
Диалектика А.Ф. Лосева и феноменология*

© 2020 г. С.А. Нижников^{1**}, Радое Голович^{2***}

¹ *Российский университет дружбы народов,
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2.*

² *Философский факультет Черногорского университета,
Черногория, Никшич, 81400, ул. Данило Божовича.*

** E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

*** E-mail: madjo.golovic@gmail.com

Поступила 08.02.2019

В статье анализируется формирование А.Ф. Лосевым диалектического метода сквозь призму критики феноменологии Э. Гуссерля, претендующей на универсализм. В целом отечественный мыслитель выделяет и поэтапно анализирует три метода: феноменологический, трансцендентальный и диалектический. Последний он рассматривает как завершающий и целостный, включающий в себя предшествующие как свои ступени. Он использует платоническое понимание эйдоса и трактовки диалектики, видимо, стремясь избежать гегелевского формализма.

С одной стороны, Лосев признает значимость феноменологического метода Гуссерля как базового, с другой, не соглашается останавливаться на нем, диалектически осмысляя понятие эйдоса. Отмечается, что Хайдеггер претерпел схожую эволюцию (у Лосева она проходила логически, у Хайдеггера – исторически, или биографически): от феноменологии он переходит к фундаментальной онтологии и герменевтике. Указывается на превращение феноменологии сегодня во всеобъемлющий метод, охватывающий различные науки, включая философскую антропологию. Лосев, применяя диалектику как к толкованию христианского догмата, так и к анализу исихастского духовного опыта, также выходит на проблемы философской антропологии.

Ключевые слова: диалектика, герменевтика, аристотелизм, платонизм, трансцендентализм, феноменология, философская антропология, фундаментальная онтология, эйдос.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–6–116–125

Цитирование: *Нижников С.А., Голович Р.* Диалектика А.Ф. Лосева и феноменология // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 116–125.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерством по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20–511–S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований».

A.F. Losev's Dialectics and Phenomenology*

© 2020 Sergei A. Nizhnikov^{1**}, Radoje Golovic^{2***}

¹ Peoples' Friendship University of Russia (RUDN-University),
10/2, Miklukho-Maklay str., Moscow, 117198, Russian Federation.

² Faculty of Philosophy, University of Montenegro,
Danilo Bojovic str., Niksic, 81400, Montenegro.

** E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

*** E-mail: madjo.golovic@gmail.com

Received 08.02.2019

The article analyzes the forming of dialectic method by Aleksei Losev through the prism of critics of Edmund Husserl's phenomenology that claims to be universal. On the whole, the Russian thinker identifies and phasedly analyzes three methods: the phenomenological, transcendental, and dialectical. He considers the latter as complete and holistic, including the previous ones as its steps. He uses a platonic understanding of eidos and the interpretation of dialectics, apparently trying to avoid the Hegelian formalism.

On the one hand, Losev accepts the significance of Husserl's phenomenological method as basic, on the other he does not agree to remain on it, dialectically interpreting the concept of eidos. It is noted that Heidegger went through analogous evolution (Losev – logically, Heidegger – historically (biographically)) moving from phenomenology to fundamental ontology and hermeneutics. The transformation of phenomenology into a comprehensive method covering various sciences, including philosophical anthropology, is noted today. Losev also applies dialectics both to the interpretation of Christian dogma and to the analysis of the hesychast spiritual experience and addresses the problems of philosophical anthropology.

Keywords: dialectics, hermeneutics, aristotelianism, Platonism, transcendentalism, phenomenology, philosophical anthropology, fundamental ontology, eidos.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–6–116–125

Citation: Nizhnikov, Sergei A., Golovic Radoje (2020) "A.F. Losev's Dialectics and Phenomenology", *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2020), pp. 116–125.

Я исповедую диалектику.

А.Ф. Лосев. Философия имени

В «Очерках античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосев выделяет и поэтапно анализирует три философских метода: феноменологический, трансцендентальный и диалектический. То, что у Гегеля определяется как спекулятивная логика, Лосев называет, в платоновском духе, диалектикой, но интерпретирует в значительной степени по-гегелевски. Вспомним, что у Гегеля философия есть «познание в понятиях», а «диалектика составляет природу самого мышления» [Гегель 1974, 201, 85, 96]. У Лосева начало диалектики есть «самосознательное самоположение разума» [Лосев 1993а, 93],

* The reported study was funded by RFBR and MOST according to the research project No. 20–511–S52002 "Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research".

а собственно диалектика – «точнейшее знание в понятиях... в понятиях данная живая жизнь» [Лосев 1993а, 76], «наука, или искусство, выявляющая жизнь самой идеи» [Там же, 101] и «логос категориального эйдоса» [Там же, 106]. Ко всему сказанному Лосев добавляет: «Лики вещей – смысл вещей. Смыслы вещей – смыслы понятий. Оперировать понятиями – оперировать самыми ликами вещей. И там, и здесь – эйдос предмета, идея предмета» [Там же, 104].

Выделяя три философских метода, Лосев указывает, что они присутствуют уже у Платона и что от его «...концепции диалектического метода никуда не двинулся не только Плотин, но и великие диалектики Нового времени – Фихте и Гегель» [Там же]. Новоевропейская философия в лице таких ее корифеев, как Кант и Коген, Гегель и Шеллинг, а из последних – Гуссерль, «...применяла те же самые философские схемы к своему новому, совершенно неантичному опыту», причем не всегда адекватно [Лосев 1993б, 475–476].

В работе «Античный космос и современная наука» Лосев также отдает должное Гуссерлю, подчеркивая, что благодаря ему философия освободилась из сетей натуралистической метафизики: Гуссерль «...дал наконец формулировку простому и ясному, давно забытому понятию эйдоса и тем вывел философию на подлинно философский, разумно-осмысленный путь смыслового общения с фактами и бытием» [Лосев 1993а, 72]. Однако он остановился на полдороге, не вскрыв эйдетику связей, т. е. диалектику. И если феноменологию Лосев называет «точнейшим знанием», то диалектику – «наиболее точным из всего, что человек до сих пор сумел построить в мысли» [Там же, 68]. Рассмотрим подробнее, что Лосев имел в виду.

1. Феноменология вообще и феноменология Гуссерля

Феноменологией вообще Лосев называет «первоначальное знание вещи как определенной осмысленности». Она есть «до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, т. е. узрения их в их эйдосе». Она не есть теория или наука, так как ее задача описывать, а не объяснять: она «постулирует необходимость до-теоретического адекватного узрения» и в этом смысле не имеет научного метода. Феноменология и есть узрение смысла, как он существует сам по себе, – «осязание умом смысловой структуры слова» [Лосев 1993а, 767–769]. Она дает смысловую картину предмета, будучи эйдетическим видением предмета в его эйдосе, а не в логосе¹.

Что касается феноменологии Гуссерля, то Лосев вполне соглашается с ее первоначальной установкой поместить эмпирический мир в «скобки», отрешиться от него. Гуссерль так поясняет это: «...мы как бы переводим его в состояние бездействия – мы “выключаем” его, мы “вводим его в скобки»» [Гуссерль 1999, 71]. Без этого, продолжает Лосев, невозможно понять действительность. Однако, указывает он, необходимо помнить, что пониманием дело не исчерпывается, в силу чего «...феноменология не может претендовать на то, чтобы быть единственно допустимым методом философии. Несчастья начинаются тут не тогда, когда феноменологи “воздерживаются” от “естественной установки”, но, когда они абсолютизируют свою позицию и считают все прочие методы философии “метафизическими»» [Лосев 1993б, 476].

Для Лосева «взятие мира в скобки», отрешение от него и от вещей – лишь методологический прием, к которому не сводима вся философия и ее метод. Редукция эмпирии необходима для восприятия эйдоса, но не более того. Если же догматизировать саму редукцию и результат ее деятельности – то образуется неразрешимый дуализм кантовского типа – эйдосов и вещей. Мы получим, с одной стороны, свои субъективные представления, пусть и в «чистом сознании», а с другой – непостижимые «вещи в себе» как редуцированную реальность: «...как только начинают утверждать, что вся философия должна быть сведена к этой условной “воздержности” и всякое иное исследование объявляется метафизическим, а всякое “объяснение” – натурализмом, тогда на-

ступает гибель феноменологии как правого метода. Тогда образуется дуализм “смысла” и “явления”, и “явления” утопают в неразличимой мгле “вещей-в-себе» [Там же, 476].

П.П. Гайденко поясняет в этой связи, что «Гуссерль остается в пределах идеализма, не желая превращать последний в род метафизики...» [Гайденко 2006, 364]. Однако, будучи противником всякой метафизики, Гуссерль, тем не менее, как прежде Кант (и не зря он на него ссылается), абсолютизирует определенным образом понимаемую гносеологию, тем самым превращая ее в своеобразную метафизику. Относительно же существующих метафизических построений он высказался следующим образом в своих «Парижских докладах»: «...феноменология исключает всякую наивную и оперирующую бессмысленными понятиями метафизику вообще...» (цит. по: [Мотрошилова 2003, 593]). Но, как замечает Лосев, антиметафизическая установка может привести к отрицанию какого бы то ни было объяснения: «Феноменология только описывает, думая, что всякое объяснение будет уже причинно-метафизическим. Диалектика же не только описывает, но и объясняет, причем объяснение это не причинно-объясняющее, но **конструктивно-смысловое**, когда делается понятным, как одна категория рождается из другой и какова в этом смысле система всех взаимопорождающих категорий разума вообще» [Лосев 1993б, 468].

Видимо, по этой причине и М. Хайдеггер отошел от своего учителя, Гуссерля, начав рассматривать феноменологию всего лишь как метод, а не как всеобъемлющую философскую концепцию (в какую неизбежно превращается всякий метод, когда происходит его абсолютизация), и определив собственную философию как фундаментальную онтологию, а не феноменологию. Когда Хайдеггер говорит: «Онтология возможна только как феноменология» [Хайдеггер 1997, 35], – он имеет в виду, что его феноменология есть фундаментальная онтология; «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии» [Там же]. Феноменология из метода преобразуется в «науку о бытии сущего» [Там же, 37]. В.И. Молчанов пишет в этой связи: «Хайдеггер, разъясняя смысл термина “феноменология”, указывал, что “ее сущностное основание не в том, чтобы действительно быть философским “направлением”... это возможность мышления, но не действительность “школы”» [Молчанов 2001, XVI–XVII].

Как и Лосев, «Хайдеггер открывает в греческом мышлении те же основоположения, которые заново открываются феноменологией» [Фалёв 2008, 26]: «То, что, согласно феноменологии акта сознания, осуществляет себя как себя-самое-выражающее феномена, мыслилось изначально еще Аристотелем и вообще греческим мышлением... То, что заново найдено в феноменологических исследованиях как основополагающая позиция мышления, оказывалось главной чертой мышления греческого, если не вообще философии как таковой» [Хайдеггер 1994, 307].

Фундаментальная онтология преобразовалась в итоге в герменевтическую феноменологию, которая является уже не констатирующей дескрипцией данного, а герменевтическим логосом, «поскольку герменевтическая речь представляет собой не фиксирующее, а обнаруживающее говорение, которое интегрировано в саму структуру первичной феноменальности» [Инишев 2008, 69]. Таков закономерный вывод, к которому и пришел Хайдеггер, поставив под сомнение метод редукции как обнаруживающий некие «чистые феномены» помимо символотворческой деятельности сознания. Е. Фалёв следующим образом поясняет смысл хайдеггеровской позиции: «Предмет “есть”, правда, не “в себе”, а “для сознания”, но все-таки он есть первое и единственное бытие. Из этого можно сделать вывод, что требование Гуссерля воздержаться в “эпохэ” от всякого “бытийного полагания” прямо противоречит природе сознания...» [Фалёв 2008, 36–37]. Как нет «чистых фактов», так невозможны и «чистые феномены»: все, что человек воспринимает и мыслит, уже интерпретировано. Мир невозможно «взять в скобки» хотя бы потому, что стремящийся осуществить редукцию уже находится в мире и осуществляет ее из мира. Его намерение редуцировать мир сформировано «в мире», и если редуцировать последний, то редуцируется и само намерение редуцировать: редукция редуцирует самое себя. Символотворческая дея-

тельность сознания неустраима, если только мы не прибегнем к каким-нибудь мистическим практикам, не обратимся, например, к буддизму, с его «чистым сознанием» и «нирваной», или не вернемся в досимволический, т. е. животный мир. Эту истину хорошо прояснило неокантианство.

Конечно, выйдя к бытию, Хайдеггер нарушил основной догмат гуссерлианской феноменологии – отказался от «скобок», в которые нужно заключать все, помимо чистых эйдосов. Однако, как превосходно показывает Лосев, бытие и есть эйдос, или эйдос эйдосов. Гуссерль догматизировал бытие, превратив его в «метафизическое» понятие, а затем его же и отверг, заключив «в скобки» и подвергнув «редукции». И это, если следовать Лосеву, похоже на то, как Аристотель поступил с платоновской идеей. Л.А. Гоготишвили отмечает, что «...спор между этими направлениями [Кант, Гуссерль, неокантианство. – С.Н.] воспринимался, конечно, Лосевым не как нечто принципиально новое в истории философии, а как очередное историческое обострение борьбы платонизма и аристотелизма, обогащенное кантовской и посткантовской философией» [Гоготишвили 2006, 222]. Здесь не обошлось и без забвения диалектики: «Нужно сказать, что не иное что стоит... между аристотелизмом и платонизмом, как проблема логики. Платонизм в существенном смысле есть диалектика» [Лосев 1993а, 334]:

...платонизм так относится к аристотелизму как диалектика к феноменологии, т. е. как смысловое «объяснение» к смысловому «описанию». Феноменолог никакой действительности, кроме действительности эмпирических фактов, не утверждает. Он просто смотрит и видит. И, увидевши вещь, он эйдетически фиксирует ее. Откуда и как произошла эта вещь, какие причины ее вызвали и какие следствия она повлекла за собой, – ничем этим феноменология не интересуется. Если угодно, она феноменологически, т. е. прежде всего эйдетически, зафиксировывает и причинное взаимоотношение двух вещей; но и здесь зафиксированный эйдос будет иметь под собой не эйдетически полученное, но лишь натуралистически выведенное... Иное дело – диалектика... В то время как феноменология только в пределах данного эйдоса утверждает закон самоотличия, диалектика этот основной закон мысли применяет в сфере взаимоотношения разных эйдосов как таковых [Там же, 467–468].

При этом феноменология как философский метод существовала всегда (не будучи концептуально выраженной), по крайней мере, со времен Платона. Схожую оценку дает и М.К. Мамардашвили, для которого, как и для Хайдеггера, феноменология была «сопутствующим элементом всякой философии» (цит. по: [Мотрошилова 1999, 22]).

2. Эйдос у Гуссерля и Лосева

Согласно Лосеву, Гуссерль не дошел до всей глубины определения эйдоса у Платона – он остановился на полпути, т. е. «только на позиции описательного установления отрешенных эйдосов», что привело его к принципиальному дуализму кантовского типа, к «трансцендентализму». При этом «логически-смысловая установка» оказалась «до последней глубины спутана с метафизически-натуралистической» [Лосев 1993б, 476].

Гуссерль, как известно, отвергал платонизм, понимая его по-аристотелевски. Так, критикуя «метафизическое и психологическое гипостазирование общего», он отмечал, что первое ложное толкование «лежит в основе платоновского реализма» [Гуссерль 2001, 117–118]. Лосев в своих работах показал неадекватность такой интерпретации: Гуссерль отмежевывается от Платона, потому что «просто не знает его», хотя и использует платоновский термин – «эйдос» [Лосев 1993а, 327]. Правда, в «Логических исследованиях» Гуссерль утверждает, что «речь об общих предметах имеет собственное значение» [Гуссерль 2001, 118], и подвергает критике как эмпиризм, так и номинализм, сближаясь с платонизмом.

При всем том Н.В. Мотрошилова отмечает, что «...гуссерлевский идеализм не является ни платонизмом, ни другим видом объективного идеализма», варианты которого «...равно неприемлемы для вчерашнего математика и сторонника философии как строгой науки – Э. Гуссерля. При этом ему было нужно не просто постулировать идеальное, но теоретически вывести его – как особое бытийное измерение – из деятельности единственно реального субъекта, человеческого индивида» [Мотрошилова 2003, 553]. Гуссерль, таким образом, предстает неидеалистическим идеалистом, неплатоническим платоником, а его позицию можно охарактеризовать как ограниченный своеобразным пониманием эйдоса идеализм, не восходящий ни к логосу, ни к символу, ни к мифу... Эту-то специфику феноменологии и стремился выявить А.Ф. Лосев.

Гуссерль, по Лосеву, не мог дать точного определения понятия эйдоса, «...так как оно в своей основе есть не просто феноменологическое, но именно диалектическое понятие. Гуссерль великолепно почувствовал это забытое понятие, но не понял во всей четкости его структуры» [Лосев 1993а, 332]. Анализируя диалог «Парменид» в работе «Очерки античного символизма и мифологии», Алексей Федорович поясняет: «Эйдос есть ни вещь, ни мысль, ни понятие, ни норма... эйдос не есть и субстанция, отделенная от вещественного материального мира». Тем не менее он «присутствует» в мире как «свет сознания и бытия» и познаваем; он обладает «идеально-объективной значимостью», «обуславливает собою существование вещей как именно вещей и конституирует их как объективную предметность познания». По Лосеву, «...эйдос не существует ни во внешней природе как вещь, ни в психике как мысль, ни в логике как понятие», его нельзя ни гипостазировать, ни натурализовать, ни метафизировать, превращая в сверхчувственное нечто: он «есть идеальная картина вещи, образец ее...». Эйдос – это «...наивысшая обобщенная, конкретная сущность вещи; и к нему неприменимы никакие не только вещные, но формально-логические квалификации» [Там же, 184–187]. Между эйдосом и вещью существует «идеально-феноменологическое отношение». Наконец, Лосев дает такое диалектическое истолкование: «Я определяю эйдос как единичность подвижного покоя самотождественного различия, рассмотренную именно как единичность» [Там же, 332].

Нельзя останавливаться на единичном, описательном понимании эйдоса в его изолированности. Ведь нужно еще и «показать, как один “смысл” относится к другому», «как все отдельные “смыслы” порождают друг друга или порождаются из общего» [Там же, 480]. Но феноменология не хочет ничего этого знать. Да, феноменологический эйдос есть некая цельность, но проблема в том, что «феноменология не переходит от одного цельного эйдоса к другому, с тем чтобы и тут составить свою особую специфическую антиномическую систему», т. е., не показывая «как одна категория порождает другую», феноменология только «суммирует между собой моменты в пределах одной и той же категории». Исходя из этого, Лосев приходит к выводу, что природа феноменологии – «числовая, аритмологическая, суммативная», поэтому она бессильна «решить вопросы о взаимоотношении смысла и явления, или идеи и вещи» [Там же].

Кроме того, феноменология в исполнении Гуссерля «застревает» на статичном видении эйдосов в сознании, она «...дает эйдос и – падает, как только заходит вопрос об отношении эйдоса к действительности» [Там же, 338]. Получается извращение самой изначальной установки Гуссерля – «к самим вещам». Забвению предается не только бытие (Хайдеггер), но и действительность: и как эмпирический мир, и как связь эйдосов-смыслов. Теряется сама жизненность действительности. Феноменология Гуссерля «...видит, описывает видимое, и больше ничего. Но действительность не есть только видимое, хотя бы и чистым умом; и действительность не есть нечто только описываемое, хотя бы и утонченно философски. Действительность еще и живет, а не только видится; и она связана, т. е. объяснительна, а не только созерцаема, т. е. описательна» [Там же]. На этом, делает вывод Лосев, феноменология Гуссерля исчерпывает и дискредитирует себя, уступая место другим философским методам.

3. Диалектика в ее отличии от феноменологии и трансцендентализма

Анализируя трансцендентальный метод у Платона, Лосев приходит к заключению, что диалектика рождается «из борьбы феноменологии и трансцендентальной философии за подлинную философскую действительность... из трансцендентализма Канта родилась диалектика Фихте» [Лосев 1993а, 479]. А диалектика есть «наиболее точное из всего, что человек до сих пор сумел построить в мысли» [Там же]. В отличие от феноменологии она строится на взаимопорождении категорий. Если феноменология не может связать идею с действительностью, то диалектика дает смысловой генезис категорий и имен [Там же, 481]. Лосев образно поясняет односторонность недиалектических методов:

Если феноменология слишком аритмологична, то трансцендентализм слишком функционален. Феноменология видит категориальные эйдосы, но не может их эйдетически же связать, объяснить один эйдос другим. Трансцендентализм, наоборот, умеет объяснить эйдетические связи, но не видит того, что он объясняет. Перед феноменологом стоит картина бесконечного числа эйдосов, созданная неизвестно кем и неизвестно как, и он только складывает отдельные части этой картины в большие или меньшие участки отдельных же, изолированных цельностей. Трансцендентализм, наоборот, не видит этой картины и даже старается не смотреть на нее, но наблюдает лишь применение отдельных ее моментов вовне, анализирует формы и способы отражения этих моментов в инобытии, изучает функции смысла в действительности [Там же].

Диалектика же, поясняет далее Лосев, «...оперирующая категориально-породительным характером, должна, в противовес трансцендентализму, как связать взаимным порождением эйдосы наблюдаемой общей картины, так и связать взаимно-породительным эйдетической связью эйдосы с инобытием, от которого совсем отмахивается феноменология и которое тайно подразумевается в трансцендентализме» [Там же, 482].

По Лосеву, необходимо различать три рода эйдетических отношений: 1) отношение частей между собою и с целым, 2) отношение между целым и инобытием как функцией целого и 3) отношение между целым и инобытием как равноправными, взаимопорождающими эйдосами. В первом случае инобытия никакого нет, а есть только внутри-эйдетические, и притом суммативные, взаимоотношения. Во втором случае кроме эйдоса постулируется еще и его инобытие, но оно дано самостоятельно, берется неизвестно откуда и рассматривается только в плане функциональных отражений в нем эйдоса. Наконец, «...в третьем случае постулируется и эйдос, и инобытие, но инобытие целесообразно порождается самим же эйдосом, а эйдос – инобытием, и между ними устанавливается отношение абсолютного и одновременного и тождества, и различия. Первое есть феноменология, второе – трансцендентализм, третье – диалектика» [Там же, 486]. Так диалектический эйдос окончательно и абсолютно порывает с феноменологией и трансцендентализмом. Он мыслится как «живая и органическая цельность смыслового самопротиворечия». Лосев, таким образом, опираясь на Платона, мыслит диалектику эйдетически, говорит о «диалектической эйдетике» [Там же, 194].

Гуссерль никогда бы не согласился с такой трактовкой, он мыслит в кантианской парадигме – диалектику, видимо, понимает как жонглирование понятиями, тем более что Лосев далее от диалектики эйдосов переходит к символу и мифу. В последнем, по его мнению, и завершается, овеществляется, исполняется диалектическое познание. И в этом его принципиальное отличие от Гегеля как «чистого» логика.

Для Гуссерля такое «произвольное» (а по Лосеву – диалектическое) конструирование эйдосов недопустимо, так как выходит за рамки феноменологии, которая является «...чисто дескриптивной дисциплиной, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции» [Гуссерль 1999, 130], она – «...чисто дескриптивное сущностное учение об имманентных образованиях сознания, о событиях, схватываемых в потоке переживания в рамках феноменологического

выключения...»; поэтому, продолжает Гуссерль, «...феноменологии, с ее имманентностью, не придется производить никаких бытийных полаганий подобных сущностей» [Гуссерль 1999, 131]. Можно сказать, что, как и Хайдеггер, Лосев обращает мысль к бытию.

4. Заключение: черты диалектического метода А.Ф. Лосева

Итак, в формулировании своего метода Лосев не останавливается на эйдетическом уровне – начальном и необходимом, но вовсе не последнем. Совершенным, полным и целостным методом познания выступает диалектика, определяемая как «логическое конструирование эйдоса» [Лосев 1993а, 78]. Вместе с тем диалектику необходимо отличать от аритмологии, где господствует числовая схема, происходит «формализирование и опустошение категориального эйдоса» [Там же, 69]. Задача диалектики в этой связи – «...показать, какие существуют категориальные эйдосы вообще и как они связаны между собой», и связь эта не фактически-натуралистическая, не метафизическая, а эйдетическая [Там же, 70–71]. Феноменология, развивающаяся под главенством Гуссерля, как раз и занята тем, что рассматривает систему эйдосов «схемно-аритмологически... в связи с чем останавливается на статическом фиксировании статически данного смысла вещи» [Там же, 72]. Поэтому эйдология Гуссерля есть учение о «множествах», тогда как диалектика охватывает все, ибо «все», что мы знаем, и есть эйдос, – диалектика есть «логическая конструкция категориальной структуры эйдоса как бытия», «смысловый скелет вещей, обуславливающий сам себя и ни от какого содержания вещей не зависимый» [Там же, 73–74]².

«Впрочем, – пишет Лосев, – вся эта критика феноменологии Гуссерля нисколько не хочет умалить величайшего значения этого мыслителя для современной натуралистически-растленной философии. И Гуссерль вправе сказать, что он не обязан быть Гегелем или Плотиним и что ему важно, кроме диалектики, выдвинуть также и чистую феноменологию, хотя последняя и зависима от диалектики и без нее не может претендовать на самостоятельность» [Лосев 1993б, 332].

В завершение важно отметить, что, подчеркивая роль диалектики, Лосев отнюдь не принижал значимость трансцендентализма и феноменологии:

Неокантианский трансцендентальный подход вполне был оправдан в свое время диалектикой предыдущего историко-философского развития. Его я должен был вместить в своей концепции. Гуссерлианский феноменологический подход есть также историческая необходимость. Вмestил я и его. Диалектика – сама собой очевидная вещь для современного изучения Платона. Нельзя было отказаться и от нее. Итак, Наторп 1903 г., Гуссерль и Гегель не могут быть в отношении меня в обиде. Их интуиции, их метод, их понимание платонизма я целиком принял... А это значит, что я взял эти три метода не в отдельности, не в изолированности и не в их взаимной враждебности, но в их примиренности, синтетической слитности и единстве... Так объединились в моем сознании Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский [Там же, 703].

Феноменология без диалектики «слепа и бессвязна», а «диалектика без феноменологии не может претендовать на точность и чистоту своих категорий». В итоге Лосев говорит о «феноменолого-диалектическом методе» как «первом и основном, с которым философ должен подходить к вещам» [Лосев 2001, 420]. И это и есть та платформа, на которой строится его философия имени и диалектика мифа и на которой он разрабатывает свое понимание диалектики Бытия. Далее Лосев применяет диалектику к анализу как христианских догматов, так и духовной практики исихазма, тем самым переходя от формально-логического анализа к содержательному, – к философской антропологии. В наши дни феноменология также распространяет свой метод и свое влияние на различные направления философского познания, включая философскую антропологию. Однако эта интереснейшая тема требует специального анализа.

Примечания

¹ Д.Н. Разеев в этой связи выделяет несколько этапов развития, видов понимания феноменологии уже в новоевропейской философии (Декарт, Кант, Гегель) [Разеев 2004, 19–20].

² Внедиалектическая картина мира неизбежно порождает натурализм, состоящий из гипостазированных понятий. Поэтому сначала должна идти система самообосновывающихся эйдосов диалектики, а потом уже применение ее к действительности. Далее просто напрашивается «Наука логики» в исполнении А.Ф. Лосева, к построению которой он и приступит на материале античной философии (платонизма), перейдя затем к исихазму.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian and Russian Translations

Гегель 1974 – *Гегель Г.В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974 [Hegel, Georg. V.F., Encyclopedia of the Philosophical Sciences (Russian Translation 1974)].

Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999 [Gusserl, Edmund, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Russian Translation 1999)].

Гуссерль 2001 – *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (I). Логические исследования. Т. II (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001 [Gusserl, Edmund, Collected Works (Russian Translation 2001)].

Лосев 1993а – *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Бытие – Имя – Космос. М.: Мысль, 1993. С. 91–612 [Losev, Aleksei F. (1993) ‘The Ancient Cosmos and Contemporary Science’, Being – Name – Cosmos (in Russian)].

Лосев 1993б – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993 [Losev, Aleksei F., Essays on Classical Symbolism and Mythology (in Russian)].

Лосев 2001 – *Лосев А.Ф.* <Мифология и диалектика> // Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 419–423 [Losev, Aleksei F. (2001) ‘<Mythology and dialectics>’, The Dialectics of Myth (in Russian)].

Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303–309 [Heidegger, Martin, My way to phenomenology (Russian Translation 1994)].

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 [Heidegger, Martin, Being and Time (Russian Translation 1997)].

Ссылки – References in Russian

Гайденко 2006 – *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Гоготшвили 2006 – *Гоготшвили Л.А.* Непрямое говорение, М.: Языки славянских культур, 2006.

Инишев 2008 – *Инишев И.Н.* Феноменология как экзистенциальная практика: об одном мотиве в философии Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии. 2008 [1]. М.: РГГУ, 2008. С. 62–79.

Молчанов 2001 – *Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (I). Логические исследования. Т. II (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. XIII–CVI.

Мотрошилова 1997 – *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М.К. Мамардашвили // Конгениальность мысли. О философии Мерабе Мамардашвили. М.: Прогресс, 1999. С. 17–31.

Мотрошилова 2003 – *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003.

Разеев 2004 – *Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.

Фалёв 2008 – *Фалёв Е.В.* Герменевтика М. Хайдеггера. СПб.: Алетей, 2008.

References

Gaidenko, Piama P. (2006) Time. Duration. Eternity. Problem of Time in European philosophy and science, Progress-Traditsiia, Moscow (in Russian).

Gogotshvili, Lyudmila A. (2006) Indirect speaking, Iazyki slavianskikh kultur, Moscow (in Russian).

Inishev, Ilya N. (2008) ‘Phenomenology as existential practice: on one motif in Heidegger’s philosophy’, Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii, 2008 [1], RGGU, Moscow, pp. 62–79 (in Russian).

Molchanov, Viktor I. (2001) 'Analytical phenomenology in Edmund Husserl's Logical Investigations', Husserl, Ed. Collected works, Vol. 3 (I), Gnosis, Dom intellektualnoi knigi, Moscow, Gnosis, pp. XIII–CVI (in Russian).

Motroshilova, Nelly V. (1999) "Civilization and Phenomenology as central theme of M.K. Mamardashvili's philosophy", Congeniality of the thought. On philosophy of Merab Mamardashvili. Progress, Moscow, pp. 17–31 (in Russian).

Motroshilova, Nelly V. (2003) "Ideas I" of Edmund Husserl as introduction to phenomenology, Phenomenologia – Hermenevica, Moscow (in Russian).

Raseev, Danil N. (2004) In the network of phenomenology, Izdatelstvo SPbGU, Saint-Petersburg (in Russian).

Falev, Egor V. (2008) Hermeneutics of M. Heidegger, Aleteia, Saint-Petersburg (in Russian).

Сведения об авторах

НИЖНИКОВ Сергей Анатольевич –

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов.

ГОЛОВИЧ Радое –

доктор философских наук, доцент факультета философии Университета Черногории.

Author's Information

NIZHNIKOV Sergei A. –

DSc in Philosophy, Professor of the Department History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia.

GOLOVIC Radoje –

PHd, Assistant Professor of the Faculty of Philosophy of the University of Montenegro.