

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 159.95:167/168LOSEV
ОНР

ТАЩИАН АНДРЕЙ АРТЕМОВИЧ
Кубанский Государственный Университет
Россия, г. Краснодар

КАТЕГОРИИ ЭЙДОСА И ЛОГОСА В ДИАЛЕКТИКЕ ЛОСЕВА

Философия есть мышление в понятиях, логическое мышление. Для нее нет сущего, которое не было бы так же и мышлением, и все определения бытия суть одновременно определения мышления. Таким образом, всеобщий предмет философии есть само понятие, сам Логос. Поэтому философия всегда является философией Логоса.¹

Такова эта наука по своему понятию. Однако в реальности, истории лишь в своей завершающей стадии она становится для себя тем, что она есть в себе изначально. В исторической же фор-

¹ То, что в философии предпосылка о тождестве мышления и бытия оказывается результатом, формальная логика поспешит заклеить как *petitio principii*. Об этом всегда весьма сетовали и продолжают сетовать ныне многие ограниченные мыслители. Нам, однако, предстоит вновь развезать критический энтузиазм подобных умов, указав, что в философии тождество между началом и результатом есть конкретное различенное в себе тождество, а не та абстракция, на которую только и способна односторонняя мысль. Это конкретное единство столь же непосредственно, сколь и опосредовано всем ходом философского развития. С таким же успехом формалист может рассматривать путешествие вокруг света и счастливое возвращение домой, в исходную точку, пустой и бестолковой затеей, на том лишь основании, что мы в результате вернулись к тому, с чего начинали. Правда поэтому не за формальным мышлением, а за такими подвижниками диалектики, как Шеллинг и Гегель, уподобившими философию, - один более выразительно – *одиссее*, другой, - более строго и точно – *кругу*.

ме философии как становлении формы логической, противоположность между мышлением и бытием, субъектом и объектом, методом и предметом, еще не достигла своего разрешения в абсолютное единство, и противоречие между ними еще не снято вполне. Поэтому-то во многих учениях в истории философии, в которых, изъясняясь гегелевским языком, наличествовало глубоко спекулятивное содержание, форма его выражения, как историческая, оставалась неудовлетворительной.

Русская философия претендует быть той исторической ступенью, на которой достигается совпадение указанных противоречий. Так, в определениях ее многих представителей она является философией Логоса, по преимуществу. Как известно, одна из ее основных тенденций - противопоставление себя западной философской традиции, в чем в значительной степени и проявляется провозглашенная „борьба за Логос” против новоевропейского Ratio. Однако, данная претензия должна быть удостоверена и оправдана самим содержанием русской философской мысли, развитым в систему логических определений. Без этой системы сама логичность имеет характер случайности и, значит, неистинна, с научной точки зрения.

Система, понимаемая, конечно же, не как внешним образом заданная схема, какой-то отвлеченный принцип, а как конкретное внутреннее единство определений, наиболее полно в отечественной философии была разработана „последним русским философом” А.Ф.Лосевым. Первейший вопрос, таким образом, состоит в следующем: действительно ли в его философии понятие-логос как содержание стало развернутым понятием-логосом как формой, т.е. действительно ли являлся логос, понятие для Лосева субстанциальной формой бытия и мышления? К сожалению, ответ на него может быть однозначно отрицательным. Таковой формой у русского мыслителя был только *эйдос*, „целокупный смысловой лик предмета”.

Впрочем, справедливости ради, следует заметить, что в „Античном космосе и современной науке” Лосев наряду с *эйдосом* называет и логос „фундаментальным понятием” (3,68). Однако, лишь одно из них в действительности может быть субстанциальной формой. Иначе бы здание мысли, разделивше-

еся в себе, не устояло. Поэтому, в конечном итоге, Лосев всегда подчиняет логос эйдосу, делая первый моментом последнего.

Подобная субординация логоса иной мыслительной категории является свидетельством несоответствия в диалектике русского философа между ее логической формой и отнюдь не логическим содержанием. Неснятость раскрытого противоречия, разумеется, должна служить достаточным основанием для того, чтобы отказаться от нашего первоначального допущения, что лосевская диалектика как логика вообще имеет характер результата для развития русской философской мысли.

Впрочем, несмотря на аподиктичность нашего суждения, необходимо помнить, что без более содержательного исследования изучаемого вопроса, этот вывод останется отвлеченно-формальным. Ведь вполне возможно, что лосевское представление о содержании понятий эйдоса и логоса отлично от тех определений, при помощи которых мыслим их мы. И лишь найдя противоречия в его собственном мышлении, мы вправе предложить свои способы их разрешения. А поэтому следует рассмотреть само соотношение понятий эйдоса и логоса в его философии.

Эйдос, по Лосеву, есть предметная сущность в ее абсолютной смысловой выраженности, которая достигается в результате „действия”, „энергии” сущности.² Но раз эйдос есть вообще „цельный смысл”, то что же такое логос, и как он возникает?

Лосевскую „дедукцию” логоса, как он дает ее в „Философии имени”, можно свести к следующим положениям. Эйдос в порядке диалектической антитетики соотносится со своим инобытием, „меоном”, действуя на него оформляюще. В результате оформления этой вне-эйдетической сферы и получается новая

² К сожалению, рамки данной работы вынуждают нас ограничиться этим „формальным” определением, т.е. „голым результатом”, а не провести полного систематического выведения. Впрочем, подобное сознательное упущение не имеет для данной работы сколько-нибудь принципиального значения. К тому же, и у самого Лосева в „Философии имени”, в которой, главным образом, рассматривается проблематика соотношения эйдетического и логического, полноценная дедукция эйдоса подменяется „феноменологией”. Развернутое же диалектическое выведение указанной категории Лосеву удалось провести, пожалуй, в его более позднем общетеоретическом сочинении „Самое само”.

смысловая данность – логос. Последний, таким образом, по Лосеву, есть заново перестроенный смысл, определенностью которого является формальность. Поэтому собственно логический момент в предметной сущности Лосев называет не иначе как формально-логическим, противопоставляя его тем самым „интуитивной диалектичности” эйдоса. Из этих рассуждений русского философа явствует, что он всецело отождествляет логическое вообще с формально-логическим, подменяя, таким образом, всеобщность предмета его особенностью.

Необходимо также отметить неправомочность самого противопоставления Лосевым формальности логоса диалектичности эйдоса. Во-первых, формальность логоса есть его *определенность как таковая, его качество*, которым собственно и *полагается само бытие логоса*. Диалектичность же эйдоса, исходя из всей предыдущей логики лосевской работы, *еще ничем не положена*, и может быть рассмотрена лишь как „субъективная рефлексия” автора, спешащего заверить читателя, что его предмет исследования обладает такими-то и такими-то *свойствами*. Среди этих-то свойств эйдоса, например, „интуитивности”, „картинности” и т.д., обнаруживается еще и „диалектичность”. Свойство, однако, не качество.³ Первое есть нечто „привходящее”, акцидентальное. Второе же имеет субстанциальный характер. А поэтому противопоставление Лосевым логоса и эйдоса в упомянутом отношении логически никак не оправдано. Во-вторых, сама диалектичность, по Лосеву, есть нечто *логическое*, так как диалектика определяется им во многих работах именно как *логос*⁴, в частности, как логос эйдоса. Но логос эйдоса, конечно же, не есть сам эйдос, а есть как раз логос, хотя бы Лосев и приписал ему формальность. Поэтому, даже если мы и обнаруживаем здесь какую-либо противоположность между диалектичностью и формальностью, то она, во всяком случае, остается противоположностью внутри-логической, но никак не между эйдетической и логической сферами. Тот же факт, что Лосев определяет логос как *формальный*,

³ Лосев, кстати, совсем не различает в „Философии имени” понятия „качества” и „свойства”.

⁴ Например, (3,776), (3,68-69).

следует лишь из того, что понятие возникает в процессе *оформления* инобытия эйдосом. Поэтому формальность логоса у Лосева может иметь только один смысл, а именно тот, что он является буквально *формой* (μόρφη) как образом, который, пребывая в „ином”, „действует оформляюще на это „иное”, подбирает и объединяет отдельные моменты в целое, скрепляет и соединяет в определенное смысловое единство” (3,702). Между тем, вся последующая дескрипция логоса в „Философии имени” представляет его нам как некий *абстрактный* момент в предметной сущности, как *абстракцию* от эйдоса. Однако понимание логоса как „отвлеченности” отнюдь не выводится из понимания его как „образности”. Объясняется подобная логическая „несостыковка” тем, что Лосев через омонимию понятий допускает в своих последующих рассуждениях ошибку „учетверения терминов”. И действительно: Лосев смешал употребление „формальности” в своем особенном смысле с традиционным, при котором она понимается как „отвлеченность от содержания”⁵. А ведь на этом досадном недоразумении зиждется весь пафос лосевской критики логизма вообще!

Не определив для себя строго понятия формальности, Лосев высказывает и другое, противоречащее его собственной концепции, суждение. Так, отмечая три необходимых момента в каждой сущности - генологический, эйдетический и генетический - мыслитель утверждает второй из них как „момент *оформления*

⁵ Именно такой недостаток формальной логики отмечался немецкими классиками, например, у Канта в „Критике чистого разума”: „Обычная логика *отвлекается* – (курсив мой – А.Т.), ... от всего содержания познания, т.е. от любого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т.е. форму мышления вообще” (2,92). У Фихте: „логика должна установить только форму, отдельную от содержания.... Такое отделение называют *отвлечением* – (курсив Фихте – А.Т.), и, таким образом, сущность логики состоит в отвлечении от всякого содержания наукоучения” (6,46). Об этом же (правда, в иной интенции), находим у Гегеля: „Если вообще логику признают наукой о мышлении, то под этим понимают, что это мышление составляет *голую форму* некоторого познания, что логика абстрагируется от всякого *содержания*, и так называемая вторая *составная часть* всякого познания, *материя*, должна быть дана откуда-то извне, что, следовательно, логика, от которой эта материя совершенно независима, может только указать формальные условия истинного познания, но не может содержать самую реальную истину...” (1,34).

(курсив мой – А.Т.) вещи” (3,683). Вследствие чего „формальным” теперь оказывается уже эйдос. Но как же быть тогда с логосом? Ясно, что перед нами не чисто логическое противоречие, а путаница, вызванная недостаточно продуманным выбором терминологии.

Аналогичного характера недостатки лосевской „дедукции” логоса встречаем мы и в следующем положении. По Лосеву, „иное” может быть оформлено и получить смысл только при условии, если „интуитивно-эйдетически-диалектически непосредственная цельность и как бы картинность” будет служить для него „образцом (курсив Лосева – А.Т.), парадейгмой...” (3,702). Однако, „образцом” для оформления может быть только сама *форма*, сам образ (понимаемый как „первообраз”). Но в этом случае под формой приходится понимать, следуя смыслу лосевского выражения, как раз эйдос, а не логос, что опять-таки противоречит общему ходу его размышлений. К тому же эйдос, по своему понятию (на что, кстати, явно указывает этимология этого слова), есть еще только „вид”, а потому не может быть формой (μόρφη), образом, так как в сравнении с последним он неопределен и, значит, абстрактен.⁶

Зафиксировав логический (= формально-логический) момент в предметной сущности, и, резюмируя свои рассуждения, Лосев заключает: „Из предыдущего также ясно, что логос существует только в зависимости от эйдоса и, следовательно, от сущности; он есть сущность эйдоса, как эйдос – сущность апофатического икса” (3,703). Настоящее суждение как логически, так и грамматически разбивается на две части. Вникая в смысл первой, мы убеждаемся, что вывод этот неизбежно следует из неверных оснований. Смысл второй, однако, повергает в смущение. Ведь если логос зависит от эйдоса, то последний должен являться ос-

⁶О том, что форма конкретнее эйдоса, заметил еще Аристотель, так как она, пребывая в вещи, имеет определенный, от соотнесения с $\delta\lambda\eta$, „меоном”, характер (Метафизика, Кн.7, гл.8, 1034a). Да и у самого Платона в „Тимее” (35a) для *образования* вещей Демиург берет не просто эйдосы и материю, но также и третий род – их единство. Наиболее же примечательным является то, что у Лосева имеется собственное учение об образе и первообразе, которое он развивал в „Диалектике художественной формы”. Но оно, к сожалению, никак им не связывается с рассматриваемой нами эйдетико-логической проблематикой.

нованием и сущностью первого. Впрочем, независимо от того, есть ли упомянутое выражение *lapsus linguae* или же *rationis*, Лосев, не сознавая, высказал здесь ту истину, что логос, представляемый как опосредование эйдоса, есть его сущность и основание (так же, как сама сущность опосредствует и „снимает” сферу бытия, делая его своим моментом). Но это лишь означает, что логическое более развито, более конкретно, нежели эйдетическое.

Завершив свою „дедукцию”, Лосев переходит к сравнительной характеристике эйдоса и логоса, самый факт чего уже свидетельствует о том, что полноценное диалектическое выведение понятия ему не удалось.

Компаративистика вообще значима лишь как подготовительный этап и используется, главным образом, в позитивных науках. В философии же, если понятие диалектически выведено, определения, получаемые через сравнения, совершенно излишни. Лосев, впрочем, понимал, что предложенная им характеристика „имела целью лишь приблизить к подлинно диалектической структуре” (3,707). Однако то, что основную и „существенную формулу” он намеревался получить на базе этих „частичных сопоставлений”, прямо наводит нас на мысль о неудовлетворительности самой дедукции логоса. Все же именно с учетом недостаточности таковой, имеет смысл детально разобрать представленное сравнение эйдоса и логоса, ибо мы надеемся, что с его помощью получим хотя бы аналитическое раскрытие содержания этих понятий.

Основным „пунктом сходства” между эйдосом и логосом, который отмечает Лосев, является то, что и первый, и второй есть „смысл сущности”. Их равнозначность в этом аспекте у Лосева сама собой разумеется, так что он даже предпочитает называть вне-эйдетический меон „алогическим”. Но главное, конечно же, то, в чем различие. И вот, утверждает он, „разница начинается с момента *данности* этого смысла. Весь вопрос в том, *как* дан смысл в эйдосе и *как* в логосе” (3,703).

Сразу же заметим, что подобная постановка проблемы диалектически неприемлема. Делая в своем рассмотрении акцент на предметах только как *данных*, т.е. только на том, каковы они в своем наличном бытии, мы, тем самым, во-первых, оставляем их

в равнодушном самостоянии и абстракции по отношению друг к другу. Эйдос есть эйдос и не есть логос. Логос есть логос и не есть эйдос. Либо одно - либо другое. Это – то самое рассудочное *aliud – aliud*, на односторонность которого указывал Гегель. Во-вторых, в диалектике, насколько известно, различные, по своей сущности, суть противоположности, составляющие, в свою очередь, противоречие. Последнее же требует своего снятия в том, что служит ему основанием. В диалектике Лосева, однако, мы такого основания не находим, и противоречие между эйдосом и логосом остается не снятым.

Конечно, можно было бы нам возразить: „А разве эйдос и логос как противоположности не едины в том, что и первое, и второе, есть сущность, смысл, в чем, таким образом, их противоречивость снимается?”. Отвечая на эту контроверзу, напомним, что для указанных категорий единство сущности есть совершенно *абстрактное* единство, в котором они логически *еще* совершенно индифферентны. Это значит, что в единстве сущности эйдос и логос *еще не положены*, не „даны”, и, следовательно, ни о каком противополжении или сравнении их не может быть речи. Абстрактное единство и не есть истинное, потому что в нем еще нет того, единством чего оно собственно и является. Но раз так, то эти понятия у Лосева по отношению друг к другу суть лишь особенные (как особенные моменты сущности), и, как таковые, они лишь отрицают и противоречат друг другу, но так и не примираются у него в каком-либо конкретном единстве, конкретном всеобщем.

Сходные погрешности мысли обнаруживаются и в лосевском понимании соотношения диалектики и формальной логики, которые необходимым образом базируются на соотношении рассматриваемых категорий. Так, с одной стороны, Лосев во всех своих философских сочинениях громко заявляет о том, что для него диалектика – единственно истинный и *абсолютный* метод. С другой стороны, Лосев допускает высказывания следующего типа: „Да, диалектика абсолютна в области эйдоса, так же как формальная логика в области логоса понятий...” (3,75). Смысл этого пассажа ясен вполне: и диалектика, и формальная логика обладают своей *особенной* сферой мышления (логики), в

которой каждая самостоятельна, и обе не зависят одна от другой. Но если так, то мы имеем только два различных и конечных в своей особенности метода, ни один из которых не имеет права претендовать на всеобщность и абсолютность. Такой же вывод напрашивается и из другого высказывания Лосева. В нем он сообщает, что „основной закон формальной логики, закон противоречия, не существует для диалектики, располагающей совершенно противоположным законом совпадения противоречий” (3,69). Но ведь если имеются две сферы мышления, принципы которых противоположны и противоречат друг другу, то перед нами антиномия, требующая, но не находящая своего разрешения у Лосева. Сам факт того, что диалектическим законам противопоставляются законы формальные, говорит об относительности обоих, но никак не об абсолютности одного из этих двух „типов” логического. Излишне говорить, что вышеприведенное суждение русского диалектика противоречит его же собственным представлениям о диалектике как об абсолютном, всеобщем методе.

Впрочем, как мы видим, содержание этих представлений при их логической, понятийной обработке сводится ad absurdum. В дополнение, наконец, еще одно признание философа, парадоксальное в рамках его воззрений, и паралогичное в своей сущности. Лосев, как бы извиняясь за критику формальной логики, приверженцев которой он, между прочим, называет „невежами в подлинной философии, с которыми нечего и разговаривать”, пишет: „Кроме этой *психологической реакции* (курсив мой – А.Т.) на формальных логиков, необходимо, однако, сказать, что диалектика и формальная логика – действительно два разных метода, и, собственно говоря, нельзя уничтожить один из них в жертву другому” (3,334). Таким образом, оказывается, что вся его отповедь формализму есть всего-навсего случайная „психологическая реакция”, а отнюдь не требование логической необходимости. Что же касается принесения одной методологии в жертву другой, то следует заметить, что „уничтожаются”, отрицаются только особенности, частности в других таких же особенностях и частностях. В диалектике же, если один метод относится к другому как всеобщее к особенному, то этот особенный метод во всеобщем отнюдь не уничтожается, а сохраняется и включается в конкретное единство. Лосев, однако, не приемлет данного понимания

проблемы, тем самым, выявляя недостаток в своих рассуждениях о соотношении диалектики и формальной логики, основой которого как раз и является рассматриваемое соотношение эйдоса и логоса.

Теперь перейдем непосредственно к анализу содержания указанных категорий. Лосев рассматривает их в свете антиномической схематики. Так эйдос, как он полагает, – прост, целен и един, будучи при этом непременно созерцательной предметностью. Логос же, напротив, – сложен, дискретен и множественен. Почему же таковым представляется ему „формально-логическое” понятие (повторим: иного рода „понятие” Лосев мыслить не может)? А потому, что „если данное понятие характеризуется суммой определенных моментов „содержания”, или признаков, то никак нельзя сказать, что *само по себе* (курсив мой – А.Т.) понятие это есть простое и цельное. Прост и целен эйдос, выделением и перечислением моментов которого живет логос, „понятие”; само же понятие как раз играет роль перечисленного момента, оно есть регистрация отдельных моментов и ему нет возможности быть цельным и простым” (3,704). Ясно для Лосева также и то, что логос поэтому лишен той созерцательности, той „картинности”, которая столь свойственна эйдосу.

Непродуманность логики приведенных суждений, с нашей точки зрения, очевидна. Простота и сложность, цельность и дискретность, единство и множественность – все эти определения односторонне удерживаются Лосевым в абстракции, что для диалектика недопустимо. И опять-таки отмеченный недостаток – следствие предпринятой философом компаративистики, способной лишь на отвлеченное „выдергивание” признаков из конкретного содержания.

Пусть эйдос прост, целен и един. Но только ли? Разве не из столь скрупулезно выделенных „феноменолого-диалектически” моментов он состоит? Движение, покой, тождество, различие, – это что же, эйдос или нет? Или – схема, топос, категориальный эйдос? Лосев и сам даже замечает, что эйдос есть „индивидуальная общность”. Это значит, что „каждый эйдос, будучи своеобразным и оригинальным, будучи несводимой на отдельные моменты индивидуальностью, есть в то же время полная и абсолютная

раздельность всех своих моментов” (там же). Но мы, как диалектики, то же самое должны сказать и о самом логосе, *самом по себе „понятии”*, хотя бы и формальном. Если же мы, наоборот, допустим и скажем, что понятие А есть только раздельность и множество признаков $a_1, a_2 \dots a_n$ и не есть их единство, то тогда всякий признак в отношении *единицы* понятия будет *нулем*, и сумма этих признаков, как сумма нулей, будет также равна нулю. Но это значит, что единица окажется равной нулю (что, конечно же, нелепо). Следовательно, и логос, „понятие” есть не только раздельность своих „признаков”, но и их *безусловное* единство.

Что же касается „созерцательности” и, более того, „картинности” эйдоса, то, пожалуй, интересно было бы последовать за Лосевым и определить какие суждения вытекают из ранее обнаруженной у него двусмысленности слова „формальный”. Так, если логос есть, по Лосеву, форма ($\mu\omicron\rho\phi\eta$), а она, в свою очередь, есть, как известно, *образ*, то, следовательно, логос и есть образ. Но это значит, что логос является предметом ничуть не менее созерцательным и картинным, нежели „вид”, т.е. эйдос. Следовательно, исходя из положений самого Лосева, логос есть такая же „созерцательная картинность”, как и эйдос. Противоречие, таким образом, налицо.

Кроме того, в „картинности” таится великий соблазн для философствующего⁷. Действительно, предмет, если угодно, воз-

⁷ „Соблазненность” Лосева „картинностью” мышления, т.е., иначе, сферой представлений, приводит его к немалым логическим „грехам”. Рассмотрим, к примеру, такой пассаж: „Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос не видится мыслью, но полагается ею; не осязается умом, но сам есть щупальца, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь задание, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания” (3,707). Во-первых, под таким двусмысленным выражением как „осязательность” эйдоса для мысли, скорее всего, следует понимать именно форму чувственности, перенесенную в мысль, т.е. как раз представление. Во-вторых, отметим, что созерцательность, интуитивность эйдоса собственно никак Лосевым не обосновывается, а лишь постулируется. Между тем, напомним, что у Декарта, положившего начало новоевропейской традиции интеллектуального созерцания, интуиция вообще есть *понятие*. Наконец, в-третьих, эйдос, коль скоро его „осязают”, созерцают и по которому „пробегают”, совершенно очевидно, оказывается односторонним образом объектом и только объектом. „Ум” же, напротив, должен пониматься как только субъект,

ект, созерцающий и „осязаемый” эйдос-объект. Логос-„щупальце”, поскольку он не эйдотичен и, значит, не объективен, придется признать за некоторое субъективное построение (не станет же Лосев утверждать, что логос – субъект-объект, т.е. самая синтетическая, самая конкретная форма мысли). Но если логос субъективен, то только он и может быть „умен”, интеллектуален. Таким образом, вывод, сделанный на основе лосевских посылок, вступает в противоречие с его определениями. Пока что, однако, закроем на это глаза. Пусть логос – некий субъективный конструкт, построение, правда, сомнительной необходимости, ведь с его помощью мы не получаем адекватного знания о предмете. Любопытно здесь, впрочем, иное. Судя по приведенному выражению, логос у Лосева хотя и оказывается субъективным, в этой своей субъективности он обусловлен и необходим, т.е. *объективен*. Но это означает, что перед нами ни что иное, как *трансцендентальный* предмет, а учение Лосева о понятии, его логика и есть самый настоящий *трансцендентализм*, а не диалектика. Отсюда и все эти неокантианские словечки: „метод”, „закон”, „задание” и т.д. и т.п.

Для вышей убедительности сделанного умозаключения приведем еще один фрагмент „Философии имени”: „Логос вещи есть некоторый абстрактный момент в вещи; он реален не в меру непосредственного выражения им сущности вещи, но в меру осознания его методологической и принципиальной природы. Логос реален не как эйдос. Логос реален как принцип и метод, как инструмент, как щипцы, которыми берут огонь, а не как сам огонь (курсив мой – А.Т.)” (3,706). Итак, логос реален, объективен, но не вообще, не безусловно, как эйдос, а только лишь в „меру осознания его”. Но ведь подобный „методологизм” и „инструментализм” и есть на деле кантианство. Это подспудное, латентное, но все-таки кантианство, для Лосева, ярого критика кантовского дуализма, есть, конечно же, скандал.

Возвратимся, однако, к пресловутой „картинности” эйдоса, которая у русского философа является критерием конкретности мышления. Ее (картинность) можно рассматривать одновременно и как причину, и как следствие того, что Лосев, занимаясь проблемой понимания, „сбивается с пути”, „переходит в другой род”, т.е. в сферу представления. Именно поэтому он совершенно не различает понятие как таковое и „понятие” „формальной логики”, ошибочно полагая, будто последнее и есть предмет „субъективной” логики Гегеля. Формально-логическое „понятие”, разумеется, является абстракцией образных представлений, агрегатом отвлеченных признаков. Уж оно-то действительно недиалектично. Но вот ведь что получается по Лосеву: понятие логоса диалектично, тогда как его предмет, т.е. сам логос недиалектичен (3,713). Необходимо, впрочем, напомнить, что в диалектике вообще, т.е. в понятиях, диалектично все, а уж как там в реальности применяются логосы – это момент, который должен интересовать диалектика в последнюю очередь. В диалектике, кстати, утверждается тождество понятийной и предметной областей, поэтому, если логос диалектичен как понятие, то диалектичен он и как предмет. Следовательно, не прав Лосев, когда он говорит, что полагания в понятиях, логосах, не диалектичны. В общем, наш логик сам себя сводит к абсурду, ведь диалектика у него сама есть логос, т.е., по его определению, нечто недиалектичное.

Иной поворот принимает дело, если мы говорим о „реальном” мышлении, которое не всегда достигает понятийного, логического уровня. Пребывая в форме представления, оно может раскрывать, а может и не раскрывать всеобщего содержания. Традиционная формальная логика, базируясь на общих представлениях и никогда не преступая их пределов, и вправду заслуживает „критики”. Но, повторяем, формальная логика – это мышление, не достигшее собственной формы, формы логического. Лосев, между тем, именно этим „формальным понятием” и противопоставляет „картинные” эйдосы.

В дополнение, критического внимания заслуживают следующие высказывания русского философа: „В эйдосе чем больше мы перечисляем его „признаков”, тем он становится сложнее, тем больше он охватывает сам себя, тем большее количество моментов можно под него подвести. В логосе мы отлекаемся от живой картинности целого; и здесь – чем больше мы взяли отдельных моментов картины эйдоса, тем больше нарушили ее цельность, тем менее вероятно, что найдется много классов, или групп, предметов, которые подошли под столь сложный комплекс дискретных моментов. В эйдосе, чем предмет общее, тем индивидуальнее, ибо тем больше попадает в него различных признаков... В логосе, чем предмет общее, тем предмет формальнее, тем более прост, потому что тем более приходится выкидывать из него различных моментов и „содержания”...”. „Так, с точки зрения эйдоса, эйдос „живое существо” богаче эйдоса „человек” ибо в эйдосе „живое существо” содержатся кроме эйдоса „человек” и все другие виды живых существ. „Содержание” эйдоса „живое существо” шире „содержания” эйдоса „человек” параллельно с увеличением объема...”. „Понять все это сможет только тот, кто переживает конкретность и индивидуальность общего и для кого абстрактно то, что наиболее раздроблено и пестро. Для эйдетики – „живое существо” есть богатый эйдос, а „бытие” – еще более живой, более богатый и конкретный; вместе с этим, „человек” для него гораздо более абстрактен, еще более абстрактен „европеец”, еще более – „француз”, и – наивысшая абстракция – „француз, живущий в Париже в такое-то время в таком-то месте”. Обратное – для формальной логики” (3,704-706). В приведенных рассуждениях именуются логические недочеты как формального, так и содержательного характера. Во-первых, неясно, почему, говоря об эйдосе, Лосев занимается „перечислением признаков”, которое в его собственной концепции является определением логоса. Во-вторых, следует заметить, что каким бы „отвлечением от живой картинности” не был логос, он так же, как и эйдос, становится с увеличением своих содержательных моментов конкретнее. В-третьих, когда Лосев сравнивает конкретность эйдоса и логоса, то он подменяет понятия, т.к., говоря об эйдосе, он имеет в виду моменты содержания, а в отношении логоса он имеет в виду объем. Наконец, – и это наиболее принципиальное, – наш диалектик, рассуждая о понятии, и здесь соскальзывает в „омут” представлений, когда позволяет себе рассматривать всеобщие логические категории (например, „бытие” и т.д.) наряду, т.е. в одном роде, с таким предметом, как единичное чувственное формообразование в мысли (например, „такой-то и сякой-то француз”). При этом, по Лосеву, получается, что эйдос бытия конкретнее любого другого более определенного предмета, что, конечно же, является недомыслием, ибо сама

можно мыслить и в „картинках”, т.е. мыслить на уровне *представления*, конечными, особенными формами. Однако, мышление *как таковое*, логическое мышление является мышлением бесконечными формами всеобщности, т.е. *понятиями*. Мышление представлениями – обыденное, нефилософское мышление, к которому, в силу его обыденности, „привычности”, может испытывать пристрастие философски „заблудшее” сознание. Для „праведного” же философского ума „картинный” аргумент не может быть приемлем в принципе⁸.

В связи с рассмотрением отношения эйдоса и логоса необходимо учитывать следующий момент. Когда мы выяснили, что эйдос есть не только цельность и единство, но также и раздельность, то окончательность нашего вывода могла бы

этимология слова „конкретный” указывает нам на то, что более конкретное – это более определенное, более сложное, более опосредованное. Если же следовать лосевскому ходу мысли, то, беря пример, из области, скажем, религиозных представлений, мы должны были бы сказать, что Бог иудеев конкретнее Бога христиан постольку, поскольку в Писании Яхве определяется только как „Сущий”, т.е. только как „бытие”, тогда как Христос определяется как Сын Человеческий, т.е. человек вообще.

⁸ Настоящее замечание имеет целью принципиально развести *созерцательность* как таковую и *картинность*, которые у Лосева являются синонимами. Тот факт, что созерцание и, значит, созерцательность, являются необходимым моментом познавательного процесса, безусловно, бесспорен. Картинность, между тем, вовсе не является обязательным условием оно, ибо она, по своему понятию, скорее есть именно *чувственная* созерцательность. К тому же, если в самой созерцательности обнаруживается глубоко диалектическое содержание как тождество созерцаемого и созерцающего, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, то в картинности имеется лишь односторонняя внешность образа, в котором субъект не находит себя.

В этом аспекте, кстати, полезно провести параллель философского мышления с христианской *молитвенной практикой*. В ней, как известно, наличествуют две основные традиции: католическая и православная. Путь Запада – через чувственные представления, „образы”, „мечтания”, „медитации” и т.п., приземленность и страстность которых приводит не к стяжанию благодати, а к „прелести”. Тот, кому известны хотя бы „Духовные упражнения” Игнатия Лойолы, знает, о чем я говорю. Путь Востока – „хранение ума”, т.е. воздержание от всякой образности и чувственных представлений, и достижение „чистой молитвы”.

Делаем вывод: Лосев, напирая на „картинность” своих эйдосов, в определенном смысле „впал в прелесть”, „прелесть” философскую, впрочем, но вполне конгениальную западной духовной традиции вообще.

вызвать определенные возражения, на основании, имеющемся в собственных лосевских положениях. Так, Лосев сам отмечает, что в эйдосе, по его мысли, наличествуют два момента, разделение на которые он, правда, назвал „условным”. Первый – „созерцательно-статический”, который, надо понимать, и воплощает в себе единство и простоту. Другой – „диалектически-подвижный”, предполагающий „расчлененный образ” (3,702). Однако, какие же в диалектике могут быть „условности”, если она – сама онтология, и в ней всякое $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ есть также и $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$? Идентично по смыслу с приведенным положением и другое высказывание Лосева, по которому все множество диалектических моментов эйдоса устанавливается (очевидно, *только*) „при помощи неизбежно логических и притом формально-логических методов мысли.” (3,701). Таким образом, по Лосеву, выходит, что все эти моменты в эйдосе „наформализованы” логосом, „понятием”; в эйдосе же *как таковом, самом по себе* никакой раздельности и множественности нет. Тогда получается, что *объективно* эйдос только один и прост, а *субъективно*, т.е. в нашем понимании и понимании вообще, делим на части и множественен, что, собственно и есть логос как таковой. В этом случае обнаруживается скрытый дуализм лосевской эйдологии. Кстати, его теория понимания *допускает* именно такой вывод. Разберем ее основные тезисы.

Прежде всего, следует заметить, что Лосев *принципиально* различает сферы мышления и понимания (5,49). Так, если мышление безусловно предметно, и смысл (эйдос) предмета есть сам предмет, то понимание берет свой предмет в его осуществленности в инобытии, и понятие (логос) предмета есть его смысл, взятый в его переходе в инобытие. Вследствие этого, считает Лосев, при понимании инобытие привносит в смысл то, чего в самом предмете нет. Таким образом, понимание, по Лосеву, оказывается той или иной интерпретацией смысла, отчего оно всегда „субъективна” (там же)⁹.

⁹ Лосев, правда, делает оговорку, что „этот субъективизм вовсе не есть нечто противоположное объективистической оценке бытия; а только более сложная структура все того же объективного мира...” (там же). Однако, если все же принять в расчет тот его тезис, что процесс понимания есть „отождествление мыслимой вещи с тем или иным бытием, например с эмоциональным, аффекти-

Если в понятии инобытие дается „на степени первого своего полагания”, то тогда получается абстрактное, или научное, понятие, т.е. логос. Выражающее такое понятие слово (термин) еще тождественно с ним. Всякое же вне-научное слово уже не тождественно со своим понятием, и инобытие получает в нем все большее значение. Так что всю понятийную сферу Лосев называет сферой *выразительного* (курсив мой – А.Т.) смысла (5,47). В конечном итоге, понимание, как считает русский мыслитель, даже и не есть процесс собственно интеллектуальный, каковым является мышление. Поэтому, вполне характерно, что полноправной наукой о понимании Лосев считает „науку о словах”, т.е. филологию.

Однако, позволим себе вновь усомниться в логической состоятельности излагаемых тезисов Лосева. В первую очередь следует указать на неудовлетворительность определения логоса как смысла в его инобытии. Несмотря на всю манерность лосевских выражений, совершенно ясно, что логос не есть никакая чувственная инобытийность, но „само смысловое становление сущности в инобытии”. Последнее, кстати, и является окончательной формулировкой логоса у Лосева. Между тем, совсем не понятно, почему эйдос как *нечто* становления, как его *результат*, выводиться раньше логоса, ведь логос именно как только становление эйдоса есть более абстрактная, более бедная по своему содержанию категория. В связи с этим Лосев совершенно необоснованно полагает, что в инобытийном становлении в эйдос привносится какое-то новое содержание, которого нет в нем самом. Всякое инобытие получает все свои определения от того нечего, иным чего оно является. Поэтому ни о каком „привнесении” речь идти не может. У Лосева, впрочем, так и есть: структура эйдетического смысла в логосе остается незамутненной никакими „привнесениями”, но только в логосе, как *научном* понятии, выражаемом в *термине*. Что, однако, следует из того, что, по Лосеву, понятие в своем языковом выражении оказывается термином? Этимология последнего, как известно, сообщает нам о том, что это слово обозначает нечто *конечное* и *условное*

вным и *каким угодно* (курсив мой – А.Т.)” (там же), то, пожалуй, придется признать, что его „оговорка” есть, скорее, *отговорка*.

(т.е. случайное и произвольное), что, как говорится, принимается "по установлению", а не существует по "природе". Кроме того, искусственная однозначность термина есть, на деле, самая настоящая абстракция и безжалостная вивисекция полисемии живого человеческого слова. И вот, по Лосеву, получается, что это выхолощенное слово и есть полноценная языковая форма понятия. С этим, конечно же, никак нельзя согласиться. Прежде всего, надо заметить, что многозначность и коннотация в словах естественного языка – отнюдь не бедствие, а богатство для научного исследования, и она является необходимым следствием спекулятивности конкретного понятия как всеобщей формы мышления. Будучи *конкретным*, понятие выражается в *различных* значениях слова, единство которого и обеспечивает „срошенность“; будучи *общим*, понятие требует специализации и индивидуализации в материи языка, что и составляет *особенный* характер словесного выражения в данном языке в отличие от других (в „Философии имени“ это – момент *ноэмы*). Потребность в терминах возникает у того, кто не способен мыслить в понятиях, и пытается закрепить свои абстрактные представления и держаться их, расплачиваясь за это обнищанием словесного содержания. Однако, „Понятие плоть бысть” (Ο Λόγος σάρξ ἐγένετο). Поэтому логическое мышление необходимо существует в *естественных* словах. Истинной логике как диалектике, т.е. мышлению через понятия *в словах*, безусловно, чужд скопческий дух псевдо-научности, ищущей опоры в конечном, в терминах.

Примечательна, кроме того, и та логическая диверсия, совершаемая мыслителем, когда он вдруг переходит от логосов-понятий к логосам-словам. Основной ее, по-видимому, является опять-таки омонимия. Изначально Лосев доказывал тезис о нетождественности понимаемого смысла смыслу мыслимому. И в плане „научного” логоса ему и так уже пришлось признать обратное. Далее же, чтобы оправдать свое положение, Лосев подменяет исходный тезис и тщетно пытается доказать нетождественность понятий выражающим их словам.

Отметим лишь еще тот один момент, что Лосев называет сферу понимания, понятия сферой выражения как таковой. В первых, следует возразить, что это определение представляет со-

бой произведение субъективной рефлексии, а не положено и не выведено логически. С большим основанием мы могли бы сказать, что сама сфера сущности, „предметной сущности”, является сферой выражения, поскольку в ней *отражается* и, следовательно, *выражается* сфера бытия. К тому же, если бы мы приняли лосевское положение о принципиальной выразительности сферы понимания, то в плане логоса по отношению к эйдосу этой выразительности почему-то не наблюдается, а в плане всего остального понимания наблюдается. Лосев, правда, пытается объяснить это тем, что в логосе инобытие дается „на степени первого своего полагания”. Надо, по-видимому, считать, что в остальном понимании это инобытие дается на второй, третьей и т.д. степенях. Однако меняет ли это суть дела? Степень является категорией количества, которое, как известно, есть „безразличие к своей определенности”, внешность по отношению к ней. Поэтому в диалектике, полагающей собственные, т.е. *качественные*, определения предметов, нет места пустым разговорам об их количестве. Лосев же, с самого начала, односторонне расчленяет сферу понимания на „адекватную” и „неадекватную”, проповедуя, таким образом, дуализм.

Этот частный дуализм обосновывается, как мы видим, дуализмом всеобщего характера, присущим лосевской концепции понимания. Ведь мышление, по Лосеву, остается лишь объективностью и само по себе не становится субъективностью, пониманием. Понимание же, несмотря на все лосевские оговорки, всегда является субъективной интерпретацией, и не есть объективное мышление как таковое.

В этой связи необходимо вникнуть еще в вот какой сюжет концепции русского философа. Хотя у него логос является *понятием* вообще, наряду с ним имеется и другая важнейшая категория понимания – *идея*. Однако, если логос все-таки рассматривается в сфере предметной сущности, то идея оказывается в допредметной структурной сфере. При этом идея у Лосева, принадлежа единой с понятием логической плоскости, никак не соотносится с ним. По крайней мере, в конструкциях „Философии имени” самим мыслителем эта проблема не выясняется. Между тем, это – принципиальный вопрос.

Прежде всего, следует констатировать их субстанциальное тождество в том, что и логос, и идея суть смысл, эйдос в его инобытии. Однако, что же такое само инобытие смысла? Эйдос, по Лосеву, в своей совершенной определенности, уже не может быть конкретизирован ни как иначе, кроме своего полного соотношения с меоном. Но это соотношение есть ни что иное, как *осмысление* смысла, в результате чего смысл снимается. *С-нятие* же смысла есть его *по-нятие*. Таким образом, область смыслового инобытия есть область его понимания, его понятия. Теперь, следовательно, абсолютно ясно, почему идея, как и логос, являются тождественными как категории понимания¹⁰.

Значит, идея сама есть *понятие*, сама есть *логос*. То различие, которое имеется между понятием и идеей, является различием понятия с самим собой как понимающего с понимаемым, субъекта с объектом, в результате которого только и может быть достигнуто конкретное тождество в этой сфере. Последнее и есть идея.

Идея, и вправду, оказывается единством $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'а и $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, т.е. понятия и реальности. При этом, однако, недопустимо мыслить, будто бы реальность есть нечто существующее *наряду, вне* самого понятия. Реальность есть собственное полагание понятия себя как отрицательного, поэтому реальность понятия есть его собственный момент, развившись до которого и определив себя в нем, понятие становится идеей. Идея поэтому и есть „понятие, его реальность и единство того и другого”.

Определив, таким образом, понятие идеи, необходимо теперь рассмотреть соотношения эйдоса и идеи. Важность освещения этой проблемы обосновывается хотя бы уже тем, что для ее разрешения Лосев сам предпринял отдельное исследование указанного соотношения в философии Платона. Прежде всего, следует отметить, что учение Платона об „идеях” есть, по преимуще-

¹⁰ Необходимо добавить, что понимание как осмысление смысла и есть разум, *интеллект*. Поэтому Лосев был не прав, когда утверждал неинтеллектуальность понимания. Это противоречие у Лосева имеет не только содержательный, но и чисто формальный вид. Так, например, пассажи в „Диалектических основах математики” опровергаются положениями „Философии имени”, в которой он рассматривает идею как *adequatio rei et intellectus*.

ству, *эйдология*, (учение об эйдосах), но никак не *идеология* (учение об идеях как таковых). Это констатирует сам Лосев, тщательно изучив и статически зафиксировав платоновские тексты, в которых наличествует употребление слов „эйдос” ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) и „идея” ($\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$): „96 случаев „идеи” на сотни и тысячи страниц, – это носит характер курьеза. Что же это за „учение об идеях”, в котором термин „идея” почти, можно сказать, не употребляется, ибо из 96 текстов с „идеями” только очень немногие... имеют твердое отношение к „учению об идеях” (4,282). Эта, на первый взгляд, парадоксальная особенность, нарушающая традиционные исторические представления о философии греческого идеалиста, между тем легко объясняется логически. Все дело в том, что платоновские эйдосы действительно суть объективные умно-созерцательные *сущности*, как справедливо определял их сам же Лосев. Русский мыслитель, впрочем, недостаточно четко понимал, что эйдосы – *только* сущности, не понятия. Кстати, на эту неразвитость платоновских эйдосов совершенно четко указывал Гегель в своих лекциях по истории философии, замечая, что понятия появляются лишь у Аристотеля. Аристотелем, впрочем, Лосев в этом аспекте пренебрегал. И это понятно: ведь Аристотель – *логичен*, а Платон, как и сам Лосев, – *эйдотичен*. Поэтому, не смотря на то, что Лосев сам отмечал характер „самосознания”, „интеллектуальности”, логичности идеи, он не считает эту определенность наиболее принципиальной. Это помешало ему, во-первых, *понять* Аристотеля и оценить по достоинству то логическое развитие, которое произошло в его философии в сравнении с платоновской; а, во-вторых, конкретно определить различие между эйдосом и идеей в философии Платона. В „Очерках античного символизма и мифологии” Лосев, правда, произвел грандиозное по своей скрупулезности исследование текстов Платона с употреблением терминов $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ и $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$. Однако в логическом плане приходится признать, что в этой части работы русский платоник оказался гораздо более филологом, нежели философом. Единственным результатом полномасштабного анализа диалогов античного классика был вывод, что $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ употреблялся им в смысле *дифференциальном*, а $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ – в *интегральном*. Вот в этих-то абстрактных определениях Лосев и видит „подлинного” Платона,

свободного от всяких "субъективных" интерпретаций (например, гегелевских).

Однако, не решившись, или же не сумев дать, более конкретные определения, Лосев не осознал, что платоновская „идея” и есть „понятие”, „логос”, а редкая употребляемость этого термина у Платона является лишним свидетельством некоторой ограниченности платоновской мысли. Ведь „дифференциальность” эйдоса указывает на его относительность и абстрактность в сравнении с абсолютностью и конкретностью „интегральной” идеи, которая есть логос.

Итак, идея, как у Платона так и у Лосева, является самосознающим смыслом, интеллигенцией. Но такова она, как мы видели, лишь постольку, поскольку понятийна, логична. Таким образом, интеллигентность идеи образовывается интеллигентностью самого логоса, понимания чего, к сожалению, у Лосева нет. К тому же, когда он заговаривает об интеллигентном смысле вообще, то последний оказывается почему-то лишь „моментом” эйдоса. Это, естественно, вызывает недоумение, ведь, по Лосеву, получается, что интеллигенция, будучи более конкретной, является определением более абстрактной, эйдетической сферы как таковой.

Этот момент самосознания в эйдосе русский философ и называет *мифом*. Но если миф есть осознание смысла, то, как это мы показали ранее, он есть его снятие и понятие, т.е. миф есть именно *логос*, логос как идея, а не эйдос. В данном контексте поразительным является то, что у Лосева имелось аналогичная логическая конструкция „понятие-миф” („Очерки...”), которая, однако, им нигде и никак систематически не реализована, отчего связка „эйдос-миф” приобрела безусловный характер. Между тем, наша логическая дедукция показала, что там, где в сфере сущности мы имеем эйдос и форму, т.е. вид и образ, в сфере интеллигентной мы должны иметь логос и миф.

Исследовав соотношение эйдоса и логоса как таковых, теперь перейдем к рассмотрению того, что они представляют собой в системе, и, соответственно, соотношения этих систем. По Лосеву, логическая система, система понятий есть научное знание вообще, или просто наука. Однако, как думает русский мысли-

тель, науке должно предшествовать знание эйдетическое, что вполне следует из его взгляда на проблему взаимоотношений эйдоса и логоса: „Чтобы говорить научно, то есть говорить о бытии в логосе, надо сначала говорить о нем в эйдосе. Необходимо первоначальное разграничение как предметов вообще, так и сфер отдельных возможных знаний” (3,767). Это первоначальное знание предметов в эйдосе Лосев называет *феноменологией*, которая „есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла... на основе их адекватного узрения, т.е. узрения их в эйдосе. Она 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 есть всегда и некоторое „объяснение”, не только описание. Феноменология есть зрение и узрение смысла, как он существует сам по себе, и потому она всецело есть смысловая картина 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 этого требует сам предмет” (там же).

Таким образом, первоначальное эйдетическое знание является у Лосева феноменологией. Спрашивается, однако, а разве феноменологическое „описание”, а тем более „формулирование” не означает приведения в систему определений предмета? Но ведь „знание в системе” или „систематическое знание” – это ведь как раз и есть наука. Поэтому русский мыслитель не вполне правомерно полагает, что феноменология не является научной формой знания. В связи с этим следует также добавить, что само слово „феноменология” свидетельствует о том, что она есть определенный *логос*, а, значит, и наука. В этом аспекте гораздо более проницательным оказался Гегель, рассматривавший феноменологию как первую часть своей научной системы. Примечательно, что Лосев сам указывал на то, что гегелевская феноменология есть самая настоящая диалектика, т.е. „логос”, наука. К сожалению, он не стал выяснять соотношения своего понимания феноменологии и концепции немецкого классика.

Кроме того, когда Лосев сообщает, что наука есть „проведение некоторого отвлеченного принципа и отвлеченной системы”, а феноменология не есть никакой метод, а лишь описание предмета, так, как этого требует сам предмет, то складывается вполне определенное впечатление, что Лосев либо не имел адекватного представления о существовании философского предмета и метода и их соотношения, либо он, опять-таки, крайне неудачно выражает свою мысль. И действительно: в науке, философии, или диалектике (а для Лосева все это одно и то же), метод и предмет должны быть необходимо тождественны. Метод и есть сам предмет в его саморазвертывании, самоопределении, в „самоописании”, если угодно. Поэтому подобная приверженность предмету в методологии вовсе не является прерогативой якобы донаучной феноменологии. Что же касается того, что наука будто бы предполагает проведение отвлеченного принципа, следует сказать, что в плохой науке, или, по крайней мере, науке не философской, дело, возможно, так и обстоит. В диалектике же нет ничего абстрактного, или, как выражается Лосев, „принципиального”, которое не было бы собственным содержательным моментом самого предмета как конкретного целого.

Рассмотрим вот еще какой парадокс лосевской доктрины. Феноменология есть эйдетическое узрение, эйдетика. Диалектика есть учение об эйдосах, логос эйдосов. Максимальным результатом феноменологии является эйдетическая дескрипция, тогда как удел диалектики – „объяснение”. При этом известно, что вообще описание есть приведение или *перечисление признаков предмета*. Однако, такое определение в сущности совпадает с одним из определений, данных Лосевым логосу, формальному логосу. Таким образом, получается, что то самое „живознание”, которое, по Лосеву, никак не должно и не может быть логикой, логикой формальной, на поверку именно в ней и выражается.

Лосев, впрочем, сам прекрасно осознавал формальный характер феноменологии и посвятил немало страниц критике гуссерлианского учения, упрекая его в недиалектичности. На этом основании нам могут возразить, что он и сам прекрасно понимал односторонность феноменологии, когда она абсолютизируется, и что, в отличие от нас, он умел различать между феноменологией

как исходным „непосредственным” знанием и феноменологией как абстрактной логической методой, феноменологией как логикой. Но дело как раз в том и заключается, что такое разделение феноменологии у Лосева логически не состоятельно. Во-первых, хотя бы уже потому, что феноменология есть эйдетика, как он сам выражается, а любая методология, в том числе и феноменология (теперь как метод), есть логика. Сферы эйдоса и логоса Лосевым совершенно четко разграничиваются, так что становится непонятным, что вообще может быть между двумя этими видами феноменологии, если они оказываются принадлежащими разным родам. Во-вторых, по Лосеву, превращение любой особенной методологии в абстрактную происходит путем ее абсолютизации и гипостазирования, т.е. когда часть становится на место целого. На время забудем, что эйдетика и феноменология не есть логика и метод, и постараемся вникнуть в суть следующего. Эйдос в лосевской концепции есть „целокупный зрак”, „лик” предмета, т.е., собственно говоря, эйдетическое знание есть цельное и полное. Логос же есть только абстракция эйдоса, и в этом смысле лишь отвлеченный „принцип”, момент его. Поэтому, даже сводя несводимое воедино, т.е. сводя чистую эйдетику и якобы основанную на ней абстрактную методологию в одной мыслительной плоскости, мы должны обнаружить, что первая относится ко второй, как целое к части, как абсолютное к относительному, как субстанциальное к акцидентальному. Однако, из этого следует, что нельзя превратить феноменологию в отвлеченный метод, абсолютизируя и гипостазируя ее, потому что нельзя абсолютизировать абсолютное и гипостазировать субстанциальное, чем для Лосева является эйдетика. Феноменология и так *volens-nolens*, хотя скорее все-таки *nolens*, оказывается у Лосева „цельным знанием”¹¹.

Итак, феноменологию нельзя делить так, будто одна ее часть есть только эйдетика, а другая – лишь формальная метода. Феноменология как эйдетика у Лосева является рассмотрением

¹¹ В этом плане интересно привести еще одно высказывание нашего мыслителя: „Чтобы рассуждать о вещи, надо знать, что такое она есть”. Это суждение, однако, вызывает следующий вопрос: „Зачем нужно рассуждать о вещи, если мы уже знаем, что она есть? Зачем нужна логика, если есть эйдетика?”.

предмета в его статике. Отказавшись от „объяснения” предмета, она не знает и не может знать, как и почему он был порожден. Уже потому феноменология есть одностороннее знание, раз не способна она охватить его смысловой динамики¹². Уже потому она есть лишь относительное и, значит, абстрактное знание, требующее абсолютного и конкретного, в которое она могло бы войти как часть в целое. И этой целостной методологией, по Лосеву же, и является диалектика. Но раз так, то ни о какой самостоятельности феноменологии и не может идти речь. Это, впрочем, отмечал и сам Лосев, совершенно, однако, неприемлемо называя свой метод феноменолого-диалектическим или диалектической феноменологией, потому что такие определения, по крайней мере, с формальной стороны, грешат плеоназмом.

Феноменологию допустимо понимать лишь как первую ступень самой диалектической науки, или же, иначе, она и есть диалектика на своей первой ступени. При этом нет никакой необходимости подчеркивать „первоначальность”, непосредственность феноменологии, подразумевая тем самым якобы одностороннюю опосредованность всего остального. Ибо, повторим, все как непосредственно, так и опосредовано. Поэтому вообще вся диалектика, а не только феноменология как ее первая часть, может рассматриваться как непосредственное знание. Да и не об этом ли писал сам Лосев, ссылаясь, к тому же, на Гегеля¹³.

Таким образом, феноменология относительна, а диалектика – абсолютна. Но диалектика у русского философа есть логика, и, следовательно, существует она в логосах. Это значит, что абсолютное знание, т.е. диалектика, возможна только через логосы, через *понятия* (διὰ λόγων), но никак не через эйдосы. Поэтому, именно понятие, а не эйдос, является абсолютной мыслительной формой. И именно эйдос – момент логоса, но не наоборот.

¹² „Происхождением” предмета, как на это не раз указывал сам Лосев, занимается, правда, неокантианство, однако и оно не лишено односторонности, т.к. не умеет видеть смыслов в их статике.

¹³ Ссылка эта, правда, имеет характер курьеза, так как направляет нас как раз к критике Гегелем „непосредственного знания”.

К данным выводам мы пришли, исходя из собственной лосевской концепции эйдоса и логоса, вскрыв тем самым ее противоречивость. Единственный путь снятия этого противоречия в философии Лосева в особенности и русской философии вообще – стать вполне логической системой, ибо Логос и есть самоё начало и предел бытия и мысли.

Ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἐσχάτος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

Литература:

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997.
2. Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 3. М., 1994.
3. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М, 1993.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
5. Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997.
6. Фихте И.Г. Сочинения в 2 тт. Т. 1. СПб., 1993.