

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: «**Онтологія мови у практиках філософування ХХ століття:
“Філософія імені” О. Ф. Лосєва**»

Виконав: студент 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Поліщук Юрій Володимирович

Керівник: Сватко Юрій Іванович,
доктор філологічних наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою « _____ »

Секретар ЕК _____

« _____ » _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ЗМІСТ	2
ВСТУП	3
РОЗДІЛ I. «ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ» О. Ф. ЛОСЄВА ЯК СПЕЦИФІЧНИЙ ДОСВІД ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО МОВУ В ХХ СТОЛІТТІ	12
§ 1. ПРОБЛЕМАТИКА МОВИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ О. Ф. ЛОСЄВА НА ТЛІ ДЕЯКИХ ПРАКТИК ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО МОВУ В ХХ СТОЛІТТІ	12
§ 2. КОНЦЕПТУАЛЬНА І ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДІАЛЕКТИКИ ІМЕНІ У ВИКОНАННІ О. Ф. ЛОСЄВА	18
РОЗДІЛ II. ДІАЛЕКТИКА ІМЕНІ ЯК ЗАГАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА РЕЧІ В АСПЕКТІ ВИРАЗУ ЇЇ ПРЕДМЕТНОЇ СУТНОСТІ «ДЛЯ-ІНШОГО»	26
§ 1. ЛОСЄВСЬКЕ РОЗУМІННЯ ДІАЛЕКТИКИ ЯК УНІВЕРСАЛЬНОГО МЕТОДУ ФІЛОСОФІЇ ТА МОЖЛИВОСТІ ЙОГО ВИКОРИСТАННЯ ДЛЯ КАТЕГОРІАЛЬНОГО АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНУ ІМЕНІ	26
§ 2. ДІАЛЕКТИКА ІМЕНІ ЯК ДІАЛЕКТИКА ЯВЛЕНОЇ СУТНОСТІ ТА ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ	31
РОЗДІЛ III. ДІАЛЕКТИЧНА СТРУКТУРА ІМЕНІ ТА ІМЕННА ПРИРОДА ЗНАННЯ.....	34
§ 1. ЗАГАЛЬНА ЛОГІКА РОЗБУДОВИ КАТЕГОРІАЛЬНОЇ СФЕРИ ІМЕНІ ТА ЗАЛУЧЕНИЙ О. Ф. ЛОСЄВИМ ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АПАРАТ	34
§ 2. ІМ'Я ТА ЗНАННЯ: ЛОСЄВСЬКИЙ ВАРІАНТ ПОБУДОВИ ЗАГАЛЬНОЇ КЛАСИФІКАЦІЇ НАУК.....	38
ВИСНОВКИ.....	43
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	46

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Актуальність, або значущість для сьогодення, того – багато в чому унікального – філософського матеріалу, який приховує, на перший погляд, невимоглива назва одного з найвідоміших лосєвських трактатів – «Філософії імені», – має, принаймні, потрібний вимір.

Передусім ця актуальність, на думку відомого дослідника та інтерпретатора філософської спадщини О. Ф. Лосєва і водночас автора оригінальної концепції «епохального» моделювання культурно-історичного простору Європи Ю. І. Сватка (2016)¹, визначається роллю і значенням мови і комунікації в онтології Світу Людини – культурно-історичної епохи, започаткованої ХХ століттям «як глобальний проект людства» (с. 24). Висунувши в центр цього нового світу ліберальну людську особистість в усій її відносності та скінченності, вона тим самим, з одного боку, актуалізувала цілий набір «топосів», де, між іншим, ключове місце обійняла саме культурна комунікація як «зразковий спосіб буття у Світі Людини» (Сватко, 2011, с. 237). Так проблеми мови і комунікації опинилися серед ключових культурних «трендів» доби.

Проте, з іншого боку (і це другий вимір актуальності обраної нами теми), епоха Світу Людини спровокувала цілу низку онтологічно обумовлених криз (Сватко, 2017а, с. 241-244 & Сватко, 2017б, с. 17-21), які стали очевидними лише зараз, в епоху чергової, сказати б, «великої трансформації» (Поланьї, 2002). В їхньому силовому полі принципове значення з огляду на нашу тему мала так звана смерть суб'єкта – «через його принципovu самоневизначеність» і об'єкта – «через його принципovu невпізнаваність, або самонечевидність» (Сватко, 2007,

¹ Ідеться про моделювання онтологічно обґрунтованих культурно-символічних картин європейського світу від античності до сьогодення, розпочате автором з урахуванням лосєвського досвіду ще в минулому столітті, у (Сватко, *Имя как Текст и Текст как имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа* : автореферат дисс. на соискание уч. степени д-ра филол. н., 1994) і завершально тематизоване ним на концептуальному рівні в (Сватко, *Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях*, 2019).

с. 5). У такій ситуації онтологічно непевної ідентифікації Світу Людини принципового значення набув той вихідно нейтральний щодо суб'єкта і об'єкта простір існування, який, принаймні, від часів стоїків впевнено пов'язується в європейській традиції з цариною знаку (Сватко, 2007, с. 5).

Знак, зазначає з цього приводу Ю. І. Сватко (2007), «не звідний ані тільки на те, що він означає, ані на саме означування» (с. 5). Саме у зв'язку з цим і на тлі впевненості Світу Людини у прийнятності постулату щодо множинності інтерпретацій знак і мова, до якої принципово звідний будь-який знак, ширше – вся сфера виразу і виразності ², висувається в центр філософських побудов минулого і нинішнього століть. В цьому сенсі Світ Людини з повним правом можна назвати часом філософії мови.

З іншого боку, згадана відчутна «семіотизація» життя призводить до того, що за даних обставин *бути* обов'язково має на увазі *означати / означувати*, тобто *бути знаком*. Тож філософи починають будувати філософії стосовно *чогось*, філософію як означування чогось і насамперед – філософію виразних форм буття» (Сватко, 2007, с. 6). Отож, Лосєвська «Філософія імені» з її прискіпливою увагою до сфери виразу, нині, здається, актуальна як ніколи.

Натомість (і тут ми зустрічаємося з третім виміром актуальності теми), якщо придивитися до тексту лосєвської «Філософії імені», впадає в око її дивовижна неспівмірність із тими популярними: загальносеміотичним і лінгвістичним (семантичним, синтаксичним і прагматичним) – вимірами мови, які задано в сучасних філософських і наукових дослідженнях ³. Що ж до багатократно продемонстрованого Лосєвим підкреслено *онтологічного підходу*

² Отже, як, можливо, додав би тут О. Ф. Лосєв, граматична (Лосєв, 1993с, сс. 721-722), риторична (Лосєв, 1993с, с. 722) і стилістична (Лосєв, 1993с, сс. 722-723) сфери буття.

³ Пор., наприклад: Павилёнис Р. И. (1983). *Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка*. Москва: Мысль. Див. також: Арутюнова Н. Д., Спиридонова Н. Ф. (редкол.). (2003). *Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995*. Москва: Индрик. І ще: Арутюновой Н. Д. и Падучева Е. В. (сост. и ред.). (1985). *Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 16. Лингвистическая прагматика : Сборник*. Москва: Прогресс.; Городецкий Б. Ю. (ред.). (1986). *Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов : Сборник*. Москва: Прогресс.

до проблеми імені, відповідно, мови як проблеми виразу речі назовні, для іншого, то такий підхід, перетворює щойно згадану редакцію філософування щодо мови на справжнє філософування щодо речі, на реальну онтологію речі і світу речей в цілому. Лосєв дуже стисло і зрозуміло вказує на цей статус онтологічної філософії мови: «... філософія імені є просто філософія, та єдина можлива і потрібна теоретична філософія, яка тільки і заслуговує назву філософії» (Лосєв, 1993с, с. 746).

Все це на тлі помітного нині своєрідного «повороту до онтології»⁴, без якої неможлива справжня філософія⁵, врешті-решт і робить Лосєвський текст таким гостро актуальним.

При цьому до Лосєва варто звертатися передусім як «філософ до філософа», тобто у тому живому діалозі, в якому вічна істина здатна допомогти зрозуміти і вирішити сучасні проблеми. Адже саме так Лосєв звертається до філософських відкриттів Платона у своїй ранній праці «Ерос у Платона» (1916), прагнучи зрозуміти, що дає платонізм для «наших філософських сподівань, нашого інтимного і найбільш глибокого прагнення до смислу життя» (Лосєв, 1993d, с. 33). Здається, так і ми сьогодні мали б звернутися до «Філософії імені».

При тому, спілкування з Лосєвим вимагає розуміння тієї давньої філософської традиції, яка була перервана десятиліттями іншого філософського досвіду. Таким чином, лосєвські тексти для сучасного читача часто виявляються «малодоступними навіть у суто логічному плані, не кажучи вже про аксіологічно повне їхнє сприйняття» (Гоготишвили, 1993, с. 908). Отже, тут вкрай важливо згадати ту філософську мову, яка подарувала нам зустріч з високим філософським знанням.

Стан наукової розробки теми. Стан дослідження філософської спадщини О. Ф. Лосєва подібний для всього філософського спадку Срібного віку російської

⁴ Згадаймо, хоча б, «спекулятивний матеріалізм» Квентіна Мейясу.

⁵ Адже філософія, що не знає, як порозумітися з буттям у настійливих спробах деонтологізації світу в обіймах семіотики й відеореальності, навряд готова до зустрічі з мудрістю та істиною – вона їх просто не впізнає.

культури. Можливо, сама багатогранна, жива і незвичайна сутність філософії Лосєва визначила «долі», як міг би виразитися він сам, філософських досліджень його доробку.

Одна «доля» явила себе у захопленому ставленні до лосєвської спадщини і похвальних коментарях, де Лосєв постає «живим уособлення світової традиції, зрощеним на рідній землі» (А. В. Гулига) ⁶.

Інша «доля» дається взнаки через складність проникнення в усю глибину лосєвських текстів. При тому, хоча живе мовлення і художня вправність автора створюють справді «детективну» (Ю. І. Сватко) сюжетику на тлі філософської традиції попередніх епох, праці Лосєва залишаються доволі складними для сучасного читача, оскільки потребують не тільки серйозної філософської освіченості й особливої ретельності, але й великої історико-філософської, філологічної ба навіть естетичної та стилістичної підготовки задля розуміння звернень, ремінісценцій і ходу лосєвської думки.

Зважаючи на згадані моменти, у вітчизняній літературі чи не найбільше уваги різним аспектам філософії Лосєва приділив Ю. І. Сватко ⁷. Його монографічне дослідження «Світ імені: явленість смислу (Ще одна спроба осягання філософії імені)» в колективній монографії «Філософія імені: в пошуках нових просторів» (Сватко, 1993), а також докторська дисертація «Ім'я як текст і текст як ім'я: лінгвістичні та лінгвофілософські засади аналізу» (Сватко, 1994) прямо стосується теми цього дипломного дослідження, розгортаючи її в напрямку дослідження більше ніж двотисячолітнього досвіду (прото)європейського філософування «за ейдосом» і «за логосом». Цікавим і перспективним видається, крім того, його досвід застосування різноманітних феноменолого-діалектичних «ходів» лосєвського трактату при побудові загальної діалектики гри (Сватко, 1999), діалектики жесту (Сватко, 2002),

⁶ Цит. за (Ростовцев, 1988, с. 340)

⁷ Ім'я Ю. І. Сватко ми вже згадували на початку Вступу. Його праці слугували теоретичним підґрунтям цього дипломного дослідження, оскільки він неодноразово звертав увагу зв'язок Лосєва з (нео)платонічною традицією, а також показав багато можливостей застосування методу і змісту філософії Лосєва для вирішення проблем сучасності.

топології інтелектуалів (Сватко, 2006) чи відтворенні культурно-символічних картин (прото)європейського світу (Сватко, 2019) ⁸.

З іншого боку, достатньо цікавим є доробок радянських і російських вчених та істориків філософії. З цієї точки зору варто відзначити статті А. А. Тахо-Годі, Л. А. Гоготішвілі, В. П. Троїцького та інших, надруковані в рамках підготовки ювілейного дев'ятитомного видання праць Лосєва 1993-2002 рр. Вони наче підхоплюють традицію напруженого, хоча не завжди рівноцінного діалогу з великим філософом ХХ століття ⁹.

В рамках розмови про лосєвську оноματοлогію ¹⁰ варто окремо відзначити академіка Ю. С. Степанова, завдяки книзі якого «У трьохвимірному просторі мови: Семіотичні проблеми лінгвістики, філософії, мистецтва» (Степанов, 1985) відбулося «повернення» теми філософії мови до власне лінгвістичного контексту. Присвятивши лосєвській «Філософії імені» окремий підрозділ у першій главі згаданої монографії (Степанов, 1985, с. 57-64) ¹¹, автор, серед іншого, «спровокував» згодом видання міжнародної серії монографій «Філософія мови: в кордонах і без кордонів», де оноματοлогічна проблематика і

⁸ Окремо варто згадати цікаві статті цього ж автора, тематично дотичні до обраної нами теми дипломного дослідження як варіант розвитку лосєвського філософування щодо мови і щодо методології філософських пошуків, – див. (Сватко, Від символу до знака: Арістотель і деонтологізація мови, 2004), (Сватко, (Прото)європейська філософія мови: версія платонізму, 2010), (Сватко, Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу, 2012).

⁹ Ця традиція започаткована відомими збірками наукових праць і біографічних нотаток, починаючи з тбіліського видання «Олексію Федоровичу Лосєву до 90-ліття з дня народження» (Тевзадзе, 1983) і продовжуючи виданнями «Антична культура і сучасна наука» (Пиотровський & Тахо-Годи, 1985) та «О. Ф. Лосєв і культура ХХ століття: Лосєвські читання» (А. Ф. Лосєв і культура ХХ століття: Лосєвські читання, 1991). Зібравши під однією обкладинкою відомих філософів, лінгвістів, істориків, культурологів та мистецтвознавців, ці книги тим самим і досі демонструють величезний творчий діапазон Лосєва, діалогічну присутність його ідей у контексті обговорення актуальних тем сучасної філософії та науки, а з іншого боку, зазначену вище реальну складність такого діалогу для нинішнього покоління служителів філософії та науки.

¹⁰ Ідеться передусім про теоретичну оноματοлогію як «учення про інваріантно-сміслові моменти іменного моделювання світу, людини і мови» (Сватко, 1994, с. 11).

¹¹ Незалежно від досягнутого при цьому дослідницького результату.

відповідний філософський досвід Лосєва надовго стали предметом серйозної фахової розмови філософів і лінгвістів із шести європейських країн¹².

З цієї точки зору цікаво пригадати відомі слова М. О. Лосського, висловлені у зв'язку з філософським доробком Лосєва в «Історії руської філософії»: «Але якби з'явилися лінгвісти, здатні зрозуміти його теорію, так само як і філософію мови отця Сергія Булгакова, то вони зіткнулися б із певними цілком новими проблемами і здужали б пояснити новим і плідним чином багато рис у розвитку мови» (Лосский, 1991, с. 376-377).

Аналізуючи стан розробки теми лосєвської ономанології, варто відзначити актуалізацію інтересу до спадщини філософа в Європі, що свідчить про загальноєвропейську значущість його філософського доробку. І якщо ще в 1950-му році С. О. Левицький (до речі, учень М. О. Лосського) шкодував, що Лосєв досі не «відкритий» Заходом, то зараз його ідеї стають предметом вивчення в Німеччині, Польщі та Франції (Оболевич, 2017, с. 68)¹³. Зокрема, Л. А. Гоготішвілі при підготовці першого тому згаданого вище ювілейного видання «лосєвіани» акцентувала увагу на семінарах з вивчення лосєвської «Філософії імені» в Марбурзькому університеті (Гоготішвили, 1993, с. 908)¹⁴.

Об'єктом пропонованої дипломної роботи є філософія (й у тому числі – онтологія) мови у практиках філософування ХХ століття.

Предметом дипломного дослідження є онтологія мови як невід'ємна складова онтології речі в рамках загальної філософії речі, як вона представлена у трактаті О. Ф. Лосєва «Філософія імені».

Мета дослідження – дослідити «онтологічно навантажену» інтерпретацію феномену імені як специфічної філософської категорії, присутньої у просторі європейського філософування від античних часів, що була

¹² Див. деякі зі згаданих «поворотів сюжету» в (Сватко, Философия языка и европейские модели коммуникации, 2013, с. 5-11).

¹³ З бібліографією зарубіжних досліджень творчості Лосєва, у тому числі згаданої польської дослідниці Терези Оболевич, можна ознайомитися на сайті «Бібліотеки “Дім О. Ф. Лосєва”» (Исследователи творчества А.Ф. Лосєва, 2018).

¹⁴ Що видається вельми символічним, зважаючи на те, що професорами в Марбурзькому університеті були Гуссерль і Гайдеггер.

запропонована видатним руським філософом О. Ф. Лосєвим у трактаті «Філософія імені» – значущій і вельми своєрідній складовій великого «філософування про мову» в ХХ столітті.

Завдання дослідження:

1) окреслити роль проблематики мови у філософських практиках ХХ століття та їхні онтологічну чи, навпаки, суто комунікативну спрямованість;

2) ідентифікувати концептуальну і джерельну базу, на яку спирається О. Ф. Лосєв, вирішуючи завдання побудови та презентації фрагментів діалектики імені;

3) визначити термінологічний апарат, використаний О. Ф. Лосєвим в контексті побудови і презентації філософії (власне, діалектики) імені;

4) окреслити Лосєвське розуміння діалектики як універсального методу філософії та сутність його використання в рамках аналізу категорії імені;

5) визначити роль і значення категорії імені в загальній діалектиці речі, а також відтворити Лосєвський варіант загальної діалектики імені, зафіксований ним у перших трьох розділах трактату «Філософія імені» (допредметна і предметна структура імені);

б) визначити взаємостосунки імені і знання та відтворити класифікацію знання (наук) відповідно до ейдосу, а також типів логосу і меону;

Структура роботи: пропонується для захисту дипломне дослідження складається зі Змісту, Вступу, 3-х розділів (по 2 § у кожному), Висновків і Списку літератури у складі 68 найменувань.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Мета і завдання дипломної роботи, визначені вище, передбачають історико-філософський і концептуальний аналіз, який проводиться із застосуванням історико-генетичного підходу й методу історичної реконструкції концептуальних рамок категорії «ім'я» у працях «раннього» Лосєва. У цьому дипломному дослідженні також використанні загальнонаукові методи, такі як аналіз, синтез, метод узагальнення і типологізації, а також дискурсивний і контекстуальний методи. Ці методи об'єднуються в рамках системного підходу. Відповідно до теми

дослідження застосований також улюблений самим Лосєвим феноменолого-діалектичний підхід, який об'єднує два загальнофілософські методи: феноменологічний і діалектичний – і має забезпечити, з одного боку, зустріч із предметом дослідження в його «безпосередній даності»¹⁵, а з іншого – презентацію згаданого предмета, лосєвського варіанта онтології мови, в максимального адекватному для цього форматі логічного пояснення.

Джерельна база дослідження складається передусім з тексту «Філософії імені» в першому томі ювілейного дев'ятитомного видання 1993-2002 рр. Залученні також інші праці Лосєва для кращого розуміння його методологічного підходу, витоків філософування про мову і розуміння центрального місця категорії «ім'я» в загальній філософській конструкції великого руського філософа. Зокрема, маються на увазі трактати «Античний космос і сучасна наука», «Діалектика художньої форми», «Річ та ім'я». З іншого боку, в дипломному дослідженні автор тримав у полі зору ті ключові тексти від античності до сьогодення, які сформували прото- і власне європейську традицію філософування щодо виразу та енергії і, зокрема, імені, на яку спирався Лосєв. Тут передусім ідеться про діалоги Платона «Хармід», «Евтидем», «Кратіл», «Теетет», «Федр», трактати з Плотінових «Еннеад», а також Проклові коментарі з «Платонівської теології» і його «Першозасади теології». З корпусу німецької класичної філософії – передусім «Філософія духу» в «Енциклопедії філософських наук» Г. В. Ф. Гегеля та «Філософія мистецтва» Шеллінга. З сучасних Лосєву текстів варто відмітити «Логічні дослідження» Е. Гуссерля, «Філософію символічних форм» Е. Кассірера. З вітчизняних лінгвофілософських досліджень – «Думка і мова» О. А. Потебні. Крім того, для аналізу власне філософських, історико-філософських і лінгвофілософських інтерпретацій творчості Лосєва стосовно його оноματοлогічних побудов нами були залучені праці Ю. І. Сватка, Л. А. Гоготішвілі, А. А. Тахо-Годі, В. П. Троїцького,

¹⁵ Див. у (Лосєв, Исследования по психологии и философии мышления (1915–1919), 1999, с. 8).

В. І. Постовалової, а також сучасні дисертаційні дослідження Д. Ю. Лескіна (2007) «Метафізика слова й імені в російській релігійно-філософській думці», В. В. Грановського (2008) «Ім'яслав'я в контексті кризи російської релігійно-філософської думки кінця ХІХ – початку ХХ століть» та Ю. І. Сватка (1994) «Ім'я як текст і текст як ім'я: лінгвістичні та лінгвофілософські засади аналізу». Серед зарубіжних авторів, які займалися філософією Лосєва, ми звернулися до Роберта Бьорда та Терези Оболевич. Нарешті, для кращого розуміння традиції згаданої інтерпретації як вона складалася впродовж ХХ ст. ми звернулися до відповідного розділу відомого історико-філософського дослідження М. О. Лосського «Історія руської філософії». Цій же меті відповідає наше знайомство з тематично пов'язаними матеріалами з «Нової філософської енциклопедії» (Степин, 2010). Такий підхід до формування джерельної бази дослідження, на нашу думку, в достатній мірі забезпечує репрезентативність обраного дослідницького матеріалу, що, своєю чергою, дозволяє далі безпосередньо перейти до його аналізу.

РОЗДІЛ І. «ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ» О. Ф. ЛОСЄВА ЯК СПЕЦИФІЧНИЙ ДОСВІД ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО МОВУ В XX СТОЛІТТІ

§ 1. ПРОБЛЕМАТИКА МОВИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ О. Ф. ЛОСЄВА НА ТЛІ ДЕЯКИХ ПРАКТИК ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО МОВУ В XX СТОЛІТТІ

З причин, що були попередньо окреслені нами у Вступі, широко зрозуміла проблематика мови стала однією з наріжних філософських проблем XX ст. У зв'язку з цим достатньо згадати хоча б такі великі й водночас такі різні за методологічними установками філософські імена минулого віку, як Фреге, Кассірер, Ясперс, Гайдеггер, Вітгенштайн, Адорно, Рікер чи Гадамер.

Водночас теми мови, мовлення і комунікації виявилися спільними для цілих філософських течій, напрямів і шкіл. Можливо, перше, що відразу спадає на думку – це професійні осередки на кшталт віденського гуртка, франкфуртської школи чи різноманітних розгалужень прагматизму¹⁶. В цьому ж річищі можна розглядати побудови французького (пост)структуралізму з його семіотичними інтуїціями, (нео)фрейдизму з його символічною інтерпретацією фантазмів (Жак Лакан) і дешифруванням мови підсвідомого, а також сучасних когнітивних наук.

Нарешті, в контексті заявленої вище проблематики можна виокремити цілий ряд руських філософів: В. Ф. Ерна, В'ячеслава Іванова, Г. Г. Шпета, о. Сергія Булгакова, о. Павла Флоренського, а потім М. М. Бахтіна¹⁷, – які в цей же час відзначилися своїми оригінальними концепціями проблем виразу, мови і, таким чином, неодмінно додав би О. Ф. Лосєв, розуміння.

В фокусі такої «епохальної» перспективи звернення самого Лосєва до широкого філософського осмислення феномену мови зовсім не виглядає

¹⁶ Пор. у тому числі лінгвопрагматику і теорію мовленнєвих актів Остіна – Серла – Вандервекена.

¹⁷ В тій мірі, в якій його можна вважати філософом (любомудром).

випадковим. У той же час варто наголосити, що, сказати б, лінгвофілософську концепцію російського філософа вирізняє цілком оригінальний підхід, пояснювальну силу якого – й передусім його підкреслено онтологічний характер (див. далі) – нелегко зрозуміти поза згаданих вище, суміжних чи взагалі паралельних, практик філософування.

Хоча Лосєв і ставить філософію мови в позицію головної філософської теми, втім, на думку Л. А. Гоготішвілі, не в цьому позиціонуванні потрібно шукати оригінальність підходу Лосєва, оскільки багато щойно згаданих філософів ХХ ст., також висували мову в якості центральної чи, принаймні, однієї з центральних тем філософії. «... але в цілому в філософії першої половини [ХХ] століття переважав ... переважно критичний напрям, який намагався *подолати владу* мови, загасити її “двозначність” і метафоричність, які “розмивали” філософську думку. Лосєв же, навпаки, бачив шлях для вирішення філософських проблем і для вивільнення “нашого розуму” власне в розкритті глибинної природи мови і в опорі на неї» (Гоготішвили, 1993, с. 906).

Узагалі завдання ідентифікації та класифікації основних – іноді цілком паралельних – підходів до філософії мови у ХХ ст. відразу ставить дослідника перед необхідністю віднайти ту загальну точку зору, яка могла б слугувати своєрідним критерієм подібної класифікації. В пошуках такої широкої точки зору, або, краще, такого фокусу бачення, можна було б звернутися, наприклад, до «парадигмального» розрізнення практик подібного філософування. Зокрема, його, слідом за академіком Ю. С. Степановим (Степанов, 1985, с. 5), наводить Ю. І. Сватко (2003) в статті «Діалектика імені та парадигми філософії мови». Тут мається на увазі цілком символічна семіотична проекція різноманітних філософських підходів на три основні категорії природної мови, а саме: імена, предикати, дейктики. В підсумку маємо три парадигми філософії мови: 1) семантичну (де «філософія мови» зводиться до «філософії імені»), 2) синтаксичну (пор. «філософія предикату»), 3) прагматичну, або дейктичну (пор. «філософія егоцентричних слів») (Сватко, 2003, с. 29-30).

У передмові до своєї «Філософії імені» Лосєв, ніяким чином, звісно, не ототожнюючись із цим суто семантичним, отже, не філософським за духом підходом, тим не менше, сам того не відаючи, примушує нас, замислитися про його подібність до деяких настанов філософії символічних форм Е. Кассієра¹⁸. Щоправда, при цьому він зазначає, що на час написання власного трактату не був знайомий з працями Кассієра, тим паче що вони вийшли друком пізніше, ніж була написана лосєвська «Філософія імені» (Лосєв, 1993с, с. 615). Проте гостре відчуття глибоко символічної природи мови, безперечно, об'єднує обох філософів (за всієї очевидної різниці їхніх загальнофілософських установок¹⁹), і саме тому цікаво бодай стисло порівняти онтологію мови Лосєва із загальнофункціональним підходом Кассієра²⁰.

Як відомо, Кассієр розглядав усю «багатоманітність форм духу»: релігію, науку, міф, мистецтво, техніку, – в аспекті їхнього «опосередкування» в символі (Кассієр, 2002а, с. 20-21), тобто саме як символічні форми, де мова – то лише один із «акторів» творення культури²¹. Нагадаємо при цьому, що символ для Кассієра є «серединною сферою духу»²². Тож символізм – це функція людської свідомості, завдяки якій ця остання створює духовну реальність, аби привести її

¹⁸ Пор. наведене Е. Кассієром у першому, «мовному», томі «Філософії символічних форм» схоже розрізнення «вербумного» і «субстантивного», «предикативного» і «абсолютного» («іменного») значень буття, які в «основній формулі філософії елеатів» стосовно того, що є – буття, а буття не є, «безпосередньо переходять одне в одне» (Кассієр, 2002а, с. 254-255). Пор. у нього ж про дейктичну, «вказівну» функцію мови і, зокрема, мовного знака в (Кассієр, 2002b, с. 124, 262).

¹⁹ Віддаючи належне неокантіанству, Лосєв ніколи не приймав його (і не міг приймати) цілком, залишаючись вірним діалектичному вишколу Плотіна і Прокла, на тлі яких трансценденталізм неокантіанського штибу так чи інакше виглядав надто формалістичною «грою розуму».

²⁰ Так, порівняння Лосєва і Кассієра видається дуже плідною темою. У Лосєва є стаття, в якій він викладає своє ставлення до Кассієра (Лосєв, 1998). Також див. про історію зіставлення філософій Лосєва і Кассієра хоча б у Вейнмейстер А. В. (2006) Символическая интерпретация культуры в концепции Э. Кассирера и А. Ф. Лосева : автореферат дисс. на соискание уч. степени к-та. филос. н. Санкт-Петербург.

²¹ Див. висновок О. Ф. Лосєва у статті «Теорія міфічного мислення в Е. Кассієра»: «“Філософія символічних форм” є... нічим іншим, як філософією культури» (Лосєв, 1998, с. 736).

²² Йдеться про «середину» між всезагальністю логічної форми духу та емпіричною багатоманітністю індивідуальних (власне, історично мінливих) форм.

на «форум “поняття” і “чистого мислення”» в рамках «справді “теоретичного” підходу до світу» (Кассирер, 2002b, с. 232).

Інакше кажучи, мова ²³ насправді не звідна до самої лише чуттєвої оболонки слів, а є вісником сутності й смислу ²⁴, цієї найглибшої таїни речі. Але цей своєрідний «функціоналізм» Кассірера, який, здається, є прямим наслідком його (нео)кантіанського вишколу з притаманним тому упаданням перед «методом чистого трансценденталізму», отже, перед постулюванням речі не з неї самої, «але з “принципу”» речі (Лосев, 1998, с. 753) ²⁵, не дозволяє автору впевнено проголосити давню точну діалектичну формулу старого платонізму. У світлі трактування мови (імені) як справжньої енергії, або виразу, сутності ім'я насправді і є сама сутність, тільки взята перед лицем усіх своїх можливих утілень. Власне, це та формула, що була цілком очевидна для О. Ф. Лосева (1993а): «Ім'я сутності є сутність, дана у співвіднесенні її як неподільної цілокупності з її інобуттям» (с. 179) ²⁶.

Звісно, символічні форми можливі у своєму оформленому вигляді саме завдяки виразній спроможності мови – й у цьому обидва філософи, безумовно, погодилися б один з одним. Лосев (1993с) із цього приводу, а саме маючи на увазі мову як «предметне облаштування буття», висловлюється буквально таким чином: «Будь-який символ – є мовним явищем» (с. 686-687).

Отож, лосєвська концепція мови як символічно увираженого смислу і Кассірєрова концепція мови як символічної форми духу, вочевидь, подібні з огляду на роль символу в оформленні (увираженні) продуктів духовної

²³ Цілком за В. фон Гумбольдтом, до якого ми ще повернемося.

²⁴ Пор.: «Розум, цей самоусвідомлюваний смисл... може мислити й мислить лише смисл» (Сватко, 2020, с. 33). Тож присутній у мові щойно згаданий «фундаментальний акт “осмислення”» прямо передбачає якийсь вихідний зв'язок між словом і смислом. І тоді слідом за Лосєвим можна повторити: «Дійти до слова й означає дійти до смислу» (Лосев, 1993с, с. 742).

²⁵ Мається на увазі «принципне» розуміння речі, де «фактична річ у результаті її трансцендентальних пояснень нараз обертається смисловою, й найперше логіко-поняттєвою, конструкцією речі» (Сватко, 2012, с. 14).

²⁶ До речі, ця формула – ключ до розуміння чи не всієї ім'яславської проблематики (див. далі).

діяльності. В цьому сенсі для Лосєва проаналізувати слово до кінця означає «виявити всю систему категорій, якою працює людський ум» (Лосєв, 1993с, с. 742), так само як для Кассіра, для якого розумування людини неможливе без посередництва символічних форм, дослідження цих форм розкриває діяльність розуму.

Якщо обмежитися лише суто європейською складовою і не торкатися великої окремої теми очевидних, хоча й складних зв'язків лосєвської ономанології зі значними здобутками філософії мови в межах руського Срібного Віку²⁷, можливо, одну з суголосних із лосєвським онтологізмом концепцій мови можна вгледіти у філософуванні Мартіна Гайдеггера. Саме останнє подарувало ХХ століттю відому тезу про мову як «дім Буття» (Хайдеггер, 1993, с. 192). Вирішуючи завдання порівняння концепції Лосєва та ключових європейських філософій про мову, звернемося до Ю. І. Сватка (1993), який, користуючись інструментарієм ейдетики, показує, що гайдеггерівське філософування «може бути ідентифіковане як діалектика Імені (в базовій для нас інтерпретації Лосєва)» (Сватко, 1993, с. 60). Поняття «події» (das Ereignis) Гайдеггера є ейдетичним схопленням діалектики Єдиного, яке логічно розкладається на моменти єдності, тотожності, розрізнення. «Фундаменталь-онтологічна» (Михайлов, 2010) спрямованість дослідження Гайдеггера дозволила йому зосередитися на Мові як на базовій граматиці Буття, залишивши іншу мову, тобто надання повідомлень, щоденної комунікації, на користь лінгвістики. Таким чином, для Гайдеггера, як і для Лосєва, мова є ключом до розкриття таїни буття.

На іншому полюсі європейських практик філософування ХХ ст. перебуває аналітична філософія. Одним із відчутних ідейних поштовхів до логічного аналізу мови став «Логіко-філософський трактат» Л. Вітгенштайна (Швырев,

²⁷ Передусім в особі о. Сергія Булгакова з його «Філософією імені», яку сам філософ, за повідомленням Л. Зандера (1953), вважав своєю «найбільш філософською книгою» (с. 6), о. Павла Флоренського з його онтологічною концепцією «синтетичного слова» чи Л. Карсавіна з його християнсько-платонічним ученням про «симфонічну особу» в аспекті її іменування, або «уособлення»-«обожнення» (Карсавин, 1992, с. 192). Див. про це докладно – у Ю. І. Сватко (1994, с. 49-50).

2018). У нього ж можемо знайти ціннісну установку аналітичного напрямку філософії, яку він формулює як «битву проти очарування нашого розуму засобами нашої мови» (Витгенштейн, 1985, с. 124). Представники Віденського кола (Р. Карнап, Ф. Вайсман, О. Нейрат, К. Гедель та інші) ставили собі завдання найперше створити мову науки, яка була б позбавлена неточності повсякденної (природної) мови (Вайсманн, 1998, с. 44), а також визначити коло та умови можливих висловлювань, які могли б називатися «змістовними». Відповідно, поза цими межами мова мала б іти про беззмістовні висловлення, або – в термінах «віденців» – висловлення «метафізичні» (Шлик, 1993). Зрозуміло, що погляди представників критичної філософії та Лосева щодо мови протилежні: для перших мова – це радше перешкода на шляху до «...більш глибоких правил логічного синтаксису...» (Шлик, 1993, с. 30), для Лосева же мова являє собою засіб сходження до істинного буття, яке проявляється на кожному рівні мовного виразу.

До теми онауковленої, логізованої мови віденців прилягають семіотичний і лінгвістичний погляди на мову. Так, семіотика розвинулася в рамках емпіричної і прагматичної традиції. Одним із визнаних «батьків» сучасної семіотики, її «геніальним засновником» (Степанов, 1983, с. 7) був Чарльз Сендерс Пірс. Саме він у багатьох своїх роботах дав поштовх для розвитку семіотичного знання (Ветров, 1968, с. 5-6). Також власне лінгвістична традиція звертається до проблеми знаку, намагаючись дослідити засобами емпіричних наук мову як таку. Серед відомих представників лінгвістики ХХ ст. варто відмітити структураліста Фердинана де Соссюра, дескриптивіста Леонарда Блумфілда та Едварда Сепіра, роботи якого вплинули на розвиток функціонального та генеративістського напрямку лінгвістики. З філософської точки зору лінгвістичний підхід у поясненні мови має ту проблему, що він все ж таки розглядає її передусім як інструмент комунікації, а не онтологічно – як специфічний момент загальної смислової історії речі. Та величезна роль, яку відіграє мова в пізнавальній діяльності, не дозволяє обмежитися констатуванням лише інструментального аспекту мови. Хоча лінгвістика і семіотика

намагаються трактувати мову через знак, який є нейтральною до суб'єкта чи об'єкта цариною (Сватко, 2007, с. 5), для філософії таких підхід є шляхом до деонтологізації мови (Сватко, 2004). Наукове дослідження обмежується сферою комунікації, не здатне сказати нічого про природу самих речей, про які йдеться мова. Для Лосєва ці науки – це лише фрагменти загальної картини іменування сутності, про що буде докладніше мовлено в § 6 Розділу III.

Здавалося б, філософія імені Лосєва стоїть осібно на тлі інших європейських практик філософування про мову, і повного розуміння його позицій не можна знайти ні в кого, утім, проблема мови і її місця в філософії була надзвичайно актуальною для ХХ ст., тому для її вирішення Лосєв звернувся до своїх великих попередників. Отже, для того, щоб максимально прояснити особливість підходу Лосєва, варто передусім дослідити ту філософську традицію, до якої звертається і яку представляв Лосєв, а також спеціально розглянути сам термінологічний апарат, залучений Лосєвим для виконання поставленого ним завдання – розбудови філософії мови як справжньої філософії речі.

§ 2. КОНЦЕПТУАЛЬНА І ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДІАЛЕКТИКИ ІМЕНІ У ВИКОНАННІ О. Ф. ЛОСЄВА

Досліджувати концептуальну і джерельну базу лосєвської діалектики імені, з одного боку, легко і зручно. Сам філософ, як відомо, вельми акуратно і старанно посилався на своїх великих попередників, залишивши нам не просто примітки, але іноді – як у випадку з «Античним космосом і сучасною наукою» чи «Діалектикою художньої форми» – цілі міні-трактати²⁸. Тож Лосєв сам нам допомагає у пошуку основ свого філософування, але потрібно зберігати пильність, бо іноді потрібно «копнути» глибше, щоб дістатися справжнього початку.

²⁸ Цю «трактатоподібність» знаменитих лосєвських приміток неодноразово відзначав у своїх лосєвських і, сказати б, постлосєвських студіях Ю. І. Сватко.

В огляді віх розвитку філософії мови важко не згадати Фрідріха фон Гумбольдта, одного із засновників лінгвістичної науки часів Модерну (Сватко, 1994, с. 47-49). Він був одним із перших лінгвістів (у сучасному сенсі терміна), який розглядав мову з онтологічних позицій. Гумбольдт уважав мову однією з фундаментальних характеристик людини, яка здатна охоплювати весь світ як ціле. Лосєв вказує, що Гумбольдт є послідовником (нео)платонічної традиції, тому і мова в нього – це «орган внутрішнього буття, навіть саме буття, яке поступово пізнається, є творчою природою, істинною творчістю і таємною дією сил духу, дія сили духу в увиразненні думки і тому подібне» (Лосєв, 1995, с. 191). Ця велика традиція відобразилася у вченні про «внутрішню форму» Гумбольдта, яка обумовлює той творчий процес, закони якого спираються на «внутрішній і суто інтелектуальний бік» мови, де символічно увиразнюється світ ідей. Інакше він її називав грецьким словом «ἐνέργεια» – діяльність.

Говорячи про сприйняття філософії Гумбольдта на вітчизняному ґрунті, відразу спадає на думку вчення О. А. Потебні, яке дослідники часто характеризують як «психологічну теорію мови», наприклад Лєскін (2007, с. 20), тож у сприйнятті Лосєва найважливіше в теорії Потебні можна знайти, якщо відкинути якраз ці «психологічні привнесення» (Лосєв, 1995, с. 191). Тоді залишиться «чудове вчення» (Лосєв, 1995, с. 191) про внутрішню форму слова. Слово, за Потебнею, – це засіб об'єднання чуттєвого і інтелектуального. Отже, «Слово є сама річ» (Потебня, 1999, с. 154). На думку дослідника А. М. Камчатнова (1998), вчення Потебні містить протиріччя, оскільки «в онтології він притримується соліпсизму (с. 3)»: слово, яке виникає з вигуку під проводом думки, цю ж думку має формувати (с. 3). І якраз оноματοлогія Лосєва здатна зняти це протиріччя у вченні про внутрішню форму слова, оскільки людська думка стосується все ж таки об'єктивних речей (Камчатнов, 1998, с. 5).

У сучасній Лосєву західній філософії також розроблялася оноματοлогія, яка слідувала платонічній традиції. Сам руський філософ згадує вчення про «чисту граматику» Е. Гуссерля (Лосєв, 1995, с. 191). Останнього називають автором сучасної феноменології як окремого напряму філософського

дослідження (Мотрошилова, 2018). Насправді, радше слід говорити про актуалізацію відомого ще античності (звісно, по суті, а не строго термінологічно) феноменологічного методу. У той же час, Лосський (1991) характеризує метод дослідження Лосєва як, з одного боку, «ейдетичне споглядання Гуссерля» (с. 373). Думається, що таку характеристику варто сприймати як порівняння. У той же час, Лосєв (1995) відзначав «великі зусилля, які затрачав Гуссерль на визначення ейдосу» та те, що він «обертася, без сумніву, у сфері справжньої ейдетичної предметності», але не спромігся «дати вичерпну формулу ейдосу» (с. 174). Якщо порівняти цих філософів, то обидва погоджуються, що для аналізу справжньої сутності, «не зіпсованої фактом», потрібно усунути все те несуттєве, що міститься в доейдетичній структурі імені.

Ми бачимо, що філософування згаданих авторів пов'язане з поважною, більше ніж двотисячолітньою традицією²⁹. Якщо при цьому мати на увазі, що для руського філософа справжній початок цієї традиції, грецька філософія, є передусім «логічною конструкцією міфу» (Лосєв, 1993а, с. 76), а справжнє завершення цієї конструкції, неоплатонічна діалектика міфу, завжди супроводжуватиме його у власному філософуванні щодо поименованого світу сутнісно визначених речей, неважко зорієнтуватися, де є сенс шукати джерела лосєвської «Філософії імені». Безумовно, це антично-середньовічний (нео)платонізм, освячений великими іменами Платона, Плотіна, Прокла³⁰, а з іншого боку – Миколи Кузанського.

Проте, вказуючи на (нео)платонічну лінію як вихідну і визначальну для розуміння проблематики, духу, ідей і навіть самого стилю лосєвського філософування, не варто забувати, що сама згадана лінія початково вкорінюється в дисциплінарному знанні, скоріше за все, завдяки Гераклітовому «логосу».

²⁹ Яку ми, звичайно, просто не маємо можливості представити тут у цілому, зважаючи на обсяги, характер і мету нашого дослідження.

³⁰ Наприклад, визначаючи джерельну базу свого дисертаційного дослідження Д. Ю. Лескін пише, що «особливо важливі в контексті наступного розвитку метафізики слова погляди Геракліта, Платона, Аристотеля і стоїків» (Лескін, 2007, с. 7).

Саме Геракліт узвичаїв для античної філософської практики саму проблему логосу³¹, з чим погоджуються майже всі філософи (Кессиди, 1972, с. 215). Ми можемо сприймати «логос» Геракліта як одну з перших спроб сформулювати філософське поняття, тобто слово з принципово іншим онтологічним статусом. Якщо його попередники-ефесці користувалися розповсюдженим поняттям про стихії і поглиблювали його, то Геракліт намагається зафіксувати в слові дещо незмінне, вічне на протигагу чуттєво-конкретним речам, хоча це незмінне так чи інакше виявлялося в нього гармонійним синтезом тих самих стихій. Саме тому його «логос» ще аж ніяк не є власне філософським поняттям в повному сенсі, врешті-решт не відрізняючись «від вогню та повітря» (Лосев, 2000с, с. 388), оскільки «самий поділ на форму і матерію... цілком невідомий Геракліту» (Лосев, 2000с, с. 388).

Врешті-решт, Ф. Х. Кессиді (1972), спеціально звертаючись до стилю Геракліта (с. 175-203), називає логос «образом-поняттям» або «сміслообразом» (с. 203). Ми знаходимо підтвердження цієї думки у Лосева³², але в більш правильній – як з точки зору нашої теми, так і з точки зору філософської традиції – термінології: логос Геракліта – це символ (Лосев, 2000с, с. 388), а не абстрактне, логізоване поняття, тобто слово, в якому увиразнюється буття.

Величезне значення для аналізованої нами традиції, в річищі якої розгортається ономотологія Лосева, має, зрозуміло, філософування Платона.

Давньогрецький філософ підходив до проблематики імені з «аксіомою не випадковості йменування й “небезпідставності” імені, зрозумілого при безпосередньому “уздрінні” сутності або в ході правильного діалектичного сходження до неї» (Сватко, 2010, с. 21). Людське ім'я, а не тільки божественне, могло бути правильним за умови уподібнення сутності речі. Деміургійна особистість, символічно проявлена в інтелігентному аспекті імені, забезпечує

³¹ Лосев зазначає, що слово «логос» у Гомера зустрічається лише тричі й у цілком нейтральних, зовсім не філософських контекстах (Лосев, История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II, 2000а, с. 470).

³² Знаменита «История античной эстетики» Лосева входить в коло джерел дослідження «Від міфу до логосу» Кессиді. Див. бібліографію: (Кессиди, 1972, с. 305).

можливість правильного користування іменами. Таким чином можна підсумувати ключові моменти, взяті Лосєвим з ономанології Платона. В «Античному космосі і сучасній науці» він узагальнює здобутки Платона в формулі: «Ім'я і є ідея, що деміургійно конструює розумну парадигму» (Лосєв, 1993а, с. 397). Ю. І. Сватко влучно зазначає заслугу вчення Платона і його послідовників у розвитку філософії імені: «Так платонізм актуалізує вкрай важливе для доль європейської ономанології положення про предметність, смислової орієнтованості і тим самим визначеності імені» (Сватко, 1994, с. 33).

Діалектику Єдиного Платона і його ономанологічну тематику продовжує Плотін.

«У максимально розгорнутому вигляді, – зазначає у зв'язку з цим Ю. І. Сватко, – ім'я у Плотіна співвідноситься не з механічно зрозумілою річчю і не з окремими моментами її, речі, становлення, але з деміургійно-особистісною “розумно-живою” річчю, або символічним міфом» (Сватко, 2010, с. 22). Схема діалектики імені Плотіна повторює розгортання еманційної діалектики сутності³³. У ієрархії Плотіна на вершині перебуває «суперім'я всіх речей», тобто абсолютне ім'я. Нижчі щаблі цієї схеми являють собою меональне оформлення імені, або втрату ним божественного смислу. Таке поєднання схем розгортання діалектики сутності й діалектики імені дозволяє загострити увагу на тому, що слово – це взагалі сфера нашого інтелектуального буття, тому ці схеми можна поєднати в одну загальну структуру розгортання смислу, як це робить Лосєв, у результаті називаючи філософію імені просто філософією (Лосєв, 1993с, с. 746).

У контексті (нео)платонівської традиції не можна не згадати великого систематизатора й коментатора античного філософського знання Прокла. Його доробок полягає в розвитку методу пізнання «правильності імен» – діалектики. Завдяки ній він виділяє момент тотожності імені і смислу. Енергійне становлення сутності, як воно описане у Прокла, підводить до символічної природи імені, як

³³ Див. Таблицю 1 в (Сватко, 2010, с. 23).

«“серединної” сфери між “розумною” і “чуттєвою” засадами» (Сватко, 2010, с. 24). «Енергія» і «символ» – це надзвичайно важливі поняття для філософування про мову у Лосєва, які були розроблені в (нео)платонічній традиції, але також підхоплені німецькими класиками. Лосєв звертається до Проклового коментаря на платонівського «Кратіла» в контексті розбудови власної діалектики імені (Лосєв, 1995, с. 190).

Завершуючи історико-філософський огляд загальноплатонічного вчення про ідею аналізом еволюції Аристотелевої «щойності» в пізньому платонізмі, тобто, іншими словами, філософуванням Прокла, Лосєв наостанку робить дивовижний висновок: «Чи опиняться майбутні дослідники Прокла у щасливіших умовах, ніж ми? Питання це є питанням про долі нашої власної філософії та культури» (Лосєв, 1993а, с. 600). Це і є справжній вимір, за яким Лосєв визначає свої стосунки з традицією та актуальність останньої: джерела тут обертаються творчими перспективами, напрямками власного філософського пошуку. З огляду на це і треба, здається, розглядати питання про концептуальну і джерельну базу лосєвської ономації³⁴.

До мовленого маємо лише додати, що, попередньо згадавши про неоплатонізм, не можна уявляти справу так, що самі неоплатоніки є виключно послідовниками і коментаторами «божественного» Платона³⁵. Стверджуючи у другому «восьмикнижжі», «Історії античної естетики», що «філософський напрям Плотіна не є просто неоплатонізмом, але аристотелівськи ускладненим платонізмом» (Лосєв, 2000b, с. 413), руський філософ лише повторював свій старий висновок, зроблений ще в «Античному космосі та сучасній науці». Нагадаємо, що він виглядав так: «Весь неоплатонізм можна охарактеризувати як синтез платонізму та аристотелізму...» (Лосєв, 1993а, с. 581).

Зважаючи на попередні міркування, цілком природно, що одним із найважливіших «центрів тяжіння» у власній практиці філософування автора

³⁴ На цей аспект у 1994 р. спеціально звернув увагу Ю. І. Сватко в (Сватко, 1994, с. 151).

³⁵ Утім, ми вже встигли переконатися, що це не так: неоплатонізм працює з усіма основними інтуїціями античного філософування.

згаданого трактату впродовж усього життя залишалася саме антична філософія і, зокрема, (нео)платонізм із його проблематикою імені, символу, міфу і взагалі виразу. З огляду на це його друге «восьмикнижжя» зовсім не є «випадковою працею», пов'язаною зі специфікою філософування в Радянському Союзі (Троицкий, 2010 & Постовалова, 2002, с. 265). Цей грандіозний за обсягом цикл безпосередньо відповідає науковим зацікавленням і філософським уподобанням героя нашої розвідки, адже сама глибоко актуальна для ХХ ст.³⁶ проблема виразу, якою найперше опікується естетика, є ключовою для лосєвської філософії імені як загальної філософії речі як смислової історії її буттєвого становлення.

Власне для Лосєва серйозним поштовхом до філософування про ім'я став ім'яславський рух. Філософ дуже добре знався на сучасній йому західній філософії, а також на двотисячолітній традиції європейського філософування, але, В. В. Грановський (2008) у зв'язку з цим звертає увагу на важливу деталь: «світська західна думка, в очах Лосєва, не має філософської спроможності і розумової пильності. На превеликий жаль, вона надмірно вплинула на сучасну Лосєву церковну думку, тим самим вона позбавила її як містичної, так і діалектичної міці» (Грановский, 2008, с. 22).

Взагалі, зауважують Т. О. Новолодська і І. О. Ломова, ім'яслав'я є релігійною основою концепції мови у Лосєва (Новолодская & Ломова, 2017, с. 141). Воно виражається формулою доби ісихастських суперечок XIV ст. щодо Фаворського Світла³⁷: «Ім'я Бога є сам Бог, але Бог не є Його ім'я». В ній, поперше, підкреслено важливість Божественної енергії, яка є проявом Божественної сутності, єдиної, яку ми можемо безпосередньо сприймати. З іншого боку, тут наголошується: хоча енергія є проявленням Бога, вона не є

³⁶ Див. Вступ.

³⁷ Тобто Світла, що осявало преображення Христове і бачене апостолами на горі Фавор. Див про цей сюжет докладніше в: (Сватко, 1994, с. 117–118). Див. ще: Флоренский П. А. (1990) У водоразделов мысли. Москва: Правда. Т. 2, с. 329). А також докладніше про ім'яслав'я в лосєвському осмисленні: Лосєв А. Ф. (1997) Имяславие. в *Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы*. Санкт-Петербург: АЛТЕЙЯ, с. 7–17.

Богом (Павлюченко, 2008, с. 78). Таким чином, ім'я є проявом Божественної енергії, тим світлом, у якому ми можемо опосередковано сприймати Божественну сутність. Основна ідея цього релігійного руху полягає в тому, що обмежена людська природа не здатна безпосередньо спілкуватися з Богом, але людина може розуміти ім'я Бога і славити його (Саган, 2015). У цьому сенсі, ім'яслав'я, беззаперечно, дало поштовх для оформлення поглядів Лосєва, але акцентування на цій ціннісній складовій не має відвертати нас від аналізу власне філософського змісту концепції Лосєва.

Підбиваючи підсумки, звернемося до одного із висновків щодо творчої генези Лосєва, отриманих Ю. І. Сватком у його докторській дисертації: «... подібно до того, як неоплатонізм (за дотепним слівцем творця “Філософії імені”) явив собою останню таємницю Платонової моделі світу, сам Лосєв, за нашим глибоким переконанням, став певним виразником останньої таїни неоплатонізму, прихованої за густою полудою символічної міфології Плотіна і Прокла» (Сватко, 1994, с. 306). Нам здається, що такий підхід є гарним дороговказом при аналізі концептуальної і джерельної бази такого складного, багатого думками і насиченого величезною кількістю історико-філософських ремінісценцій, натомість глибоко оригінального філософського твору, яким, беззаперечно, є лосєвська «Філософія імені».

Також, на завершення, варто додати, що вкрай важливим джерелом ономаатологічних інтуїцій Лосєва в його «Філософії імені» є та європейська традиція, що представлена в рамках німецької класичної філософії та пов'язана з (нео)платонічними поглядами на онтологічну природу імені. Пряму вказівку на неї та на цей зв'язок – через посилання на «Філософію імені» ми знаходимо в руського філософа, а саме в його трактаті «Діалектика художньої форми» (Лосєв, 1995, с. 190–192).

Визначившись із традицією та її джерельною базою, на яку спирається Лосєв, потрібно окреслити філософський інструментарій, за допомогою якого ця традиція в рецепції Лосєва вирішує ономаатологічні питання.

РОЗДІЛ II. ДІАЛЕКТИКА ІМЕНІ ЯК ЗАГАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА РЕЧІ В АСПЕКТІ ВИРАЗУ ЇЇ ПРЕДМЕТНОЇ СУТНОСТІ «ДЛЯ- ІНШОГО»

§ 1. ЛОСЄВСЬКЕ РОЗУМІННЯ ДІАЛЕКТИКИ ЯК УНІВЕРСАЛЬНОГО МЕТОДУ ФІЛОСОФІЇ ТА МОЖЛИВОСТІ ЙОГО ВИКОРИСТАННЯ ДЛЯ КАТЕГОРІАЛЬНОГО АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНУ ІМЕНІ

Аби забезпечити можливість правильного розуміння будь-якої філософської праці потрібно для початку з'ясувати її методологічні засади. Для вирішення цього завдання у нагоді стане передмова, яку Лосєв написав до своєї «Філософії імені» пізніше ³⁸.

Лосєв запропонував нову концепцію мови, що б могла усунути ускладнення, які не здатне було вирішити тогочасне мовознавство. Воно «тягнуло жалюгідне існування в кайданах допотопного психологізму і сенсуалізму» (Лосєв, 1993с, с. 615).

У своїх філософських дослідженнях Лосєв, як зазвичай вважають його інтерпретатори, переважно користувався комбінацією діалектики Гегеля і ейдетичного споглядання Гуссерля. «Діалектика, – зауважує з цього приводу М. О. Лосський, – визначається Лосєвим як “логічне конструювання ейдосу”, при тому, що під ейдосом мається на увазі “закінчений логічний образ речі”, який містить злиття суперечливих властивостей, органічно перетворені на живий, реальний організм речі» (Лосський, 1991, с. 373). До цієї комбінації варто додати вплив платонізму саме в давній платонічній традиції, а не в сучасних інтерпретаціях.

Натомість, якщо ми уважно перечитаємо самого Лосєва, однією з видатних філософських чеснот якого був постійний і вельми точний автокоментар, до цієї згаданої комбінації обов'язково треба буде додати методологічний вплив платонізму саме в давній – власне платонічній і неоплатонічній – традиції, а не в

³⁸ Трактат був написаний у 1923 р., а вийшов друком лише в 1927 р.

сучасних інтерпретаціях. Видається, що саме про нього йшла мова, коли філософ на початку своєї «Філософії імені» зауважував: «Розробляючи науку про ім'я самостійно не лише від впливу Гуссерля і Кассірера, але й від впливу, можливо, більшості течій 19 століття і відчуваючи вплив тих старих систем, що давно всіма забуті... й абсолютно не спадають на думку, я головним своїм методом вважав метод суто діалектичний, що своєрідно функціонує відмінно й від феноменології, й від формальної логіки, й від метафізики» (Лосев, 1993с, с. 615).

Нарешті, не можна не зважати й на те, що у своїй інтерпретації спадщини попередників, що, вочевидь, бере свій початок від блискучих теорем платонівського «Парменіда», Лосев виявляє засвідчену в тому числі у щойно цитованому фрагменті глибоку оригінальність. Адже у своєму – звичному для кожного великого філософа – смисловому конструюванні світу він строго діалектично розбудовує цей самий світ від вихідного апофатизму до його останньої правди, коли істина світу й істина будь-якої речі символічно відкривається в його, світу, імені й міфі.

Що ж до феноменологічної частини методологічного інструментарію, тут Лосева все видається доволі прозорим.

Феноменологія – це один із найдавніших методів філософування, який обертається до чистих смислів без суб'єктивних домішок чи випадковостей факту. «Феноменологія є взагалі найточніше знання», – характеризує його Лосев у «Античному космосі і сучасній науці» (Лосев, 1993а, с. 68). За Лосевим (1993с), феноменологію навіть складно назвати певним методом, оскільки вона не намагається привести факти до певної системи (с. 768). В цьому сенсі феноменологія є «ейдетичним баченням предмету в його ейдосі» (Лосев, 1993с, с. 769).

Натомість, якщо ми уважно перечитаємо самого Лосева, однією з видатних філософських чеснот якого був постійний і вельми точний автокоментар, до згаданої комбінації обов'язково треба буде додати методологічний вплив платонізму саме в давній – власне платонічній і неоплатонічній – традиції, а не в сучасних інтерпретаціях. Видається, що саме про нього йшла мова, коли філософ

на початку своєї «Філософії імені» зауважував: «Розробляючи науку про ім'я самостійно не лише від впливу Гуссерля і Кассірера, але й від впливу, можливо, більшості течій 19 століття і відчуваючи вплив тих старих систем, що давно всіма забуті... й абсолютно не спадають на думку, я головним своїм методом вважав метод суто діалектичний, що своєрідно функціонує відмінно й від феноменології, й від формальної логіки, й від метафізики» (Лосев, 1993с, с. 615).

Нарешті, не можна не зважати й на те, що у своїй інтерпретації спадщини попередників, що, вочевидь, бере свій початок від блискучих теорем платонівського «Парменіда», Лосев виявляє засвідчену в тому числі у щойно цитованому фрагменті глибоку оригінальність. Адже у своєму – звичному для кожного великого філософа – смисловому конструюванні світу він строго діалектично розбудовує цей самий світ від вихідного апофатизму до його останньої правди, коли істина світу й істина будь-якої речі символічно відкривається в його, світу, імені й міфі.

По-перше, він зауважує: «Діалектика завжди є неопосередковане знання» (Лосев, 1993с, с. 618). Інакше кажучи, діалектика завжди сприймає предмети такими, як вони є, не ігноруючи суперечності, що обов'язково з'являються при поняттєвому осмисленні речей. Діалектика не висловлюється про предмети «в певному сенсі», а розбирає їх з урахуванням їхньої поняттєвої повноти.

По-друге, філософ зазначає: «Діалектика є справжній і єдино можливий філософський реалізм» (Лосев, 1993с, с. 619). Для діалектики тіло як інобуттєвий, меональний факт сутності й сама сутність і смисл є одним і тим самим, а точніше вони представлені в діалектичному синтезі як значущі моменти принципово єдиної смислової історії речі.

По-третє, зазначає Лосев, діалектика є абстрактною, як і будь-яка наука. Філософ іронічно цікавиться, чому ні у кого не виникає питання про абстрактність формул природничих наук, таких як хімія чи фізика. Мислення неможливе без абстрагування, висновує він, тому діалектика необхідно користується «неживими» абстракціями. У той же час вона не звертається до

таких дійсно абстрактних понять, як «річ в собі» чи «безплотний дух» (Лосев, 1993с, с. 621-624).

З цього приводу в «Діалектиці художньої форми» Лосев (1995) зауважує: «Діалектика – найточніше знання, і діалектичний метод – найбільш точний і надійний метод філософії і науки. Але часто ця точність досягається тим, що предмет стає вкрай абстрагованим і схематичним, досить далеким від живої дійсності і її живого руху і боротьби» (с. 7-8).

По-четверте, завершує Лосев (1993с): «Діалектика стоїть на точці зору абсолютного емпіризму» (с. 624). Діалектика – це спосіб мислення, що ніяк не обмежує вибір досвідної бази.

Взагалі, якщо згадати гегелівський досвід діалектичного філософуванні, варто наголосити на висновку, який було зроблено ще на початку цього параграфу: Усе ж таки Лосев не сліпо користується напрацюваннями Гегеля, а багато в чому повертається до платонічної діалектичної традиції. Якщо в основі гегелівської діалектики лежить спекуляція, що намагається визначати поняття через заперечення, то в лосєвській діалектиці, як зазначає В. Косихін (2013), – самототожність, констатація позитивного змісту (с. 335-339). Зауважимо, що сам Лосев (1993с) характеризує своє вчення про ім'я як феноменолого-діалектичне (с. 744).

Категорія «цілого» дуже важлива для Лосєва. Саме вона виражає ейдетичну єдність. Розглядаючи предметну структуру імені, в якій він знаходить аж 67 складників, Лосєв називає їх моментами і аспектами, тим самим він виразно фіксує для нас постійне відношення цих частин до цілого як образів, символів, предметної сутності. У контексті деонтологізації сучасного філософування наведемо висновок зі статті В. Косихіна (2013): «Онтологічний редуccionізм долається тільки тоді, коли ми дивимося на суще з точки зору онтологічного цілого. При цьому і саме суще повинно розумітися як структурно-ієрархічна єдність, взаємозв'язок різних сторін і рівнів якої розкривається у висхідному і такому, що нас зводить до істини буття, аналогічному пізнанні» (с. 350-351).

У Гегеля діалектична тріада завершувалася синтезом, який, в абсолюті, мав на меті дійти до рівня божественного розуму. Лосєв же не бачить такої можливості для обмеженого людського розуму. Першим зачином у діалектиці Лосєва є апофатика – принципова кінцева поза-/надпізнаваність Сущого як такого, власне – Абсолюта. Об'єднання логічного і алогічного моментів у діалектичній тріаді Лосєва становить життя, яке філософ мислить як стихію. «Тому за всієї формальній близькості до діалектичної моделі платоновського “Парменіда” і використанні гегелівської термінології, лосєвська тріада має принципово інший онтологічний смисл – це не опис досконалого в собі Космосу чи повноти абсолютної ідеї, а навпаки, дискурсивна фіксація їхньої Межі с принципово Незбагненним» (Даренский, 2014, с. 73).

Деякі дослідники, наприклад В. Ю. Даренський, впевнені, що православна віра та причетність до традиції філософування, яку ми обговорювали в Розділі I, приводять Лосєва до головної теми «Філософії імені»: «... обґрунтування апофатичного пізнання тварного світу...» (Даренский, 2014, с. 75). Думку В. Ю. Даренського можна підсумувати таким чином, що Лосєв бере концептуальний апарат, розроблений європейською філософією, але «очищається» від «первородного гріху Європи – раціоналізму»³⁹, тим самим оформлюючи свій оригінальний вираз «біблійного мислення» (М. Бубер)⁴⁰.

Діалектична тріада Лосєва має на меті постійно утримувати в фокусі цілісність світоглядної картини, навіть якщо ми розглядаємо конкретний предмет, наприклад мову (для Лосєва – абстрактний предмет, оскільки максимальною конкретністю в діалектичному сенсі володіє лише сутність), на відміну від сучасної йому європейської філософської традиції – перед лицем

³⁹ Дещо ортодоксальна думка, яку можна знайти у руського богослова Г. В. Флоровського (Флоровский, 2020). Думається, що мається на увазі спроба дивитися на світ лише з точки зору людської пізнавальної здатності, яка призводить до втрати з фокусу цілісності світу. Див. засади сучасного європейського культурного проекту: (Сватко, 2007).

⁴⁰ Щоправда, це можна залишити як відкрите питання, наскільки справедливо і з яких методологічних установок приписувати Лосєву «біблійне мислення».

«втрати нею (сучасною європейською філософією: Ю. П.) традиційної внутрішньої цілісності» (Сватко, 2007, с. 4).

З принципового реалізму діалектики Лосєва (1993с, с. 619) випливає те, що, в принципі, «вона [діалектика] і є самі речі в їхньому смисловому саморозвитку» (Лосєв, 1993с, с. 620). Ці речі по-різному й різною мірою виявляють себе як такі, а найвищий такий вияв – це і є ім'я. Тож ім'я з такої точки зору є справжнім завершенням всієї діалектичної історії речі, де сходяться всі її долі й синтезуються всі її суперечності, що й робить ім'я вельми цікавим для діалектичного, побудованого на логічних антиноміях, аналізу.

§ 2. ДІАЛЕКТИКА ІМЕНІ ЯК ДІАЛЕКТИКА ЯВЛЕНОЇ СУТНОСТІ ТА ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ

Взагалі цікаво, що у своїй «Філософії мови» Лосєв досить рідко користується терміном «мова». Маючи на увазі мову, він зазвичай згадує про «слово» або «ім'я». Так він намагається підкреслити буттєвий аспект мови, існування її як явленої сутності в аспекті її увиразнення «для-іншого» і, таким чином, розуміння.

Лосєв надає перевагу терміну «ім'я», а не терміну «слово». У цілому, він використовує ці два терміни як синоніми, але помітні смислові відмінності у їхньому використанні. У «імені» очевидний зв'язок з особистісним контекстом, який можна віднайти навіть у Платонового деміурга, але насамперед – у середньовічному християнському філософуванні, а вже у ХХ ст. – в ім'яславських спорах. Що ж до терміну «слово», то Лосєв користується ним передусім тоді, коли хоче підкреслити фізичний, випадковий момент імені.

На противагу «слову», «ім'я» є живим, отже, свідомим: «... ім'я стосується одушевлених речей» (Лосєв, 1993b, с. 820). Воно пов'язане з «іменування», або, як визначає Л. А. Гоготішвілі – «фундаментальним онтологічним процесом констатування буття» (Гоготішвили, 1993, с. 913). Але, звичайно, Лосєв не неокантіанець, тож процедура йменування як «констатування буття» нарівно стосується й одушевленого, й неодушевленого світу. Ось чому таким важливим

для Лосева є в цьому разі особистісний момент речі. У зв'язку з цим філософ слушно зазначає: «... ім'я речі завжди стосується того, що або реально є особистістю, або принципово може бути нею, або хоча б приблизно інтерпретується як особистість, як інтелігенція, як внутрішнє одушевлення і самосвідомість» (Лосев, 1993b, с. 839-840).

Взагалі самосвідомість включає знання факту цього знання і знання про іншого, що не може відбуватися без виразу, «слова» в іншому, або через іншого. У Лосева це викладено так: «Слово, як ми бачили, є не просто смисл, але саме смисл, даний в “іншому”» (Лосев, 1993с, с. 743). І коли це слово належить особистості, увиразнює для іншого саме особистість, воно обертається її власним іменем.

Ми вже зафіксували, що ім'я є діалектичною категорією, пов'язаною з увиразненням сутності. Єдиним уточнюючим питанням залишається, чому ми все ж таки говоримо про ім'я, а не про саму сутність, яка увиразнюється в імені? Лосев передбачив, що таке питання може виникнути, і наприкінці викладу всієї схеми імені нагадує про те, що «діалектично вивести ім'я і означає вивести всю сутність зі всім її підпорядкованими моментами» (Лосев, 1993с, с. 745).

Існування речей, коли все, що ми маємо, – це речі, для Лосева є очевидним. Але головне в самих речах, те, що про них взагалі можна дізнатися й те, чим вони взагалі відрізняються одна від одної, це їхня (предметна) сутність, а те головне, де сутність відкривається найповніше, – це її ім'я, тож процес явлення, «відкривання», увиразнення сутності – це і є процес іменування. Ось чому предмет лосєвського філософування про ім'я – це сутність, а вираз самої сутності – це ім'я.

Отож, ми не можемо безпосередньо споглядати сутність у всій її повноті, вона «прихована» за апофатизмом того, сутністю чого вона є, – принципової таїни речі в її причетності до абсолютних засад світу. Якби ми могли зазирнути за цей апофатизм, то ні в філософії, ні в комунікації не було б потреби. Важливо, що сутність, якщо вона є, виявляє цю свою «сутність», бо інакше ми й узагалі

нічого не знали б ані про сутність, ані про визначену нею річ, ані про саме це знання-незнання.

Отже, сутність, якщо вона є, обов'язково виявляє цю свою сутність, «поводить» себе саме як сутність. Натомість у чому проявляється сутність? Вона проявляється через енергію, тобто її дієвий вираз для всього іншого, що не є сутністю. Ми безпосередньо можемо споглядати лише прояви енергії. Для філософа можливим є дослідження або самої енергії, або сутності у *світлі* енергії, при чому для початку сутність має відкритися безпосередньо-символічно, аби потім досліджуватися опосередковано (Лосев, 1993с, с. 695). Таким чином, методом дослідження Лосєва є символічна діалектика.

Як бачимо, за символічною діалектикою завжди криється певна апофатична таємниця. Чим сильніше вона проявлена, тим більш символічним є її явлений образ, лик. І тому Лосєв (1993с) висновує: «Апофатика передбачає символічну концепцію сутності» (с. 733). Вона і є справжнім нервом лосєвської оноματοлогії як учення про буття світу в аспекті його поступового увиразнення-іменування. При цьому, і меон, який у аналізі являє собою інший полюс, не існує реально, а є лише зродженою сутністю діалектичною категорією. Тому він не може бути предметом філософії. За зауваженням Лосєва (1993с), філософія не може бути аналізом логіки інобуття, оскільки «подальше діалектичне самовизначення сутності зумовлює її до зменшення, до меонізації, до різного ступеню проявлення» (с. 745).

Отже, оскільки мова йде про різні ступені буття, то «з точки зору вчення про інобуття наш аналіз краще назвати логікою імені, а не сутності і не інобуттєвої сутності» (Лосєв, 1993с, с. 745). Таким чином, ми можемо тут лише повторити слідом за Лосєвим (1993с): «філософія імені є просто філософія», або, принаймні, вступ до філософії і до всієї системи знання. А оскільки знання про ім'я і є знанням, то визначення діалектичних моментів імені і є визначенням структури буття. Все ж таки, «слово, або ім'я, є смисл, або сутність, яка розуміється, пізнається» (с. 742).

РОЗДІЛ III. ДІАЛЕКТИЧНА СТРУКТУРА ІМЕНІ ТА ІМЕННА ПРИРОДА ЗНАННЯ

§ 1. ЗАГАЛЬНА ЛОГІКА РОЗБУДОВИ КАТЕГОРІАЛЬНОЇ СФЕРИ ІМЕНІ ТА ЗАЛУЧЕНИЙ О. Ф. ЛОСЄВИМ ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АПАРАТ

Завданням, яке перед собою ставив Лосєв, коли писав «Філософію імені», як він сам його визначив, було «дати нарис діалектичної феноменології думки» (Лосєв, 1993с, с. 630). Це неможливо зробити без аналізу головного засобу думки – слова, тому потрібно дати зрозумілу і читку логічну структуру слова.

Ім'я є центральною категорією лосєвського трактату, а для того, щоб зафіксувати й визначити всі моменти структури імені, автор вводить цілу систему відповідних категорій і понять. Ми не будемо зараз характеризувати і пояснювати всі 67 моментів імені, але варто звернути увагу на головні складові цієї схеми і їхнє співвідношення в динаміці і статиці. Лосєв наводить усю 67-частинну схему імені в самій роботі у §21 «Зведення всього попереднього аналізу» (Лосєв, 1993с, с. 740-742), підсумовуючи величезну попередню працю розуму, тож навігація по ній є доволі зрозумілою.

Відразу потрібно зафіксувати два основні «полюси» існування слова: меон – абсолютна темрява, безглуздя, тимчасовість і, сказати б, «матерія», а з іншого боку, суще – абсолютне світло, смисл, вічність і форма. Звичайно, система Лосєва не дуалістична, «полюс» меону не існує реально, а є лише діалектичною необхідністю для самовизначення сущого, він є інобуттям смислу.

Початок сутності Лосєв (1993с) визначає так: «Сутність починається з апофатичного моменту» (с. 732). Отже, надбуттєвою основою, максимальною суттєвістю й несуттєвістю, власне, надсуттєвим витокom усієї можливості суттєвості й усієї можливої позасуттєвості, меональності взагалі є апофатичний «ікс», який «вічно прихований від аналізу і є невичерпним джерелом для все більш нових виявлень» (Лосєв, 1993с, с. 695).

Як було сказано, ми не можемо споглядати його безпосередньо, але за ним криється абсолютна, чиста повнота буття, яка визначає всі смислові можливості сутності. Апофатичний «ікс» потребує вираження для утвердження Себе у власнім бутті й своєї визначеності – у власній сутності, в будь-якій сутнісності взагалі. Але якби сутність існувала тільки «в-собі», то це дорівнювало б її неіснуванню: «щоб існувати, він [смисл] відрізняється від “іншого”, від інобуття, яке є, навпаки, ірраціональність, границя і окреслення смислу» (Лосев, 1993с, с. 678).

Отже, сутність проявляється в своїх енергіях, а для аналізу її увиразнення нам потрібна діалектична категорія «іншого». Цією оформленою відносно іншого сутністю є ейдос.

Ейдос категоріально визначається Лосевим (1993с) у такий спосіб: «сущє (одичність), данє як рухомий спокій самототожного розрізнення» (с. 684). Ці категорії потрібні для оформлення абстрактного і потенційного сущого в живу єдність.

Предметна сфера сутності є найбільш цікавою для філософії, саме тут визначаються всі можливі долі імені. Сутність проявляється в ейдосі. Чим більш інтенсивний апофатичний момент у ейдосі, тим він є більш символічним, але на всіх рівнях інтенсивності присутні всі його структурні елементи.

Самототожність і саморозрізнення ейдосу призводить до того, що ми в ньому знаходимо «протилежність сущого і не-сущого в сфері сутності, антитезу смислу і меону, в результаті взаємовизначення яких виходить трипостасна єдність сутності – з визначеннями як “в ширину”, так і “в глибину” – на тлі четвертого і з увиразненням в п’ятому началі» (Лосев, 1993с, с. 734). «В ширину» ми отримуємо ейдос у споглядально (феноменолого)-статичному аспекті, тобто ейдос розглядається як «взаємовідношення його елементів» (Лосев, 1993с, с. 696). При чому, елементи ейдосу розглядають з огляду на єдність самого ейдосу, що є важливою відмінністю від логосу, в якому його елементи розглядаються окремо. «В глибину» ми отримуємо діалектику інтелігенції. Сутність життя, як каже Лосев, полягає в для-себе-бутті, тому в діалектиці сутності ми повинні

виділити момент інтелігентний (Лосев, 1993с, с. 690). Якщо сутність дійсна, то вона повинна мати самостійне буття, тобто вона не може покладатися на сприймаючого її суб'єкта. Під інтелігенцією Лосев розуміє тотожність трьох елементів: пізнання, волю і відчуття.

До ейдосу ми також можемо підійти без утримання постійно у фокусі його принципової, живої єдності. Тоді ми отримуємо логос, розкладений ейдос, принцип взаємодії його елементів. Логос є власне-логічним, або формально-логічним, або просто логічним, моментом у предметній сутності слова. Він є формально-логічним поняттям, яке містить різні моменти. Логос не є дійсним смислом, сутністю, він є способом бачення предмету, методом підходу до сутності. «Логос є становлення сутності в інобутті» (Лосев, 1993с, с. 708).

Тому смисл у логосі конструюється, він не перебуває у ньому. «Смисл у логосі, в “понятті”, мислиться досить дискретним у порівнянні зі своїм покладанням, а оскільки в діалектиці покладання є умова отримання нового елементу в ейдосі, то смисл в логосі виявляється дискретним і в порівнянні з іншими смислами» (Лосев, 1993с, с. 713).

Хоча логос так само є реальним, як і інші моменти імені, але його треба розуміти тим, чим він є. «Логос реальний як принцип і метод, як інструмент... Тому перенесення на логос всієї ейдетичної реальності, а тим більше речової реальності факту, є викривлення справжньої реальності логосу, і призводить до гіпостазування абстрактного...» (Лосев, 1993с, с. 706).

Ми вже говорили про енергію сутності, яка є тим світлом, у якому ми пізнаємо сутність. Енергія є тим «моментом, з яким сутність звертається до не-сущого» (Лосев, 1993с, с. 680-681). Вона є універсальним поняттям, яким називаються (навіть, іменується, оскільки йдеться про вираз сутності) різні рівні проявлення сутності. Ці рівні, якщо рухатися від меону, визначаються наступним чином: фізична енергема поза-інтелігентно залежить від інобуття; органічна й сенсуальна енергеми інтелігентно залежать від інобуття, тобто від чужої інтелігенції; перцептивна і імагінативна енергеми вже не залежать від іншого, але поза-інтелігентно, нарешті – інтелігентна незалежність, або когітативна

енергема. Останні три енергеми складають самосвідомість. Над цими рівнями є гіпер-ноетична енергема, яка являє собою повну незалежність: від самого себе, від власної інтелігентної і поза-інтелігентної незалежності.

Енергія сутності отримує своє увиразнення в ідеї – арені формування смислу в слові. Ідея займає таке собі серединне місце в структурі імені, при тому вона залишається «повною адекватією розуміння і того, що розуміється» (Лосев, 1993с, с. 645). Якщо ейдос увиразнюється через можливість меона, то ідея виражається в самому меоні. «Ідея предмету передбачає тільки одну чисту інаковість предмету як таку і більше нічого. Ідея предмету і є самий предмет повністю, але тільки перенесений в інобуття» (Лосев, 1993с, с. 650).

Рухаючись між полюсами смислу і небуття, ідея далі розчиняється в меоні: вона стає ноємою. За коротким і повним визначенням Лосева, вона є «значення виголошеного певного слова, промовленого хоча і певною особою і в певний час, але без усіх тих індивідуальних варіацій, які має ця особа тут і зараз» (Лосев, 1993с, с. 644). Саме в ноемі предметна сутність переходить у слово.

Рухаючись далі, ми впритул підходимо до фізичного (звукового) виразу слова. Іншим ноєми є семема – смислова стихія фізичного слова. Семему Лосев (1993с) визначає наступним чином: «Під “семемою” я умовно розумію в цій праці стихію суб’єктивно-індивідуального відношення (розуміння, інтенція і тому подібне) до предмету в слові...» (с. 640). Нарешті, іншим семєми є фонема – звуковий вираз слова. Ці два елементи мінімально цікаві для філософського аналізу слова. Проте, вони здатні надати перспективу для лінгвістики, яка в своєму аналізі обмежується цими останніми елементами, рідко підіймаючись до ноєми.

Залишився лише протилежний полюс цієї схеми – абсолютний меон. Лосев (1993с) пише: «Сущий смисл і не-сущє безглуздя взаємовизначають одне одного і дають певний образ у результаті такого взаємовизначення» (с. 654). Їхня динаміка вказує на те, що сущє і не-сущє зберігають свою абсолютну природу. Тому, так само як ми говоримо про абсолютну сутність – апофатичний «ікс», ми можемо говорити про абсолютний меон.

Різні рівні аналізу слова – це різні рівні осмисленості меону, або різні рівні проявлення смислу, що, у принципі, є одним і тим самим. Для Лосєва є важливим аспект «напрямку» аналізу, завдяки якому розрізняються багато схожих понять. Наприклад, меон у модусі осмислення і енергема суть одне поняття, але перший оформлюється «знизу», а енергема – «зверху». Так і повний символон та фізично-енергематичний елемент в слові також розрізняються напрямком аналізу. Хоча реальним початком схеми діалектики імені є апофатичний «ікс», який виявляється в сутності, одночасно роблячи можливими всі її подальші – вже – її власні – увиразнення. Насправді, філософський аналіз може рухатися цією схемою як вниз, так і ввєрх. Для більшої зрозумілості і наочності Лосєв сюжетно починає свій аналіз «знизу» – а саме з того, що є «предметом лінгвістичних курсів».

Такою є загальна схема діалектичних переходів сутності і меону в інобутті, тобто увиразнення сутності в іншому: «Як ейдос, – зазначає Лосєв, – є інобуття, інше сутності, енергія – інше ейдосу, ідея – інше енергії, так ноєма є інше ідеї...» (Лосєв, 1993с, с. 757) і так далі аж до абсолютного меону.

67 моментів структури імені – це основні шаблі діалектичного руху увиразненої в меоні сутності. Ми можемо зменшити цю кількість, сконцентрувавшись на основних переходах, або, навпаки, уточнювати окремі моменти. Визначення цих моментів – це іменування, тобто, іменуєючи річ, ми її пізнаємо: «Ось чому будь-яке знання і будь-яка наука є нічим іншим, ніж знанням і наукою не тільки в словах, але й про слова» (Лосєв, 1993с, с. 742). У світлі цього зв'язку між іменем і знанням, ми можемо розглядати цю схему як схему знання взагалі. В цій структурі – ключ до класифікації наук.

§ 2. ІМ'Я ТА ЗНАННЯ: ЛОСЄВСЬКИЙ ВАРІАНТ ПОБУДОВИ ЗАГАЛЬНОЇ КЛАСИФІКАЦІЇ НАУК

Першим і головним розрізненням сфери наук є характер їхньої взаємодії зі смислом: «одні науки займаються чистою предметною сутністю, або чистим

смыслом, інші – смыслом, що перейшов у інобуття, у факт» (Лосев, 1993с, с. 765). Стосовно смыслу даного як ейдос не може бути побудовано жодної науки, оскільки ейдос як ейдос береться у його цілісності і єдності, а наука намагається підвести свій предмет під певну (логічну) схему, тому стосовно ейдосу ми маємо феноменологію, яка «є ейдетичним баченням предмету в його ейдосі» (Лосев, 1993с, с. 769). Також ми не можемо мати науки ні про апофатичний «ікс», ні про абсолютний меон, оскільки їхня абсолютність несумісна з увиразненням, без якого немає імені.

Поруч з ейдетичним конструюванням ейдосу (феноменологія) ми маємо логічне конструювання ейдосу, різні модифікації якого дійсно можна назвати науками. Логос, якщо згадати визначення Лосєва зі структури імені, – це метод, принцип конструювання ейдосу, або, в нашому випадку, будь-чого, що є предметом наукового розгляду. Як основу для класифікації наук до структури імені Лосєв виділяє п'ять основних типів логосу взагалі, а саме: логос ейдосу, логос енергії, логос логосу, логос меону і логос софійності.

Міф, логіка, схема і топос, як предмети наукового розгляду, у модусі логосу ейдосу формують наступні науки: міфологію, діалектику, аритмологію і топологію. Міфологію Лосєв визначає як «науку про буття, яке розглядається з точки зору прояву у ньому всіх, які тільки можливі, інтелігентно-смыслових данностей, які насичують і наповнюють його фактичну структуру» (Лосєв, 1993с, с. 774). Тобто, міфологія – це наука про цілісну картину особистісного, інтелігентного буття, і, звичайно, не збірка давніх вірувань. Р. Бьорд висновує, що в розумінні Лосєва, міф – це особлива, тотальна реальність, в якій особа займає центральне місце, залучена до неї і, одночасно, виділена з неї (Bird, 2004, с. 158).

Діалектика, у цій класифікації, – це «логічне конструювання (тобто конструювання в логосі) буття, яке розглядається в його ейдосі» (Лосєв, 1993с, с. 776). Інакше діалектику можна назвати «ейдетичною логікою» (Лосєв, 1993с, с. 783). Наступні дві науки спершу виглядають доволі незвичними (передусім, для не-математиків), але вони мають своє законне місце через структуру імені.

Якщо ми вилучимо з міфу його інтелігентну складову, то у нас залишаться схема (число) і топос (морфе). Перша дає аритмологію – «логічне вчення про ейдетичну схему, або про ідеальне число» (Лосев, 1993с, с. 778). Лосев згадує Г. Кантора, який вже почав розробляти цю науку: за його термінологією, аритмологія займається множинами, або ейдетичними числами (Лосев, 1993с, с. 778). Другий дає топологію – «вчення про ейдетичну морфе, або про ідеальний простір» (Лосев, 1993с, с. 778).

Закінчивши з поза-виразними моментами імені, Лосев переходить власне до логосу виразу, або, що є те ж саме, але з інших точок зору, логосу символу, чи логосу енергії. Варто сказати, що Лосев у цій класифікації наук не виділяє окремо інтелігентний момент, оскільки той вертикально міститься у всій класифікації. Таким чином, ми маємо естетику – «логос виразу ейдосу», і граматику – «логос виразу логосу» (Лосев, 1993с, с. 779). Окремо може бути виділена риторика, як «наука про експресивні форми» (Лосев, 1993с, с. 780), що безпосередньо стосується інтелігентної, свідомісної сфери буття, тобто риторика є «логосом виразу інтелігенції» (Лосев, 1993с, с. 780), або, як слушно сформулював Ю. І. Сватко (2014): «риторика є увиразненою в мові самосвідомістю» (с. 14). Нарешті, наукою, яка існує в світлі попередніх наук про вираз, є стилістика – «логос виразу самого виразу» (Лосев, 1993с, с. 781). Стилiстика отримує свій предмет від попередньо названих наук про вираз, але розглядає принцип виразу, а не сам вираз. Також можливо побудувати науки про вираз схеми і вираз топосу, але, зазначає Лосев, вони ще ніким не розвивалися, і тому є доволі неясними.

Подібно до стилістики, логос логосу не має свого власного змісту, оскільки тут розглядається принцип принципу, тобто це науки про мислення, ширше – логіка, де смисл саме й визначається власними – суто смисловими – засобами. Стосовно смислу в модусі процесу і методу ми можемо виділити науку про смислове конструювання ейдосу, тобто про ноєзис, – це ноетична логіка. Як правило, ми її називаємо формальною логікою, але в поняттях структури імені Лосєва термін «форма» є непрозорим, томі він уникає його для назви науки. Предметом ноетичної логіки є поняття, судження, умовивід, індукція і термін.

Окремо стоїть логос міфологічного логосу, або теорія міфу, який має займатися силогізмом, аби врешті дали «логіку логічної структури самого міфу» (Лосев, 1993с, с. 785).

Науки про логос логосу схеми і топосу є галузями математики. Так, «логос схеми є звичайне математичне, точніше, арифметичне число; логос логосу схеми є математика, тобто насамперед арифметика» (Лосев, 1993с, с. 786). Якщо ми згадаємо, що топос – це схема, в якій вирізняються також якості, то наукою, яка будується на арифметиці, як «смісловому скелеті», є геометрія (Лосев, 1993с, с. 787).

В науці меон традиційно не розглядається як окремий предмет, але ми можемо побачити, що в різних галузях науки він відіграє важливу роль. Так, конструювання логіки меону можемо бачити в деяких відділах психології, або, наприклад, у логічному вченні про музику (Лосев, 1993с, с. 787). Або ще: відділ математики про числення безкінечно малих можна назвати «наукою про логосовий меон числа» (Лосев, 1993с, с. 788). Таким чином, логос меону також можна додати до класифікації наук у якості «аноетичної логіки» (Лосев, 1993с, с. 788).

Крім логосів чотирьох розглянутих основних моментів ейдосу, діалектична необхідність вимагає розгляду сутнісної тріади на тлі софійного моменту, тобто на тлі її власного втілення. Таким чином, ми можемо говорити про конструювання тілесності діалектичної тріади на тлі факту, тож науки про логос софійності – це науки про творчість. Лосев зараховує сюди, в першу чергу, теоретичну механіку, а також інші науки, які мають на меті створення нових форм, наприклад, науки про політичне і суспільне життя (Лосев, 1993с, с. 789), а також емпіричні науки, які ще можна назвати «логосом факту» (Лосев, 1993с, с. 795).

Важливим зауваженням, яке логічно випливає з філософії імені, є те, що онтології як окремої від імені науки немає і не може бути, оскільки філософія імені і є онтологією, а науки, чию класифікацію ми щойно коротко оглянули, складають розділи онтології. Навіть науки, які мають своїм предметом факти,

наприклад, фізика чи хімія, насправді вивчають закони, які об'єднують ці факти, тобто предметом їхнього вивчення є буття, а не зовнішня випадковість фактів.

Розглянуті вище логічні моменти сутності, які визначають класифікацію наук, не є єдиними можливими способами конструювати сутність. Наприклад, можна взяти мистецтво, яке є «чистою ейдетичною і сутнісно-виражальною, енергійною конструкцією ейдосу» (Лосев, 1993с, с. 793). Щоби ми не загубилися в багатьох додаткових можливостях конструювання сутності, Лосев виділяє 7 моментів, які при їхньому виокремленні як самостійних відкривають нові можливості для конструювання сутності: «1) апофазис, 2) ейдос (чотирьох типів, включно з інтелігенцією), 3) з ейдетичним або сутнісним меоном, 4) логос, 5) софія, або тілесний момент, 6) енергія, або символ, 7) матеріально-меональний момент інобуття як принцип другого оформлення сутності...» (Лосев, 1993с, с. 794)

Розгляд класифікації наук дозволяє зрозуміти філософію імені як введення в практичне застосування структури імені в якості основи структури знання. Виділення окремих моментів сутності як основних на тлі інших дозволяє нам дослідити особливі зв'язки, які існують між ними.

Підсумовуючи, нам видається слушним завершити цей екскурс у діалектику імені і це дипломне дослідження словами, якими Лосев (1993с) завершує свою знамениту «Філософію імені»:

«Так, у результаті всіх цих досліджень необхідно сказати, що філософія імені є, між іншим, і діалектична класифікація можливих форм науки і життя, що і зрозуміло, оскільки саме ім'я є не більше як пізнана природа, або життя, дані в розумі, природа і життя, що розуміються» (с. 796).

ВИСНОВКИ

Підводячи підсумки запропонованого аналізу трактату О. Ф. Лосєва «Філософія імені» з огляду на сформульовані у Вступі до нього цілі та завдання, нам видається принципово важливим спеціально наголосити на кількох принципових моментах.

1. Підхід Лосєва до філософії мови вирізняється на тлі філософських практик ХХ ст. своїм підкресленим онтологізмом. Як було продемонстровано в Розділі I, у цей час мова стає предметом розгляду гносеології, лінгвістики, семіотики, тобто в філософії відбувається процес деонтологізації мови. Так, ми визначили, що для аналітичної філософії (Вітгенштайн, Віденське коло) мова була радше перешкодою на шляху до справжньої логіки мислення. З іншого боку, лінгвістика і семіотика розглядають мову як засіб комунікації, втрачаючи з поля зору її онтологічну навантаженість. У той же час неокантіанець Ернст Кассіерер запропонував зрозумілий для трансценденталізму функціональний підхід, у якому мова виконує певну культуротвірну функцію, а саме вважається однією із символічних форм, які формують духовну сферу людини. З огляду на це найбільш суголосну лосєвському онтологізму концепцію мови можна знайти у Мартіна Гайдеггера, який якраз у мові намагався знайти ключ до розгадки таїни буття. Те, що філософія Лосєва стоїть осібно на тлі інших практик філософування ХХ ст. свідчить про те, що він пішов проти течії деонтологізації мови і залишився вірний давній (прото)європейській традиції філософування.

2. Лосєвське філософування щодо імені не виникає на порожньому місці – воно спирається на серйозну концептуальну і джерельну базу. У своїх трактатах Лосєв згадує Кассієра, Гуссерля, Карнапа, Потебню, показуючи свою високу філософську-критичну обізнаність із сучасними текстами. Але від тих авторів, яких він цінує, можна побудувати місток до (нео)платонічної традиції, продовжувачем якої насправді є сам Лосєв. Так, він високо оцінює досягнення школи Гуссерля в розробці феноменологічного методу, втім, у фокусі залишається те, що цим методом (звісно, в іншому історико-філософському

оздобленні) активно користувався ще Платон. Такий саме характер мають стосунки Лосєва зі спадщиною німецької класичної філософії. Саме платонізм розробив поняття ейдосу, логосу, концепцію енергії і діалектичний метод.

Окремо маємо ім'яслав'я як певну ціннісну передумову філософування Лосєва. Наслідуючи ісихастську традицію XIV ст., воно дало формулу: «Ім'я Бога є сам Бог, але Бог не є Його ім'я», – яку можна розглядати як формулу взаємостосунків між ім'ям та сутністю. Утім, для Лосєва як для філософа, головною є традиція (нео)платонізму, чия позиція щодо мови була наскрізь онтологічною, а також російська православна філософія.

3. Звертаючись до традиції у живому діалозі філософа з філософами, Лосєв оновлює свій філософський інструментарій. Його методом є ейдетична діалектика, яка насправді поєднує феноменологічний і діалектичний філософські методи. Діалектика Лосєва відрізняється від відомої діалектики Гегеля, який користувався негативними визначеннями. Навпаки, діалектику Лосєва можна назвати позитивною діалектикою. Вона є принципово реалістичною і працює з логікою увиразнення речей, тож діалектика стосується самих увиразнених речей.

4. Вершиною діалектичної історії речі є її ім'я, в якому сходяться всі її долі й синтезуються всі її суперечності. Таким чином, саме ім'я є предметом лосєвського аналізу. Ми не можемо говорити про саму сутність, оскільки вся глибина чистої сутності прихована за апофатичним «ікс», а абсолютний меон так само є непізнаванною пустотою, хоча Лосєв і розглядає апофатику і абсолютний меон як моменти загальної діалектики імені. Ми маємо лише ім'я, яке і є самою смисловою даною річчю, тож предметом філософії є якраз ім'я.

5. Лосєв розбудовує структуру імені через діалектику одного й іншого, або – в даному випадку – сутності і меону. Інше – це та діалектична категорія, яка уможлиблює увиразнення. Ми можемо побудувати таку схему увиразнення сутності: сутність – це інше апофатичного «ікс», ейдос – інше сутності, енергія – інше ейдосу, ідея – інше енергії, ноєма – інше ідеї, семема – інше ноєми, фонема – інше семєми, абсолютний меон – інше фонєми. Це є схема увиразнення буття, у процесі якого саме буття максимально увиразнюється в міфі, особистості й

імені, а далі розчиняється в нестямі меону. Ця схема є загальною і може уточнюватися як «горизонтально», так і «вертикально». Загалом Лосєв виділяє 67 моментів імені від абсолютного меону, через меон у модусі осмислення і сутність без інобуття, до апофатичного моменту.

6. Таким чином, в підсумку з'ясовується, що пойменувати річ означає її пізнати. Отож, у цій цілісній ейдетичній картині ми можемо виділяти окремі моменти і пойменувати їх, визначаючи і вивчаючи тим самим окремі форми буття речі. В такий спосіб Лосєв розбудовує цілу класифікацію наук, яка заснована на структурі імені. Тут ми знаходимо визначення феноменології і діалектики, а також основних галузей науки, які виявляються п'ятьма можливими типами логосу, а саме логосом ейдосу, енергії, логосу, меону, софійності. В той же час розгляд елементів структури імені з точки зору інших її моментів, крім вище згаданих, моментів дозволяє визначити й інші сфери духу: наприклад, мистецтво.

7. В цілому автор пропонованого дипломного дослідження вважає, що основна мета роботи – дослідити інтерпретацію феномену імені як специфічної філософської категорії, що була запропонована О. Ф. Лосєвим у трактаті «Філософія імені», – була, загалом, досягнута. Втім, залишається простір для уточнень і деталізації поставлених дослідницьких завдань, який може бути заповнений у подальших дослідженнях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. (1991). Москва: Наука.
- Вайсманн, Ф. (1998). Людвиг Витгенштейн и Венский кружок. у А. Ф. Грязнов (Ред.), *Аналитическая философия: Становление и развитие (антология)* (сс. 44-68). Москва: Прогресс-Традиция.
- Ветров, А. А. (1968). *Семиотика и её основные проблемы*. Москва: Политиздат.
- Витгенштейн, Л. (1985). Философские исследования. у Е. В. Падучева (Ред.), *Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика* (сс. 79-128). Москва: Прогресс.
- Гоготишвили, Л. А. (1993). Религиозно-философский статус языка. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 906-923). Москва: Мысль.
- Гоготишвили, Л. А. (2006). *Непрямое говорение*. Москва: Языки славянских культур.
- Грановский, В. В. (2008). *Имяславие в контексте кризиса русской религиозно-философской мысли конца XIX – початку XX століть : автореферат дисс. на соискание уч. ст. к-та. филос. наук*. Москва: МГУ.
- Даренский, В. Ю. (2014). Апофатическая диалектика А. Ф. Лосева как саморефлексия верующего разума. *Вестник РХГА*, 15(3), 64-78.
- Зандер, Л. (1953). Предисловие редактора к "Философии имени" прот. С. Булгакова. у С. Булгаков, *Философия имени* (сс. 5-6). Париж: YMCA-PRESS. Отримано з <http://ivashek.com/ru/texts/philosophy-texts/593-filosofiya-imeni>
- Исследователи творчества А.Ф. Лосева*. (2018). Отримано з Портал "Весь Лосев": <http://losev.domloseva.ru/vokrug-loseva/issledovateli-tvorchestva-a-f-loseva/>
- Камчатнов, А. М. (1998). А. А. Потебня и А. Ф. Лосев о внутренней форме слова. *Русский филологический вестник*(1-2), 1-6.
- Карсавин, Л. (1992). О личности. у Л. Карсавин, *Религиозно-философские сочинения* (Т. 1, сс. 1-232). Москва: "Ренессанс".

- Кассирер, Э. (2002а). *Философия символических форм. Т.1. Язык*. Москва: Университетская книга.
- Кассирер, Э. (2002b). *Философия символических форм. Т.3. Феноменология познания*. Москва: Университетская книга.
- Кессиди, Ф. Х. (1972). *От мифа к логосу*. Москва: Мысль.
- Косыхин, В. (2013). Эйдетическая диалектика Лосева: структурность бытия и анагогическое познание. *Stasis*(1), 334-351.
- Лескин, Д. Ю. (2007). *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли : автореферат дисс. на соискание уч. ст. д. филос. наук*. Москва: МГУ.
- Лосев, А. Ф. (1993а). Античный космос и современная наука. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 61-612). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993b). Вещь и имя. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 802-880). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993c). Философия имени. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 613-801). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993d). Эрос у Платона. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 31-60). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995). Диалектика художественной формы. у А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (сс. 5-296). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1998). Теория мифического мышления у Э. Кассирере. у Э. Кассирер, *Опыт о человеке* (сс. 730-760). Москва: Гардарика.
- Лосев, А. Ф. (1999). Исследования по психологии и философии мышления (1915–1919). у А. Ф. Лосев, *Личность и Абсолют* (сс. 5-224). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2000а). *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II*. Харьков: Фолио.
- Лосев, А. Ф. (2000b). *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Харьков: Фолио.

- Лосев, А. Ф. (2000с). *История античной эстетики. Ранняя классика*. Харьков: Фолио.
- Лосский, Н. О. (1991). *История русской философии*. Москва: Высшая школа.
- Михайлов, И. А. (2010). Фундаментальная Онтология. у В. С. Степин, & Г. Ю. Семигин (Ред.), *Новая философская энциклопедия* (Т. 4, с. 281). Москва: Мысль.
- Мотрошилова, Н. В. (2018). Гуссерль. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (Т. 1, сс. 572-573). Москва: Мысль.
- Новолодская, Т. А., & Ломова, И. О. (2017). Семантические концепции слова и имени в философских исследованиях П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. *Манускрипт*, 8(82), 140-143.
- Оболевич, Т. (2017). Восприятие творчества А. Ф. Лосева в Польше в XX и XXI вв. В контексте его эстетической мысли. *Соловьевские исследования*, 3(55), 56-77.
- Павлюченков, Н. Н. (2008). «Философия Имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX в. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*(22), 75-88.
- Пиотровский, Б. Б., & Тахо-Годи, А. А. (1985). *Античная культура и современная наука*. Москва: Наука.
- Полянй, К. (2002). *Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Постовалова, В. И. (2002). Алексей Фёдорович Лосев. *Отечественные лингвисты XX века*(1), 259-285.
- Потебня, А. А. (1999). *Мысль и язык*. Москва: Лабиринт.
- Ростовцев, Ю. А. (1988). Марафонец (Слово о Лосеве). у А. Ф. Лосев, *Дерзание духа* (сс. 340-365). Москва: Издательство политической литературы.
- Саган, О. (10 Березень 2015 р.). *Ім'яславці*. Отримано з Українська Релігієзнавча Енциклопедія: <https://ure-online.info/encyclopedia/imyaslavtsi/>

- Сватко, Ю. И. (1993). Мир имени: явленность смысла (ещё одна попытка осмысления философии имени). у Д. И. Руденко, & Ю. И. Сватко, *Философия имени: в поисках новых пространств* (сс. 3-68). Харьков: Око.
- Сватко, Ю. И. (1994). *Имя как Текст и Текст как имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа : автореферат дисс. на соискание уч. степени д-ра филол. н.* Краснодар.
- Сватко, Ю. И. (1999). Великое Без-различное (введение в философию игры). у *Философия языка: в границах и вне границ* (Томи 3-4, сс. 33-95). Харьков: Око.
- Сватко, Ю. И. (2013). Философия языка и европейские модели коммуникации. у Ю. С. Степанов (Ред.), *Философия языка: в границах и вне границ* (Т. 8, сс. 5-27). Харьков: ХНТУСГ им. П. Василенко.
- Сватко, Ю. І. (2002). ... Між іншим, і "цивілізація жесту" ... у Ж. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (сс. 5-116). Харків: Око.
- Сватко, Ю. І. (2003). Діалектика імені та парадигми філософії мови. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство.*, 21, 26-36.
- Сватко, Ю. І. (2004). Від символу до знака: Арістотель і деонтологізація мови. *Магістеріум*(13. Історико-філософські студії), 3-9.
- Сватко, Ю. І. (2006). Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії). у *Українські інтелектуали: погляд із сьогодення* (сс. 7-68). Київ: Дельта.
- Сватко, Ю. І. (2007). Принцип "Подивись на Абсолют!" як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження. *Наукові записки НаУКМА*, 63 : *Філософія та релігієзнавство*, 3-10.
- Сватко, Ю. І. (2010). (Прото)європейська філософія мови: версія платонізму. *Магістеріум*(Вип. 39. Історико-філософські студії), 20-26.
- Сватко, Ю. І. (2011). Перспективи філософської освіти в Україні у світлі стратегічних завдань ЮНЕСКО в галузі філософії. *Філософська освіта в*

- Україні: історія і сучасність* (сс. 230-288). Київ: Національний університет "Києво-Могилянська академія".
- Сватко, Ю. І. (2012). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Magisterium*(47. Історико-філософські студії), 3-28.
- Сватко, Ю. І. (2014). Народження риторики з духу філософії, або деякі наслідки античного філософування "з людським обличчям". *Magisterium*(55 : Історико-філософські студії), 3-15.
- Сватко, Ю. І. (2016). Фрагментарій "великої гри" для XXI століття. Вступ. *Наукові записки НаУКМА*, 180, 22-29.
- Сватко, Ю. І. (2017а). Духовна безпека особистості в епоху "пост-": її кордони і вороги. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика : збірник наукових праць*(3(78) За матеріалами VIII Міжнародної науково-практичної конференції "Формування духовної безпеки особистості в умовах сьогодення: виклики і проблеми" (24 травня 2017 року, м. Київ), ч. 1), 238-259.
- Сватко, Ю. І. (2017б). Фрагментарій "великої гри" для XXI століття: фрагмент I "Гра про мігранта-аноніма". *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 192, 17-21.
- Сватко, Ю. І. (2019). Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях. *Наукові записки НаУКМА*, 4, 40-57.
- Сватко, Ю. І. (2020). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26-59.
- Слотердайк, П. (2009). *Критика цинічного розуму*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Степанов, Ю. С. (1983). В мире семиотики. у Ю. С. Степанов (Ред.), *Семиотика* (сс. 5-36). Москва: Радуга.

- Степанов, Ю. С. (1985). *В трёхмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства*. Москва: Наука.
- Степин, В. С. (Ред.). (2010). *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* Москва: Мысль.
- Тевзадзе, Г. В. (Ред.). (1983). *Алексею Федоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения*. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та.
- Троицкий, Б. Н. (2010). Лосев. у В. С. Степин, & Г. Ю. Семигин (Ред.), *Новая философская энциклопедия* (сс. 452-453). Москва: Мысль.
- Флоровский, Г. В. (2020). *Хитрость Разума*. Отримано з Библиотека первоисточников евразийцев: 20–30-е годы:
<http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod-GVF-xitrost.php>
- Хайдеггер, М. (1993). Письмо о гуманизме. у М. Хайдеггер, *Время и бытие* (сс. 192-220). Москва: "Республика".
- Швырев, В. С. (2018). Венский кружок. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (Т. 1, с. 379). Москва: Мысль.
Отримано з Новая философская энциклопедия.
- Шлик, М. (1993). Поворот в философии. у А. Ф. Грязнов (Ред.), *Аналитическая философия: Избранные тексты* (сс. 28-32). Москва: Изд-во МГУ.
- Bird, R. (2004). Minding the Gap: Detachment and Understanding in Aleksej Losev's *Dialektika mifa*. *Studies in East European Thought*, 56, 143-160.