

А. А. Тахо-Годи

Замечания к публикации текста А. Ф. Лосева

После кончины А. Ф. Лосева появлялись статьи в основном биографического характера. Теперь исследователи стараются глубже и по существу заняться его творчеством. Однако на их пути стоят большие трудности. Если раньше незнание многих важных положений философии А. Ф. Лосева было обусловлено недостатком информации, то нынешние трудности — от избытка информации. Философия А. Ф. Лосева основана на строго продуманной и мощной системе, и чтобы ее понять, нужны усилия. Это не эклектика, которая не пострадает от перестановки или замены цитат, а тесная взаимопронизанность и взаимообусловленность идей.

За последние два года в печати поднимался разговор о том, как относился А. Ф. Лосев к марксизму. На первых Лосевских чтениях в 1989 г. вопрос этот поставил И. М. Нахов, объявивший Лосева марксистом, что вызвало горячий отпор у других докладчиков и получило резонанс в «Советской культуре», где Г. Зверев (26. 09. 89) писал: «Я не могу без возмущения слышать, что Лосев перевоспитался на Беломорканале и стал материалистом. Излюбленная логика... Маркс преодолел гегельянство и стал материалистом. Правда, при этом забывают, что Маркс не сидел в лагере. Рассматривая личность и творчество ученого, нужно, по меткому выражению Пушкина, судить по законам, им же самим установленным. Разрезать наследие Лосева на период до Беломорканала и после — преступлению». Виктор Ерофеев в предисловии к сборнику работ Лосева «Страсть к диалектике» (1990 г.) называет его марксизм «отчаянной игрой, опасной хитростью» (с. 7). В. С. Степин, директор Института философии РАН, в журнале «Человек» (1990, № 3) высказал мысль о том, что «Лосева скорее можно отнести к идеалистам, которые в марксизме видели множество рациональных идей, — в этом как раз и состоит его привлекательность». «Русская мысль» (08. 02. 91) полагает, что защитники «перековки» Лосева на канале (официальная точка зрения) и те, кто считает, что все «марксистски» страницы написаны не Лосевым, упрощают ситуацию. Строки в 3 томе «Философской энциклопедии» о переходе Лосева на марксистские позиции «Русская мысль» называет «циничными». За ними скрывается «мучительная драма философа, вынужденного поставить пределы собственной мысли».

В моих руках находится важный документ (здесь печатается часть его), подтверждающий представление о «едином Лосеве». Это — Предисловие к курсу «Истории эстетических учений», за которым следует «Введение. Методология курса», где ставятся вопросы «Что не есть история эстетических категорий? Что есть история эстетики?» и где дается разделение курса с предварительными характеристиками эстетики Востока, античности, новой Европы и социализма. Курс этот был записан в 1934 г., хотя читался с 1929 по 1930 гг. в Московской Консерватории, где А. Ф. Лосев преподавал все эти годы. Однако были еще «Принципы построения курса истории эстетических учений» 1929 года, запрещенные Мосгублитом (от них остался только проспект от античности до XX в.).

А.Ф. вернулся в 1933 г. из лагеря на строительстве Беломорско-Балтийского канала и пытался начать философскую и литературную деятельность. К этому времени относится его философская беллетристика, где свободно выражены важнейшие мысли философа, продолжающие «Диалектику мифа»; за исключением одной повести «Жизнь», она пока еще не увидела света.

Нигде в трудах А. Ф. Лосева не найдем мы такой блестящей самохарактеристики, как та, что представлена автором в данном Предисловии. Это ключ к пониманию Лосева-преподавателя, лектора, писателя, философа с его научными принципами, методами, выраженными до предела откровенно.

Из этих материалов видно, что А. Ф. в 1934 г. (рукопись помечена инициалами А. Л. и поставлено число — 16 декабря 1934 г.) сразу после лагерного жития обдумывал и писал «Историю эстетики» в двух томах (издательство ограничило автора только античной частью, хотя задумана была история эстетики вплоть до современности), предназначенную для публикации в изд. «Искусство», где после многих драматических событий (это особая тема, документально подтверждаемая) она все-таки должна была выйти, но так и не появилась. Более того, рукопись и машинопись в целостном виде сгорели во время бомбежки и гибели летом 1941 г. дома, где жил А.Ф. Понимая, что никто не разрешит ему касаться проблем новой философии, а значит и эстетики, А.Ф. уже не возобновлял свои замыслы по разработанному в 30-е годы плану. Он сосредоточился на эстетике античной. Поэтому известная многотомная «История античной эстетики» (1963-1988, готовится к изданию последний VIII т.) писалась заново.

Характерно, что в 1934 г. А. Ф. Лосев не надеялся на реализацию своих эстетических исследований в полной мере, полагая, что Институт философии Коммунистической Академии доделает то, что ему не удалось. Как всем известно, Институт философии Коммунистической Академии при ЦК ВКП(б), а потом и просто при Академии наук СССР так и не создал никакой истории эстетики.

А. Ф. Лосев в своей ИАЭ и сопутствующих ей работах осуществил все то, что он в Предисловии наметил как свои пожелания. А именно, он исследовал учение о цвете у античных авторов, античную теорию музыки, архитектуры, скульптуры; изучил с точки зрения эстетики ораторское искусство, риторику, эпиграмму, эллинистическую поэзию. В V том вошли стоики, эпикурейцы и скептики. Вышел также лосевский перевод трактатов Секста Эмпирика (т. I - 1974 г.; т. II — 1975 г.), а не только трактата «Против раторов». Глава о Филодеме также увидела свет в V томе, где были пересмотрены все фрагменты эпикурейцев не только по Узенеру, но и по новому Арригетти. Ряд проблем, касающихся эстетики античной литературы, был освещен и в его научных трудах и даже в учебниках.

Вся автохарактеристика Предисловия, честная и открытая до предела, обращена к читателю. Но кто будет первым ее читателем? Несомненно, чиновник ЦК ВКП(б), к которому приходится обращаться безработному профессору. Искренняя и свободная от приспособленчества речь А. Ф. Лосева («Стыдно прятаться по углам», — говорит Лосев) напоминает речи героев в его философских повестях (читайте в № 3 «Дружбы народов» за 1991 г. повесть «Встреча»). Бросается в глаза ряд замечаний А. Ф. Автор пишет о

биографических обстоятельствах 1930-32 гг., приведших к утере значительной части его научного архива. Он говорит здесь перифразами. Но все понимали, что имеется в виду арест и лагерь. Крайне важно, что А. Ф. Лосев не предполагает менять текст своего эстетического курса, чтобы, по его словам, «не вносить в него обязательно монотонную методологию». Здесь подразумевается не что иное, как марксистская обработка курса. Из этой позиции вытекает намерение автора видеть в своем детище «факт целой философской жизни», «живой памятник живых исканий» своего времени, так как «даже Бог не может бывшее сделать небывшим». В этом курсе эстетики есть то «ощущение жизни», в котором, как признается автор, есть своя «историческая необходимость». На первый взгляд это довольно спокойное и даже утешительное заключение. Но оно констатирует, по сути дела, крушение надежд на возможность развития свободной философии у автора, который, по его собственному признанию, писал и думал в окружении социализма целых 17 лет. Здесь-то и выявляется подлинный драматизм судьбы философа, вынужденного, как правильно писал упомянутый мною парижский еженедельник, «поставить предел собственной мысли». Что делать в этой трагической ситуации «маленькому философу в Советском Союзе» (так себя иронично именует А.Ф.Л.)? Что делать «слабой философской индивидуальности», затерявшейся, по словам А. Ф., в необъятном море коммунизма, но мыслящей самостоятельно? Остается покориться необходимости. Именно этой «исторической необходимостью» уже было уготовано для А. Ф. Лосева место последнего русского философа.

А. Ф. Лосев

История эстетических учений¹

Предисловие

Настоящее сочинение является обработкой курса истории эстетических учений, читанного мною в течение многих лет в Московской Государственной Консерватории и др. вузах Москвы и провинции. В основу этой обработки положен ряд принципов, о которых необходимо сказать заранее, так как многое из этого представляется мне самому не всегда и не везде совместимым и безупречным.

I

Прежде всего, этот курс стремится быть на высоте современного состояния науки как в смысле учета всей главнейшей литературы предмета, так и в смысле охвата его по содержанию. Часто изложение предмета переходит даже в самостоятельное исследование с неизбежной детализацией и филологическими изысканиями, которым, по мнению большинства, не мес-

¹ Заглавие работы восстанавливается из ее содержания. В подлиннике титул не дошел. (А. Тахо-Годи.)

то в общем курсе. Так, пришлось затратить специальное исследовательское внимание на после-Аристотелевскую эстетику, которая обычно почти совсем не излагается, так как большинство излагателей после Аристотеля, минуя стоиков, эпикурейцев, скептиков и эклектиков, прямо переходит к неоплатонизму. Неоплатонизм обычно тоже излагают очень суммарно и я бы сказал наивно: еле-еле дают кое-что из Плотина, рассказывая о нем две-три пошлости и две-три сентиментальности, хотя неоплатонизм существовал три века и дал по крайней мере пять совершенно разных и очень углубленных философских школ. В этих случаях я часто шел совершенно по непроторенным путям.

II

Вместе с тем, однако, этот курс претендует если не на популярность изложения (часто такая задача и не могла быть поставлена и не ставилась), то во всяком случае на более свободное и менее сухое и академическое изложение. Таких целей я и не мог не преследовать, читая этот курс не только философам по специальности, но и литературоведам, обществоведам, историкам, не говоря уже о музыкантах и художниках. Я всегда хотел, чтобы мой курс доходил и до этих работников культуры, не только до философов. Мне, конечно, укажут, что эта задача противоречит первой, да я и сам не раз затруднялся в приспособлении своей речи для той или другой публики и аудитории. И, тем не менее, рисуя себе этот курс в уме, после того как он уже давно проработан и написан, я должен признаться, что фактически я преследовал в нем и то и другое, и специальное научно-философское исследование и доходчивость этого — в общем достаточно сложного и трудного — курса и до широкой публики. Дело критиков разъяснить, где это у меня удалось и где нет. Однако, несмотря на частичную противоречивость, обе задачи фактически ставились и решались мною безусловно на каждой лекции и в каждой главе написанного курса.

Скажу даже больше: по самому темпераменту своему я не мог отказаться ни от той, ни от другой задачи и сразу гнался за обоими зайцами. Указавши на общее место эпического мироощущения в системе античной культуры, я не переходил прямо к досократикам и проч. философам. Я начинал увлекаться разными красивыми деталями Гомеровского эстетического сознания и не жалел времени ни на тексты, ни даже просто на анекдоты, надеясь, что иные анекдоты из Гомера гораздо ярче обрисуют эпос, да и не только эпос, но и всю античность, чем иное очень ученое и абстрактное изложение. Тщательно штудировав античных скептиков и, в частности, Секста Эмпирика, я не ограничивался анализом источников и адекватным изложением. Я тут же чувствовал в себе непреодолимую страсть к сопоставлению со скептиками других культур; и — невольно напрашивались цитаты то из аккуратного, благовоспитанно-рассудочного Монтэня, то из психологически-развратного Анатоля Франса. Даже в ненавистном мне немецком механистическом материализме середины прошлого века, в этой мертвой мысли и мертвых чувствах, я искал интимно-эстетические моменты. И я их находил, — прочитайте, что пишет о красоте материи Бюхнер в своей когда-то знаменитой «Силе и материи». Легко было говорить о мистицизме Плотина, о романтике Новалиса или о мифологии Рихарда Вагнера, хотя мои со-

братья по ремеслу сумели угробить даже эти слишком бьющие в глаза факты духовной культуры. Но не легко было понять интимно-эстетический опыт рационалистов, логицистов, всякого рода интеллектуалистов и естествоведов; и не легко было излагать это так, чтобы у студентов оставалось после занятий что-то живое и убедительное, что когда-то было моментом в истории и что заставляло людей мыслить именно так, а не иначе. Поэтому для меня было очень важно, что Сократ перед смертью хотел заниматься музыкой, что Эпикур посещал храм, что Декарту постоянно снились черные пропасти, что Гегель называл свое логическое понятие «ночью божественной мистерии», что Дарвин был церковным старостой, а Менделеев тайным советником и директором департамента, что Кант занимался онанизмом, а Байрон педерастией. Вероятно, многим эти «анекдоты» покажутся посторонними и неинтересными в историко-философском труде, но я должен признаться: часто, очень часто я просто не мог преодолеть в себе этого инстинкта вечных сопоставлений; и уж не знаю, стремление ли быть понятным и живым рассказчиком, или еще какой другой метафизический аффект действовал во мне, но это — факт, факт моей внутренней работы, как бы к нему ни относиться.

В этом методе изложения истории философии я всегда испытывал некое тонкое и сладкое, а может быть, даже внутренне-циничное ощущение, родственное тому, которое, по-видимому, переживают многие актеры и музыканты, у которых профессия — вечно не быть самим собою, а что-то и кого-то изображать. С течением лет у меня почему-то выработалась привычка излагать философские системы так, как будто бы я был их автором и пропагандистом; и часто я просто забывал, что моими устами говорит какой-нибудь Пиррон, Мейстер Экхарт или Спиноза. Эта привычка старого педагога вдалбливать и заинтересовывать независимо от ценности самих объектов — часто приносила мне прямой вред, создавая врагов там, где для этого не было решительно никаких оснований. Особенно я страдал от случайных посетителей моих лекций, тех гастролеров, у которых напористость была часто обратно пропорциональна их учебе и прилежанию. Иной забредет, бывало, ко мне на лекцию, где я излагаю какого-нибудь Фому Аквинского или Шефтсбери, и — о, ужас! — что же он слышит?! Он слышит проповедь католичества и восхваление папства, он слышит славословие лордам и проповедь английского дэндизма. Пойди потом, доказывай, что католический аристотелизм тебе претит и что лорды для тебя — главным образом только этнография. Правда, обрабатывая эти лекции для печати, я многое сократил и сделал более бледным, не столь «ярким» (о чем, конечно, не могу не жалеть), но, думается, даже и в этом виде мой курс вызовет немало недоразумений. Превратить, однако, его в тусклый перечень общеизвестных в науке материалов я совсем не считал возможным. Тогда не имело бы смысла его и печатать.

Тем же самым стремлением к большей усвояемости курса продиктована и еще одна его особенность. Я обычно реферирю основные сочинения излагаемых авторов и даю из них обширные отрывки, так как многих из этих авторов или совсем нельзя достать, или требуется знание многих языков. Кроме того, вовсе не обязательно, чтобы для усвоения курса читатель сам проштудировал все анализируемые здесь сочинения. Конечно, студент должен прочитать «Поэтику» Аристотеля, но уже его «Риторику» надо от-

ложить до специального изучения истории эстетики. Хорошо прочитать по античной музыке Псевдо-Эвклида и Плутарха (тем более, что есть хорошие русские переводы), но было бы нелепо заставлять начинающих, — пусть даже владеющих древними языками, — читать трактат Аристиды Квинтилиана или Августиново «De musica». Все подобные сочинения я довольно подробно реферирую. Для некоторых (как, например, для громоздкого Витрувия или оратора Квинтилиана) я ограничиваюсь подробным перечислением глав соответствующих трактатов. Если прибавить к этому обширные отрывки, которые я привожу и в своих и в чужих переводах то можно надеяться, что для неспециалистов курс окажется достаточно усвояемым, будущим же специалистам значительно облегчит разыскание и анализ новых материалов. Тут тоже я разошелся с обычными излагателями этого предмета, которые почему-то думают, что их слушатели и читатели уже читали всех авторов и остается только их анализировать.

III

В таком большом и широком труде, как предлагаемый, было бы очень важно соблюсти единство и равномерность в использовании научных материалов и дать одинаково самостоятельное освещение всех относящихся сюда проблем. Похвалиться этим, однако, я никак не могу. Причин для этого очень много. Прежде всего, ряд проблем не было и смысла подвергать собственному специальному исследованию. Так, эволюцию взглядов А. Баумгартена я изложил по Bergmann'у; источники для эстетики Шефтсбери рассмотрены, главным образом, по Weiser'у; для музыкальной эстетики XVIII в. я усердно пользовался Goldschmidt'ом. Что касается первого тома, то и тут многое пришлось просто скомпилировать. Так, историко-риторическая точка зрения на Горация проведена у меня по исследованиям E. Norden'a и И. В. Нетушила; эстетические взгляды Витрувия изложены по Jolles и Watzinger'у; в отделе античного музыкознания я воспользовался коллекцией текстов у Н. Abert'a и перевел их почти все целиком (впрочем, переводить музыкально-теоретические тексты с греческого тоже не легкое дело) с теми их разделениями, как они там даны; для Филостратов и Кратеса я много нашел в работе Janssen'a. Разумеется, везде видно, где я компилировал и где шел вполне самостоятельно.

Однако ряд проблем пришлось оставить без исследования, хотя в последнем и была большая нужда. Во-первых, невозможно же для человеческих сил все исследовать самому на первоисточниках. Затем, часть проблем отпала из-за невозможности воспользоваться результатами западной науки. Таких проблем оказалось немало. Невозможно в Москве достать «Codex Atlanticus» Леонардо да Винчи и многих возрожденцев, эстетику Вейссе, «In Plat. theolog.» Прокла; нет большинства вольфианцев, нет полного Фр. Шлегеля; университетская библиотека блещет полным отсутствием Гете, а консерваторская — античных музыкально-теоретических текстов; в Ленинской одно время книгохранилище упорно отвечало мне, что не имеется даже Известий Российской Академии Наук (за 200 лет!); и т. д. и т. д.

² Везде, где переводчик не указан, перевод принадлежит мне.

Такой труд, как этот, только и мог быть написан потому, что я сам всегда собирал и выписывал нужную себе литературу в свою библиотеку. Однако нельзя же приобрести решительно все. Этим объяснится ряд прорех в моем курсе, которые, по крайней мере в настоящую минуту, едва ли кто-нибудь и другой сможет восполнить в Москве.

Особенно жалею я, что пришлось отказаться от настоящего анализа античного восприятия цвета. Существует с десяток исследований по этому вопросу на иностранных языках, но все они оказались мне недоступными (кроме работы Jenpu König и ряда мелочей). Пришлось поэтому просто отказаться от данного вопроса, так как не проделывать же заново работу по специальному обследованию нескольких десятков античных авторов, когда эта работа уже давно проделана. Кое-какие наблюдения в этой области я все же делал (например, о цветах у Демокрита, Платона, Филострата см. в своем месте). Был у меня соблазн изложить и проанализировать трактат Псевдо-Аристотеля «De coloribus», но это потребовало бы массу места; и, если позволят обстоятельства, я это сделаю в другом месте.

Далее, было нецелесообразно, хотя и логически последовательно, характеризовать все эпохи с одинаковой степенью полноты в смысле общей культуры. Так, было совершенно необходимо в курсе истории эстетики дать характеристику и самого искусства, на почве которого появлялась его теория. Однако опасности такой установки совершенно очевидны. Давать эту характеристику в более или менее ясной и выразительной форме, это значило бы уходить от непосредственных задач курса. Можно было превратить этот курс в историю искусства, литературы и даже вообще духовной культуры. Излагать же эстетические учения в отрыве от эстетического опыта слишком противоречило бы моим принципиальным установкам. Приходилось и здесь избирать среднюю и почти всегда заведомо неоднородную позицию. В настоящем томе я счел нужным дать хотя бы беглую характеристику античной музыки, потому что о ней у всех самое неясное представление. Но я не характеризовал ни архитектуру, ни скульптуру, полагая, что приступающий к курсу истории эстетики уже имел случай сталкиваться с этими популярными областями. Что же касается литературы, то ее невозможно было не коснуться, так как на ней легче всего можно было бы дать представление об античном эстетическом опыте, не прибегая к внешним иллюстрациям и далеким от философии аналогиям. В настоящем виде этот курс, однако, содержит более или менее самостоятельную характеристику только Гомера, с прибавлением некоторых, уже гораздо более скудных замечаний о лирике и драме. Я считал, что для характеристики того, что немцы называют «классическим идеалом», нужно было дать эстетическую характеристику хотя бы одного крупного поэта. Я и выбрал Гомера. У меня имеется большой материал по трем великим трагикам, но поместить сюда его я не решился, так как тогда историко-литературный материал занял бы столько же места, сколько и историко-философский. Что же касается послеклассического периода, то и здесь я счел достаточным ограничиться общими рассуждениями, не входя в анализ ни одного большого поэта. Об этом можно спорить. Дать характеристику александрийской поэзии хотя бы на Феокрите или Менандре и римской на лириках и Вергилии — было бы чрезвычайно желательно, и я имел к этому сильное поползновение.

Так или иначе, но тот, кто будет после меня работать над историей эстетики, должен будет принять во внимание немало вопросов, отсутствующих в моем курсе или не нашедших в нем достаточно полного освещения. Готовящийся в Институте философии Комакадемии сводный труд по истории эстетических учений должен будет (конечно, в зависимости от его центральной установки) во многом добавить этот курс и во многом разработать его проблемы заново. Так, если говорить об искусствоведческой стороне, то необходимо: дать анализ и переводы текстов по музыкальной теории из Аристоксена и Птолемея (авторов, затронутых у меня, в общем, довольно слабо); дать более обстоятельную, чем у меня, характеристику западных музыковедов — Боэция, Макробия и Марциана Капеллы; пересмотреть еще раз Витрувия и дать сводку его искусствоведческих проблем, тщательно отделяя их от инженерно-технических; пересмотреть риториков (это, вероятно, самое необходимое, потому что риторикой в этом курсе я занимаюсь совсем мало), извлекая если не из старого многотомного издания риториков у Walz'a, то хотя бы из двухтомного L. Spengel'я многочисленные эстетические суждения этих теоретиков ораторского стиля и делая их сводку (таких суждений я находил там массу); собрать суждения античных авторов о цветовом восприятии и обязательно проанализировать (а еще лучше и перевести) трактат «De coloribus»; использовать псевдо-Аристотелевы «Проблемы», где содержится интереснейший и самый разнообразный материал по искусству и в особенности по теории музыки; более подробно осветить Дионисия Галикарнасского, Диона Хризостома, Квинтилиана, а также еще раз — и уже со специальными исследовательскими целями — пересмотреть Цицерона, Плутарха, Филостратов и эпиграмматистов. Для всех этих авторов мною заложен фундамент в виде извлечения из них наиболее бьющих в глаза эстетических текстов и их элементарной характеристики. Однако не только могут, но и должны оказаться у них еще новые тексты, которых я не досмотрел или недооценил и которые, возможно, заставят на них смотреть совсем иначе, чем это делаю я. Во всяком случае, тут работы еще на несколько поколений.

В отношении философско-эстетических теорий едва ли окажется какая-нибудь неожиданность у Платона и Аристотеля, после стольких исследований и изложений. Но после-Аристотелевская эстетика еще может преподнести немало неожиданностей, поскольку я первый только и начал ее излагать всерьез. В частности, меня очень беспокоит Посидоний, хотя мода на него, кажется, проходит, и теперь уже не так выводят из него весь позднейший эллинизм. Этим Посидонием я порядочно занимался несколько лет назад, располагая и довольно значительными материалами. Но так как еще больше я достать не мог, то работу пришлось бросить; и до настоящего времени у меня остается о нем много неясностей, хотя из третьих рук можно догадываться об его весьма интересной эстетике. Стоические фрагменты Agnim'a и эпикурейские Usener'a полезно еще раз пересмотреть и после меня, — тут могут быть неожиданности. Из Филодема необходимо перевести то, что приличнее сохранилось в папирусах. Из скептиков, кажется, надо только проанализировать «Против риториков» Секста Эмпирика, да и то я могу заверить, что аргументация здесь довольно монотонная (как и везде у Секста Эмпирика), и едва ли можно будет выудить здесь что-нибудь интересное. Наконец, требует серьезного изучения огромная, прямо неизмеримая область всего неоплатонизма.

Тут целые тысячи страниц, до которых не доходила ни одна исследовательская рука в течение нескольких столетий.

О нерешенных проблемах истории эстетики в новой философии будет сказано во втором томе.

Ко всем неувязкам и неравномерности характеристики различных проблем я должен еще прибавить свои биографические обстоятельства 1930-32 гг., приведшие к утере значительной части моего научного архива, восстановить которую невозможно ни при каких новых усилиях с моей стороны. Образовавшиеся от этого лакуны будут заполнять уже другие исследователи.

IV

Теперь перейду к самому важному, к внутренней методологии моего курса.

Самым основным, самым центральным, самым неотъемлемым достоянием моего курса является диалектический метод. Не будем покамест говорить, какая это диалектика (об этом дальше). Но она была единственным методом понимания и расположения всего научного материала. Я не следовал большинству историков философии, для которых такие категории, как «античность», «средневековье», «возрождению» и пр. были чем-то само собою разумеющимся. Я ищу категориально понять каждый из этих терминов и потом поставить во взаимосвязь выясненные таким образом понятия. Нечего и говорить, что такая методология требует массы всяких разъяснений и доказательств, но, конечно, делать это в специальном сочинении по истории философии совсем не годится. Это предмет теоретических сочинений. В этом курсе я ограничился только кратчайшим методологическим введением, которое имеет целью не доказывать права диалектики, а скорее их декларировать. Больше надо делать в другом месте. Что же касается настоящих замечаний, то в них я хотел бы только сказать о своем интимном отношении к диалектике, которой посвящены в значительной части и все мои предыдущие сочинения и которой я занимаюсь уже много лет.

Должен признаться, что диалектический метод увлекал меня до полного энтузиазма. Какой только может существовать у философа эрос к своей методологии, он у меня существовал в диалектике. Всем, кому надо, известно, кроме того, что я любил именно чистую диалектику, чисто логическую диалектику, упиваясь ею вопреки времени, признававшему не чистую, но материальную и даже материалистическую диалектику. Это тоже оттолкнуло от меня многих современников, увидевших в таких занятиях идеализм, схоластику и мистицизм. Было бы смешно, если бы я доказывал свою непричастность к тому, другому и третьему. Тут многие из моих оппонентов напрасно тратили бумагу на доказательства относительно меня истин, которых я сам ни от кого не скрывал. Но все же диалектика имела для меня всегда и вполне самостоятельное значение, — обстоятельство, которого мои критики не могли или не сумели понять.

Я с упоением излагал на все лады какого-нибудь Платоновского «Парменида» и с наслаждением варьировал его тезисы, превращая их в самые причудливые гирлянды мысли. И кто меня знает ближе, тот, несомненно, подтвердит, что значительная часть моих старинных симпатий к нео-

платонизму (и именно к Проклу) зависела именно от страсти к чистой логике, к обнаженной виртуозности мысли, перед которой блекнул не только логицизм неокантианцев, но даже и сам Гегелевский панлогизм. Гегель не упивался доказательствами того, что прошедшее не только раньше настоящего, но и современно ему и позже него, а Платон этим упивался. Гегель не стал бы страстно доказывать, что одно причастно себе и не причастно себе, что оно причастно иному и в то же время ни в каком смысле не причастно ничему иному, а Платон это доказывал, и доказывал не для софистики, а именно чтобы уничтожить софистику, для целей положительной философии. С этой точки зрения я всегда любил тончайшие узоры мысли у раннего Фихте, о котором написал историко-философское сочинение, сравнивающее его с неоплатонической диалектикой. Эта же позиция заставила меня любить Николая Кузанского, из которого я перевел самый головоломный трактат, открывающий, однако, перспективу на всю новую философию с высоты зрелого и перезрелого средневековья, и которому посвятил тоже не малое сочинение (ныне наполовину утраченное).

Эта же любовь к чистой мысли заставляла меня презирать многих философов, у которых на первом плане была не чистая мысль, но те или иные содержательные установки. Так, я никогда не любил английских мыслителей, хотя многое в них (например, описательные методы в области их учения о словах) было мне близко. Так, континентальный докантианский рационализм часто представлялся мне философским вырождением. Правда, марксисты потом научили меня понимать эту философию как идеологию восходящей буржуазии. Но я зато понял и то, почему именно такая философия была нужна этой самой восходящей буржуазии.

Я думаю, что более спокойное отношение ко мне приведет и к большему пониманию моих философских устремлений: надо понять этот отвлеченно-диалектический эрос; им жил ведь не только я, маленький философ в Советском Союзе, им жили и многие философы всемирно-исторического значения. В самые тяжелые минуты жизни, когда я лишился всякой поддержки и утешения, одна только чистая мысль укрепляла меня и не давала терять последнего равновесия.

С течением лет, однако, этот эрос стал во мне значительно ослабевать. Внимательный читатель мог и раньше замечать в моих трудах ограничительные установки. Так, в наиболее педантической «Диалектике художественной формы» (1928), где изложение ведется даже по триадам, я заявляю, что эти триады есть в значительной мере только метод изложения и что они вовсе не обязательны, что в иных отношениях лучше тетрактиды. В своем последнем труде «Диалектические основы математики» я применяю метод пентады. Словом, тут всегда я мыслил большую широту для метода и для изложения. Соблазны гегельянства я очень хорошо знаю. И у Гегеля я настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся. В настоящее время триадическое изложение кажется мне наивным. Кроме того, в годы наибольшего увлечения диалектикой (1922-1930) я чувствовал все больше и больше необходимость введения в философскую методологию учета и всех жизненных установок, доходившую до проповеди некоего зрительного ума и мистического тела и давшую в конце концов злосчастную «Диалектику мифа», изданную в 1930 г. Таким образом, пир чистой смысловой диалектики совершался у меня при звуках весьма алогической музыки; и времена-

ми я сам не мог понять, погружен ли я в холодное электричество Прокло-Гегелевских диалектических утончений или в страстные видения Ареопагито-Шеллинговской мифологии.

Настоящий курс, создававшийся в 20-е годы, несет на себе неизгладимую печать былых диалектических увлечений. Менять его настолько, чтобы диалектика нигде не выпирала на первый план, это значило бы отказаться от его опубликования на много лет. Это значило бы создать что-то совсем новое, что во мне сейчас еще очень далеко до созревания. Поэтому я оставляю все свои схемы без изменения, как они были выработаны в свое время в результате очень долгих, весьма тщательных и subtilных изысканий. Однако, поскольку значительная часть текста писалась в годы 1932- 1934, я уже имел большие возможности вносить и новые установки в курс, хотя общую его структуру я и не мог менять. Поэтому во многих местах он, вероятно, произведет двойственное впечатление. Отвлеченно-диалектические установки будут чередоваться с непосредственно-жизненными характеристиками. Но лучше будет оставить его в том виде, как он теперь сложился, не внося в него обязательно монотонную методологию. Пусть он будет живым памятником живых исканий философа, так как и упомянутая относительная двойственность глубоко обоснована в моем теперешнем ощущении жизни, и в ней есть своя историческая необходимость.

V

Наконец, сам собою возникает вопрос об отношении предлагаемого курса к марксистской методологии. Я считаю для себя недостойным постыдно прятаться по углам, как это делают многие мои собратья по ремеслу и перу, и отказываться от постановки вопросов, которые все равно, — хочешь не хочешь, — стоят, даже если их в данную минуту никто и не ставит. В разрешении этих вопросов я не хочу никого ни в чем убеждать, заверять и заклинать. Несколько тысяч страниц философских сочинений, мною напечатанных, к которым ныне прибавляется настоящий большой курс, — это такой объективный материал, в оценке которого уже не помогут никакие вопли и никакие междометия. Защищать ли эти работы или их опровергать, они все равно есть факт целой философской жизни, которую автор несет с собою, пока жив, как бы к нему ни относиться. Недаром некоторые средневековые философы учили, что даже Бог не может бывшее сделать небывшим. Поэтому мне остается, не защищаясь и не оправдываясь, отнести к своим собственным сочинениям с обычной для меня историко-философской точки зрения и помочь своим критикам в их чисто исторических оценках. Автор писал и думал в окружении социалистической страны, в окружении марксистски мыслящего и живущего общества, и это в течение 17 лет. Каково же в самом деле объективное взаимоотношение этих двух несоизмеримых явлений — слабой философской индивидуальности, затерявшейся в необъятном море коммунизма, но мыслившей самостоятельно, и целой новой эпохи, быстро и мощно создающей новую же и небывалую культуру. Было ли тут что-нибудь общее, или это есть механическое столкновение двух стихий, которые несовместимы ни в каком смысле и могут только уничтожить одна другую? Чтобы не расплываться, ограничимся областью философской методологии.

Начнем с общего. Что сказать о диалектике, проводившейся мною во всех сочинениях и играющей еще и в этом курсе главную роль? Я думаю, необходимо сказать, что эта диалектика относится исключительно к сфере реалистической философии. Другой вопрос, какой это реализм, но это вне всякого сомнения реализм. Если под идеализмом понимать субъективизм, то такой идеализм безусловно был всегда мне чужд. Нельзя придумать для меня большего врага, чем субъективистическая философия. Стараясь быть максимально честным, я могу сказать то, что часто диалектика нравилась мне еще и сама по себе, как чистое искусство мысли. Но прошу также быть честным и ко мне; чистое искусство мысли, пусть мы даже назовем его акробатством, пусть будем сравнивать его с искусством цирковых эксцентриков, вовсе еще не есть ни субъективизм, ни идеализм. Да я еще и не знаю, что особенно плохого в акробатах и эксцентриках. Недавно я посетил Московский Мюзик-Холл: я был в восхищении от велосипедиста, разъезжавшего на одном колесе и державшегося только на одном шесте высотой в несколько метров, от гимнастов, из которых один стоял вверх ногами на руках у другого, а третий ногами на ногах второго, причем все трое образовывали одну общую правильную вертикальную линию, и пр. Неужели это тоже субъективисты и идеалисты? Я, по крайней мере, получил от этого большое художественное удовольствие, хотя это искусство и не имеет ничего общего с Эсхилом, Данте и Рих. Вагнером. Итак, самое большое преступление в диалектике, которое я иногда, по слабости характера, допускал, это только жонглирование антиномиями, известный акробатизм, о котором нечего особенно ханжить, раз он повсеместно принят в Союзе. Но и это преступление в чистом виде было сравнительно редко, нисколько не мешая никакому реализму, а только иногда придавая ему специфический характер.

Тем не менее польза от привычки диалектически видеть и мыслить была для меня огромна. Пусть будут оспаривать у меня ценность однообразного педантизма, излишнего схематизма и любви к классификациям и напористой архитектонике. Я уже сказал, что это был хотя и большой, но все же только период моей философской жизни. Я сам знаю, какая могла бы быть диалектика без педантизма, но с суровостью самой жизни, без схематизма, но с яснейшей простотой, без отвлеченной архитектоники понятий, но с живым и проникновенным физиономизмом. Однако эту диалектику нельзя создать ни по чьему заказу, хотя бы и по своему собственному. Ее создает сама философская жизнь. Но еще до тех пор и старые методы органически воспринятой диалектики принесли мне великую пользу по существу. «Жонглирование антиномиями» часто заставляло меня видеть то, чего другие совсем не видели или, видя, боялись формулировать, опасаясь впасть в противоречие. Так, в образе Сократа я рассмотрел синтез энтузиазма и иронии, а в классическом идеале — синтез анархизма и невинности, стихийного и наивного; Платон и неоплатонизм блещут для меня одинаково интимностью и безличием, экстазом и холодностью, материализмом и мистицизмом. Возьмем Новое время. Разве художественная индивидуальность Листа не есть соединение циклопизма и сатанизма, с одной стороны, и сентиментальности, игривости, с другой? Разве эстетическая сущность цыганщины не есть отчаяние и восторг одновременно, а фокстрот не есть ли синтез бодрого марша и развратного, безвольного томления, энергичной и технично-тонкой мускулатуры американского ума и млеющего, бездомно-

блудного, цинического анархизма? Это диалектика заставила меня видеть трепетное противоречие в каждом жизненном порыве; и я еще и сейчас считаю, что тем, кто не может понять диалектики, следует прочитать не Гегеля, но Чеховские пьесы «Медведь» и «Предложение». Поэтому для меня невозможно отказаться от диалектики, хотя и следует сократить ее схематизм и развить ее физиономику и выразительность.

Далее, диалектика, применявшаяся мною, есть обязательно историзм. Мало было просто реализма. Это был обязательно исторический реализм. Вспоминая свою многолетнюю борьбу с марксистами, я в значительной части случаев могу сейчас приписать происхождение этой борьбы, — как бы странно это ни казалось, — именно антиисторизму очень и очень многочисленных марксистов. Я не буду здесь называть имена и цитировать сочинения, но чаще всего среди моих врагов под флагом марксизма выступали самые отъявленные механисты, все эти замаскированные физики, физиологи, психологи и экономисты. Конечно, нет ничего плохого в том, что физик занимается физикой. А когда чувствуешь, что этот физик тайно идолопоклонствует перед своей физической материей, когда знаешь, что этот экономист всю историю готов свести на физиологические потребности человека, то тут не помогут никакие клятвы перед советской политической системой. В наши дни очень легко заявлять о своей преданности коммунизму и легче всего бранить царей и попов, но когда начинаешь продумывать «марксизм» всех этих заклинателей, то оказывается, что им и не снился никогда настоящий историзм, который бы действительно трактовал социальное бытие как специфическое. Здесь часто нападали на меня не потому, что я идеалист, а потому, что сами лишены чувства специфичности истории и не суть марксисты.

Не входя покамест в обсуждение характера проводимого мною историзма, необходимо твердо 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. В этом смысле я иду гораздо дальше многих марксистов. Так, большинство марксистов считает, например, математику и механику вечным и нерушимым бытием; я же считаю, что механика Ньютона, равно как и система Коперника, есть специфически классовая идеология буржуазии, основанная на опыте изолированного индивидуализма и рационалистической метафизики. То и другое как немыслимо для феодализма, так и должно отпасть, если окончательно погибнет капиталистическая культура. Большинство марксистов абсолютизирует т. н. «законы природы», в то время как для меня они просто стиль эпохи, т. е., в конце концов, тот или иной классовый стиль. Большинство марксистов апеллирует в религиозных вопросах к тому, что «доказала наука», в то время как, по их же собственному мнению, наука вся буржуазная и доказывает то, что угодно господствующему классу. В таком случае, спрошу я, не слишком ли высокое место отводится «доказательствам», заимствованным из естествознания, и не лучше ли здесь просто апеллировать к власти и воле пролетариата, а не к науке, которая ведь всегда служанка того или иного класса? И т. д. и т. д. В распространении историзма на все слои культуры я несомненно иду дальше многих марксистов; и тут скорее можно бояться у меня преувеличений, чем преуменьшений.

Однако важен прежде всего самый принцип историзма. С течением лет — и, конечно, под огромным влиянием революции — я привык обонять

и осязать социальную атмосферу самых высоких и самых идеальных произведений духовной культуры. Слушая Баха, разве я теперь могу отрывать его от бодрого, уверенного и то расчетливого, то готового впасть в неожиданную романтику светского интеллектуализма XVII в. ? Разве не веет сытостью парижского рантье от музыки Дебюсси и Равеля? Разве не есть музыка Сергея Прокофьева живописание души западного послевоенного капитализма, у которого глубина соединена с пустотой, бездушие с оптимизмом и апокалипсис с фокстротом? Разве Бергсон с своей будуарной интуицией и Гуссерль с своим «воздержанием» от «фактов» не объединяются вместе как очень сытое, черствое, самодовольное, незаинтересованное, внутренне ни во что не верящее, капризное и безлично-анархичное мещанство, не знающее никакого ни физического, ни духовного голода, но в то же время стоящее у власти и прочно защищенное? Если обратиться к предлагаемому курсу истории эстетики, то я нигде не пропускал случая если не проанализировать, то по крайней мере упомянуть о социологической природе того или иного явления. Так, в античности Гомер представлен у меня — как создание аристократического рыцарства, классический идеал — как создание по преимуществу демократических Афин, эллинизм — как эпоха нарастающего империализма и т. д. За это я буду бороться всячески, как бы и что бы ни возражал я отдельным марксистам. Но если угодно отнести ко мне добросовестно, надо признать как непреложный факт: с именем Лосева неразрывно связано самое острое чувство истории. Все, что было, есть и будет, все, что вообще может быть, конкретным становится только в истории.

Однако тут-то и возникает самый серьезный вопрос. Подобно тому как мало одного реализма, так же мало и одного историзма, одной исторической диалектики. Какой историзм здесь имеется в виду? Есть ли это исторический материализм или это что-нибудь совсем другое? Не назвать ли это, например, историческим идеализмом? Попробуем разобраться и в этом.

VI

Об идеализме советским философам нужно было бы уже давно написать специальное терминологическое исследование. В этом назрела самая насущная потребность. Давно уже пора превратить это слово из нерасчлененного междометия в твердое и ясное понятие. Идеализм я отличаю от метафизики: самый блестящий пример идеалиста, но не метафизика — Гегель. Идеализм, далее, необходимо отличать от религии: старые, дофашистские неокантианцы — идеалисты, но они большей частью не только не мистики, но даже настоящие атеисты. Идеализм не есть субъективизм: существует сколько угодно объективных идеалистов (таков весь антично-средневековый идеализм). Идеализм не есть спиритуализм: Плотин возражает против стоического пневматизма, Шеллинг — против витализма. Идеализм не есть психологизм: достаточно указать на Гуссерля, возражающего против всякого вообще психологизма, и на неокантианцев марбургцев.

Что же такое идеализм? Если исходить из самого термина, то идеализм есть учение об идеях, а так как все вообще философы так или иначе учат об идеях, то идеализм лучше понимать как учение о саморазвитии идей. Следовательно, весь вопрос в том, как понимать самые идеи и как понимать их саморазвитие. Насчет последнего мы уже установили, что

единственной формой является тут диалектическое саморазвитие. Следовательно, вопрос можно ставить только о характере самой диалектики. Если приписывать мне примат логического саморазвития идеи (так как публика под идеями всегда понимает прежде всего логическую идею), то ни предыдущие мои сочинения, ни этот курс не только не относятся к такому идеализму, но к такому идеализму я всегда испытывал самое враждебное чувство. В этом смысле все мои симпатии на стороне материализма, хотя и тут мне хотелось бы соблюсти честность суждения: от материализма я отличаюсь тем, что стихия материальности никогда не лишает у меня идею ее имманентно-телеологического развития. Всякая логическая идея погружена в недра материальности и в значительной мере ею определяется. Но, как бы она ею ни определялась, ее всегда можно выделить из конкретного исторического процесса и рассмотреть ее в собственном процессе. Из того, что математика существует только в истории, не значит, что я не могу дифференцировать и интегрировать без знания истории. Математика имеет свою собственную — математическую — закономерность, хотя ее и нельзя оторвать от обще-социальной закономерности. Это же касается имманентной закономерности в искусстве, философии, религии и проч. Все эти слои исторического процесса имеют внутреннюю специфическую закономерность, внутреннюю имманентную телеологию, хотя и все они связаны всегда в одно. Если марксизм есть учение о том, что саморазвивается только одна материя, а все прочее есть только механический привесок, не содержащий в себе никакого имманентно-телеологического саморазвития, то в этом я отличаюсь от марксистов, тут я — идеалист.

Итак, я признаю саморазвитие обще-исторической идеи и отрицаю абсолютность, единственность саморазвития как только одной логической идеи, так и только одной материи. Но что такое «общеисторическая» идея? Тут надо внести четкость суждения и не ограничиваться общими терминами. Ленин учил о саморазвитии, о самодвижении классов. Поскольку это самодвижение мыслилось им диалектически, вопрос, следовательно, у нас может идти только о классовости. Самодвижение класса есть его борьба за свое существование, за свое самоутверждение. Спрашивается: какое же место занимает классовая борьба в моей исторической диалектике? Ответить на этот вопрос и значит добиться уже полной ясности.

Вопрос не в том, что моя историческая диалектика доходит до классовой структуры общества. Она, конечно, доходит. Классовая структура общества и его производственные отношения для меня то тело, без которого невозможно узнать никакой души, тот лик, в котором выразилась духовная сущность общества, та анатомия и физиология, без которой нельзя изучить организма. Раз уж я связал свою античность с рабовладением, феодализм с крепостничеством, протестантизм с капитализмом, то всякие разговоры о том, дохожу я или нет до производственных отношений, должны сами собою прекратиться. Дело не в том. Дело в том, что в моей саморазвивающейся идее является определяющим, производственные отношения или структура духа. Бытие определяет сознание или наоборот?

Прежде всего, надо установить такой факт. Я настолько много раз долбил в своих книгах, что для меня нет ни просто идеи, ни просто материи, нет ни только одной сущности, ни только одного явления, что всякая сущность всегда так или иначе является, а явление есть всегда так или ина-

че проявление, — что повторять и доказывать это еще раз совершенно не требуется. Я беру производственные отношения только как проявление 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. Так, пластический стиль античной культуры я вывел из рабства, а рабство описал физиономически как проявление скульптурной сущности античного духа. Один и тот же тип, лик, душа (или как хотите называйте) культуры охватывает и подчиняет себе и все внешнее в ней, включая производственные отношения, и все внутреннее в ней, включая религию и философию. И, таким образом, если ставить вопрос теоретически-категориально и принципиально-философски, то я не могу сказать ни того, что бытие определяет сознание, ни того, что сознание определяет бытие, но должен сказать, что то и другое — только абстрактные стороны одного и того же живого тела культуры. Если марксизм есть учение о том, что именно бытие определяет сознание, то в этом отношении я вынужден признать себя идеалистом. Между бытием и сознанием существует вовсе не причинно-силовая и вещественная связь, но диалектическая. Диалектическая же связь не есть просто вещественная (это было бы механицизмом), как, правда, она не есть и чисто логическая (об том сказано уже довольно).

Можно (и нужно) этот вопрос ставить не только категориально и принципиально философски, но и практически-жизненно, эмпирически, фактически. Могут ли я сказать, что эмпирически, фактически и жизненно, если брать не философские категории, а живых людей, только бытие определяет сознание, а сознание никакого бытия не определяет? Если принципиально философски самый вопрос об этом взаимном определении не имел для меня смысла и, следовательно, не мог быть поставлен, то эмпирически-жизненно я должен констатировать, что не только бытие определяет сознание, но и сознание определяет бытие. Там я говорил: ни — ни, здесь же говорю: и — и. Что бытие людей, т. е. их реальная жизнь, включая условия труда и распределения продукта, сильно действуют на их сознание и оно реально от этого зависит, — тут спорить не приходится. Но, с другой стороны, я спрашиваю: если в то же время и сознание не определяет бытие, то как же говорится о том, что марксизм есть учение не только о познании действительности, но и об ее перестройке? Если сознание не определяет бытия, то как возможна революция, ниспровергающая одно «бытие» и создающая другое? Как тогда возможны великие личности вождей, идущие, по видимости, напролом против всех, а фактически этим самым и создающие новую социальную эпоху? Говорят, что их подготовила среда. Но я спрашиваю не об условиях их деятельности, а об их принципиальной оценке в истории. Пусть они действуют на готовой почве, но можно ли их назвать великими создателями новой эпохи или они никакого нового бытия не определяют и ничего великого в них нет? Но если даже брать людей обыкновенных, то я никогда не могу заставить себя представлять дело так, что все кругом действует и стремится, а только человек есть какая-то дубовая кувалда, которая ни на какое бытие и никак не действует. Да и сами-то производственные отношения кем же и создаются, как не самими людьми? Они предполагают, что есть живые люди, ибо не существует же, в самом деле, производственных отношений вне людей и не действуют же они на

последних только извне и механически. Если марксисты учат, что и практически-жизненно только бытие определяет сознание, а сознание никогда ничего не определяет, то и тут я вынужден признать себя идеалистом.

Далее, возможен еще третий аспект того же самого вопроса, это аспект этический или, если угодно, зоологический. Иные, выдвигающие учение об определяемости сознания бытием, хотят сказать, что человек в своей жизни зависит от низших сфер, физической, биологической и психической, что он, как животное, должен есть, пить, спать, защищаться, убивать и т. д., что вся эта «жизненная» сфера и является у него «определяющей». Что это значит? Если договорить эту точку зрения до конца, то для меня это значило бы только, что все люди подлецы, жулики, преступники или, по крайней мере, беспросветные лицемеры и эгоисты, что никакое идеальное стремление, никакие высшие чувства им не свойственны. Один профессор Консерватории, слышавший там по иронии судьбы за марксиста, именно так и понимает определяемость сознания бытием: «Все, Алексей Федорович, зависит от брюха. И музыка — то же». И тут же он приводил в пример средневековых трубадуров, которые-де создали свои произведения из-за тогдашней безработицы. Жрать-де очень хотелось. Отсюда и песни о Прекрасной Даме. Я бы сказал, что, несмотря на полную безграмотность таких суждений, жизненно я скорее мог бы увидеть в них нечто правильное, потому что лицемерием, эгоизмом и вымогательством, действительно, жизнь бывает переполнена выше меры. Однако возвести такое суждение в абсолютный принцип нет никакой возможности. Бывает, хотя и редко, идейность в человеческой жизни, бывает и самопожертвование. Только тринадцатилетний нигилист, не имеющий никакого опыта в жизни, может не видеть идеального начала в семье и браке, в государстве и политике и т. д. Я думаю, настоящий революционер в этом смысле именно идеалист, а не материалист. Такой материализм слишком плохо скрывает свое мещанское, воистину мелко-буржуазное, бездарное происхождение.

Но есть еще один, уже четвертый аспект рассматриваемого тезиса. Можно понимать определяемость сознания бытием в том смысле, что сознание нельзя отрывать от бытия, что бытие есть живое тело, выраженная субстанция сознания, что без бытия никакого сознания вообще не существует. Другими словами, этот тезис можно понимать как критику субъективизма в широком смысле слова. Субъективный идеалист учил о том, что ему известно только его собственное сознание и что категория бытия, хотя она и необходима, но она вытекает из анализа самого сознания. Вопреки этому объективист учит, что бытие ни из какого сознания не выводимо, что оно существует совершенно самостоятельно, что, наоборот, сознание выводимо из него. Тут, правда, легко сбиться на механицизм и, следовательно, опять субъективизм. Когда это «выводимо» понимают вещественно, пытаясь, например, белок создать из начальных элементов или утверждая, что сознание есть свойство высокоорганизованной материи, то это уже опять не есть субъективизм, так как настоящий субъективизм признает сознание столь же объективным, как и само бытие. Стало быть, речь может идти только о диалектическом выведении, — примерно так (но только примерно), скажем, как и у Гегеля весь диалектический процесс начинается с «бытия», а «сущность» и «понятие» возникают впоследствии. «Впоследствии» нельзя понимать причинно-вещественно и хронологически, хотя бы фактически созна-

ние только так и возникало, т. е. именно впоследствии, в высокоорганизованных формах материи. Если учитывать эту диалектическую антиномику бытия и сознания и понимать определяемость сознания бытием как проповедь объективизма, то я безраздельно и безоговорочно раз навсегда и бесконечное число раз марксист и материалист.

Следовательно, в саморазвивающейся исторической идее я вижу ее дух и вижу ее тело, производственные отношения. Покамест дух не проявился и не выявился в своем собственном специфическом теле, до тех пор я не знаю никакого духа. Тело осуществляет, реализует, впервые делает существующим внутренний дух, впервые его выражает бытийственно. Сознание только тогда есть осознание, когда оно действительно есть, т. е. когда оно определяется бытием. Это диалектическое саморазвитие единого живого телесного духа и есть последняя известная мне реальность. Экономика делает специальную идею выразительно-сущей. Дух, который не создает своей специфической экономики, есть или не родившийся, или умирающий дух. <...>

IX

Итак, подводя последний итог, я скажу следующее.

Для меня последняя конкретность, это — саморазвивающаяся историческая идея, в которой есть ее дух, смысл, сознание, и есть ее тело, социально-экономическая действительность. В процессе этого саморазвития последняя определяет первую сферу, но определяет не вещественно-причинно и не логически-дедуктивно, определяет не экономически, не этически, не психологически (и тем более не индивидуально-психологически), но физиономически-выразительно и символически-бытийственно. Покамест «сознанию» не определилось «бытием», оно еще не имеет реальной судьбы. Но когда оно стало телом, оно зажило реальной жизнью; и этим только и определилась его окончательная судьба. Тело — выразительно, физиономично, символично для сознания и духа. Будучи абсолютным фактом в себе, оно, однако, имеет единственную функцию определять и манифестировать все затаенные глубины сознания и духа. В этом отношении если не самый диалектический материализм, который значительно отстал от революции, то сама революция была для меня великой философско-жизненной школой. Революция гораздо богаче, интереснее, глубже, философичнее, величественнее ее схематических и часто устарелых теорий. Каждый мелкий чекист и деревенский комиссар одареннее и глубже целых тысяч скучных Дебориных и Аксельрод.

Может быть, стоит еще в заключение указать на одну область, которая, несомненно, облегчает понимание развиваемого здесь морфологически-выразительного объективизма даже для тех, кто стал бы упорствовать в своем непонимании. Эта область — искусство. Что такое искусство? Искусство есть такая сфера выражения, где все внутреннее стало внешним и где все внешнее есть внутреннее. Вы смотрите на холст, на краски, которые еще недавно валялись в магазине и никакого искусства собой не представляли. И вы смотрите на это своими чисто физическими глазами. Но — оказывается, что вы увидели вовсе не холст, а человеческую душу, вовсе не цвета и тени, а сложнейшую судьбу человеческой жизни. То, что было невидимо, что кем-то переживалось в самых тайных уголках души, вы теперь, благодаря искусству, увидели своими физическими глазами. Вы смот-

рите физически на физические вещи, но видите внутренне и внутренние судьбы духа. Когда играл скрипач, то физически это было так, что какой-то неведомый вам механизм водил волосами конского хвоста по какой-нибудь бараньей, бычачьей жиле и пузырю. Но разве это вы слышали? Вы слышали стоны страдающей души, вы созерцали судьбу человека, поработанного или освобожденного, вы понимали изнутри его подвиг, его героизм, его силу или, наоборот, его отчаяние, его надрыв, его изнеможение. Какой же пошлостью надо обладать, чтобы в музыке увидеть только физико-механические факты и сказать, что ясно слышимое каждым не есть реальность?! Ведь если честно говорить о реально слышимом, то в художественной игре это, конечно, никак не конские хвосты и не бычачьи жилы и даже не колебания воздушных волн (о чем мы могли бы и совсем не знать без вреда для музыки, и, если знаем, то знаем вовсе не из музыки), но реально слышимое в музыке это именно дух, душа, идея, смысл и внутренне человеческая судьба. Искусство — это сфера, где все внутреннее и духовное осязается физически, телесно, а все материальное стало идеей и духом.

Теперь представим только себе, что перед нами не картина, а живое существо и жизнь с такой структурой бытия. Представим себе, что жизнь духа перед нами не изображается только, но и на самом деле реально существует, что весь этот картинный синтез внутреннего и внешнего не просто нарисован и доставляет изолированно-художественное удовольствие, не театр и не эстрада, но — самая настоящая реальная жизнь. Когда такое существо и такая жизнь будет уже не телом и не духом, но тою средней сферой, где дух осязается физически как тело и тело стало смыслом. И уже потухнет в нем самое различие духа и тела. Вот это-то бытие и есть то, которое возникает, когда «бытие определяет сознание». «Определяет», это значит — превращает его в ту структуру, где оно перестало быть внутренним и стало видимым физически и осязаемым. Эту-то сферу бытия и имел в виду Маркс, когда говорил, что «чувственная вещь» становится в социальной жизни «чувственно-сверхчувственной», «отражая людям общественный характер их собственного труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда». В социальной сфере тоже можно воспринять все внешнее как только внешнее, но это не только не научно, это (и тут гораздо худшее зло) пошло, это внутренне бездарно, это мизерно, это слабоумно. Тогда и получается, что производство — само по себе, а духовная культура сама по себе и только пассивно глотает в себя это опошленное, обесмысленное производство. Для нас производственные отношения — своего рода художественно-социальный метод проявления духовной жизни человечества, и по ним мы видим человека. Лишить их этой выразительной объективности — все равно, что судить о музыкальной пьесе, не исполняя ее на инструменте и не рассматривая нот. Это все равно, что вместо живой картины с ее холстом и красками только мысленно представлять себе ее отвлеченную идею.

Вот в каком смысле бытие определяет сознание.

Х

После всего сказанного предоставляю моим критикам судить о моем отношении к марксизму. Насколько я сам был способен к анализу своих работ, я его здесь наметил. Нетрудно видеть черты сходства и различия. И

пусть другие подводят баланс, от которого я здесь, конечно, отказываюсь. Мне только трудно было оперировать этими заношенными терминами «идеализм» и «материализм» без здравого их расчленения и надевать на себя тот или иной ярлык с неясным содержанием, хотя и с распаленными эмоциями и заклинаниями.

Нечего и говорить о том, что намеченная выше установка есть только начало и первый шаг к выяснению всей намеченной проблематики. Самое большое, они смогут свидетельствовать только о некоторой тенденции мировоззрения, но, конечно, не об его более или менее полном выражении. Но уже и эту тенденцию трудно втиснуть в узкие рамки общеизвестных систем и точек зрения. Что же со мною делать, если я не чувствую себя ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком, если даже все эти противоположения часто кажутся мне наивными? Если уж обязательно нужен какой-то ярлык и вывеска, то я, к сожалению, могу сказать только одно: я — Лосев! Все прочее будет неизбежной натяжкой, упрощением и искажением, хотя и не так трудно уловить здесь черты длинного ряда философских систем, горячо воспринятых в свое время и переработанных когда-то в молодом и восприимчивом мозгу. Нельзя, однако, наперед приказать себе стать тем или другим философом. Это решает жизнь: и тут состояние мозга, состав крови, физическое тело и социальная обстановка имеют гораздо большее значение, чем какие-нибудь приказания, хотя бы и свои собственные.

Но что же такое тогда сама-то жизнь? Сама-то жизнь — сумасбродство. Но в этом сумасбродстве есть метод. И жизнь философа — между сумасбродством и методологией.

16 декабря 1934 г.

А. Л.³

³ В одном из двух дошедших до нас машинописных экземпляров есть рукописная дата и инициалы автора. Существует также не подписанная рукопись предисловия. (*А. Тахо-Годи.*)