

ОРГАНИЦИЗМ, ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В РОССИИ

У статті розкривається проблема феноменологічної філософії в Росії, на яку істотний вплив вчинив імманентизм і пов'язаний з ним органіцизм. Відповідно до нашої концепції, саме органічне розуміння стає головною ідеєю нового філософського світогляду ХХ ст.

Ключові слова: імманентизм, органіцизм, феноменологія в Росії, С. Гессен, Н.О. Лосський, Г.-Г. Гадамер.

В статье раскрывается проблема феноменологической философии в России, на которую существенное влияние оказал имманентизм и связанный с ним органицизм. Согласно нашей концепции, именно органическое понимание становится главной идеей нового философского мировоззрения ХХ в.

Ключевые слова: имманентизм, органицизм, феноменология в России, С. Гессен, Н.О. Лосский, Г.-Г. Гадамер.

The problem of fenomenological philosophy in Russia on which substantial influence was made by immanent philosophy and organicizm is considered in the article. In accordance with our conception the organic understanding becomes the main idea of new philosophical world view of the XX century.

Keywords: immanentism, organicizm, fenomenology in Russia, P. Gessen, N. O. of Losskiy, Gramme.-G. Gadamer.

Виднейшим мыслителям русской философии Лосскому и Франку, а также некоторым другим ее представителям, в частности, неокантианцу С. Гессену, было присуще органическое понимание мира. Оно во многом и определило их онтологическое восприятие.

Органическое понимание противостояло натуралистической картине, при которой преобладал индивидуально-психологический подход к явлениям природы, доминировало объективистское познание, предубежденное против субъективного познания. Натурализм исходил из противопоставления субъекта и объекта, субъектно-объектной дихотомии, он изначально разделяет субъект и объект, тогда как органическое понимание исходит из начального отсутствия субъектно-объектной оппозиции, признавая их слияние в органическом целом мира, которое существовало до того момента, когда человек начал познавать мир. Элиминацию оппозиции, между прочим, признавали и Лосский, и Лосев [6, с. 66-68]. Таким образом, органицистское понимание было изначально присуще русской онтологической традиции в лицах ярких ее представителей. Это ставит ее в рамки дологического понимания истины, существования дологических смыслов и образов, органически слитых в онтологические, бытийственные представления людей. Согласно

Гадамеру, подобный подход и подобные «предрассудки» и составляют ядро предпонимания, с которым всякий исследователь подходит к тексту. Однако данные «предмнения» не лишены истинного понимания, нельзя отказывать им в понимании подлинности смысла как естественного, а потому и рационального, хода вещей. Рационализм укрыт в сущем мира, которое есть начало единого, скрепляющего онтологического доказательства, положения вещей, то есть одна-единственная причина его возникновения, отсутствие которой породило бы во вселенной хаос¹.

Органическое мировосприятие примиряет, как казалось его представителям, индивидуальное и всеобщее в единой «мирности мира», выражаясь языком Хайдеггера, в слиянии мира органического как миром объективным с субъективным его восприятием. И в этой слитности исчезает проблема индивидуального и общего, поскольку индивидуальное признается органической частью всеобщего, целого: душа проникает в природу объекта как его часть. «Вчувствование» есть в действительности прочувствование, эмоционально-душевное проникновение в природу объекта, – переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевым явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление *sui generis*» [11, с. 591] (в своем роде). Здесь можно провести параллель, сравнение с имманентистским пониманием, которое неразрывно связано с органицизмом и вместе с тем с феноменологией Гуссерля. Имманентизм означает, что сознание внутренне (неразрывно) связано с предметом, что и образует явление, феномен. Явление не может существовать вне познающего сознания, таким образом, любой предмет при его восприятии становится явлением, в котором этот воспринятый предмет не может быть отделен от воспринимающего его субъекта. Этот тезис был нов по отношению к философии Канта, поскольку Кант, ясно не отрицая реального, трансцендентного мира, констатировал его непознаваемость; поддерживаем Лосским и наиболее разбираем в работе Франка («Предмет знания») [1, с. 788]. В феноменологии отношение между субъектом и объектом урегулировано корреляционно, причем в процессе акта восприятия субъективное восприятие коррелятивно (параллельно) объективным актам.

Что касается самой традиции применительно к феноменологии, то она понимается нами как некое «представление» сообщества в лице ряда его последователей, вобравшее в себя основные идеи философской науки, трансформировавшиеся затем в особого рода «понимание» насущных феноменологических проблем. В феноменологической традиции в России мы отмечаем черты имманентизма, трансцендентализма, идей «чистого сознания» (Вл. Соловьев), онтологизма (положительной философии) в целом, идеал-реализма (Лосский), органицизма, метода корреляции. Таким образом, к традиционным чертам русской философии можно отнести

¹ Как говорит Франк, онтологическое доказательство еще никто не отменял.

онтологизм (влияние Платона), органицизм (влияние имманентной философии), трансцендентализм (влияние Канта), имманентизм (влияние Шуппе). На русскую традицию в дальнейшем накладывается феноменология Гуссерля – метод корреляции, феноменологическое описание, акт восприятия (Яковенко, Франк, Шпет). Онтологизм большинства русских феноменологов носит характер дологического слияния субъекта и объекта, «сплошности» мира (Лосский, Франк, Лосев). С рационализацией онтологизма связаны работы Шпета, отчасти Бердяева, наметившего проблему соединения онтологии и гносеологии.

Таким образом, традиция в нашем понимании содержит основные первоначальные идеи, на которые в дальнейшем происходит наращивание других идей. Традиция онтологической и имманентной философии в России приобретает постепенно феноменологические черты, находясь под влиянием философии Гуссерля. Мы стремимся показать становление философских идей, близких по своей направленности феноменологии, и которые действительно затем воплотились в своеобразную феноменологическую философию, оставаясь близкими к своему первоначальному варианту онтологизма, органицизма и имманентизма, что нашло отражение в своеобразной философии идеал-реализма Лосского, философии «непостижимой реальности» Франка, символической философии Лосева и в феноменолого-герменевтическом методе Шпета, на которого в большей мере оказала влияние феноменология Гуссерля, знаковые концепции (Августина, Оккама, вообще средневековая философия, возможно, даже Суарес, также языкознание В. фон Гумбольдта и А. Марти). К идеям понимания Шпет приходит задолго до Гадамера.

Понимать традицию можно и в духе Гадамера. Во-первых, он рассматривает традицию как источник истины [17, с. 283]. Полное освобождение сознания от традиции невозможно [см. там же]. Во-вторых, на традицию сильное влияние оказывает язык, который сам формирует традицию его понимания. В отличие от аналитики «языковых игр», в которых, согласно Витгенштейну, происходит оттачивание, оттеснение малозначащих для собеседников смыслов, язык Гадамера не может полностью избавиться от первоначального смысла. Вне прошедшего (традиционного) смысла распространенное (ходовое) значение слова становится невозможно для уяснения [16, с. 98]. Мы должны знать традиционное значение слова, выраженное в языке, а последующие смыслы уже накладывают свой отпечаток на первоначальное значение. В-третьих, метафорическое значение слова в философии Гадамера признается его естественным онтологическим значением, что служит первоосновой слова как такового вообще, и признается наряду с другими значениями слова. Такое понимание метафоричности накладывается печать на постижение традиции как своего рода событийности, языкового ее свершения, свершенного в прошлом факта, вносящего свою лепту в последующее понимание слов и идей. Это говорит о невозможности отказаться от первичной (метафоричной) языковой традиции и о постепенном

своеобразном развитии языка. Так, тот или иной факт, та или иная идея со временем могут перетолковываться на потребу дня последующими исследователями, поэтому корни традиции нужно искать задолго до того, как она становится достоянием того или иного философского направления.

Переосмысление кантовской философии требовало более широкой основы, чем зыбкая психологическая почва, и более широких взглядов на проблему «вещи в себе», чем могла предложить кантовская гносеология. На философской почве выросли новые направления, по-новому представлявшие проблему познания и опиравшиеся при этом на онтологическую почву – реальную действительность, лежащую у них под ногами. Такими направлениями были имманентизм Шуппе, интуитивизм, феноменология, идеал-реализм Лосского. Метафизика начала терять свои основания и критерии научности в связи с развитием психофизиологии. Появились новые методы диагностики функционирования головного мозга, новые работы, связанные с восприятием и памятью; заработали психологические лаборатории (Вундт), появилась теория бессознательного и т. д. В русской литературе выходит статья Н.Я. Грота о метафизике [3, с. 107-128], появляются работы Соловьева, Лопатина, Трубецкого: под редакцией Грота выходит журнал «Вопросы философии и психологии», фиксирующий основные моменты философской и психологической жизни как в России, так и за рубежом. Так что появившиеся позднее «Логические исследования» Гуссерля легли на благодатную почву, потому и с таким успехом феноменология и была воспринята у нас в России, прежде всего Ланцем, Яковенко, Вокач, Лосским, Франком, Шпетом, Лосевым. За исключением Шпета, эти исследователи к моменту написания ими работ были знакомы лишь с «Логическими исследованиями» Гуссерля. Его «Идеи» рассматривались поначалу только Г. Шпетом в работе «Явление и смысл», где Шпет дает детальный анализ «Идей» (I) Гуссерля. Работы Лосева, к сожалению, не имеют таких детальных ссылок на Гуссерля, хотя в целом, как писал и сам А. Лосский, на его философию огромное влияние оказала его феноменология. Что касается Лосского, то он относил себя к имманентистскому направлению и к интуитивизму, или к идеал-реализму (идеалистическому рационализму) и в дальнейшем развил свою особую философию персонализма. Для Бориса Яковенко оставались туманными некоторые идеи Гуссерля. Г. Ланц стоял у истоков самого разделения логики и психологии [4, с. 393-494], в этой сфере он предвосхищает работы Шпета. Можно сказать, что Шпет стоит особняком по отношению ко всей предшествующей ему феноменологической традиции в России в том смысле, что и до Шпета были феноменологические высказывания, в частности у Вл. Соловьева [9, с. 867-915], который не просто использует термин «феноменологический», но и говорит о «чистом сознании» [Там же, с. 887]. На Соловьева большое влияние оказала философия Канта, что можно понять из анализа его работы. В этом смысле

российская феноменологическая традиция выходит из Канта. С другой стороны, творчество Шпета во многом предвосхитило более поздние феноменологические исследования в России. Учитывая эти обстоятельства, нам бы хотелось повернуть наше собственное исследование так, чтобы можно было выделить и четко обозначить онтологический этап в развитии отечественной философии, не углубляясь в начало и в середину XIX в., поскольку в это время еще не так ясно обозначились сами тенденции к феноменологической области. Еще не было столь ясного прочтения Канта, которое бы свидетельствовало о кризисе философского сознания, предшествовавшего появлению феноменологической традиции. Но именно с конца XIX в. можно говорить о кризисе сознания, и в связи с этим об основаниях возникновения этого кризиса на русской почве, когда появились работы Соловьева, Лопатина, Лосского, Ланца, Введенского, Трубецкого и других философов. Анализ проблематики их работ выявляет остро наболевший вопрос о переходе к новой философии, вопрос о новом прочтении Канта, Гегеля, аккумулярование новых философских течений: имманентизм, интуитивизм, идеал-реализм, феноменология и др.

Актуальность поворота к новой философии наиболее ясно обозначил Н.О. Лосский, работа которого «Оправдание интуитивизма» (1906) [7] по своей значимости вышла на мировой уровень и была высоко оценена современниками фактически сразу после ее опубликования [2, с. 413; 10, с. 3-11, с. 5].

Особенностью позитивной, онтологической философии в России было то обстоятельство, что она выразилась в ряде оригинальных на русской почве течений: спиритического монизма Лопатина, конкретного идеализма С. Трубецкого, идеал-реализма Лосского, учение Вл. Соловьева, включающее в себя обращение к «феноменологической реальности» и «чистому сознанию». Положительная традиция обозначилась в России именно в тот момент, когда на Западе начали искать выход из духовного тупика, в котором оказалась наука, путем обращения к «критицизму и эмпиризму» (эмпириокритицизм). Идеи позитивной философии оказались диаметрально противоположными новому течению позитивизма под названием «философия Маха и Авенариуса». Тем не менее, некоторые идеи критицизма и эмпиризма оказали определенное влияние и на онтологическую философию в России. В чем же видится их положительная сторона?

Во-первых, критикуется механистическое понимание в сфере духовного. Во-вторых, неясными остаются вопрос о «наивном реализме» и проблема понимания роли субъекта в познании. В-третьих, что особенно важно, поднимается вопрос о единой духовной субстанции (Абсолютное, Бог, душа), и как следствие его – возникает проблема разграничения логического и психического как проблема постоянного и меняющегося. В-четвертых, это трансцендентальный субъект, который в философии, например, кн. Трубецкого стал пониматься как коллективный субъект.

Кантовская проблематика у нас в России носила многоликий характер. Так, Лосский пересматривал проблему «вещи в себе» и укорял Канта в агностицизме [8, с. 6-8]. Шпет упрекает Канта за вымывание из философии онтологического основания и пересматривает проблему «логического». По словам Бердяева, онтологическая философия еще только должна была развиваться, должна быть построена на новом методологическом фундаменте, который, правда, по его словам, представляла философская система Лосского [2, с. 440].

Задачей же нашего исследования и является обнаружение констант, которые легли в основание онтологической традиции в России. Можно сказать, что они представлены этими общими четырьмя пунктами разногласий онтологического направления в целом с эмпириокритицизмом, неокантианством, позитивизмом и в целом с эмпирическим направлением в философии. На фоне онтологической философии выделяется феноменология, и ее наиболее яркий и оригинальный представитель Густав Шпет. Он разрабатывает герменевтический проект феноменологии, вбирающий в себя в проработанном виде идеи античной, средневековой, Нового времени философии, трансцендентализма, имманентизма, феноменологии Гуссерля, рационализма. Он движется от онтологии, окунаясь в историческую науку, в гносеологию и методологию гуманитарного познания, не выпуская при этом онтологических его основ. Шпет стоял у истоков структурализма и семиотики [15 с. 75-78], создал оригинальную концепцию слова, расширяя значение термина до его смыслового и знакового понимания, и это была принципиально новая концепция языка, по сравнению даже с современной аналитической философской традицией [14, с. 29]. Задача моего исследования видится в том, чтобы раскрыть содержание феноменолого-герменевтических идей Густава Шпета как «проект» онтологической философии и онтологического метода в теории познания. Шпет писал: «...кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как *полное* и *целостное* знание...; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в «Философских началах цельного знания» дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение «конкретным идеализмом»; система Лопатина есть «система конкретного» спиритуализма...» [Там же, с. 43-44. Поэтому одной из задач нашего исследования становится нахождение общего, скрепляющего начала русской философии, то самое «тематическое единство», которое позволило бы говорить о русской философии как об определенном роде феномене не в смысле православных, религиозных в целом идей, а с точки зрения эпистемологии и онтологии. Мне представляется, что таким началом в русской философии становится онтологическая проблематика рубежа XIX – XX ст., или, другими словами, философия онтологизма,

специфически создававшаяся на русской почве и вобравшая в себя все лучшие традиции предшествовавшей философии. Еще Юркевич в середине XIX в. закладывает фундамент положительной философии, в конце XIX в. тенденция к онтологизации сознания стала прослеживаться довольно отчетливо. И Шпет во многом был прав, утверждая онтологизм в философии. Мы со своей стороны сделаем попытку растолковать, проинтерпретировать его феноменологический метод, как бы мы его ни назвали «интерпретирующая ли диалектика научных понятий», онтическая диалектика, феноменолого-герменевтическая методология или же рациональное восприятие действительности. Шпет посылая упреки русской философии за ее «донаучность», за то, что история русской философской мысли «не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию чистую, философию-знание, философию как искусство» [13, с. 75]. Само переживание должно быть *чистым*, а не психическим переживанием субъекта. Не «просвещать» надо русским философам, а «понимать» философию, ведь знание только тогда знание, когда в нем присутствует идея понимания этого знания. Вот, собственно, корень шпетовской «диалектики». Но в этом еще предстоит разобраться, и это тоже одна из задач данной работы. Философия понимания роднит философию Шпета с современной нам философией Гадамера, а его онтологические идеи – с философией Хайдеггера.

Шпет подходит к философии, как и Вл. Соловьев, как к «чистому» знанию. На эту чистоту он проверяет и «первого русского философа» Григория Сковороду и, не найдя ее, называет его моралистом. Иное отношение Шпета к Оресту Марковичу Новицкому, чьи идеи о разуме он отмечает как оригинальные и самостоятельные.

И Гуссерль, и Шпет, и Гадамер видели в «чистом» сознании не формально-логическое проявление рассудка, а истину познающего разума, поэтому онтология необходимо соседствует с рационализмом¹.

Русская философия, в отличие от западной философии, всегда критически относилась к отвлеченному рационализму. Гносеология, по выражению Бердяева, неизбежно онтологична, поскольку стремится познавать предмет [2 с. 417]. Позиция Лосского – гносеологический реализм – существенно отличается от шпетовской онтологии, ибо у Лосского объект знания присутствует в самом знании как действительный, реальный объект, но тем самым он становится мистическим, так как мышление здесь и есть бытие. И тут феноменология Лосского становится не совсем феноменологией, поскольку у него западает семиотическая функция выражения, связанная со значением и смыслом, пропадает функция языка.

¹ Эта связь, представляющая сложную философскую проблему, была раскрыта в философии Вольфа и благополучно забыта после Канта, который «вымыл» онтологическое основание из «вещи» и заменил *ratio* на логическое основание. С тех пор в философии возникла ложная проблема соединения логического и действительного [См.: Шпет Г. К истории рационализма XVIII века Г. Шпет // Вопросы философии и психологии. – Кн. 126 (1). - М., 1915. - С. 1-61].

Лосский задается целью показать, что в знании присутствует сама действительность, так как бытие всегда ему имманентно. Главная задача Лосского – показать непосредственность восприятия внешнего мира, мира не-я, которое он и называет мистическим эмпиризмом. Он говорит, что, как и внутреннее, внешнее восприятие также непосредственно. Бытие существует самостоятельно, вне субъекта, но в акте восприятия оно становится имманентным субъективному сознанию, а не сознанию вообще (как у Шуппе). Внешний мир становится имманентен внутреннему – отсюда непосредственность восприятия внешнего мира у Лосского. Главным в его учении становится наличие *познаваемого бытия* в познавательном акте. Это бытие довлеет над человеком, входит в него с необходимостью, и законы логики поэтому являются функцией самого бытия, а не субъекта (как считал Риккерт). Критерий истины лежит не в них, а в самой действительности, в непосредственности связи причины и следствия. А это и есть тот самый пресловутый вопрос о соединении логического и действительного, который имманентизм разрешал при помощи непосредственной связности (сплошности) бытия и мышления. *«Лосский, – пишет Бердяев, – все время бессознательно строит онтологическую гносеологию, которая делает невозможной материалистическую онтологию и ставит его во враждебное отношение ко всем формам позитивизма»* [2, с. 430]. Отталкиваясь от бытия, он устанавливает онтологические предпосылки гносеологии. Онтологическое понимание исходит из того, что нечто нам дано во всякой рациональной рефлексии, до самого разделения на субъект и объект (как у Лосева). И это первичное нерационализированное сознание, в котором даны живые связи с бытием, его первоощущение, как драма жизни. А то знание, в котором уже есть субъект и объект, – вторично, поэтому в наивном, до-философском сознании есть здоровый реализм, здоровое чувство бытия. Однако Лосский, в отличие от Авенариуса, исходит из универсального бытия, видит в мышлении функцию мирового духа, а не психологию отдельного индивида. В то же время знание у Лосского остается интуитивным, иррациональным, мистическим, что составляет некую противоположность феноменологии и герменевтике понимания Шпета. Но у Лосского всякое знание оказывается интуитивным, и ему, пишет Бердяев, придется расплачиваться за это в онтологии: Лосский полагает, что всякое восприятие мистическое, то есть протекает вне времени и пространства. И это основное противоречие Лосского [Там же, с. 435]. К тому же у него пропадает смысловое содержание знания, то есть, если выразиться другими словами, он не видит различия между явлением и сущностью. Кроме того, не во всяком суждении содержится действительность (это хорошо показано Гуссерлем). Есть совершенно пустые, с точки зрения предмета, понятия, которые с точки зрения смысла оказываются весьма продуктивными («кентавр» и пр.). Бердяев заключает, что гносеология должна базироваться не на наивно-онтологическом фундаменте, а быть настоящей онтологией, то есть

рационалистической онтологией. Таким образом, перед нами образовалась проблема рациональной, а не мистической онтологии, и этот фундамент закладывает своей философией Густав Шпет. Шпет приходит к выводу, что онтология должна быть рациональной, и вот почему. Разум усматривает связь вещей как необходимых истин. Разумное основание, усматриваемое нами в вещах, есть не что иное, как идеальная необходимость, дающая нам возможность понять выводимые из нее с помощью умозаключения свойства и модификации вещей самой действительности. Таким образом, разумное основание должно необходимо присутствовать в вещах, а, следовательно, причина должна заключать в себе и разумное основание. Носителем этого разумного основания является *essentia*, или сущность (*Wesen* – нем.). Это также и источник внутреннего объяснения вещей. Сущность вещей (*essential rerum*) – это совокупность ее существенных признаков (как бы мы сказали, содержание вещи), то, что постоянно присуще вещи, например, у равнобедренного треугольника три равные стороны. Разумное основание возможности – в сущности, поэтому сущность и есть источник бытия, но в идеальном отношении. Для того, чтобы вещи существовали актуально, нужна еще физическая причина (например, солнце является источником теплоты, солнце должно нагревать камень). Кант, тем не менее, уничтожил объяснение из сущности, то есть из внутренней причины, и оставил лишь объяснение из внешних причин (природа). Такое разграничение Кант вводит при помощи понятия трансцендентального. Тем самым он «вымывает» онтологическое основание из философии, убрав *ratio*, рациональное основание из вещи [12, с. 27-35]. Юм же неправильно истолковал положение рационализма Вольфа и Лейбница о недостаточности эмпирических данных для указания цели: будто бы по учению рационализма следствие выводится из своего основания, как признак понятия из этого основания. Дело же здесь совсем в другом. Однако для Канта интерпретация Юма оказалась подходящей, и он ее воспроизводит. С другой стороны, Кант принимает так же и толкование Вольфа о достаточном основании, как указывает Шпет, через Дарьеса и Раймаруса, то есть толкование достаточного основания исключительно как логического принципа. В результате Кант различает логическое и реальное толкование причинности. Разделив основание на логическое и реальное, но при этом не соединимые основания, Кант вопрошал: «Как я должен понять, что, если нечто существует, то существует и другое?» Действительно ли Кант заимствовал этот вопрос у Юма, или он является естественным следствием его теории – вопрос второстепенный, считает Шпет [Там же, 377], но именно у Канта резко запечатлелось неправильное понимание вольфовской философии, которое затем перешло в качестве традиции в историю философии с легкой руки Канта. Таким образом, Кант утратил объяснение Вольфа о достаточном основании и внедрил в философию свое объяснение из логического основания. Тем самым мы имеем проблему толкования самого логического

основания. А под ним первоначально понималось внутреннее толкование из сущности (*essentia rerum*), то есть некое идеальное, универсальное начало возможного существования вообще всех вещей, то есть то самое *ratio*, разумное основание вещей (если хотите, божественное, универсальное начало). Тем не менее, Шпет считал, что, нивелируя сам принцип «логического основания», признают, что как такового его не существует, но при этом, вопрос о *ratio* очень существенный, так как он в своем подлинном, вольфовском основании сразу ставит вопрос о предмете, вещи (идеальной или реальной), он «предполагает принципиальное учение о предмете, которое и должно лечь в основу учения о причинности» [там же, с. 467]¹.

Напомним, что Лосский, когда писал о Канте, имел в виду совсем другую сторону его учения, а именно: учение о «вещи в себе». Тем не менее, Н.О. Лосский учел онтологический характер причинности, но не учел рациональный принцип достаточного основания, придав ему мистический статус иррационального, интуитивного. Если здесь следовать логике Гуссерля, то у него как раз интуитивное имеет не иррациональное, а идеальное, а потому рациональное, начало. Это начало способствовало дальнейшему развитию феноменологии в сторону языка и значения. Это явление мы наблюдаем, в частности, у Хайдеггера, Гадамера и Шпета.

Между тем, именно рациональное понимание онтологической проблемы у нас в России положило начало феноменологическому пониманию проблемы познания. Впервые такое понимание мы видим у Юркевича, а далее – у Вл. Соловьева. Тем не менее, сама феноменологическая философия в России начинает складываться лишь под влиянием Гуссерля. Отдельные философы, такие как Лосский и Франк, выдвигали свои онтологические концепции, строго ему не следуя, что на общем фоне феноменологического движения не выглядит чем-то уж слишком выбивающимся из заданной колеи.

Использованная литература

1. Аскольдов, С.А. Внутренний кризис трансцендентального идеализма / С.А. Аскольдов // Вопросы философии и психологии. – М. - 1914 (125). - С. 788.

2. Бердяев, Н.А. Об онтологической гносеологии / Н.А. Бердяев // Вопросы философии и психологии. - М., 1908 (93).

3. Грот, Н.Я. Что такое метафизика / Н.Я. Грот // Вопросы философии и психологии. – М., 1890 (2). - С. 107–128.

4. Ланц, Г. Эдмунд Гуссерль и психологины наших дней / Г. Ланц // Вопросы философии и психологии. – М., 1909. - № 98. - С. 393–494.

¹ «Само выражение «логическое основание», на наш взгляд, – писал Шпет, – лишено *точного* смысла, оно или образ, или имеет только условный популярный смысл, совершенно аналогично выражению «естественное право». Оба выражения внутренне противоречивы и антиномичны».

5. *Лосев, А.Ф.* Личность и Абсолют / А.Ф. Лосев - М., 1999. С. 66–68.
6. *Лосский, Н.О.* Обоснование интуитивизма / Н.О. Лосский - М., 1991. - С. 67–68;
7. *Лосский, Н.О.* Оправдание интуитивизма / Н.О. Лосский. - М. 1991; Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1999. - 400 с.
8. *Лосский, Н.О.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Лосский Н.О. - М., 1999. - 400 с. - С. 6-8.
9. *Соловьев, В.* Первое начало теоретической философии / В. Соловьев // Вопросы философии и психологии. - Кн. 5 (40); - 1897. - ноябрь-декабрь - С. 867–915.
10. *Филатов, В.П.* Система философии и жизнь Николая Онуфриевича Лосского / В.П. Филатов // Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. - М., 1991. - С. 3-11.; С. 5.
11. *Франк, С.Л.* Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. - СПб. 1995. - С. 591.
12. *Шпет, Г.* К истории рационализма XVIII в. / Г. Шпет // Вопросы философии и психологии. - Кн. 126 (1). - М., 1915. - С. 1-61.
13. *Шпет, Г.Г.* Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет. - Т. 1. - М., 2008.
14. *Щедрина, Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии / Т.Г. Щедрина - М., 2009. - 391 с.
15. *Щедрина, Т.Г.* У истоков русской семиотики и структурализма (исследование семейного архива Густава Шпета) / Т.Г. Щедрина // Вопросы философии. - 2002. - № 12. - С. 75–78.
16. *Lawn, Chr.* Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post. Analytic Philosophy of Language. London–new York., 2004. - P. 98.
17. *Sprahn, A.* Hermeneutik zwischen Rationalismus und Tradizionalismus: Gadamers Wahrheitsbegriff vor dem Hintergrund zentraler Paradigmen der Hermeneutikgeschichte. Würzburg, 2009. S. 283.

Статья поступила в редакцию 29.10.12 г.