

*Константин Деревянко*

## ЛОСЕВСКАЯ КРИТИКА НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность темы данной статьи объясняется тем, что отношение Алексея Федоровича Лосева к немецкой классической философии еще не становилось предметом анализа. Между тем, оно было далеко не однозначным: высоко оценивая диалектику Фихте, Шеллинга и Гегеля, русский философ имел с ними также принципиальные расхождения.

Фихте был охарактеризован Лосевым как «первый великий диалектик Нового времени» [Лосев, 1995а: с. 163]. Немного ниже, бегло упомянув о Канте и его категориях, автор констатировал: «Фихте также близок к нашей диалектической системе» [там же, с. 172]. Однако Фихте вряд ли был к ней ближе Шеллинга. Ведь сам создатель «диалектической системы» отмечал, что проводил «шеллингианское (в основе) понимание» [Лосев, 1993а: с. 20] символа в своих работах «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Античный космос и современная наука». Правда, оговорка в скобках свидетельствует о наличии не только сходства, но и определенного различия двух концепций.

О третьем немецком диалектике молодой Лосев писал: «У Гегеля я настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся» [Лосев, 1995b: с. 332]. В конце жизни, завершая многотомную «Историю античной эстетики», автор сравнивал свой подход с концепцией именно этого философа: два десятка страниц последнего тома отводились теме «Гегель и история античной эстетики» [Лосев, 1992: с. 528–548]. Немецкий философ рассматривался здесь как мыслитель, «достижения и ошибки которого в настоящее время должен учитывать всякий исследователь античной эстетики» [там же, с. 528]. Отмечалось «большое значение Гегеля для современного понимания античной эстетики, как весьма положительное, так и весьма отрицательное, но, во всяком случае, для современности необходимое» [там же]. Подчеркивалась необходимость провести «четкое разграничение огромных достижений и огромных провалов философии Гегеля» [там же, с. 531]. Таким образом, амбивалентный процесс борьбы-учебы продолжался в течение всей жизни философа. Но вопрос об итогах этой борьбы и качестве этой критики остается открытым.

Анализ литературы по данной теме ограничивается двумя авторами. А. Л. Доброхотов считает итогом построения всей лосевской системы диалектики работу «Самое само» и отмечает, что в качестве категориальной основы здесь взята

«Логика» Гегеля: «Действительно, перед нами самое гегелевское произведение Лосева, иногда предлагающее альтернативную версию его диалектики бытия, иногда – похожее на своеобразный пастиш» [Доброхотов, 2008а: с. 350]. Однако сравнения «альтернативной версии» с оригиналом до сих пор не проводилось.

Отдельные критические замечания по поводу лосевской диалектики содержат работы А. А. Тащиана. По его мнению, Лосев «пытался “модернизировать” свою диалектику в работе “Самое само” и даже объявил ее формулированной по “платоно-гегелевскому типу”. Но тому, кто знаком со способом ее изложения, ясно, что она есть смешение принципов и, как следствие, неразрешенное противоречие» [Тащиан, 2010: с. 274].

Целью данной статьи является анализ лосевской критики немецкой философии в трактате «Самое само». Результатом работы должно стать выяснение некоторых характерных особенностей данной критики.

В разделе «Из истории учения о самости» автор использует свой концепт «самое само» как синоним понятий «абсолютная самость» или «абсолют». Коснувшись вкратце мистики индийской и иудаистской, неоплатонизма античного и возрожденческого, он широкими мазками набрасывает картину сразу всей немецкой философии: «Историко-философский процесс германского имманентизма начался в XIII в. с деятельности *Мейстера Экхарта*. От этого великого германского мистика и философа (и его школы – Сузо, Таулера, “Немецкой теологии”) через Лютера и Якова Бёме, через идеализм конца XVIII и начала XIX в. к неокантианству последних десятилетий, к фашистскому неогегельянству и неошеллингианству наших дней идет одна очень уверенная и мощная магистраль имманентизма, когда Абсолютное на все лады трактуется как соизмеримое с человеком...» [Лосев, 1994: с. 369]. (Здесь и далее все курсивы принадлежат цитируемым авторам. – К. Д.).

Хорошо известно, что для всех христиан величайшим событием всемирной истории является таинство воплощения Бога, который по своей воле вочеловечился и тем самым сделал себя соизмеримым с человеком. Поэтому в том, что этот факт «на все лады трактуется» уже две тысячи лет, нет ничего удивительного. Удивительно было бы обратное. Среди многообразия интерпретаций этого события встречались самые разные версии. Автором одной из них был Мейстер Экхарт. Но где же лежат истоки его воззрений? Лосев такого вопроса не ставил. Между тем, существует обоснованное мнение, что искать их следует именно в том неоплатонизме, наследником которого считал себя русский философ. Такой вывод после двадцатилетнего изучения Экхарта сделал В. Н. Лосский. Он считал, что при характерных для Запада догматических установках умозрение вполне могло «превратиться в некую мистику “пучины Божества” (ср., например, “*Gottheit*” Мейстера Экхарта), в “безличностный апофатизм” Божественной внебытийности, которая бы Святой Троице предшествовала. Таким образом, известным парадоксальным обходом через христианство можно вернуться к мистике неоплатоников» [Лосский, 1991: с. 137].

Однако Лосева неоплатонические корни Экхарта не интересовали. Видимо, это помешало бы отстаивать тезис о субъективизме всей немецкой философии: «*Тут мы имеем базу для семивековой истории германского субъективизма. У Экхарта объективное бытие понятно и имманентно только мистическому субъекту на глубине его самоотреченности. Но вся дальнейшая германская мысль неизменно*

стремится сделать объективное бытие соизмеренным со *светским, позитивным человеческим субъектом*. В этом, между прочим, и разгадка так называемых “вещей-в-себе”, введенных только потому, что на очереди стояли задачи абсолютизации рациональной и эмпирической стороны субъекта и в свете такого субъекта глубины Эгарта по справедливости предстали в виде никогда не достижимых вещей-в-себе. Но вот рационально-эмпирический субъект крепнет все больше и больше; и все дальше растет его уверенность в своей абсолютности. На стадии Канта он уже “законодатель природы”, хотя все еще не решается объявить себя создателем Бога, души и мира в целом. На стадии раннего Фихте упраздняются и непознаваемые вещи-в-себе, эта последняя тень» [Лосев, 1994: с. 373].

Правда, уже на следующей странице автор удивительным образом отказывается от своей гипотезы о тотальном «германском субъективизме»: «То, что мы называем немецким идеализмом конца XVIII и начала XIX в., представляет собою довольно пеструю смесь субъективизма, объективизма и символизма. Кульминация субъективизма в деятельности раннего Фихте находит реакцию в его же собственных писаниях первого десятилетия XIX в., а также у Шеллинга и Гегеля – в разных видах и с другими оттенками» [там же, с. 374]. И как после этого понимать инвективы в адрес «семивековой истории германского субъективизма» (включая «фашистское неогегельянство»)?

Самопротиворечивость историко-философских построений Лосева сказалась и в его характеристиках отдельных персоналий из истории немецкой философии.

### Лосевская критика Канта

Для русского философа «самое само дано только в символах» и потому «не только познаваемость (и непознаваемость) самого самого нельзя точно определить или описать; но нельзя точно определить или описать даже познаваемость “обыкновенной” чувственной вещи, как и вообще никакую познаваемость нельзя ни определить, ни описать» [там же, с. 336]. Все эти характеристики напомнили автору о понятии «вещь-в-себе»: «Рассуждая формально и отвлеченно, самое само непознаваемо и абсолютно трансцендентно; оно, можно сказать, есть кантовская вещь-в-себе...» [там же, с. 337]. Но уже в следующем предложении он забирает свои слова обратно: «...Однако по существу *между тем и другим нет совершенно ничего общего...*» [там же].

Если между двумя концептами «нет ничего общего», то зафиксировать разницу между ними должно быть не очень сложно. Но не тут-то было. Оказывается, «эта разница в основе своей *неописуема*. Ее можно только знать, ощущать или не знать, не ощущать...» [там же]. Правда, уже в следующем абзаце автор попытается описать эту «неописуемую разницу». А пока акцент делается на таинственной «неуловимой интонации»: «...Те символы самого самого, о которых говорим мы, имеют очень мало общего с кантовскими “явлениями”, хотя, быть может, фактически в наших “символах” и нет ровно ничего, кроме “явлений”. Эта неуловимая в абстрактных рассуждениях интерпретация – может быть, даже какая-то интонация – тем не менее отчетливо ощущается и мыслится теми, у кого она есть. И смешно было бы требовать доказательств или логических определений для этих непосредственно данных фактов человеческого опыта. Иначе мы потребуем доказательства существования и логических определений сладкого вкуса, синего цвета, шума морских волн и проч.» [там же].

Поскольку уловить разницу между понятиями «самое само» и «вещь-в-себе» дано не каждому, от автора поступает усиленная помощь: «Самое само есть *тайна*. Но кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как ее понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует...» [там же]. Возникает законный вопрос: в сознании какого человека «не существует вещь-в-себе, как ее понимает Кант»? В сознании Канта? Или Лосева? Или, может быть, в сознании читателя лосевского текста?

После сравнения тайны с тем, что не существует в сознании, автор приходит к выводу: «О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдется что говорить и целую вечность... Вещи-в-себе у Канта суть отрицательные фикции, о которых совершенно нечего сказать» [там же]. Однако самому Канту (возможно, в силу того, что «кантовская вещь-в-себе не есть тайна»), все-таки удалось сказать о своем понятии кое-что внятное. «Кант говорил: вещи-в-себе обязательно существуют и причинно обуславливают нашу субъективную чувственность» [Лосев, 1993b: с. 862]. Правда, последняя цитата взята уже из другой работы Лосева – «Вещь и имя». А в трактате «Самое само» он почему-то упорно продолжал настаивать, что «о вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя».

Таким образом, можно сделать вывод: кантовская «вещь-в-себе» и критикуемая в трактате одноименная конструкция имели между собой мало общего. Фактически это были просто омонимы.

### Лосевская критика Фихте

Оценки Фихте в работах Лосева также отличались определенной противоречивостью: «Пожалуй, можно будет с некоторой точностью сказать, что Абсолют трактован у Фихте как *мощная, морально-драматическая личность*, и не столько сама личность, сколько *именно мощная и морально-драматическая личная жизнь вообще*. Скорее здесь именно нечто безличное, какая-то безличная и таинственная жизнь, мораль и драма. Ведь можно не рассматривать жизнь личности именно как жизнь, оставляя в тени принадлежность ее именно личности. Вот эта безличная жизнь кого-то, но жизнь, полная морали и драмы, и есть Абсолютное Фихте» [Лосев, 1994: с. 377]. Но как можно ставить знак равенства между личной жизнью «мощной личности» и «безличной и таинственной жизнью кого-то ...полной морали и драмы»? Кто может представить безличную «мораль» и «драму»?

Лосев отметил, что в своем трактате все цитаты из Фихте приводит по монографии Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте». Но это касается только устраивавших его цитат. А те мысли Фихте, которые не укладывались в лосевское понимание фихтеанства, просто игнорировались. При этом интерпретация Вышеславцева даже не упоминалась. Между тем, выводы этого знатока фихтеанской философии были диаметрально противоположны лосевским: никакого имперсонализма у немецкого философа он не находил. В главе «Основные категории свободы» Вышеславцев писал, что согласно основной идее этики позднего Фихте поднятие к высшим, наиболее ценным ступеням бытия и приближение к Абсолюту ведет не к потере индивидуальности, а напротив – к ее истинному приобретению: «Теперь он признал индивидуальное *sub specie aeternitatis*, индивидуальное *в идее*, “идеальную индивидуальность”, или “оригинальность”» [Вышеславцев, 1914: с. 391].

По мнению фихтеведа, абсолют у Фихте бесспорно имеет личностный характер: «*Личность, сознание, самосознание* есть такая категория, такая форма бытия,

которая не исчерпывается известным нам эмпирическим человеком и человечеством; она допускает бесконечное нарастание мощи от человеческого самосознания до предела иного, неизвестного нам божественного самосознания (смешно думать, что развитие останавливается на человеческом сознании, как на последнем звене). Вот что дает право Фихте применять термин *Я* и к конечному человеческому сознанию и к идее бесконечного субъекта. Это не смешение, а глубокая мысль» [там же, с. 374].

Вполне возможно, что книга Вышеславцева, написанная сто лет назад, не утратила своей актуальности и сегодня. В концепции немецкого философа ее автор обнаружил то, что в XX веке стали называть принципами интерсубъективности и диалогичности: «Дедукция общества у Фихте, несмотря на внешнее разнообразие ее форм в различных произведениях, выражает в сущности все время одну и ту же мысль и доказывается одним и тем же способом: *нет “я” без “ты”* (“Kein Ich ohne Du”), нет самосознания без принятия существования другого разумного существа, нет конечного разумного существа без взаимодействия с другими, ему подобными. *Самосознание* есть особое сопоставление и противопоставление *моего* сознания и *не моего* сознания... Мы имеем здесь, следовательно, особое *расчленение* (противопоставление), продуктом которого является самосознание, личность, конечное разумное существо, *индивидуум*. Индивидуум возможен вообще лишь *в системе* индивидуумов, *в соотношении* с другими индивидуумами» [там же, с. 376]. Звучит вполне современно.

Вышеславцев убедительно продемонстрировал, что взаимодействие «Я» и «Ты» у Фихте «есть *свободное взаимодействие* ... взаимоотношение субъектов есть *телеологическое* отношение» [там же, с. 379]. Фихтевское понятие *Aufforderung* он перевел как «*приглашение* к свободному самоопределению»: «этим выражением Фихте хочет фиксировать все особенности взаимоотношения лиц ... это будет встречей с другим разумным существом, воздействующим на нас» [там же, с. 380].

Лосев почему-то не считал нужным принимать во внимание все эти факты. Обвинения же в имперсонализме постепенно становились все более генерализованными: далее он заговорил об «индивидуальном безличии Фихте, Шеллинга и Гегеля» [Лосев, 1994: с. 384]. Однако содержательная книга Вышеславцева свидетельствует об обратном. В ней приводятся, например, красноречивые слова Шеллинга, которые сочувственно цитировал Фихте в своей «Системе нравственности»: «Где моя моральная сила встречает противодействие, там уже существует не только *природа*. В страхе я останавливаюсь. Здесь *человечество!* Звучит мне навстречу; *я не смею* идти дальше» [см.: Вышеславцев, 1914: с. 380].

Интерпретация Вышеславцева не оставляет сомнений в персонализме и диалогизме позднего Фихте: «*Приглашение* (*Aufforderung*) есть призыв к самоопределению, и разумное существо может последовать за ним, или нет, может определить себя к тем или иным действиям. Взаимная обусловленность действий отнюдь не есть уничтожение свободы, напротив, она есть призыв к свободе. *Призвать* другого к действию можно лишь обращением к его *Я*, к его *самосознанию*... Здесь мыслится общение интеллигенций, общение через посредство понятий (“*Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen...Geben und Empfangen von Erkenntnissen*”). Обращаясь к кому-либо (к “ты”), я предполагаю в нем свободу и разумность, способность понимать мой призыв (*Aufforderung*); я не просто воздей-

ствую на него (Handlung), я *обращаюсь* с ним (Behandlung), как с *личностью*. И взаимодействие *лиц* покоится на принципе строгой взаимности: только потому я обращаюсь с этим индивидуумом, как с *личностью*, (behandele es als ein freies, als ein vernünftiges Wesen), что и он со своей стороны обращается со мною так же» [там же, с.380]. Если Фихте и не начинал с интерсубъективизма, то, в конце концов, он к нему пришел.

### Лосевская критика Шеллинга и Гегеля

Лосев не считал нужным возражать Фихте (не говоря уже о Вышеславцеве). И именно поэтому его обвинения становились слишком легковесными и бездоказательными. Сказанное касается не только Фихте, но также Шеллинга и Гегеля, о чем свидетельствует еще один показательный пример. В своей характеристике немецких философов автор использовал сравнение с литературными жанрами: «Если Фихте увлекался моральным драматизмом, а Гегель дидактической прозой, то Шеллинг жил восторгами перед широчайшим мировым эпосом, понимая мир как самое совершенное произведение искусства. Тут Абсолют, это самое само Шеллинга, есть жизнь художника, подобно тому как у Фихте самое само есть жизнь морально-волевого деятеля. Ясно при этом и то, что абсолютное самое само у того и у другого есть нечто безличное» [Лосев, 1994: с. 383]. Таким образом, Фихте приписывается понимание абсолюта как безличного «морально-волевого деятеля», а Шеллингу – как безличного «художника». Но совершенно очевидно, что немецкие философы не были повинны в подобных нелепостях.

Особенно не повезло шеллинговской эстетике. В процессе ее интерпретации Лосев опирался на собственный перевод «Философии искусства». Однако качество этого перевода оставляет желать лучшего. Этот вывод обосновывается нами в отдельной работе.

И, наконец, у Гегеля с «безличием» обстояло еще хуже, чем у Фихте и Шеллинга вместе взятых. В последнем томе «Науки логики» он постоянно акцентировал принцип личности: «Жизнь, Дух, Бога, равно как и чистое понятие абстракция потому не может постичь, что она не допускает к своим творениям единичность, принцип индивидуальности и личности и таким образом приходит лишь к безжизненным и бездуховным, бесцветным и бессодержательным всеобщностям» [Гегель, 1972: с. 56]. Ср.: «Leben, Geist, Gott, – so wie den reinen Begriff, vermag die Abstraktion deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen, die Einzelheit, das Princip der Individualität und Persönlichkeit, abhält, und so zu nichts, als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt» [Hegel, 1975: S. 260].

Личность для него являлась наиболее конкретным средоточием диалектики: «Самое богатое есть... самое конкретное и *самое субъективное*... Самое высшее, самое заостренное – это *чистая личность*, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно также *все охватывает* и держит *внутри себя*...» [Гегель, 1972: с. 307]. («Das Reichste ist daher das Konkreteste und **Subjektiveste**, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die **reine Persönlichkeit**, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr **Alles in sich befaßt** und hält, weil sie sich zum Freisten macht, – zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist» [Hegel, 1975: S. 502]).

Поэтому И. А. Ильин имел законное право назвать свою известную монографию именно так, как он ее назвал – «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

«Личность» и «понятие» у Гегеля неотделимы: «Понятие есть не только *душа*, но и свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает *личностью* ...объективное понятие, которое как лицо есть непроницаемая, неделимая (atome) субъективность...» [Гегель, 1972: с. 288]. («Der Begriff ist nicht nur **Seele**, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die **Persönlichkeit** hat, – der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist...» [Hegel, 1975: S. 484]).

Гегелевская «личность есть бесконечно более интенсивная *неподатливость*, чем та, которая присуща объектам» [Гегель, 1972: с. 165]. («Die Persönlichkeit ist eine unendlich intensivere **Härte**, als die Objekte haben» [Hegel, 1975: S. 365]). Именно «понятие» и «личность» содержат внутри себя источник движения: «Отрицательность составляет *поворотный пункт* в движении понятия. Она... глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе... *Второе* отрицательное, отрицание отрицательного... есть *сокровеннейший, объективнейший момент* жизни и духа, благодаря которому имеет бытие *субъект, лицо, свободное*» [Гегель, 1972: с. 301]. Ср.: «Die betrachtete Negativität macht nun den **Wendungspunkt** der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der **einfache Punkt der negativen Beziehung** auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist. – Das **zweite** Negative, das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist so wenig als der Widerspruch ein **Tun einer äußerlichen Reflexion**, sondern das **innerste, objektivste Moment** des Lebens und Geistes, wodurch ein **Subjekt, Person, Freies** ist» [Hegel, 1975: S. 497].

Можно рассмотреть и другие примеры, но уже приведенных вполне достаточно для констатации того, что с «безличием» у Гегеля обстояло неважно. Скорее, напротив, тут есть все основания говорить о персонализме. Опираясь на гегелевские лекции по философии религии, легко выявить тот же персонализм и в его понимании абсолюта. Однако Лосев, найдя у Шеллинга «учение об абсолютной самости, которую он именует Абсолютом», почему-то ничего подобного не обнаружил у Гегеля. И более того: он настаивал на том, что «для рационалиста Гегеля отсутствует... самое само» [Лосев, 1994: с. 450].

Но неужели все это из-за гегелевского «рационализма»? Между тем, в истории философии последний оценивается достаточно высоко. К примеру, Доброхотов пишет: «Как философская проблема, *символ* осознается (если говорить о западной традиции) Платоном, который ставит вопрос о самой возможности адекватной формы абсолютного» [Доброхотов, 2008b: с. 460]. И в подтверждение своих слов профессор приводит то место из «Федона» (99d-100b), где Сократ решается рассматривать «истину бытия» в отвлеченных понятиях, дабы не «ослепнуть» от сияния истины: «...Как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия».

Но если символична диалектика Платона, то в той же мере – и диалектика Гегеля. Потому что «отвлеченные понятия», которыми пользовались Сократ и Платон, Гегель и многие другие философы, также являются символами. Например, одно из наиболее часто встречающихся в работах Гегеля слов – *selbst* – на русский язык переводится как «самый» или «сам». Поэтому Г. Г. Шпет в «Феноменологии духа» и переводил *das Selbst* как «самость», а *Selbstwesen* – «самодовлеющая сущность». Очевидно: лосевский тезис о том, что якобы «для рационалиста Гегеля отсутствует самое само» является голословным и недоказуемым. Однако детальное рассмотрение лосевской критики гегелевской диалектики требует отдельного исследования.

Таким образом, одной из характерных особенностей лосевской критики целого ряда немецких философов является некоторая поспешность обобщений, а также непоследовательность и самопротиворечивость. Как правило, предпосылкой такой критики являлось определенное упрощение критикуемой концепции. А это лишает критику объективности и делает ее не имманентной.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вышеславцев Б. П.* Этика Фихте. – М.: Путь, 1914. – 438 с.
- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики в 3-х тт. – Т.3. – М.: Мысль, 1972. – 498 с.
- Доброхотов А. Л.* «Волны смысла», или генология А. Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Доброхотов А. Л. Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – С. 337–356.
- Доброхотов А. Л.* Символ // Доброхотов А. Л. Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – С. 459–465.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития в 2-х кн. – Кн. 1. – М.: Искусство, 1992. – 830 с.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
- Лосев А. Ф.* Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие – Имя – Космос / Сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 802–880.
- Лосев А. Ф.* Самое само // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526.
- Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение / Сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1995. – С. 5–297.
- Лосев А. Ф.* История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение / Сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1995. – С. 321–405.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие / Сост. Л. Лутковский. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 95–260.
- Тащиан А. А.* Триада, тетрактида и пентада в методологии Лосева *sub specie* диалектики Гегеля (опыт логического, теологического и историко-культурного анализа) // *Kultura polisa. Ćasopis za negovanje demokratske politiĉke culture.* – 2010. – №13–14. – S. 263–278. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа к тексту: <http://kpolisa.com/KP13-14-III-3-RusTasian.pdf>
- Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik, Bd. 2. – Berlin, Akademie-Verlag, 1975. – 512 S.

Стаття одержана редакцією 06.01.2013

***Konstantin Derevyanko***

**Losev's criticism of german philosophy**

This article is dedicated to the analysis of some peculiarities of Losev's criticism of the philosophical conceptions of Kant, Fichte, Schelling and Hegel in his work «Samoe samo». The article proves that this criticism is based on significant oversimplification of these conceptions. This makes Losev's criticism not quite objective, and therefore not immanent.

---

***Konstantin Derevyanko***, PhD in philosophy, Associate professor of the Practical philosophy and theology Department, Vladimir Dal East-Ukrainian National University.

***Костянтин Дерев'янку***, кандидат філософських наук, доцент кафедри прикладної філософії та теології Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

***Константин Дерев'янку***, кандидат философских наук, доцент кафедры прикладной философии и теологии Восточноукраинского национального университета имени Владимира Даля.

---