

12. Shirinyants A. A. Konservativizm v sovremennoy ideologicheskom i politicheskom prostranstve Rossii [Conservatism in modern ideological and political field of Russia]. *Rossiya i musul'manskiy mir* [Russia and the Moslem world], 2016, no. 2 (284), pp. 19–31.

13. Shirinyants A. A. Konservativizm v sovremennoy ideologicheskom i politicheskom prostranstve Rossii [Conservatism in modern ideological and political field of Russia]. *Vestnik Rossiyskoy natsii* [Bulletin of Russian Nation], 2015, no. 4, pp. 175–187.

14. Shirinyants A. A. Konservativizm i partystroitelstvo v sovremennoy Rossii: vozvrashchenie k istokam ili bran za “elektorat”? [Conservatism and party building in modern Russia: back to the basics, or the fight for the “electorate”?]. *Vestnik Grodzenskaya dzjarzhaj'naga y'niversitjeta imja Janki Kupaly. Seryja 1. Gistoryja i arheologija. Filasofija. Palitalogija* [Vestnik of Yanka Kupala State University of Grodno. Series 1. History and Archaeology. Philosophy. Political Science], 2014, no. 3 (183), pp. 131–142.

15. Shirinyants A. A. Konservativizm i politicheskie partii v sovremennoy Rossii [Conservatism and the Party System in Modern Russia]. *Tetrady po konservativizmu* [Essays on conservatism], 2014, no. 3, pp. 166–183.

16. Szirinianc A. A. Konserwatywizm w przestrzeni ideologicznej i politycznej wspolczesnej Rosji [Conservatism in modern ideological and political field of Russia]. *Political Science, Politische Wissenschaft i Politologija. Antologia tekstow* [Political Science, Politische Wissenschaft and Politologija. Anthology of texts]. Poznan, Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM Publ., 2017, pp. 183–192.

ПОНЯТИЕ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ А.Ф. ЛОСЕВА

Гранкова Мария Владимировна, аспирант

Кубанский государственный университет

Российская Федерация, 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, 149

E-mail: granmaritai@yandex.ru

Данная статья посвящена раскрытию концепции философии религии Алексея Фёдоровича Лосева. Рассматриваются наиболее важные концепции Абсолюта в работах Николая Кузанского, Фридриха Шеллинга, Георга Гегеля, Пауля Наторпа, Эдмунда Гуссерля и Освальда Шпенглера, которые оказали влияние на творчество русского мыслителя. Раскрывается суть и показывается критика «последнего русского философа» трансцендентального, феноменологического и диалектического методов философствования. Излагается критика представленных выше мыслителей и их методов философствования в различных работах Алексея Фёдоровича Лосева. Рассматривается и определяется положений вышеперечисленных аспектов в лосевской философии в уже снятом виде или же в философском творчестве только осуществляется движение к синтезу. Анализируются философские взгляды Алексея Фёдоровича Лосева на истоки неоплатонизма как философскую систему о системе иерархии бытия и формированию переходящих, эманулирующих ступеней, формировавшихся как реконструкция архаической мифологии и неоплатонизма как социальный этап является попыткой возврата к архаическим общинным отношениям и, как следствие, к мифологии. В результате подтверждается влияние концепций вышеперечисленных мыслителей на становление собственного диалектического метода Алексея Фёдоровича Лосева, так как диалектический метод может вскрыть единство рассматриваемых категорий каждой культуры. Демонстрируется собственный диалектический метод Алексея Фёдоровича Лосева им как логическое конструирование эйдоса, то есть законченный образ вещи с точки зрения логики. Показывается диалектический закон совпадения противоположностей философа, который выявляет эйдос как синтез противоречивых свойств, органически превращённых в живой, реальный организм вещи.

Ключевые слова: Алексей Лосев, философия религии, трансцендентализм, феноменология, диалектика, мифология, Абсолют, эйдос

THE CONCEPTION AND HISTORICAL PHILOSOPHICAL GROUND OF ALEKSEY LOSEV'S PHILOSOPHY OF RELIGION

Grankova Mariya V., postgraduate student

The Kuban State University

149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350040, Russian Federation

E-mail: granmaritai@yandex.ru

This article is devoted to disclosure of the Alexey Fyodorovich Losev's concept of philosophy of religion. The most important concepts of the Absolute in Nikolay Kuzansky, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Paul Natorp, Edmund Gusserl and Oswald Spengler's works which have exerted impact on works of the Russian thinker are considered. The essence reveals and the criticism of transcendental, phenomenological and dialectic methods of philosophizing is shown. It is considered and determined provisions of above-mentioned aspects in Losev's philosophy in already removed type or in philosophical creativity movement to synthesis is only performed. Alexey Fyodorovich Losev's philosophical views of Neoplatonism sources as philosophical system about system of hierarchy of life and to forming passing are analyzed, the ascending of the steps created as reconstruction of archaic mythology and Neoplatonism as a social stage is attempt of return to the archaic communal relations and, as a result, to mythology. As a result influence of concepts of above-mentioned thinkers on formation of Alexey Fyodorovich Losev's own dialectic method as the dialectic method can open unity of the considered categories of each culture proves to be true. Own dialectic method of Alexey Fyodorovich Losev is shown them as logical designing of an eidos, that is the finished image of a thing from the point of view of logic. The dialectic law of coincidence of contrasts of the philosopher which reveals an eidos as synthesis of the contradictory properties which are integrally turned into an alive, real organism of a thing is shown.

Keywords: Alexey Losev, religion philosophy, transscendentalism, phenomenology, dialectics, mythology, Absolute, eidos

Прежде, чем раскрывать концепцию лосевской философии религии, необходимо выделить и проанализировать основные положения его философии вообще. Философия религии А.Ф. Лосева представляет собой опыт синтеза диалектики античного неоплатонизма, восточно-христианского исихазма (имяславия), феноменологии Гуссерля, концепции пан-методизма, неокантианской школы, метафизики всеединства Соловьёва, диалектики мифа Шеллинга и всеобщей диалектики Гегеля, философии истории Шпенглера и Ницше.

Постоящее исследование преследует одну из целей: рассмотрение и определение положений вышеперечисленных аспектов в лосевской философии в уже снятом виде или же в философском творчестве только осуществляется движение к синтезу. Сам Лосев на протяжении всего научного пути не относил себя однозначно ни к одному из философских течений: «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 мне кажутся наивными?..» [1, с. 356]

Интерес русского мыслителя к античному неоплатонизму очевиден и бесспорен. В «Истории античной эстетики» Лосев показывает и анализирует истоки и основные положения неоплатонизма. Зарождение и расцвет данного направления приходится в эпоху краха Римской империи. Кризис, потеря материальной базы, утрата перспектив заставляют человека отрешаться от всего земного, искать смысл существования внутри себя. Мифологическая и отвлечённая идеология не смогла бы развиваться в иной период: «невозможно не видеть корней этой отрешенной философии в той социальной катастрофе, которая разыгралась в то время, потому что новая социальная эпоха с ее культурой и идеологией еще не давала в то время прочных ростков, а тысячелетняя рабовладельческая культура уже разрушалась, и людям было некуда деваться» [2]. Важно также заметить, что неоплатонизм становился как философия мифологии, реставрируя посредством диалектики античную мифологию и перерабатывая каждое божество, персонажа мифа в особую категорию. Сам же метод, присущий тому времени и формации, выдвигал на первый план «материально-чувственное отношение к бытию» [2]. И, так как неоплатоническая диалектика содержит в себе творчески-динамическое явление мира, совмещающая в себе и материальное и демоническое, и представляющая эманации вышеописанных категорий, то его неправильно будет отождествлять её с диалектикой средневековой или же новоевропейской.

В неоплатонической диалектике следует уделить внимание, по Лосеву, нескольким аспектам. Неоплатоники реставрировали самый старый элемент античного духа – мифологию посредством самого нового метода – диалектики. Отобразив рабовладельческую формацию, диалектика всегда выдвигает вперед материально-чувственное отношение к действительности, которое именно в античной диалектике проявляет себя как энергичное и динамическое понимание бытия. Далее, представление мира как постоянно движущегося потока приводит к учению об эманациях всех вышеописанных категорий из абсолютного единства: «Это есть энергично-эманативная диалектика античного мифа, который сразу и одновременно и материален, и демоничен и потому не вмещается ни в один тип последующей диалектики, ни средневековой, ни новоевропейской» [2].

Возвращаясь к определению чувственного восприятия, необходимо объяснить зрительные образы, которыми использовались не только неоплатониками, но и Платоном и Аристотелем. В неоплатонизме абсолютное единство, мир идей определялись как бесконечный свет, а эманулирующие категории – как «принципы освещения». Мышление и мыслительные процессы, таким образом, «есть тоже свет и освещение». Другим аспектом чувственного восприятия является Эрос как стремление к вожделенному. «<...> всю неоплатоническую диалектику необходимо назвать диалектикой зрительного, светового, вожделенного и вожделеющего ума или диалектикой мысленного света» [2]. Налицо синтез, или словами А.Ф. Лосева, «отождествление» материи и мышления, и, как следствие, действительность существовала так, как ей и надлежало.

Неоплатоническая диалектика – есть диалектика циклическая, представляющая процесс перехода эманаций. В работе «История античной эстетики» философ определяет неоплатонизм как философскую систему о системе иерархии бытия и формированию переходящих, эманулирующих ступеней. Исторически неоплатонизм формировался как реконструкция архаической мифологии и неоплатонизм как социальный этап является попыткой возврата к архаическим общинным отношениям и, как следствие, к мифологии. Среди множества средневековых мыслителей, которых анализировал А.Ф. Лосев, необходимо остановиться на влиянии неоплатоника Николая Кузанского.

В первую очередь необходимо проанализировать философский метод интерпретации Абсолюта Кузанского, который [метод] и оказал в дальнейшем влияние на способ мысли А.Ф. Лосева. В трактате «О бытии-возможности» [Deposset] Кузанский представляет божество возможностью бытия или возможностью становления. То есть бытие есть и как бытие и как возможность бытия. Лосев утверждает, что *posset* у Кузанского переводится именно как «бытие-возможность» и эти понятия отождествляются. Математически бога, с точки зрения Кузанского, можно представить как предел, непрерывное стремление к какой-либо величине, но не достижение, не отождествление с ней: «...бог Николая Кузанского либо есть предел суммы всех его бесконечных становлений, и тогда он есть, очевидно, абсолютный *интеграл*, или он есть каждое отдельное мельчайшее превращение, но тоже взятое в своем пределе, и тогда он есть *абсолютный дифференциал*» [3]. И процесс существования Абсолюта проще воспринимать отдельными моментами, а не целиком.

В работе «Об ученом неведении» Кузанский использует геометрию для объяснения стремления к бесконечности, о которой говорилось ранее. Рассматривая геометрические фигуры и увеличение у них какого-либо параметра до бесконечности, приводит утверждению тождественности всех геометрических фигур. То есть, если спроецировать данное утверждение на действительность, то мы увидим здесь отражение эстетических тенденций Возрождения. В этом непрерывном стремлении к бесконечности, стремлении к новому и проявляются неоплатонизм. Личность всегда находится в бесконечном поиске и бесконечном становлении [3].

Также, рассматривая бесконечность, Кузанский доказывает, что ни одно порядковое число не может повлиять на бесконечность – она всегда будет бесконечно

стью. И на основе этого выводится понятие абсолютного максимума, но это понятие неделимо и по сути своей есть также и абсолютный минимум: «и абсолютное, и относительное, и бесконечное, и конечное – обязательно наглядно, обязательно неопровержимо с точки зрения здравого смысла и потому вполне имманентно человеческому субъекту и человеческой личности» [3]. Также Николай определяет и типы бесконечности. Первый из них – это непознаваемая бесконечность, она есть совпадение всех противоположностей. Далее, ограниченный тип, когда абсолютная бесконечность в инобытие. Тип, в котором возможно рассмотрение отдельных моментов и различие противоположностей, а не только их совпадение. И третий тип – принцип неделимости бесконечности, то есть невозможность отделения бесконечности от каждого её момента.

Однако, по Кузанскому, не смотря на метод, Абсолют не познаваем. К его определению можно бесконечно стремиться, не невозможно его достичь: «...И если кто-либо выразит какое бы то ни было понятие, которым ты якобы можешь быть понят, я знаю, что это понятие не есть твое понятие, ибо всякое понятие имеет свой предел у стены рая» [3]. Ум, при этом, мысленно присутствует в том объекте, который осмысливает. И он не может одновременно мыслить несколько объектов. Но бог способен видеть как единичное, так и общее одновременно. Человеческий ум ограничен, согласно Кузанскому, он находится на «горизонте, где начинается стяжение и кончается абсолютное» [3].

В связи с этим бесконечный абсолют не выражаем в умственном восприятии. И из этого следует, что бесконечный абсолют может проявляться в определённых вещах. При этом вещь должна быть сама собою, и только тогда было бы возможно проявление через неё абсолюта. «Индивид есть «не противоположность общему, но, скорее, его истинное осуществление», так что «всё особенное и индивидуальное находится в непосредственном отношении к Богу» [3]. Также Николай Кузанский определяет человеческий ум как «божественное семя», то есть в некотором смысле приравнивает человека и бога. Разница заключается в том, что бог способен создавать, человек лишь «ассимилировать». То есть бог наделил человека образом, который человек пытается воссоздать, ассимилировать. Эти попытки, эта «ассимилирующая сила» и есть то бесконечное стремление к абсолютному: «бог творит подобное себе; следовательно, человек подобен богу, т.е. он тоже творит подобное себе» [3].

Лосев здесь усматривает виртуозное балансирование между восприятиями личности и абсолюта Средневековья и Нового времени. Николай Кузанский, как мы видели, выдвигал такие положения, которые были бы опасны для средневекового человека. Каждая человеческая личность полностью определяет, или, как говорил А.Ф. Лосев, отражает всеобщую стихию божества. И из этого можно вывести, что личность есть абсолют, «каждый раз оригинальный и специфический».

Далее, рассматривая методы мыслителей, оказавших на творчество влияние необходимо рассмотреть интерпретацию Абсолюта у немецких философов. Немецкая классическая философия вообще наделяла предмет правами и расширяла их до такой степени, что в нём не оставалось ничего объективного и делала из него бытие, осознанным космосом. Данный тезис дал почву для возникновения объективного идеализма, где бытие соизмеримо с предметом и абсолютно имманентно ему.

Один из интересующих данное исследование мыслителей вышеназванного направления, Фридрих Шеллинг, понимал природу как имеющую собственный предмет, который существовал своей объективной жизнью. Согласно его учению, природа есть созерцание, но созерцание без самого созерцающего субъекта, то есть бессознательная деятельность. Другим «неоплатоническим» аспектом является учение об Абсолютном разуме как индифференции: «где нет еще ничего ни идеального, ни реального, ни субъективного, ни объективного и откуда все развивается путем депотенцирования, так что вселенная есть самообнаружение этого абсолютного духа, а мир идей есть его самосознание, самосозерцание» [2]. То есть, согласно Шеллингу,

нельзя отталкиваться ни от субъективности духа, ни от объективности природы. Необходимо тождество двух противоположностей – Абсолютный разум – полное отсутствие субъективного и объективного.

Абсолют или Бог у Шеллинга есть само бытие, целостность трёх категорий: утверждённого, утверждающего и тождества того и другого. А значит, что Абсолют выше всех названных категорий. Такой апофатический момент в определении показывает схожесть Шеллинга с неоплатониками. Следующей категорией является «вечная природа», «разум» – это постоянный процесс утверждения Абсолюта в действительность как таковую. Бог есть не только сам по себе, но и также обличение «бесконечной идеальности» в мир [2]. Из этого следует, что в утверждаемой действительности частные моменты отражают Бога. Абсолют, чтобы иметь возможность быть отражённым в конкретном моменте действительности, должен «расчленяться» и в связи с этим появляется ещё одна категория – категория Бога, отражённого в вечной природе, разуме. Разум только отображение Абсолюта и он содержит в себе такую расчленённость, которая в каждом частном моменте отражает всю цельность: «Если бы в каждом не было единства, заключающего универсум сам по себе, если бы, таким образом, и в природе в свою очередь не было всей полноты бесконечной утверждённости, то есть всего существа бога, то бог оказался бы разделённым в универсуме, что невозможно». [2] Следовательно, каждый из множества моментов, составляющих. Всё – есть «отпечаток мирового целого».

Из этого тезиса об Абсолюте Шеллинг переходит к определению мифологии, которое в дальнейшем будет взято и переработано А.Ф. Лосевым. По Шеллингу, каждый частный момент отражает весь божественный универсум, то есть в каждом моменте содержится смысл. Но если существует множество моментов, значит, каждый из них должен быть оригинален в своей единичности, субстанции. Отсюда выводится тезис об идее, которая и есть оригинальная единичность всей целостности Бога, и об «отдельном боге», который есть отражающая целостность всеобщего универсума. «И каждая единичность этой всеобщности, если ее брать только по ее смыслу, есть идея, поскольку она отражает эту универсальную всеобщность, и каждая единичность универсальной всеобщности, если ее брать не только по ее смыслу, не только в том, что она отражает универсальную всеобщность, но и в том, что она и есть самая эта универсальная всеобщность, продолжая быть по своему смыслу единичностью, есть уже не просто идея, но тот или иной бог» [2].

Другой представитель немецкой классической философии, Георг Гегель, представляет Абсолют следующим образом. Абсолютный дух А.Ф. Лосев интерпретирует как Личность, то есть это диалектическое тождество двух категорий: субъективного духа и объективного. При этом, Абсолютный дух есть внутренне осознающее как субъект, и в то же время – нечто действительно существующее как объект: «Диалектический синтез ограниченного духа и ограниченной материи в единой и нераздельной, скульптурно-данной «прекрасной индивидуальности» <...>» [4, с. 4]. В «духе» вообще Гегель усматривает с одной стороны индивидуального человека и общественного – с другой. Иначе отдельному человеку противопоставляется общество. Для возможности существования Абсолютного духа необходимы, по Гегелю, три условия – и это искусство, религия и философия, где Абсолютный дух и проявляется. Субъект-объектный синтез можно разложить на составляющие, где объект – это искусство, а субъект – религия, и, следовательно, Абсолютный дух есть философия и его назначение – это диалектический метод.

Абсолютный дух также есть ни что иное как обобщение. Мировоззрение человека Нового времени обусловлено возведением человеческой личности, духа в целом или его отдельных областей. И из-за этого результатом обобщения будет ни Бог, ни множество богов, а только предельно обобщённый человеческий дух или Абсолютный, который есть и начало всего. [2] Согласно Гегелю, Абсолютный дух стремится в ино-

бытие, благодаря которому он и способен перейти к своему самосознанию и возвращать инобытие к самому же себе, чтобы достичь абсолютное самосознание [4, с. 5].

Нельзя также обойти вниманием рассмотрение Алексеем Лосевым философского метода представителей Марбургской школы, в частности, его интересует концепция Пауля Наторпа. Согласно ей, восприятие Идеи Платона – трансцендентальное, то есть она трактуется как априорное условие возможности опыта. Любопытно, что рассматривая работы разных лет данного немецкого мыслителя можно видеть и эволюцию его метода. И не смотря на это, Лосев подверг критике его гипотезу. Наторп утверждает, что Идея есть лишь критерий осуществимости или «явленности». Также неокантианская концепция толкует явление как прецедент или факт, или точнее, осмысленный прецедент и таким образом объединяет суть и факт. Синтезируя суть и факт, трансцендентализм рассматривает их в относительном тождестве, а не в абсолютном: факт не может быть сутью или смыслом и, в свою очередь, суть не может быть фактом. Однако же факт выражает суть, а суть или идея наполняет смыслом факт. И таким образом, здесь показывается принцип взаимосвязи: смысл, собирающий в себе всю совокупность фактов, оказывается становящимся смыслом [6].

Оперируя с идеями и фактами, трансцендентальный метод, по Лосеву, «отрешён» от действительности. Платоновский «эйдос» заменяется здесь довольно общим понятием «символ», который и заключает в себе всю действительность. Становясь чисто смысловой сферой, символ отображает действительность, в то время как эйдос становится отрешённым. Но при этом, А.Ф. Лосев пишет, что «теоретически ничто не мешает эйдосу отображать динамически связи и быть совмещением логического и алогического, т.е. быть символом» [5]. С точки зрения трансцендентализма, символ есть в основании самого смысла, так как смысл понимается как способный захватывать инобытие, осмысливать факты. Трансцендентальный метод утверждает категории не по их содержанию, а по структуре как гипотезы или принципы. Однако, данный метод не показывает объединение смысла и действительности. Трансцендентализм может объяснить эйдетические взаимоотношения, но не может их увидеть. Для него невозможно узреть всё множество эйдосов, но видит и осмысливает проявление отдельных фактов в инобытии. В «Очерках...» А.Ф. Лосев пишет: «эйдос как целость с отношением к инобытию в виде функции <...> – кроме эйдоса постулируется еще и его инобытие, но оно дано самостоятельно, неизвестно откуда, и только рассматриваются функциональные отражения в нем эйдоса» [5].

Но концепция Наторпа, по Лосеву, не может считаться совершенной. Русский мыслитель видит в его выражении «диалектически саморазвивающийся Дух немецких идеалистов», ему не удалось уловить «античного, телесного стиля платонизма» [3].

Критике также подвергался и феноменологический метод. В одной из своих работ А.Ф. Лосев писал, что именно Эдмунд Гуссерль имел огромное значение в его изучении платонизма. Сам метод русский мыслитель расширял «до степени символизма и мифологии» и называл свой метод феноменолого-диалектическим. Именно под влиянием Гуссерля А.Ф. Лосев начал изучать употребление Платоном понятий «эйдос» и «идея». Эйдос у Гуссерля есть сама сущность предмета, добраться до которой можно с помощью феноменологической редукции. В работе «Бытие. Имя. Космос» Лосев представляет свою интерпретацию феноменологического метода: до того как построить какую-либо теорию о существовании слова, можно увидеть, что звучание слова не есть его значение, в свою очередь, значение слова не есть предмет, к которому оно относится. И таким образом происходит вычленение самого предмета «слова». «Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключённых в слове, на основе их адекватного узрения, то есть узрения их в их эйдосе» [7, с. 769].

Исходя из данного определения следует, что феноменология не есть наука, так как она стремится узреть суть предмета как такового. Для феноменологии не характерно какое-либо упорядочивание и систематизирование сути, в отличие от науки.

Феноменология не интересуется частными проявлениями, она отбрасывает их чтобы увидеть смысл, предмет в его эйдосе: «феноменологический метод поэтому, собственно говоря, не есть никакой метод, ибо сознательно феноменология ставит только дну задачу – дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет» [7, с. 769].

Наука же рассматривает предмет в логосе, а не в эйдосе, в отличие от феноменологии. Последняя способна дать эйдос, но не более. В объяснении отношения эйдоса к действительности она бессильна, не смотря на то, что она утверждает отличие эйдоса от вещи и его тождественность с вещью. Несостоятельность феноменологии как метода А.Ф. Лосев объясняет восприятием эйдоса. Эйдос – это нечто суммарное, целое из частей. Переходя от части к целому, можно увидеть антиномические взаимоотношения категорий. Но, как уже говорилось, феноменология не переходит от одного целого к другому, то есть от одного эйдоса к другому и не может составлять никакую систему. Она может также объединить эйдосы, как части в целое: «Феноменология не умеет показать, как одна категория порождает другую, равноправную ей, категорию же, а только занимается тем, как суммируются между собою моменты в пределах одной и той же категории и как суммируются между собою категории как части чего-то общего и целого» [4, с. 5]. Из этого следует, что она не может объяснить взаимоотношение смысла и явления, идеи и вещи.

В свою очередь диалектика как наука решает проблему вышесказанных взаимоотношений. Она показывает взаимопорождение категорий, где каждая из которых содержит в себе разъяснение своего происхождения. Феноменология же берёт отдельную категорию без порождающих её функций и вскрывает внутреннее отношение целого к части: «феноменология потому не может связать идею с действительностью, что она численно-суммативна, а не категориально-генетична. Диалектика же есть смысловой генезис именно категорий, понятий, законченных цельностей, имён» [4]. Этим А.Ф. Лосев и объясняет антидиалектичность феноменологии как метода, но также подчёркивает важность значения метода чистой феноменологии Гуссерля [8].

В работе «Очерки античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосев говорит также о важности понимания концепции Освальда Шпенглера, хотя и критикует сам метод немецкого мыслителя. Если прочие философы, которые здесь рассматривались, раскрывали суть понимания или мысли, то Шпенглер показывает результат мысли – культуру. Каждая культура, благодаря её возможности и проявлению остаётся в истории подобно душе, которая проявляется благодаря телу: «История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначуще концу» [5].

В своей работе Шпенглер выделяет несколько типов культур, в число которых входит античная и западная, и сравнивает их по различным параметрам восприятия действительности. Свой подход он называет физиогномическим методом. Согласно Шпенглеру, мир античности – это явленный образ, который имеет границы и формы. Всё многообразие вещей составляет космос, но промежуток между ними – это ничто. Для античного человека извлечение из ничего было пугающим, ибо нечто безобразному нужно «постоянно оставаться сокровенным» [5]. Страх перед явлением, перед расширением в бесконечность есть, по сути, метафизический страх перед преодолением настоящего и результат этой боязни заключается в необходимости границ. Но восприятие человека западной культуры заключается в ощущении бесконечного пространства, которое для грека остаётся недоступным: «Античное мироощущение совершенно не знает нашей потребности вообразить новое пространство, даже за пределами этой оболочки» [5].

Также немецким мыслителем утверждается, что процесс становления характерен только для западной культуры и никак не античной. В античности мы видим уже ставшее. Такое утверждение основывается на жанрах искусства: портрете и статуи. Разумеется, последнее характерно для античности: нечто статичное, извлечённое из камня, имеющее границы. Портрет же подразумевает некую биографичность, посто-

янный анализ личности и поэтому это – процесс становления: «Античная поэзия передает словами статуи, западная – психологические анализы» [5]. Подтверждает это положение и религия. Западная культура – католическая и для католиков есть необходимость в таинстве исповеди. Исповедь – это ни что иное как самоанализ, а значит, сама западная душа устремляется в бесконечность. Античной душе подобного рода анализ не присущ, а значит её существование только телесно или «аисторично».

Такого рода рассуждения не могли оставить А.Ф. Лосев равнодушными. Разумеется, Лосев связывает результат работы О. Шпенглера с Винкельманом, Гёте, Гегелем и Ницше. Отличие составляет новизна «Заката Европы» в обобщении, которое включает в себя искусство, математику, религию, астрономию, историю. Лосев не может согласиться с отсутствием направления тела в античности в бесконечность, хотя и соглашается со Шпенглером в том, что античность – это уже ставшее, нежели становление: «Но было бы неправильно вслед за Шпенглером отказать античному телу решительно во всякой жизненности, одухотворенности и, в этом смысле, бесконечности» [5]. Если бы тело было только конечным, как описывает античное тело Шпенглер, то, по Лосеву, оно было бы мёртвой и бесформенной массой. Оно живое и бесконечное. Но бесконечность здесь не неопределённая, а актуальная, то есть жизнь вращается бесконечно сама в себе. И цитируя «Одиссею» Гомера, Лосев в подтверждение говорит следующее: «Народ, имеющий такое музыкальное мироощущение, не может иметь только одну интуицию бездушного тела. Его тело трепещет жизнью и есть в сущности телесно данная актуальная бесконечность» [5]. В этом Лосев усматривает главную ошибку Шпенглера: актуальная бесконечность является отождествлением конечного и бесконечного, которое и преподносится через чувственное и телесное.

Также используемый физиогномический метод не позволяет немецкому философу увидеть целостность, единство всех культур. Такой метод определяет каждую из них ярко, своеобразно и обособлено, что мы и увидели в сравнении западной и античной культуры. Согласно Лосеву, метод, который смог справиться с такой задачей – диалектика. Диалектический метод смог бы вскрыть единство рассматриваемых категорий каждой культуры. «Так и в отношении античности Шпенглер не проделал той философско-исторической и логической работы, которая показала бы трансцендентальную связь всех основ, определяющих собой строение античной культуры» [5].

Несмотря на то, что представленные выше мыслители и их методы философствования были подвергнуты критике в различных работах А.Ф. Лосева, мы видим оказанное ими влияние на становление его собственного диалектического метода. Собственный диалектический метод определяется им как «логическое конструирование эйдоса», то есть законченный образ вещи с точки зрения логики. Используя диалектический закон совпадения противоположностей, А.Ф. Лосев выявляет эйдос как синтез противоречивых свойств, «органически превращённых в живой, реальный организм вещи» [8]. Но диалектика показывает только взаимоотношения между категориями и из этого следует, что и она не последняя ступень познания. Выше неё находится мифология, которая является полным и совершенным познанием, «которое имеет дело с живыми существами и живым миром, помимо всяких абстракций» [8]. Критика понимания диалектики как эйдетики, то есть эйдетического узрения, получила развитие в философии имени, религии, теологии, софиологии[6].

Список литературы

1. Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / А. Ф. Лосев. – Москва, 1995.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики / А. Ф. Лосев // История античной эстетики. – Москва : АСТ, 2000. – Т. 1. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/phil/library/losef/iae1/index.htm>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
3. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев // Эстетика Возрождения. – Москва : Мысль, 1978. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/lose010/index.htm>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.

4. Лосев А. Ф. Дialeктика Гегеля и античный неоплатонизм / А. Ф. Лосев // Доклады X Межд. Гегелевского конгресса. – Москва, 1974. – Вып. 2.
5. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1993. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/lose000/index.htm>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
6. Тащиан А. А. Категории эйдоса и логоса в диалектике Лосева / А. А. Тащиан // Культура полиса. – Режим доступа: <http://kpolisa.com/KP11-12/Pdf/kp09-I-7-TasianAndrejArtemovic.pdf>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
7. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1993.
8. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский // История русской философии. – Москва : Советский писатель, 1991. – Режим доступа: <http://vehi.net/nlossky/istoriya/17.html>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
9. Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. / Н. Кузанский. – Москва : Мысль, 1980. – Т. 2. О возможности-бытия. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000629/>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
10. Кузанский Н. Об учёном незнании / Н. Кузанский. – Режим доступа: http://www.theosophy.ru/lib/de_docta.htm, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
11. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф. В. Й. Шеллинг // Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000164/st000.shtml>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.

References

1. Losev A. F. *Forma. Stil. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow, 1995. – P. 356.
2. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki* [The History of Classical Aesthetics]. Available at: <http://www.philosophy.ru/phil/library/losef/iae1/index.htm>.
3. Losev A. F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Available at: <http://www.psylib.org.ua/books/lose010/index.htm>.
4. Losev A. F. *Dialektika Gegelya i antichnyy neoplatonizm* [Hegel's Dialectics and Ancient Neoplatonism]. *Doklady X Mezhdunarodnogo Gegelevskogo kongressa* [Reports of the 10th International Hegel Congress]. Moscow, 1974, no. 2.
5. Losev A. F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on Classical Symbolism and Mythology]. Available at: <http://www.psylib.org.ua/books/lose000/index.htm>.
6. Tashchian A. A. *Kategorii eydosa i logosa v dialektike Loseva* [Categories of eidos and logos in the Losev's dialectic]. Available at: <http://kpolisa.com/KP11-12/Pdf/kp09-I-7-TasianAndrejArtemovic.pdf>.
7. Losev A. F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow, 1993, p. 769.
8. Lossky N. O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Available at: <http://vehi.net/nlossky/istoriya/17.html>.
9. Kuzanskiy N. *Sochineniya* [Compositions]. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000629/>.
10. Kuzanskiy N. *On Learned Ignorance* [On Learned Ignorance]. Available at: http://www.theosophy.ru/lib/de_docta.htm.
11. Schelling F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature: as Introduction to the Study of this Science* [Ideas for a Philosophy of Nature: as Introduction to the Study of this Science]. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000164/st000.shtml>.