

9. Sjøril D. *Soznanie, mozg i programmy* [Consciousness, brain and programs], Available at: http://socialistica.lenin.ru/analytic/txt/s/searle_1.htm#_ftnref1.
10. Sikevich Z.V., Krokinskaja O.K., Possel' Ju.A. *Social'noe bessoznatel'noe: sociologicheskij i social'no-psihologicheskij aspekt* [The social unconscious: sociological and social and psychological aspects], St. Petersburg: Piter, 2005, 266 p.
11. Slavohotov A.A. *O lingvo-kognitivnoj bezopasnosti: k postanovke problemy* [About lingvo-cognitive safety: to problem statement], Available at <http://www.warandpeace.ru/ru/analysis/view/55077>.
12. Solso R.L. *Kognitivnaja psihologija* [Cognitive psychology]. St. Petersburg: Piter, 2006, 589 p.
13. Hrapov S.A. Informatizacija sociokul'turnoj real'nosti i obwestvennogo soznaniya postsovet'skoj Rossii [Information of sociocultural reality and public consciousness of Post-Soviet Russia]. *Uchenye zapiski RGSU* [Scientific Notes of RGSU], 2010, no. 3, pp. 47–55.
14. Hrapov S.A. Predely tehnogizatsii cheloveka: problema iskusstvennogo intellekta [Limits of a tehnogizatsiya of the person: problem of artificial intelligence]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura* [Caspian Region: Policy, Economy, Culture], 2012, no. 1.
15. Hrapov S.A. Tehnogennye metamorfozy obwestvennogo soznaniya: sodержatel'nyj uroven' [Technogenic metamorphoses of public consciousness: substantial level]. *Gumanitarnye issledovanija* [Humanitarian Researches], 2011, no. 4, pp. 52–59.
16. Schmitt-Beck R. Politische Kommunikation und Wählerverhalten: Ein intern. Vergl. / R. Schmitt-Beck. – Wiesbaden : Westdt. Verl, 2000. – 448 s.

ИСТОРИОСОФИЯ А.Ф. ЛОСЕВА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИКИ МИФА: ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Глазков Александр Петрович, кандидат философских наук, доцент

Астраханский государственный университет
414056, г. Астрахань, ул. Тагипцева, д. 20а
E-mail: alpglazkov@yandex.ru

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть мировоззренческие основания историософии А.Ф. Лосева, используя для этого онто-феноменологический подход. В статье исследуется соотношение диалектических и эсхатологических моментов историософии А.Ф. Лосева в контексте его концепции философии мифа. Такое рассмотрение позволяет выработать объективные критерии, необходимые для установления соотношения эсхатологических и утопических моментов в историософии. Это в свою очередь открывает возможность исследовать глубинные основания онтологических представлений, объективным образом типологизировать мировоззренческие взгляды и соответственно с этим обозначать методологические подходы к философии истории.

Ключевые слова: историософия, исторический процесс, философия истории, эсхатология, эсхатологическая историософия, А.Ф. Лосев, вера, диалектика.

A.F. LOSEV HISTORIOSOPHY IN THE CONTEXT OF MYTH DIALECTICS: ESCHATOLOGICAL ASPECT

Glazkov Alexander P., Ph.D. (Philosophy), Associate Professor

Astrakhan State University
20a Tatishchev st., Astrakhan, 414056
E-mail: dissovetdm@yandex.ru

The attempt to consider the world outlook bases of A.F. Losev historiosophy, using an ontophenomenological approach, is made in the paper. The author analyses the correlation of dialectical and eschatological moments of A.F. Losev historiosophy in the context of his conception of myth philosophy. Such consideration allows to develop the objective criteria necessary for establishment of a ratio of eschatological and Utopian moments in historiosophy. It in its turn opens the possibility to research the deep bases of ontological conceptions, to classify objectively the world outlook views and according to it to designate methodological approaches to philosophy of history.

Keywords: Historiosophy, Historical process, Philosophy of history, Eschatology, Eschatological historiosophy, A.F. Losev, Faith, Dialectics.

Если знание истории, как заметил Р. Дж. Коллингвуд, необходимо для человеческого самопознания [3, с. 13], то в таком случае имеет огромное значение принципы, на основе которых возможно осуществить это самопознание человечества. Эта принципиальная часть исторического самопознания и ее типология может рассматриваться как объект научного изучения, представляющий отдельный философский интерес. Концептуальная разработка принципиальных вопросов исторического процесса составляет задачу философии истории. В этой области философских исследований мы можем выделить целый ряд методологических подходов и направлений, каждый из которых раскрывает определенный аспект онтологии исторического процесса. Изучение методологических подходов используемых в сфере философии истории позволяет, таким образом, с одной стороны очертить специфику раскрытия онтологической проблематики истории, с другой стороны выявить онтологическую систему, скрывающуюся за тем или иным методологическим подходом.

Историософия представляет собой один из типологических вариантов философии истории. Под историософией мы имеем в виду философию истории, которая априорно предполагает существование смысла истории и онтологических исторических закономерностей. В целом в историософских взглядах на исторический процесс мы можем выделить две основных крайние позиции, которые можно обозначить как утопическую и эсхатологическую. В этом спектре мы можем расположить все историософские концепции и их методологические подходы. Для того чтобы объективно определить место той или иной историософии в этой типологической классификации, требуется исследование их мировоззренческого уровня предопределяющего специфику историософской позиции философа. В своих крайних позициях утопизм (например, в гегельянской школе мысли) и эсхатологизм (в православном христианстве) взаимоисключают друг друга. Однако мы встречаемся с философами, которые на самом высоком профессиональном уровне философствования пытаются совместить эти крайние позиции. В этой связи представляет особый интерес рассмотреть историософские взгляды выдающегося русского философа А.Ф. Лосева, работы которого, особенно в области методологии направлены как раз на выявление глубинных мировоззренческих основ. В данной статье мы предпринимая попытку рассмотреть мировоззренческие основания историософии А.Ф. Лосева, используя для этого онто-феноменологический подход, очень близкий к той методологии, которую использовал этот философ.

Название «феноменологический» мы берем здесь не в строгом гуссерлевском его понимании как «наука о феноменах сознания», а в более широком смысле, именно как подход, как прием, набор принципиальных методологических моментов, как некая последовательность шагов и ориентиров. Для нашей конкретной бытийно-онтологической проблематики исследования имеет значение, то, каким образом феноменологические установки стали применяться в онтологической проблематике теми философами, которые восприняв ведущий принцип школы гуссерлевской феноменологией сознания – «к самим вещам», развернули его не только и не столько в исследованиях сферы сознания, сколько в области онтологии, в исследовании бытия. Именно такого рода разворот феноменологии к онтологии уместно назвать онто-феноменологическим.

Суть этого феноменологического методологического подхода в самом общем виде мы видим в том, чтобы исключить из процесса исследования насколько это возможно предпосылочное идеальное, априорное, усвоенное или принятое как очевидное и принципиальное для исследователя знание, в свете которого происходит оценка и интерпретация исследуемого предмета. Предмет должен исследоваться в своем существе, с максимально возможным исключением каких-либо внешних по отношению к нему различных предварительно обоснованных или не обоснованных априорных исследовательских предпосылок. Феноменологические же принципы и понятия, заложенные Э. Гуссерлем, как основателем философской феноменологии, позволяют вывести за пределы исследования эти идеалистические по своей сути априорные ус-

тановки, и вести исследование (насколько это вообще возможно), на беспредпосылочной основе.

Решающим моментом здесь является принципиальное утверждение Гуссерля о том, что «чистая, или трансцендентальная феноменология получило свое обоснование как наука о сущностях (как наука "эйдетическая"), как наука, которая намерена констатировать исключительно "познание сущности" – никакие не "факты"» [1, с. 245]. Мы это понимаем как установку на целенаправленное достижение стадии, на которой открывается возможность узрения первообраза предмета исследования, его сущности или эйдоса. Для нас важно оказаться в таком методологическом настрое, при котором открылась бы возможность показывать вещи из себя самих. Ценно здесь именно то, что широко понимаемый феноменологический способ проработки проблемного, бытийно-глубинного, фундаментального вопроса, по выражению Хайдеггера, «не запродает себя ни какой-то "точке зрения", ни какому-то "направлению", поскольку феноменология не бывает и никогда не сможет стать ни тем ни другим» [11, с. 27]. Очень хорошо этот методологический подход выразил также А.Ф. Лосев в одной из своих ранних работ: «Феноменология не есть теория и наука, ибо последние есть проведение некоторого отвлеченного принципа и отвлеченной системы, приводящей в порядок разрозненные и спутанные факты. Кроме того, наука всегда есть еще и некое "объяснение", не только описание. Феноменология есть зрение и узрение смысла, как он существует сам по себе, и потому она всецело есть смысловая картина предмета, отказываясь от приведения этого предмета в систему на основании каких-нибудь принципов, лежащих вне этого предмета. Феноменологический метод поэтому, собственно говоря, не есть никакой метод, ибо сознательно феноменология ставит только одну задачу – дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как это требует сам предмет. *Феноменология – там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета – самotoждествен во всех своих проявлениях.* Это и есть единственный метод феноменологии – отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно и то же. Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе» [5, с. 768–769]. В этой пространной цитате, думается, дана суть феноменологического подхода, который в такой принципиальной интерпретации, на наш взгляд, в наибольшей степени соответствует предмету нашего исследования. Лосев пишет, что феноменологическое зрение в отличие от физического видит смысловую структуру предмета, как независимую от случайностей и пестроты, «и во всех этих случайностях и пестроте пребывающей неизменной и самotoждественной». [5, с. 769]. Таким образом, под феноменологическим подходом мы понимаем формально взятый принцип философского исследования, суть которого заключается в том, чтобы рассматривать предмет беспредпосылочно, исключая из внимания все возможные не связанные с этим предметом и взятые как бы со стороны и на основе иных каких-либо оснований суждения и теоретические принципы. Эйдос, как предмет исследования, рассматривается из того, что он сам из себя представляет.

Мы берем уже разработанный и исследованный целым рядом видных феноменологов методологический подход, но берем его, как уже было сказано, формальным образом, как системное единство принципов, которые можно использовать, в том числе, и в отношении нашего предмета исследования. Конкретное же содержание методологических приемов, это вопрос уже нашего непосредственного рассмотрения, имеющего, как уже говорилось выше, особую онтологическую специфику.

Необходимо также отметить, что существенным для нас элементом избранного нами онто-феноменологического подхода является предпонимание. В самом общем виде предпонимание – это состояние ума, когда «мы уже имеем некоторое представление о предмете нашего размышления – у нас есть предпонимание того, на что направлен наш познавательный поиск и по поводу чего мы строим (или выдвигаем) предположения. Другими словами, мы обладаем определенной долей знания о предмете или *пред-знанием* сущности предмета нашего размышления» [12, с. 37–38]. Взят-

тое теоретически предпонимание – это сосредоточенность на исходной, имеющегося до всякого рассмотрения общей (или интуитивной) понятности предмета исследования. Если предмет нам дается объективно, то в предпонимании он должен быть нами увиден и идентифицирован адекватно своему имени, своей реальности, чтобы «он какой-то точкой своей необходимо должен быть вам дан адекватно» [5, с. 769]. Это естественный и для нас исходный пункт познания. Как замечает А.Ф. Лосев: «Нет ни мысли, ни слова без того, чтобы вы не знали, какой именно смысл в данной мысли и в данном слове. Феноменология же только это и предполагает, постулируя необходимость до-теоретического адекватного узрения» [5, с. 769]. Некая предданность мыслимого и его предпонимание нам естественным образом уже как-то дается. Это «до-теоретическое адекватное узрение» есть наша собственная направленность на предмет исследования, который в таком случае как бы «движется» в границах горизонта нашей собственной исследовательской предварительной понятности этого предмета.

Для раскрытия внутренней логики различных направлений в философии истории недостаточно просто реконструировать, проанализировать и представить в систематическом виде взгляды на историю того или иного философа. Необходимо в своих исследованиях выйти на глубинные слои мировоззрения философа, чей подход оказывается в центре внимания. Для этого необходимо выработать критерии, позволяющие высвечивать глубинные основания онтологических представлений, и объективным образом типологизировать мировоззренческие взгляды и соответственно с этим обозначать методологические подходы к истории. Одним из таких критериев является вера философа. Вера является глубинным основанием мировоззрения, так как через веру решается для личности вопрос фундаментальных, предельных оснований, на котором уже выстраивается конструкция логических категорий и эстетических представлений. Важно знать, во что именно верит философ. Как пишет С.А. Нижников: «В вере, прежде всего, выражается мировоззренческая позиция человека. Вера, фактически определяет все мировоззрение человека, центрирует его» [6, с. 23]. Эта вера пронизывает творчество философа, подспудно направляет ход его мысли и имманентно присутствует в каждом его слове. Такое верование, составляющее мировоззренческое основание личности философа определяет онтологическое измерение его сознания и может им субъективно оцениваться и обозначаться. Определение различия между субъективным именованием философом своей веры и как следствие создаваемой на основе этой веры своей философской позиции, и действительным, объективным содержанием этой веры, которое может существенно отличаться от субъективных представлений философа, составляет важнейшую научную проблему, требующую своего решения. Не исключается вероятность того, что имя, которое приписывает философ своей вере и философии, на самом деле может быть иным по отношению к тому, что действительно исповедуется тем или иным вероучением и исходящим из них философско-богословскими системами. В этой связи представляется, что необходимо обратить внимание на два существенных момента. Первый момент – это само представление философа о содержании своей веры, то есть своего рода выяснить его субъективное мнение о предмете своей веры. Это позволяет судить о характерных особенностях самосознания философа, определить, *что именно* является лично для него высшим и предельным основанием. Второй момент – это что представляет этот предмет веры в действительности, и каким образом он соотносится с тем представлением об этом предмете, которого придерживается философ. Все это позволит приблизиться к пониманию исходной, онтологической, по сути, позиции, на которой он объективно стоит, и определить степень, уровень той ее высоты, с которой он судит о тех или иных явлениях в своих размышлениях. Рассмотрение этих двух моментов позволяет нам понять характер осмысления А.Ф. Лосевым историко-философских вопросов.

Творчество А.Ф. Лосева благодаря усилиям его ближайших сотрудников и искренних почитателей его таланта в настоящее время достаточно широко известно. Появляются и монографические исследования, в том числе и на региональном уровне, которые ставят своей целью создать целостный очерк идей этого выдающегося

философа и ученого [2, с. 9]. Есть диссертации, посвященные непосредственно историко-философским взглядам А.Ф. Лосева. Это диссертация Циплакова Г.М. «Диалектико-выразительная историософия А.Ф. Лосева» (дисс. на соискание степ. к. филос. наук, Екатеринбург, 2000), Соломеиной Л.А. «Исторические взгляды А.Ф. Лосева» (дисс. на соискание степ. к. ист. наук, Томск, 2004), Мельниковой Ю.В. «История и миф в антиковедных трудах А.Ф. Лосева» (дисс. на соискание степ. к. ист. наук, Томск, 2005). В том числе, в частности в диссертации Соломеиной Л.А. затрагивается и эсхатологический аспект историософии русского философа. Мы предполагаем приблизиться к пониманию соотношения диалектических и эсхатологических моментов в общей мифологической концепции А.Ф. Лосева через, как уже об этом было сказано выше, онто-феноменологический подход. Речь идет о специфике веры философа. Известно о серьезном влиянии идей Платона на русскую философию [8, с. 203], в том числе и через философию С.В. Соловьева [7, с. 220]. Сильным было влияние Платона и на философию А.Ф. Лосева. В то же время А.Ф. Лосев позиционировал себя как православного философа. Характер синтеза идей платонизма в широком смысле этого слова и христианской веры представляет в этой связи особый исследовательский интерес. Мы предполагаем, что если рассмотреть онто-феноменологическим образом взгляды Лосева на исторический процесс через призму эсхатологического понимания истории, присущей христианской вере (в православном ее понимании), то тогда мы можем получить в наше распоряжение объективный критерий, через который станет более ясным особенность синтеза платонизма и христианской веры в трудах этого выдающегося философа.

Творчество А.Ф. Лосева на редкость цельно. Сформировавшись довольно рано как философ, под воздействием достаточно мощных и влиятельных в российском философском сообществе начала XX в. религиозно-философских идей, он сохранял верность своему философскому миропониманию на протяжении всей своей жизни. Это говорит о цельности самого мировоззрения и продуманности философом его принципов. В произведениях Лосева мы видим разворачивание его идей, их как бы заново продумывание, рассмотрение различных аспектов, взаимосвязей. Мы выбираем для нашего исследования одну из основных его работ – «Диалектика мифа», в которой в концентрированном виде представлена его философская система, и где, что самое важное, история рассматривается в онтологическом смысле. Диалектика мифа может рассматриваться как мировоззренческое произведение, раскрывающая не только онтологический аспект онтологии сознания, но и в какой-то степени, собственное мировоззрение А.Ф. Лосева. Особый интерес представляет диалектико-феноменологический подход рассмотрения мифа, который позволяет, как пишет философ рассматривать миф не с точки зрения какого-нибудь научного, религиозного, художественного, общественного и проч. мировоззрения, но исключительно лишь с точки зрения самого же мифа, мифическим глазами. Этот мифический взгляд на миф его больше всего интересует русского философа [4, с. 9]. Очень важно для феноменологического подхода к пониманию бытия то, что мифическое бытие есть бытие *непосредственное, невыводное* [4, с. 22].

Историософия, представленная в этом труде Лосева, может быть обозначена как *мифологическая историософия*. В философской системе русского философа миф играет ключевую роль. Русский мыслитель пишет: «Миф же есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия» [4, с. 22]. Таким образом, миф с одной стороны онтологичен, так как в нем происходит соединение целого ряда измерений: личностного и мирового, сознания и бытия, с другой стороны миф – историчен, «миф есть история» [4, с. 108]. Это соединение онтологического и исторического в едином феномене мифа, позволяет говорить об истории с онтологической позиции, и выходить на историософский уровень интерпретации исторического процесса.

Понятие мифа, является ведущей и универсальной категорией А.Ф. Лосева, которая при феноменологическом подходе как бы «управляет» процессом своего самораскрытия. К феноменологическому подходу Лосев подключает диалектический метод движения основных понятий, выстраивая их в систему антиномий, разрешение

которых дает необходимое и достаточно полное знание об исследуемой мифологической реальности. Для мифического сознания (а с точки зрения онтологичности мифа любое сознание мифично, так как имеет свой специфический фундаментальный мифический уровень) миф есть «наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей степени напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность» [4, с. 9]. Понимание мифа, как универсального феномена, укоренного в бытии, предполагает, что любое личностное сознание мифично в своем основании. При этом можно выделить миф в *абсолютном* смысле, как чистая форма, имеющий априорную диалектически выраженную структуру, и миф в *относительном* смысле, как специфическое конкретное мифическое мировоззрение, которое может быть выражено в определенных религиозных, метафизических, философских и даже научных концепциях. В основе логики мысли на принципиальном уровне у каждого лежит своя специфическая мифология. Это разнообразие мифологий есть частные проявления единого абсолютного мифа.

При этом важно отметить, что миф не есть схема или теоретическая конструкция, т.е., иными словами, пустая абстракция. Лосев подчеркивает, что миф конкретен. Эта конкретность мифа фиксируется понятием личности. Миф есть бытие личностное, точнее образ бытия личностного, личностная форма, лик личности. Личность же – это самосознание (интеллигенция) [4, с. 73]. Эта конкретность мифа как личности позволяет выходить и на историчность мифа: «Личность есть *факт*. Она существует в *истории*. Она *живет*, борется, порождается, расцветает и умирает» [4, с. 74]. Понимание мифа как личности имеет свою специфику. Миф как личность – это с одной стороны личностное восприятие, миф живет в личности. Лосев пишет: «Личность введена нами лишь как точка зрения, с которой рассматривается и расценивается бытие» [4, с. 108]. В то же время это личностное восприятие мифа имеет существенное значение для понимания мифа. Русский мыслитель пишет: «Миф есть не субстанциональное, но энергийное самоутверждение личности. Этот не утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее *выявительных* и *выразительных* функциях. Это образ, картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция. Это, как мы уже сказали, *лик* личности» [4, с. 99]. Однако с другой стороны, и это очень важный момент онтологии Лосева, отличие лика от личности не надо толковать «как *раздельность* лика и личности, их вещественную и субстанциональную отдельность одного от другого». Русский философ замечает: «Скажу только, что диалектика требует *одновременного* признания и *тождества* личности с ее проявлениями и энергиями и – *различия* их между собою» [4, с. 99]. Такое понимание различия и тождества личности и мифа (лика), то есть с одной стороны некоей реальности (субстанции), а с другой стороны ее энергии, которые определяют тождественность мифа как восприятия и реальности, которая обозначена словом «миф» может рождаться только исходя из принципов, как пишет Лосев, диалектики. Таким онтологическим (и получается тоже мифическим) образом понимаемая диалектика требует с необходимостью такого рода представление об онтологическом тождестве мифа и личности. Из этого единства личности и мифа, в свою очередь предполагается и история как процесс диалектически закономерного *становления* личности. «Мы утверждаем только, что вещь может быть отнесена в область истории и стать исторической, когда она оценена *с точки зрения личности и ее становления*, и что мифический предмет *принципиально* историчен, оценивается с точки зрения истории, историчен *в возможности*» [4, с. 108]. Таким образом, энергийное или феноменальное становление личности может быть понято как становление *историческое*.

Таким образом, категория «становление» является важнейшей в понимании личностной истории. При этом при абсолютизации феномена мифа, происходит и абсолютизация понятия личности. Относительные личностные мифы и абсолютный миф бытия мира, с которым они соотносятся, и который также представляют собой личность, пребывают в процессе исторического становления. Это историческое становление имеет свою диалектическую логику, этапы и закономерность. Каждый исторический этап – это необходимая противоположность, которая разрешается на сле-

дующем этапе истории. Все противоположные этапы сохраняют онтологическую тождественность с абсолютным основанием всей истории. В этом заключается суть мифической историософии А.Ф. Лосева. Диалектическая логика здесь проста, если абсолютное есть, то «оно нуждается для своего бытия в ином, т.е. в не-абсолютном, т.е. в относительном» [4, с. 114]. Этот относительный инобытийный меонально-исторический момент – есть момент становления. «Внутри же себя, – как пишет Лосев, – самого миф содержит диалектику первозданной, до-исторической, не перешедшей в становление личности и – личности исторической, становящейся, эмпирически случайной. Миф – неделимый синтез этих обеих сфер» [4, с. 184]. По аналогии с философией всеединства В.С. Соловьева личность в космическом смысле, т.е. та, которая и пребывает в всемирной истории может быть названа Софией Как пишет А.Ф. Лосев: «Наконец, и сама София, Премудрость Божия есть также не что иное, как особого рода тело. – Итак, душа и дух *всегда* предполагают тело, *так или иначе* организованное» [4, с. 139].

Диалектика универсального космического по сути мифа предполагает и разрешение принципиальных историософских антиномий. «Итак, мир одновременно и конечен, и бесконечен. Диалектик может рассуждать только так» [4, с. 141]. «Итак, время – вечно, а вечность – временна» [4, с. 143]. В конечном итоге через диалектику утверждается беспредельность абсолютного бытия, выраженного в абсолютном мифе: «Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ» [4, с. 200]. Мифическая историософия Лосева предполагает логическое завершение исторического развертывания диалектических категорий предельным синтезом.

Таким образом, рассматривая феноменально-диалектическую историософию мифа А.Ф. Лосева, мы можем заметить отсутствие определенных моментов, характерных для христианской эсхатологической историософии (в православном ее понимании). И это отсутствие, конечно же, не является случайным, а есть следствие принципиальных условий, которые установил для своего мировидения А.Ф. Лосев. Мы остановимся на некоторых из них. В первую очередь это абсолютизация диалектики. Развернуть абсолютную мифологию значит развернуть диалектику вообще, которая имеет под собой все возможные принципы. Диалектика абсолютного мифа – это самая обыкновенная диалектика наделенная онтологическим статусом. Как следствие, при этом теряется решающая роль религиозной веры и Откровения в понимании исторических процессов. Дело в том, что христианская православная эсхатологическая историософия возможна только на основе религиозной веры, которая не нуждается в диалектике и не требует ее. Поэтому в эсхатологической историософии отсутствует понятие становления. Становление мира и человека завершается до начала истории. Ни бытие, ни мир не пребывают в становлении, а находятся в состоянии временного распада, который собственно и завершается концом истории и окончательным Судом и Вторым Пришествием Иисуса Христа. После Воскресения Иисуса Христа наступает как раз та эпоха, которая и может быть названа эсхатологической, когда конец истории может наступить в любой момент. Согласно же диалектическому мировидению становление продолжается и должно завершиться неким окончательным синтезом первообраза. Установка на диалектическое становление снимает вопрос о еще одном важном моменте христианской эсхатологической историософии – Промысле Божиим и как следствие затемняет проблему свободы выбора личности, ее покаянии и необходимости личностной аскетики. Вместо свободы выбора диалектическое мировоззрение видит жесткую поступь «безжалостной» судьбы, которая у Лосева ассоциируется в волей Божией [4, с. 163]. Русский мыслитель затрагивает вопрос о вере, но этот вопрос, как и все остальные он решает опять же через диалектику. Он исходит из противопоставления веры и знания и приходит к выводу о том, что вера – это и есть знание. «Итак, *вера есть в сущности своей и есть подлинное знание; и эти две сферы не только не разъединены, но даже и не различимы*» [4, с. 112–113]. Эта позиция, которая абсолютизирует естественную веру, как

уверенность в существовании своего предмета. В свое время подобный взгляд на веру очень четко выразил В.С. Соловьев в «Критике отвлеченных начал». В «Критике отвлеченных начал» Соловьев, развивая свои идеи, указывает на онтологические основания такой веры-уверенности. Онтологическим основанием является наше природное единство с этим миром. По Соловьеву, объективное познание «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самих основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих» [10, с. 720]. Таковая вера – есть манифестация знания о нашем внутреннем единстве с миром. Эсхатологическая историософия предполагает иную веру. Эта вера не естественная, а религиозная, предполагающая переход к сверхъестественному мировидению. Христианский эсхатологизм предполагает своего рода дуализм эсхатона (Царства Божьего) и этого временного падающего мира. Чтобы таким образом представить мир требуется исключительно превышающая этот естественный мир религиозная вера. Понятно, что вера – это знание, но речь идет в данном случае о характере этого знания. Опираясь на естественный статус диалектики, Лосев неизбежно будет принижать религиозный момент своей мифоцентрической системы. Опора только на веру, которая диктуется религиозным откровением, осуждается Лосевым и ставится в один ряд с атеистическим отрицанием веры вообще. Онтологически миф оказывается первичнее религии. По Лосеву, христианство содержит в себе мифы, также как и любая другая религия или мифология. С точки зрения «естественного» сознания – это вполне разумно и встраивается в диалектику исторического становления, однако это вступает в противоречие с эсхатологическим христианским сознанием, которое предполагает приоритет именно христианской религии и ее догматов, отклонение от которых и рассматривается как «мифология». Мифоцентрическая картина мира, в таком случае будет вторичной и падшей по отношению к той картине, которая исходит из сверхъестественного религиозного откровения, выраженного в Священном Писании. Получается, что А.Ф. Лосев верит не религиозному христианскому откровению, а диалектике, точнее во всеобщий онтологический характер диалектики. Согласно взглядам русского мыслителя диалектика всегда имеет под собой определенную мифологию. Эта мифология, которая называется абсолютной, в таком случае, соответствовать взглядам того человека, который собственно и считается создателем диалектики, то есть Платону. В философии Лосева, мы наблюдаем один из вариантов синтеза платоновской философии и христианской веры [9, с. 190]. Этот синтез многогранен, мы затронули только некоторые аспекты этого синтеза, в контексте учения Лосева и мифе и его историчности. Имяславие (или имябожие), которое исповедовал Лосев, имеет серьезную платоническую составляющую, которая в целом ряде ключевых моментов вытесняет, во всяком случае, на теоретическом историософском уровне позиции христианской православной веры. Говоря диалектическим языком, мы видим в историософских взглядах А.Ф. Лосева антиномию эсхатологизма христианства и утопизма становления, которая разрешается в итоге представлением о таком пределе, который, оставаясь пределом сам по себе, становится беспредельным.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – Москва : Академический проект, 2009. – 489 с.
2. Карбушенко П. Л. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева / П. Л. Карбушенко, Л. Я. Подвойский. – Москва : Луч, Литературная учеба, 2007. – 258 с.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – Москва : Наука, 1980. – 486 с.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – Москва : Мысль, 1994. – 919 с.
5. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – 958 с.
6. Нижников С. Н. Метафизика веры в русской философии / С. Н. Нижников. – Москва : ИНФРА-М, 2012. – 313 с.

7. Подвойский Л. Я. В.С. Соловьев – провозвестник Платона в русской философской культуре / Л. Я. Подвойский // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 2. – С. 215–221.

8. Подвойский Л. Я. Н.И. Надеждин о таинстве Платоновой мудрости / Л. Я. Подвойский // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2012. – № 1. – С. 203–211.

9. Подвойский Л. Я. Русский платонизм и «философия любви» А.Ф. Лосева / Л. Я. Подвойский // Традиционная славянская культура и современный мир : мат-лы II Кирилло-Мефодиевских чтений (22 мая 2006 г.). – Астрахань, 2006. – С. 190–203.

10. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. – Москва : Мысль, 1988. – Т. 1. – 892 с.

11. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

12. Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии / Е. Н. Шульга. – Москва : ИФРАН, 2004. – 173 с.

References

1. Gusserl' Je. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaja* [Ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy. The first book]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2009, 489 p.

2. Karbuwenko P.L., Podvojskij L.Ja. *Filosofija i jelitologija kul'tury A.F. Loseva* [Philosophy and elitology of A.F. Losev culture]. Moscow: Luch, Literaturnaja ucheba, 2007, 258 p.

3. Kollingvud R.Dzh. *Ideja istorii. Avtobiografija* [Idea of history. Autobiography]. Moscow: Nauka, 1980, 486 p.

4. Losev A.F. *Dialektika mifa* [Dialectics of the myth]. *Mif – Chislo – Suwnost'* [Myth – Number – Essence]. Moscow: Mysl', 1994, 919 p.

5. Losev A.F. *Filosofija imeni* [Name philosophy]. *Bytie – imja – kosmos* [Being – name – space]. Moscow: Mysl', 1993, 958 p.

6. Nizhnikov S.N. *Metafizika very v russkoj filosofii* [Belief metaphysics in Russian philosophy]. Moscow: INFRA-M, 2012, 313 p.

7. Podvojskij L.Ja. V.S. Solov'ev – provozvestnik Platona v russkoj filosofskoj kul'ture [V.S. Solovyev – messenger of Platon in Russian philosophical culture]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura* [Caspian Region: Policy, Economy, Culture], 2011, no. 2, pp. 215–221.

8. Podvojskij L.Ja. N.I. Nadezhdin o tainstve Platonovoj mudrosti [N.I. Nadezhdin about sacrament of Platonov wisdom]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura* [Caspian Region: Policy, Economy, Culture], 2012, № 1, pp. 203–211.

9. Podvojskij L.Ja. Russkij platonizm i «filosofija ljubvi» A.F. Loseva [Russian platonizm and «love philosophy» of A.F. Losev]. *Tradicionnaja slavjanskaja kul'tura i sovremennij mir* [Traditional Slavic culture and modern world]. Astrakhan, 2006, pp. 190–203.

10. Solov'ev V.S. *Kritika otvlechennyh nachal* [Criticism of the abstract beginnings]. *Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl', 1988, vol. 1, 892 p.

11. Hajdegger M. *Bytie i vremja* [Being and time]. Moscow: Ad Marginem, 1997, 452 p.

12. Shul'ga E.N. *Problematika predponimaniya v germenevtike, fenomenologii i sociologii* [Pre-understanding problems in hermeneutics, phenomenology and sociology]. Moscow: IFRAN, 2004, 173 p.

ТРАДИЦИЯ ПСИХОАНАЛИЗА В ПОНИМАНИИ ПОТРЕБНОСТИ

Гайнутдинова Екатерина Валерьевна, кандидат философских наук, доцент

Астраханский государственный технический университет
414025, г. Астрахань, ул. Тагипцева, 16
E-mail: gainutdinova.ekaterina@mail.ru

Исследование представлений о потребностях с точки зрения психоанализа формирует новое понимание потребности, определившееся в том, что человеку, также как и животному, присущи природные инстинкты, которые не просто направляют его действия, но и становятся основой его деятельности. Благодаря именно школе психоанализа и тем психологам, кто продолжил их исследования, связанные с изучением биологических и социальных особенностей человека, социально-философское исследование получило практическую основу для создания базовой методологии в системе механизмов детерминации.

Ключевые слова: потребность, детерминант, нужда, желание, психоанализ, нейромаркетинг.