная постановка вопроса представляется слишком категоричной. Во-первых, полной ясности нет в текстах самого Бицилли. Во-вторых, сложно приписывать ему употребление термина, который обрел свое гражданство в науке только после Л. Февра, Ж. Ле Гоффа и Ж. Дюби. Да и в самой школе «Анналов» нет единого понимания того, что нужно считать «ментальностью»⁸. Если определиться с семантическим ядром этого термина, то здесь на первом плане будет примат коллективного над индивидуальным, вероятно.

Сам медиевист решал проблему этого соотношения, используя зачастую собственную терминологию. В этом, кстати, и заключалась его новаторская роль как одного из первооткрывателей науки о культуре в России. Бесспорно, Бицилли выработал оригинальный метаязык. Если он использует слово “*mentalité*”, то это вовсе не значит, что он подразумевает коллективное неосознаваемое или систему каких-то массовых практик и представлений. Это может быть просто «мышление». Так, например, в книге «Элементы средневековой культуры» он говорит о средневековых проповедях Франко Саккетти как памятнике “*mentalité*”, т. е. мышления или интеллектуальной культуры⁹.

У самого Бицилли есть весьма важное утверждение. Оно содержится в книге «Элементы средневековой культуры». Там он подчеркивает, что существует универсальное соотношение в культуре субъективного и интересубъективного. У Бицилли, полагаю, «интерсубъективное» имеет значение общего, обиходного, само собой разумеющегося, коллективного. Бицилли подчеркивает, что средневековая культура интересна именно этим перевесом интересубъективного над субъективным, именно приматом общего над единичным. В то же время культура Нового времени подвижна разделением, конфликтом субъективного и интересубъективного, что и не удивительно в эпоху эмансипации личности. Иными словами, исследователь, используя в качестве рабочей площадки средневековый материал, сумел интуировать сущность культуры как таковой, а она заключается в диалектике субъективного и интересубъективного, индивидуального сознания и сознания коллективного: «Как “историзм” нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным

несовпадением ритмов в личной и интерсубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что *panta rhei* (“все течет”) для каждого из нас – первичное переживание, так медленность течения жизни в Средние века и совпадение субъективной и интерсубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его ощущать мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир – процесс, то для средневекового человека мир – готовый результат»¹⁰.

Эту тему исследователь развивает и в короткой статье «Кризис истории». Здесь тезис о субъективном и интерсубъективном в изучении прошлого дает нам возможность утверждать, что изучение роли личности в истории для Бицилли неотделимо от контекста этой личности. В этом же смысле можно понимать автора и его эпоху как двуединство, как неразрывное целое. Этот вывод представляет собой, на наш взгляд, сердцевину взглядов Бицилли как на задачи истории, так и на задачи исследования культуры. Вот эти слова: «Лютер для нас близок и дорог (или чужд – это зависит от степени способности сочувствовать и понимать) сам по себе, как конкретная личность с ее единственным, неповторимым духовным опытом, как вневременная субстанция. Приурочить каждого эмпирического носителя подобной субстанции к определенной точке в пространстве и времени – задача собственно историческая – необходимо для того, чтобы облегчить себе другую: усмотреть в нем, этом носителе, то, что роднит его с его средою и его эпохою, и тем самым выделить отчетливее то, что принадлежит ему самому, что есть он сам»¹¹.

В этом тезисе заложено описание процедуры выявления культурной топики, соприкасающейся с индивидуальным остраением, способным переосмыслить общее, наделив это общее индивидуальным смыслом. Но без контекста, без знания обычного или, по выражению А.М. Панченко, «обиходного» состояния культуры, невозможно судить о событиях культуры, нельзя определить их места в системе целого¹². Ведь без знания контекста невозможно оценить оригинальность и увидеть индивидуальность. Для медиевистики этот принцип приобретает решающее значение. Впрочем, медиевистикой дело не ограничивается. Речь идет об изучении любой культуры. Топика – явление универсальное. Она имеет отношение к языку культуры как таковому.

В «Очерках теории исторической науки» это принципиальное положение Бицилли выразил несколько иначе, добившись пре-

дельного обобщения: «Историческая статика для меня – только способ синтезирующего описания известных, в известный момент обнаруживающихся “качеств”, взятых как граница личного творчества. В такой синтез входят и явления, относящиеся к этому творчеству, поскольку “ограничить” значит “определить”, – но входят лишь взятые с одной стороны: в том, что их роднит со всем остальным, – что и позволяет нам установить тем самым и то, чем они выделяются, выходят за очередные границы, индивидуализировать их, усмотрев те “лишние кусочки”, которые в общую схему не укладываются»¹³.

Итак, предметом истории становится индивидуальное, но сама его верификация возможна лишь тогда, когда обнаружены основные «тенденции» эпохи. Все единичное и своеобразное опознается только на фоне общепринятого в данный исторический период.

Как теоретик истории и культуролог Бицилли преподносит и другой урок. И здесь автор «Элементов средневековой культуры» не устарел. Напротив, все сказанное когда-то Бицилли сохраняет свою актуальность. Бицилли решительно разводит теорию истории как науки и теорию (философию) исторического процесса. Бицилли считает, что выстраивание телеологии истории не является предметом науки. Иными словами, он проводит разделительную черту между историческим исследованием и философией истории. Довольно точно эту позицию Бицилли выразила автор диссертации «Проблематика индивидуальности в трудах П.М. Бицилли» М.А. Васильева: «Бицилли выдвигает требование не навязывать истории формулу извне, а попытаться понять внутренний закон исторической жизни»¹⁴. Понятно, что такой «закон» не сводится только к повторяемости безликих схем. Он во многом является законом индивидуального, своеобразного, то есть в чистом виде законом не является. К тому же Бицилли не мыслит его реализации без требования самопроверки. Именно это требование, на наш взгляд, ученый предлагает в качестве необходимых – методологически и практически – ограничителей произвола, домыслов. Познание истории не отдано на откуп телеологии, преследующей утверждение априорных конструкторов и как правило отличающейся мировоззренческой ангажированностью, а сам путь постижения тенденций прошлого предстает как важнейший акт культуры современной, постигающей культуру прошлого, как подлинный диалог культур.

Таким образом, в культуре сохранялась личность, противостоящая обезличенной закономерности, утверждалась монада в противоположность объективистскому мифу тотального коллективизма.

Понятно, что в контексте советской исторической науки эти идеи не имели никакого шанса на развитие. Сам Бицилли, как известно, был крупнейшим историком и литературоведом русского зарубежья, что давало ему большую свободу и открывало соответствующие перспективы: ученый получал возможность изучать сущее, а не должное, имел возможность выстраивать логику диалога, далеко отстоящую от догматизма монологического подхода, наиболее соприродного риторической культуре сталинского типа и тоталитарной доктрине идеологического единomyслия.

Культура как судьба (исследователь и время)

В контексте советской культуры судьба ученых-гуманитариев была куда более драматичной. За право высказаться им приходилось потом заплатить продолжительным эпистемологическим молчанием. Ученый-гуманитарий, идущий вопреки системе, сформулировал принцип жизненного героизма.

В России в 30–70-е гг. XX в. появился особый тип исследователя, который можно было бы назвать *гамлетовским*. Эти люди постоянно находились перед выбором: или сокрытие глубинных мотивов своей рефлексии, или поступок, который обрывал для них всякую мирную жизнь и переводил их из разряда ученых в разряд борцов с системой. Удивительным образом здесь личные убеждения были связаны с теоретическими поисками в области научной методологии. В философии культуры Лосева эта проблематика вылилась в учение о судьбе, такой надличной и во многом трансцендентной сущности, которой отдельная личность не может ничего противопоставить, кроме трагического деяния. Учение о судьбе нашло развитие в художественном, публицистическом и просветительском творчестве Лосева. Но тем не менее оно в том или ином виде заявляет о себе и на страницах его научных работ: Лосев не переставал быть мыслителем там, где другой мог ограничиться обычным исследованием культурных объектов. В роли Другого выступает здесь не столько чужая культура, сколько система, подавляющая личность идеологический контекст. Опыт мучительного диалога с этой сущностью составляет предмет многочисленных текстов и высказываний Лосева. Одновременно он как историк античной философии и культуры много внимания уделяет греческому и римскому пониманию судьбы. Наряду с этим Лосев разработал оригинальную теорию интеллигентности как трагического

деяния, как творчества не *благодаря*, а *вопреки*. Здесь принципиальны, на наш взгляд, два высказывания. Одно относится к переписке со знаменитой исполнительницей, музыкантом М.В. Юдиной. Второе принадлежит корпусу воспоминаний о беседах с Лосевым В.В. Биbihина.

В письме Юдиной сущность своей жизненной катастрофы Лосев определяет следующим образом: «Вот представьте себе, что у Вас отнят инструмент и Вам строжайше запрещены не только всякие выступления, но и игра для себя. Представьте Вы себе, что не только самая игра где бы то ни было, но и разговор о музыке карается для Вас тюрьмой и ссылкой, а всякая музыкальная среда трактуется как конспирация и заговор»¹⁵.

Здесь достаточно полно обозначены предпосылки той жизненной позиции, которая станет основной для Лосева в поздний московский период, растянувшийся на долгие годы. Идея рока, судьбы, неизбежности, подчинения сильному, неминуемое смирение с властью и идеологией, послушание.

Неожиданный оборот – в форме старческого брюзжания – приобретает эта тема судьбы в записках Биbihина. Правда, следует подчеркнуть, что пассаж этот важен для понимания самой стратегии неприятия мира у Лосева. Для его жизненной философии это не ситуативный, но концептуальный момент.

Алексей Лосев – Владимиру Биbihину (19.01.1973 г.):

– А русские?

Водка и селедка, умеют водку пить. Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, имел славянофильские идеи, Москва – третий Рим, «а четвертому не бытии». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался. И меняться уже стар... Нации уже нет. Теперь уже международная судьба.

– Как римляне?

Хуже, хуже, хуже... Римляне оставили, до наших времен все еще живо, римское право, политические образцы, города, дороги. А русские не знаю что оставили.

– Ужасно...

Это была бы долгая история рассказывать, я столько мучился и столько слез пролил, что теперь не хочется вспоминать... Это как разведенная жена, остается только ненависть. Мне даже противно об этом говорить, даже с тобой, хотя ты мне и близок. От всего осталась ерунда, на постном масле. Что делается, то и делается, а думать об этом... Потому все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно.

– А церковь?

Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте вы теперь свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм, с первой секунды до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине. Участвовал в кружках, общественником был, агитировал. Все за Марра – и я за Марра. А потом осуждал марризм, а то не останешься профессором. Конечно, с точки зрения мировой истории что такое профессор. Но я думал, что если в концлагерь, то я буду еще меньше иметь... А сейчас – мне все равно. Нация доносчиков, будьте доносчиками или нет – мне все равно. Вынес весь сталинизм как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплевывали. Аверинцев? Не знаю... Ничего не знаю и знать не хочу, кто он. Я с того же начинал, что и он, меня бы за меньшее выгнали. Не хочу ни об Аверинцеве, ни о всех новых ничего знать¹⁶.

В нежелании помнить – заключена принципиальная позиция, некое жизненное кредо. Все, что наступило после личной катастрофы 1930 г., автор «Диалектики мифа» воспринимает уже в категориях «судьбы». Это затворничество, катакомбное существование, смерть для мира (в прямом и переносном смысле: не забудем про тайное монашество Алексея Федоровича (Андроник) и Валентины Михайловны Лосевых (Афанасия)). Научный труд в сочетании с непрестанно скрываемой для посторонних глаз молитвой, годы затворничества и забвения, ссылка (даже права преподавать в Московском государственном университете лишен профессор). МГПИ им. В.И. Ленина становится для Лосева его отходной пустынью. Но и там он довольно рано перестает общаться с широким кругом людей и ведет занятия только для избранных аспирантов, и то у себя дома на Арбате. Лосев изредка покидает келью. Это происходит раз в год на так называемых Ленинских чтениях МГПИ (автор этих строк был свидетелем одного из таких появлений Лосева в здании № 1 на Малой Пироговской, бывших Женских курсах Герье). Вполне публичной фигурой ученый становится с середины 80-х годов, незадолго до своей смерти (переломным моментом послужил юбилей, широкое чествование девяностолетия ученого в стенах все того же МГПИ, в аудитории № 9, по иронии судьбы также носившей тогда имя Ленина).

Этот разговор о Лосеве был бы неполным, если бы мы не остановились на одном примечательном событии. В 1989 г. вышел документальный фильм «Лосев». Это был не просто рассказ об ученом. Режиссер Виктор Косаковский создает дебютную картину-экспе-

римент. В фильме практически нет диалогов, представлена обстановка дома Лосева на Арбате, московская среда великого ученого. Оператор присутствует при последних днях жизни Лосева (конец мая 1988 года). За кадром слышен голос философа. Только ему предоставлено в этом фильме слово. Косаковский запечатлел для потомков небольшую лекцию Лосева о концепте «судьба». И она – эта лекция – чрезвычайно важна для нашего разговора. Лосев соединяет краткие воспоминания о начале своей философской карьеры в Москве с размышлением, посвященным крупнейшим русским мыслителям начала XX в., с которыми ему довелось повстречаться. Особое внимание Лосева привлекает «апостол свободы» Н.А. Бердяев. Конечно, свобода важна, но это не единственный принцип. Апологии вольной духовности Лосев противопоставляет судьбу: «Я живу, работаю, страдаю, мучаюсь. Из-за чего? Судьба, судьба... Почему я так живу, а не иначе? Почему я родился тогда, а не тогда? Не я же себя рожал? Почему? Неизвестно. Вот где предстоит подохнуть завтра или послезавтра? Почему? А почему не через год? С понятием судьбы расстаться невозможно»¹⁷.

Тут «судьба» обретает, наконец, свое законное место в целой системе взглядов, которые имеют как синхроническое, так и диахроническое измерение. В самом конце жизни философ проговаривает и додумывает уже в устной форме свое учение о судьбе. Здесь в доме Лосева на Арбате, как на конечном этапе долгого пути, сошлось все: архив с юношескими рукописями разных лет, библиотека, материальные знаки прошлого, друзья и ученики, помощники – все, что сконцентрировало прошлое, настоящее и будущее. Заметим, что понятие судьбы появляется в ранних дореволюционных дневниках Лосева и проходит с ним через всю жизнь. И, возможно, последнее, о чем Лосев рассуждал вслух, было учение о судьбе: «Судьба – так это и есть момент первоединства, поскольку оно схватывает все в одной неделимой точке»¹⁸.

Судьба между тем не оправдывает бездействие. И Лосев отвечает по-своему на вопрос о том, что может предпринять заложник обстоятельства, тирании, режима. У него, заложника, разумеется, не должен выработаться *Stockholm Syndrome*, когда жертва оказывается в состоянии психологической зависимости от своего мучителя и даже начинает получать мазохистское удовольствие от стесненных условий плена и унижений, считая их оправданными, необходимыми для достижения высокой цели.

Слепым обстоятельствам, враждебным природным, общественным и историческим условиям может противостоять «идеология интеллигентности» (по Лосеву, «интеллигентность есть

функция личности, возникающая только в связи с той или иной идеологией»).

Идеология же эта предполагает, что интеллигент «блюдет интересы общечеловеческого благоденствия». Речь идет, конечно, не об отмене власти судьбы, но о сознательном выборе. Даже при самых неблагоприятных условиях человек может оставаться человеком. В этом, по Лосеву, сердцевина интеллигентности. Незнание причин, по которым человек обречен на то или иное проживание своей жизни, не отменяет возможности действовать в предложенных обстоятельствах. Так парадоксально, диалектически снимается излишний детерминизм.

В свете сказанного интеллигентность – всегда подвиг, хотя бы потенциальный, готовность к нему¹⁹. Слово «интеллигенция» Лосев, как правило, употреблял в ином, отвлеченном, философском смысле (особенно в ранних работах, знаменитом «восьмикнижии»). В «Диалектике художественной формы» (1927) «интеллигенция» – самосозерцание, соотнесенность смысла с самим собой. Но в одной из итоговых публицистических книг, представляющих собой цикл бесед для журнала «Студенческий меридиан», Лосев обратился ко вполне традиционному понятию и дал его развернутое и последовательное толкование («Дерзание духа», составитель Ю.А. Ростовцев). Справедливости ради нужно заметить, что в этой книге Лосев отдает дань метаязыку марксистской науки. Однако ничто не отменяет типично лосевского подхода к сложным вопросам бытия. Лосев не играл в марксизм. Он лишь стремился говорить на языке, близком его современникам. И в этом также просматривается его судьба, последнего философа-идеалиста в советской России. Бывало, что Лосев противопоставлял себя интеллигенции, как это мы видим на примере разговора с писателем Виктором Ерофеевым в книге «Лабиринт Два»²⁰. Не стоит, полагаем, видеть в этом отрицание интеллигенции. Лосев с таким же успехом противопоставлял бы себя гегельянцам, неокантианцам, последователям Гуссерля, отстаивая свою самобытность.

В лосевском учении об интеллигентности обращает на себя внимание мысль о том, что интеллигент не борется с позиций правильного мировоззрения, а именно живет так, как считает для себя естественным. Никакой намеренной попытки противоречить судьбе тут нет. Возможно, здесь скрывается своя диалектика. Подчинение судьбе – это не нарочитый акт отказа от себя самого, но свободное и даже легкое принятие всего того, что посылает жизнь. Интеллигент даже не задумывается о том, что совершает подвиг. Для него это состояние естественно: «Лучше будет сказать, что интеллигент не

мыслит свою интеллигентность, но дышит ею, как воздухом. Ведь дышать воздухом не значит же понимать воздух только химически, а дыхание – только физиологически. Идеология интеллигентности возникает сама собой и неизвестно откуда; и действует она, сама не понимая своих действий; и преследует она цели общечеловеческого благоденствия, часто не имея об этом никакого понятия»²¹.

Культура как среда (ответственность субъекта культуры)

Если для Лосева культура во многом представляла собой «судьбу» вовлеченного в нее субъекта, то на исходе XX столетия в трудах другого гуманистара-классика, Д.С. Лихачева, заявляет о себе учение о культуре как среде. Концепция культурной экологии становится новым словом в гуманитарном синтезе позднесоветской эпохи. Безусловно, важное место занимает здесь по-прежнему и *диалог*. Этот диалог можно определить как диалог-ответственность, диалог с культурной средой, в которую встраивается не только прошлое индивида, но и его сопричастность с вечным, с некоей метафизической целостностью. Научная работа понимается в этом контексте в качестве важного инструмента воссоздания среды, а сами исследования становятся частью *экологии культуры*. Концепция Лихачева удачно совместилась с религиозным возрождением рубежа XX–XXI вв. При этом акцент делался на личной ответственности индивида. Таким образом, преодолевалась языческая категория рока, предопределенности, которая парадоксально могла совпадать с интенциями сталинской эпохи. Культурологическая система Лихачева вышла за рамки строгой науки, обрела практическое и духовное измерение. Хотя ее автор не позиционировал себя в качестве религиозного мыслителя и практически не затрагивал специфически религиозных вопросов, концепция Лихачева заметно коррелирует с интенциями религиозного возрождения и теми духовными поисками, которые были характерны для гуманитарной интеллигенции 90-х гг. прошлого века.

Но суть его идей, пожалуй, можно свести к тезису, согласно которому тяжелый исторический негативный опыт, как отдельных людей, так и целых народов, может быть преодолен через политику культурного взаимообогащения и просвещения. Философия диалога привела на российской почве к созданию концепта *культуроцентричности*. Лучшие представители русской гуманитарной науки позиционировали себя в качестве апологетов не литературо-

центричной, а культуроцентричной глобальной цивилизации. И в этом смысле они прокладывали дорогу в XXI век. Это относится, например, к работам В.С. Библера и Ю.М. Лотмана. Эта тенденция в полной мере раскрылась в научной и просветительской деятельности Д.С. Лихачева.

В книге «Воспоминания» Лихачев особо пишет о том, как сформировал свое жизненное мировоззрение. Любопытно (и для Лихачева, полагаем, весьма характерно), что эти рассуждения как бы вырастают из очерков петербургской интеллектуальной жизни, являются их развитием, продолжением: «Что такое общая интеллигентность среды – это разговор особый. Коллективная психология, предполагающая свободу личности, коллективная нравственность, коллективное сверхмировоззрение, сближающее интеллигентных людей всего мира, коллективные умственные интересы, даже свободно меняющиеся моды на глубокие философские течения, понятия человеческой репутации, воспитанности, приличия, порядочности и многие другие, ныне полузабытые, – составляли содержание этой нравственной среды. В нравственной среде мировоззрение становилось естественным поведением в широком смысле»²².

Для автора приведенного высказывания принципиально, что среда представляет собой сообщество свободных деятелей, созидающих пространство культуры (скажем, забегая несколько вперед).

Говоря о смысле человеческого существования, Лихачев, безусловно, делает главный акцент на свободе. Но свобода эта не дана как нечто безусловное и неограниченное (вспомним философию свободы Н.А. Бердяева и подспудную критику ее А.Ф. Лосевым).

Свобода сочетается с земной формой восприятия невидимого мира. Она является человеческим измерением вневременного.

Свобода связана со временем, есть неизбежное порождение временного бытия. Временное предполагает временное. Иными словами, время существует тогда и постольку, когда и поскольку человек не имеет возможности заглянуть в потусторонний, вечный мир. Время – не абсолютно: только логика Раскольникова уповает на вечность времени, эксплуатирует надежду на то, что постепенно, шаг за шагом все преступления, вся кровь, пролитая якобы во имя человечества, забудутся. Останется только земное счастье, купленное страданиями и смертями других людей. Нет, эта философия оправдания бесчеловечности рухнет, если признать, что время не абсолютно, что все остается во вневременном бытии. В одном из произведений Д.С. Лихачев сравнивает время с иглой проигрывателя, а вечность с виниловым носителем, в памяти которого сохраняется все содеянное: «Настоящее – это звук, снятый с пластинки

иглой проигрывателя. Но прошлое и будущее на этой пластинке есть, существует, неистребимо...»²³

Человек, конечно, является заложником большого настоящего, своего времени, своей среды и даже своей судьбы. Ведь исторический период, в который погружен каждый субъект, служит всепоглощающим контекстом. Однако мыслящий интеллигент всегда «парит над эпохой», старается свободно осуществлять то, что должно. Раз так, свобода предполагает ответственность и деятельность. Вот почему у Лихачева так много вполне конкретных рекомендаций о сохранении памятников культуры, так много забот о возвращении прошлого в ту среду, из которой, казалось бы, навсегда ушли старые усадьбы, парки, архитектура, названия улиц. Мыслящий человек отвечает за прошлое, за то, что не принадлежит только *этой* времени. Перед нами своеобразная философия мест памяти, попечение о вневременном. Памятники культуры становятся указательными знаками, расположенными там, где человек должен вспомнить о своем долге перед вечным. Мысль Лихачева совершает полный оборот. Историческая среда формирует потребность в «правильной философии», а человек, осознавший свою ограниченность и свою свободу, отдает дань этой исторической среде. Теперь понятно, что краеведение, система знаний о локусах, родине, урочищах, городах, воспитанное культурной средой Петербурга, вполне органично вписывается в мировоззренческий комплекс интеллигентного деятеля.

Понятие «интеллигенция» также тесно связано в трудах Д.С. Лихачева с учением о свободе. В одной из статей на эту тему академик подчеркивает, что интеллигентность определяется, прежде всего, европейской образованностью и особой интеллектуальной свободой. Интеллигент не может отдать свою волю на откуп идеологии, государству, власти, любой эгоистически действующей структуре, которая питается человеческой энергией: «Как можно меньше “заборов”, как можно более открытости в общении ученых, артистов, художников, писателей, коммерсантов, медиков! Государственный эгоизм – несчастье для людей»²⁴.

Почему интеллигента отличает именно европейская образованность? Качества всемирной отзывчивости Лихачев приписывает, в первую очередь, культуре Запада, которая впитывает в себя опыт иных культур, в лучших своих образцах основывается на понимании или эмпатии, видит в чужом не мертвое, но одушевленное, ассимилирует чужое, не только включает его в свой контекст, но и сохраняет. Говоря языком феноменологической философии (кстати, в юности Лихачев штудировал «Логические исследования»

Эдмунда Гуссерля), можно заключить, что именно европейское образование предполагает такой основополагающий принцип взаимодействия (интерактивного действия), как интерсубъективность.

Д.С. Лихачев приходил и к такому выводу: «Итак, три основания европейской культуры: *личностность, универсализм и свобода*. Без одного из этих оснований не могут существовать два других, но и полное осуществление одного из них требует реализации двух других. Три основания европейской культуры очевидным образом связаны с ее миссией, с ее высшим предназначением: сохранить в своих недрах, в своей науке и в своем эмоциональном понимании все культуры человечества – как ныне существующие, так и ранее существовавшие»²⁵.

Другая черта интеллигентности – при всей ее открытости для внешнего мира – сопротивление партиям, организациям, идеологическим конструктам тоталитарного толка, требующим от человека продать душу системе. В этом неподчинении интеллигенции агрессивной идеологии состоит ее сила, а не слабость. Именно это ведет интеллигента к осознанию ценности личности, а вся европейская культура проникнута именно личностным началом²⁶.

Лихачев рассуждает далее: все ли образованные люди и тираноборцы могут заслужить звание интеллигентов? Отнюдь. Почему такая прекрасная кандидатура в первые русские интеллигенты, как Андрей Курбский, не подходит для данной роли? Ответ весьма определенный. Покинув одного тирана, Курбский выбрал себе нового. Он предпочел службу, а не служение, поступил в соответствии с обстоятельствами, а не по велению совести²⁷. Интеллигент всегда оставляет дверь открытой. Он остается собой, принадлежит вечности, а не лицам и доктринам. Независимость – вот та важнейшая черта, которая характерна именно для осознавшего свою роль в контексте эпохи свободного актора.

Итак, мы видим, что в жизненной философии А.Ф. Лосева и Д.С. Лихачева обнаруживаются заметные черты сходства. Это, если так можно сказать, вненаучное мышление ученых, особенности их личных убеждений, которые, конечно, угадываются в их трудах (например, учение о судьбе, в чем сам признавался Лосев, так или иначе появляется там, где он пишет об античной эстетике и культурном типе Древней Греции), но никогда не выражаются полно в научном академическом дискурсе. Для этого существуют другие формы, жанры, виды высказываний, которые ближе всего или к публицистике, или к мемуарам, или к автобиографии. Именно такие тексты и были привлечены нами сегодня. Разумеется, охват материала мог быть намного шире.

Что касается специфики лосевского и лихачевского понимания свободы и судьбы, то здесь уместно сделать только предварительные выводы. Существо их сводится к следующему.

– В художественно-публицистическом творчестве Лосева и Лихачева предметом размышлений авторов становится человек, вовлеченный в исторические события. Специфика лосевского мировоззренческого типа состоит в том, что мыслитель делает наиболее заметный акцент на понятии «судьбы». Не отрицая свободу, не теряя из виду самоопределение личности, Лосев подчеркивает необходимость смирения перед неизвестностью, вечностью, замыслом Творца. Из своего актуального настоящего человек видит только часть правды. Учение о судьбе предполагает, что субъект изначально ограничен рамками неведомого. Детерминизму судьбы невозможно противопоставить какую-то разумную альтернативу. Его можно принять. Иное дело, какими будут формы и способы этого смирения. Знание судьбы не отменяет действия, хотя бы и трагического. Это действие можно представить как трагический героизм – вот главный вывод, к которому приходит Лосев.

– Концепция свободы Лихачева, напротив, предполагает идею ответственности, проистекающей из того, что временное не абсолютно. Никакие жизненные трудности не оправдывают актора в том случае, если он отказывается от своей миссии созидания в сфере культуры (культура – вторая природа, созданная человеком, и здесь обнаруживается его обязанность сохранять не только естественную, но и культурную среду, обязанность служить вне-временному, вечному, всему тому, что сохраняется и передается от поколения к поколению). У Лихачева акцент сделан именно на автономности субъекта культуры, его независимости. Лихачев, конечно, оставляет место и для судьбы тоже, но детерминизм или фатализм ему все-таки в основном чужд. И это сообщает концепции медиевиста особый пафос вовлеченности в конкретную деятельность, проекты, начинания, программы (это своеобразная философия мест памяти как предмета опеки и заботы). Трагизма здесь намного меньше. Даже в мемуарах о блокаде Ленинграда на первом месте оказывается у Лихачева не рок, не фатальная неизбежность страдания, но личная моральная ответственность людей за все, что они делают. При этом лихачевское понимание культуры неотделимо от принципов историзма, но таких принципов, которые повернуты не к безличным законам, биологическим и геоглобалистским установкам, а к человеку. В этом смысле тревогой наполнены слова Лихачева о целях исторического познания (подозреваем, что он имел в виду советскую историческую науку и ее наследие): «Чело-

век, его личность – в центре изучения гуманитарных наук. Именно поэтому они и гуманитарные. Однако одна из главных гуманитарных наук – историческая наука – отошла от непосредственного изучения человека. История человека оказалась без человека»²⁸.

Забота о культурной среде, с этой точки зрения, предстает не как средство, а как цель, поскольку только в этом случае можно говорить о полноценном существовании человека, нации, государства и человечества. Единственной формой политики, достойной интереса и уважения, становится культурная политика. Сама забота о культуре оказывается важнее превратностей исторического развития. Актор культуры должен не только свободно и ответственно поддерживать ее существование, но и думать о сохранении ее богатства и разнообразия, ее универсализма и общечеловеческого звучания. Конечно, культура – динамическая модель, она подвержена колебаниям и болезням роста, но многое в ее состоянии зависит от участников и тех деятелей, которые отвечают за правильный рост и здоровье всей системы: «Хаос позволяет приходить в соединение и образовывать новые сочетания элементов культуры. Если к хаосу ведет революция, политическая или культурная, то необходимо заботиться о том, чтобы инерция, ведущая к хаосу, оказалась в конечном счете творческой, а не застыла в примитивных и недостаточно определенных формах»²⁹.

* * *

Итак, для Лосева контекст личности – судьба. Для Лихачева – среда.

Отметим, что различие двух мировоззренческих типов не только интересно в историко-культурном смысле, но и чрезвычайно важно в плане социальном и общественно-политическом. Две ментальные парадигмы воплощают собой те два пути, которые выбирает мыслящий слой России в постсоветскую эпоху. Это два выбора, между предопределенностью и свободой, консервативной религиозностью и гражданским строительством, традиционализмом и современными западными ценностями.

В российской науке о культуре исследовательская мысль, первоначально отталкиваясь от натуралистической концепции изучения человека и социума, не только восприняла и развила неокантианскую концепцию гуманитарного познания, но и пришла к открытию принципов интересубъективности и диалога. Такая постановка вопроса стала возможной благодаря тому, что уже в начале XX в. в трудах отдельных российских ученых был обоснован и реализован принцип «чужой одушевленности». Концентрированным выраже-

нием ее был признан исторический источник, понятий как средоточие единичного и общего. Так или иначе почти всегда историки, филологи, культурологи сталкиваются с фактами коллективного и индивидуального сознания, с иным жизненным миром и с исторически конкретным самоосмыслением личности. Единство культуры во многом и состоит в этой диалектике общего и единичного, и культура всегда представима, прежде всего, как контекст высказывания, произведения, интеллектуального действия или широкой общественной дискуссии.

Своеобразный итог этой линии в истории изучения культуры подвел в конце своего жизненного пути А.Ф. Лосев. Он не только дал оригинальное определение культуры («предельная общность всех основных слоев исторического процесса»), но и рассмотрел целое культуры как диалектическое соотношение: «Общее не оторвано от единичного, но является законом его возникновения; и единичное не оторвано от общего, но всегда является тем или иным его проявлением и осуществлением»³⁰.

Рассматривая отдельные типы культурного контекста, А.Ф. Лосев уже со времен «Диалектики мифа» возвращался к триаде: Античность – Христианство (этот культурный тип в его классическом варианте соответствует, разумеется, периоду Средневековья) – Новое время. При этом античная культура понята как утверждение телесности, как «абсолютный космос» и как «сома», тело без личности. Только в христианскую эпоху абсолютная личность вытесняет и подчиняет себе космос, а в Новое время идея человеческой личности как бы подменяет собой идею личности Божественной. Сейчас эта типологическая триада важна для нас потому, что она помогает понять, в контексте какой именно культуры А.Ф. Лосев предлагал рассматривать человека, результаты его активности, да и сами исторические источники. До определенной степени каждый из этих типов и является «судьбой» актора культуры, его универсальным фоном, задающим основные параметры мышления и творчества. Но, как оказывается, эта типология в том или ином виде применима к условиям, которые предопределяют деятельность самого исследователя.

Значительная часть творческого наследия А.Ф. Лосева-исследователя и просветителя посвящена рефлексии, относящейся к судьбе ученого в современном мире. А сама концепция «интеллигенции» как действия и жизненной позиции проистекает из этого понимания судьбы как трагедии. Учение о судьбе не отменяло свободы, но оковы детерминизма и фаталистической обреченности – неизбежный элемент этого учения. Без знания этой стороны работ

А.Ф. Лосева всякое суждение о его научном методе, обусловленном ясными мировоззренческими установками, рискует быть неполным.

Культурологическая концепция Д.С. Лихачева, в свою очередь, становится апологией индетерминизма, поскольку в качестве краеугольного камня исследователь выбирает учение о свободе. Конкретные исторические условия не оправдывают ученого в том случае, когда он этой свободой пренебрегает и отдает ее на откуп идеологии и сиюминутному политическому интересу. Постигание культуры остается ценностно-окрашенным деянием. Отсюда тот проповеднический пафос, который столь характерен для многих работ медиевиста, а он свободно переходил от конкретных исследований к публицистике. Лихачев не представляет себе гуманитарную науку вне ее общественной роли и предельно расширяет само понимание культуры. Культура это и среда, и особая экологическая система, требующая активной защиты и разумного отношения.

Здесь уместно вспомнить слова известного немецкого просветителя XVIII в. Георга Кристофа Лихтенберга: «Прежде всего расширение границ науки, без этого все – ничего не стоит»³¹. Наука о культуре служит в данной системе обретению той связи, которая существует между прошлым и настоящим и одновременно манифестирует свою актуальность и социально-моральную ценность, о чем напоминал своим последователям еще Генрих Риккерт: «Главным объектом исторического исследования является не абстрагированный от него (общества. – А.К.) человек вообще, но человек как социальное существо, и опять-таки лишь постольку, поскольку он участвует в реализации социальных ценностей»³².

Примечания

- ¹ В основе этой статьи доклад, сделанный нами на Гуманитарных чтениях в РГУ 30 марта 2016 г.: «Историография культуры: А.С. Лаппо-Данилевский – П.М. Бицилли – А.Ф. Лосев – Д.С. Лихачев). Все ссылки приводятся в тексте в скобках с указанием номера страницы по изданию: *Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М., 2006.*
- ² Об основных особенностях концепции А.С. Лаппо-Данилевского в соотношении с неокантианским пониманием истории и культуры см.: *Клибанов А.И. А.С. Лаппо-Данилевский – историк и мыслитель // Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры: XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 249–278.*

- ³ Отдельной темой является родство идей П.М. Бицилли с психологической концепцией культуры, характерной для школы И.М. Гревса. Вместе с тем существуют немаловажные отличия, суть которых станет понятна, если сопоставить основные результаты исследований Л.П. Карсавина, О.А. Добиаш-Рождественской и П.М. Бицилли. Об этом смотрите, например: История культурологии / Под ред. А.П. Огурцова. М., 2006. С. 209–225.
- ⁴ По Ю. Хабермасу, «жизненный мир» представляет собой фон действий актора, область допущений, контекст, т. е. некое готовое представление о мире. Философ дает и такое определение ситуации «жизненного мира», который способствует быстрому объяснению фактов: «Тот или иной общий для многих жизненный мир предлагает определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования» (*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 202). Итак, социализация индивида зависит не только от вовлеченности его в те или иные материальные действия, но и от того, насколько хорошо он усвоил запас очевидностей, позволяющих людям договариваться друг с другом. Это важнейшая предпосылка коммуникации представителей одной культуры. Человек, не способный по тем или иным причинам такую коммуникацию наладить, оказывается вне культуры. Он должен учить ее язык так же, как учит естественные языки для общения с их носителями.
- ⁵ *Юсим М.А.* П.М. Бицилли о духе средневековой культуры // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. М., 2006. С. 723.
- ⁶ *Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М., 1996. С. 150.
- ⁷ История культурологии... С. 221–222.
- ⁸ *Шенкао М.А.* Изучение ментальностей во французской школе «Анналов» // Общество. Среда. Развитие (ТerraHumana). 2009. № 1. С. 60–72.
- ⁹ *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 65.
- ¹⁰ Там же. С. 138.
- ¹¹ *Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры: Исследования. Статьи. Рецензии. М., 2000. С. 494.
- ¹² *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 4.
- ¹³ *Бицилли П.М.* Очерки теории исторической науки. СПб., 2012. С. 380.
- ¹⁴ *Васильева М.А.* «Проблематика индивидуальности» в трудах П.М. Бицилли: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009. С. 10.
- ¹⁵ Цит. по: *Тахо-Годи Е.А.* На пути к невесомости или в плену Содома // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» М., 2002. Т. 1. С. 39.
- ¹⁶ См.: *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. 2-е изд. М., 2006. С. 172–173.
- ¹⁷ Лосев. Д/ф. Реж. В. Косаковский. 1989. URL: http://www.youtube.com/watch?v=SQM4fnc_dCU
- ¹⁸ Там же. А.Ф. Лосев, между тем, подчеркивал, что нужно отличать античное понимание судьбы от других ее контекстов и исторических интерпретаций:

«Судьба – типично рабовладельческое понятие: и если она постулируется в каких-нибудь других, не античных культурах, то там она имеет другой смысл...» (Лосев А.Ф. Держание духа. М., 1988. С. 229). Однако, полагаем, в учении об интеллигентности как трагическом деянии он как раз возвращался к античной героической концепции судьбы.

- ¹⁹ Лосев А.Ф. Держание духа. С. 314–322.
- ²⁰ Ерофеев В.В. Лабиринт Два: Остается одно: произвол. М., 2006. С. 198–221.
- ²¹ Держание духа. С. 316. См. важные для этой темы статьи: Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. 1993. № 9 С. 15–22; Гусейнов Г.Ч. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности» // Новое литературное обозрение. 2005. № 76. С. 14–38.
- ²² Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 122.
- ²³ Лихачев Д.С. Русская культура. М., 2000. С. 377.
- ²⁴ Там же. С. 84.
- ²⁵ Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт: речь, подгот. для Междунар. конф. «Великая Европа культур», Рим, 1991 // Наше наследие. 1991. № 6. С. 15–16.
- ²⁶ Лихачев Д.С. В защиту интеллигенции // Возрождение культуры России: истоки и современность: По материалам Всероссийского научного семинара. Санкт-Петербург, 15–16 декабря 1992. СПб., 1993. Вып. 1. С. 14–17.
- ²⁷ Лихачев Д.С. О русской интеллигенции: письмо в редакцию // Антология русской философии: В 3 т. / СПбГУ [и др.]; редкол.: А.Ф. Замалеев [и др.]. СПб., 2000. Т. 2. С. 493–505. Перепеч. из журн. «Новый мир». 1993. № 2. С. 3–9.
- ²⁸ Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: из записных книжек разных лет. Л., 1989. С. 259.
- ²⁹ Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб., 1999. С. 99.
- ³⁰ Лосев А.Ф. Держание духа. С. 218–219.
- ³¹ Лихтенберг Г.К. Афоризмы. М., 1994. С. 96.
- ³² Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908. С. 68.