

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

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

(освітній ступінь – «бакалавр»)

**на тему: «Фрагменти діалектики інтелігенції у трактатах
першого “восьмикнижжя” Олексія Лосєва»**

Виконав: студент 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Селезньов Іван Антонович

Керівник: Сватко Юрій Іванович,
доктор філологічних наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3–11
 РОЗДІЛ І. ПРОБЛЕМАТИКА ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В ТРАКТАТАХ ПЕРШОГО «ВОСЬМИКНИЖЖЯ» О. Ф. ЛОСЄВА: репрезентативність, релевантність, термінологічний апарат, концептуальна і джерельна база	
§ 1. Від античного космосу до діалектики міфу: тема інтелігенції у філософському доробку раннього Лосєва	С. 12–18
§ 2. Джерельна і концептуальна база лосєвських студій епохи першого «восьмикнижжя» в галузі дослідження інтелігентних засад буття.....	С. 18–19
§ 3. Термінологічний апарат, залучений О. Ф. Лосєвим для оформлення категоріальної сфери інтелігенції.	С. 19–23
 РОЗДІЛ ІІ. ДІАЛЕКТИКА ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ЯК «ВЕРТИКАЛЬНА» СКЛАДОВА ЗАГАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ЕЙДОСУ В ТВОРЧОСТІ О. Ф. ЛОСЄВА ЕПОХИ ПЕРШОГО «ВОСЬМИКНИЖЖЯ»	
§ 1. Лосєвське розуміння діалектики як логосу ейдосу і використання діалектичного методу для аналізу інтелігентної сфери буття	С. 24–32
§ 2. «Інтелігентна» діалектика ейдосу в трактатах першого «восьмикнижжя» О. Ф. Лосєва: дорогоцінні образи незібраного цілого	С. 32–36
 ВИСНОВКИ	С. 37–38
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	С. 39–42

ВСТУП

Актуальність теми

Творчість будь-якого великого філософа – вагома складова передусім не академічної, а *реальної* історії філософії, що не лише відображає сучасну йому історико-філософську добу чи дає привід для критичних досліджень істориків філософії, але насамперед обертається досвідом живого філософування, на якому вчаться і з яким спілкуються наступні покоління філософів.

Цей нюанс чудово розумів головний герой нашого дипломного дослідження – великий філософ ХХ століття Олексій Федорович Лосєв (1893–1988). Ще 1916 р. у своїй ранній праці, що, втім, як з'ясувалося згодом, мала програмний характер, а саме у статті «Ерос у Платона», двадцятитрирічний філософ, між іншим, зазначав: «Отже, я підходжу до Платона не як історик чи історико-філософський критик, а цілковито лише як філософ. Ми хочемо дізнатися, що дає вчення Платона про Ерос для наших філософських сподівань, для нашого інтимного і найглибшого стремління до смислу життя» (Лосєв, 1993с, с. 33). Тим самим автор вже на самому початку свого творчого шляху наполегливо підкреслював важливість розуміння історії філософії не лише як академічної дисципліни, але передусім як напруженого й живого *діалогу* з традицією. Діалогу з відчутним навчально-виховним присмаком, який надалі стане своєрідною візитівкою оригінального лосєвського стилю філософування. В цьому сенсі нас не має дивувати та цікава подробиця творчої біографії, мабуть, останнього за часом великого філософа Срібного віку, що один із розділів його книги «Дерзання духу», яка побачить світ у рік смерті Лосєва, матиме вельми показову назву «Історія філософії як школа думки» (Лосєв, 1989, с. 238).

З цієї точки зору прямий філософський «діалог із Лосєвим» є гостро актуальним передусім як школа вільного й самостійного філософування, а ще пряма передумова, так би мовити, «стилістично адекватного» аналізу лосєвської філософської спадщини. Як видається, навчально-педагогічна вага такого діалогу лише зростає з урахуванням самого жанру дипломного дослідження.

Інший аспект проблеми актуальності презентованого дипломного дослідження пов'язаний із тим, що минулий вік: вік філософії науки, філософії мови, філософії комунікації, філософії знання, філософії культури, – залишив для обговорення наступному, ХХІ-ому, століттю спільні для всіх цих «філософій» проблеми, а саме свідомості і проблему розуміння, як суттєві складники загальнофілософської «проблеми людини» або людської особистості. Зрештою, це, між іншим, і дозволяє інтерпретувати сучасну картину світу як Світ Людини ¹.

В цьому сенсі вельми показово виглядає «сильне» твердження Бернара Лонергана: «... розуміння розуміння дасть нам філософію» (Лонерган, 2015, с. 924). Так чи інакше, але тема свідомості, або, мовою середньовічної теофілософської латини (нею часто і залюбки користувався сам Лосєв), тема «інтелігенції», а також і разом із тим тема знання і розуміння, що по-різному, але знайшла своє вагоме відображення в рамках біхевіористської, когнітивної, (нео)фрейдистської, екзистенціальної та логіко-семантичної парадигм сучасного гуманітарного і власне філософського знання, а також у рамках практик феноменології, трансценденталізму та герменевтики, залишається гостро актуальною по сьогодні. І ця актуальність буде тільки зростати з огляду на трансгуманістичні перспективи сучасного Світу Людини, в тому числі на тлі розгалуженої проблематики нейронних мереж, автоматів і штучного інтелекту, алгоритмізації процесів прийняття рішень, розвитку «суспільства знань» (з його інформаційною і комунікаційною складовими) й под.

Нарешті, варто окремо відзначати і ще один аспект, у світлі якого обрана нами тема дипломного дослідження, безперечно, виглядає актуальною. Ми маємо на увазі, що лосєвська загальна діалектика речі неможлива у своїй тотальності, завершеності без відповіді на питання, *чим є річ для самої себе?*

І дійсно, перш ніж бути чимсь, їй треба просто бути, і так само перш, ніж бути чимсь для когось, їй треба бути чимсь для самої себе. Натомість, якщо вона

¹ Пор. загальну і багато в чому актуальну дотепер «об'єктивку» зазначеної проблематики хоча б у: (Подорога, Зыкова, & Вдовина, 1989).

є «для-себе» такою, як вона в принципі має бути «у-собі», вона нараз перетворюється з потаємної «щось» на визначену «хтось», власне, на саму себе.

Інакше кажучи, саме існування речей у світі (та світу речей в цілому) означає, що речі чимось вирізняються з-поміж себе. І, якщо вони вирізняються чимось суттєвим (інакше вони б взагалі не відрізнялись), це означає, що вони долучені до смислу. Оскільки ж смисл є смислом для всього, що здатне впізнати і вирізнити смисл, то він найперше є смислом для самого себе, адже в ньому самому нічого, крім смислу, й узагалі нема. Тож він є смислом, що мислить (= суб'єкт), і водночас смислом, що мислиться (= об'єкт). Або ще так: він є, як слушно зазначає один із відомих дослідників творчості Лосєва, Ю. І. Сватко, смислом, який смислить сам себе, самоусвідомлюваним смислом, або розумом (Сватко, 2019, с. 43–45 & Сватко, 2020, с. 29). І перш, ніж бути *чиймсь* розумом, цей розум має бути сам по собі, бо інакше нам ніколи не відповісти на питання, звідки ми дізналися, що, скажімо, людський розум є саме *розумом*.

Отож, вже навіть крихта розуміння, усвідомленого саме як *розуміння*, передбачає принципову наявність усього можливого розуміння й усієї можливої свідомості у вигляді розумної передумови будь-яких актів усвідомлення як таких. Ці старі (нео)платонічні «ходи», так яскраво оприлюднені для сучасної доби О. Ф. Лосєвим ², видаються вельми актуальними нині, в епоху так званої «постправди» ³. Ця епоха, серед іншого, передбачає цілком маніпулятивне викладення інформації політиками, ЗМІ чи громадськими діячами-активістами, які воліють бачити те, у що вони ладні повірити. Мається на увазі, що постправда являє собою потік інформації, що має віртуальний характер та постає як реальність. Людина, живучи в подібному світі «симулякрів», невдовзі може

² Для прикладу, як зауважує Ю. І. Сватко (2020) у статті «Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір», тут можна згадати хоча б лосєвський аналіз значущої складової неоплатонічної спадщини – відомого «трансцендентального аргументу» Аристотеля в четвертому, аристотелівському, тому «Історії античної естетики». Йдеться про те, що коли щось існує зокрема, це означає, що таке «щось» – хай десь і якось, – але обов'язково існує й узагалі (с. 48).

³ Термін «пост-правда» вперше був використаний сербсько-американським драматургом Стивом Тесичом у 1992 р. З тих пір значення цього слова розширилося і означає правду, яка після певної події вже стала неважливою (Іванова, 2017, с. 155).

залишитись зовсім без смислових орієнтирів, будучи змушеною постійно сумніватися у можливості адекватного розуміння і порозуміння.

Стан наукової розробки теми. Філософська спадщина Лосєва ідейно охоплює велику частину усього філософського спадку Срібної доби і водночас обіймає в ньому своє, вельми специфічне місце, яке лише починає по-справжньому осягатися сучасними дослідниками ⁴. При цьому це осягання поки що часто виглядає як спроба, скоріше, визначити своєрідність самої руської філософії в цілому. Значною мірою це стосується теми нашого дипломного дослідження, а саме лосєвської діалектики інтелігенції ⁵.

Між тим, впадає в око, що у власних працях Лосєв, завжди залишаючись філософом, незалежно від проблематики формулює принципи єдності науки, філософії, релігії, мистецтва та моралі, вправно поєднує і використовує досвід філософії, науки, мистецтва, релігії, а також онтологічно обґрунтовані ⁶ моральні імперативи ⁷). Один з відомих дослідників руської та німецької філософії А. В. Гулига вважає, що Лосєва можна назвати «уособленням світової традиції, зрощеним на рідній землі» (Цит. за: Ростовцев, 1988, с. 340).

З огляду на висловлені міркування вся філософська спадщина Лосєва виявляється, таким чином, вельми складно скроєним інтелектуальним продуктом, що вимагає від читача, окрім неабиякої філософської освіченості, особливої філологічної та навіть естетико-стилістичної культури (Гоготишвили, 1993, с. 908). Для розуміння текстів Лосєва необхідно уважно ставитися до слова

⁴ Пор. тбіліське видання «Алексеем Федоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения» (Тевзадзе, 1983), а також збірки «Античная культура и современная наука» (Пиотровский & Тахо-Годи, 1985) та «А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения» (А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения, 1991), де гуманітарії – представники різних галузей знання: філософи, мистецтвознавці, історики, лінгвісти – саме розпочали спроби визначити це місце і разом із тим «вписати» лосєвський спадок в коло проблем сучасної філософії, науки і мистецтва. Ці зусилля фактично підсумовуються в середині «нульових» років ХХІ століття узагальненим висновком відомої дослідниці творчості О. Ф. Лосєва, Л. А. Гоготішвілі, яка характеризує лосєвський доробок як «спробу радикального переструктурування загального концептуального простору тодішнього науково-філософського та гуманітарного мислення» (Гоготішвили, 2006, с. 220). Утім, очевидно, що сама ця оцінка потребує пояснень і уточнень.

⁵ Пор., наприклад, дисертацію кандидата філософських наук А. А. Ташіана «Діалектика міфу О. Ф. Лосєва та ідея руської філософії» (Ташіан, 1998)

⁶ З огляду на трансцендентні, абсолютні засади життя.

⁷ Пор. характерну обмовку у примітках до «Діалектики художньої форми»: «Те, що я називаю в цьому § художньою формою, є те, що зазвичай називають неясним терміном “ідея”» (Лосєв, 1995а, с. 198).

/ терміна, обов'язково враховувати часовий контекст його вжитку та досить чітко уявляти його основне значення і можливі конотації на тлі усієї історії філософування. З цієї точки зору дослідження його текстів, вочевидь, інтенсивно продовжуватимуться ще впродовж не одного десятиліття.

Одним із варіантів такого підходу видається, на наш погляд, досвід Л. А. Гоготішвілі в її монографії «Непряме мовлення» (Гоготішвили, 2006), де лосєвське філософування порівнюється з феноменологічно забарвленим філософуванням Гуссерля, Гайдеггера, Мерло-Понті, Дельоза, Дерріда або неопозитивістською традицією доби «після Гуссерля» (Гоготішвили, 2006, с. 338-350). Проте, якщо спеціально аналізувати саме проблематику інтелігенції, як вона представлена в текстах першого лосєвського «восьмикнижжя» (про її визначення у нас ще буде нагода докладно висловитися в наступних розділах цього дослідження), і, крім того, як вона резонує в побудовах феноменології ХХ століття або здобутках сучасних когнітивних наук, ми нараз опиняємося в ситуації певного епістемологічного і термінологічного незбігу.

Дійсно, коли естетики і філософи другої половини чи кінця ХХ ст., оцінюючи категоріальний ряд, з яким працює руський філософ, а саме: ейдос, інтелігенція, міф, символ, особистість, енергія сутності, ім'я, – роблять висновки про його відмінність від неоплатонічного відповідника через «більше перенесення акценту з онтології на логіку» або фіксують розбіжність між антигносеологічним розумінням естетики як сфери виразу у Лосєва та начебто «гносеологічним аспектом» інтерпретації виразу як «інтуїтивного пізнання» в Бенедетто Кроче (Бычков, 1995, с. 892), очевидно, що їхнє розуміння термінів «онтологія», «логіка», «гносеологія» чи «інтелігенція» часто обтяжене дещо іншими, не лосєвськими конотаціями. Достатньо пригадати, що у тридцять другому підрозділі четвертого розділу («Ім'я і знання») трактату «Філософія імені» сам О. Ф. Лосєв недвозначно стверджує: «Будь-яка наука (а наука для автора передбачає найперше пойменовану логіку думки – І. С.) є наука про буття» (Лосєв, 1993b, с. 792). І характерно додає: «... математика і логіка суть науки про буття більш принципіві, ніж фізика» (Лосєв, 1993b, с. 792). Зрозуміло,

що в цій синтетичній і багатовимірній картині світу, де неоплатонізму чи німецькій філософській класиці набагато затишніше, ніж на сторінках деяких сучасних досліджень творчості Лосєва, онтологія виявляється саме справжньою логікою буття, власне – тим його знаттєвим осмисленням в ейдосі, поза яким узагалі «нема ніякого буття» (Лосєв, 1993b, с. 791).

Отож, будь-якому неупередженому досліднику творчого доробку філософа варто постійно мати на увазі, що він успадкував, засвоїв і цікаво поєднав у своїй спадщині фундаментальні принципи античного розмислу щодо мудрості, більш близьку до сучасності німецьку класичну філософію і самі сучасні практики онтологічно обгрунтованого філософування. Йдеться насамперед про ту філософську позицію, яку сам Лосєв свого часу в знаменитих «трактатоподібних» (Ю. І. Сватко) примітках до своєї праці «Діалектика художньої форми» визначив як позицію «платонізму різноманітних відтінків» (Лосєв, 1995a, с. 201). Це значним чином вплинуло також на те, які саме проблеми Лосєв обирав для власного філософського аналізу: вони багато в чому визначені напруженими роздумами Платона, Плотіна, Прокла, Фіхте, Шеллінга, Гегеля ⁸, а потім Когена, Наторпа, Гуссерля чи Кассіраера щодо проблем знання, розуму, свідомості й мови. Тими роздумами, в яких життя, цілком за Плотіном, виявлялося самопокладанням розуму, а розумна річ, яка, таким чином, наслідуючи саме знання як чисте «самоусвідомлення» ⁹, визначалася «із-себе», «через-себе» і «для-себе» з тим, аби нараз перетворитися на організм життя, власне живий організм. При цьому найперше таким організмом виявлявся сам світ, цей звичний нам світ речей.

Звісно, сьогодні досить нелегко – навіть в рамках екологічної парадигми – без відповідного рівня філософської підготовки, поза певним авторським колом уявити світ як універсум різною мірою живих, тобто різною мірою розумних речей (істот), світ як справжній організм, який досягається в пізнанні його *часток*,

⁸ Пор. відповідний «портретний ряд» у згаданому трактаті (Лосєв, 1995a, с. 201).

⁹ Див. докладніше про деякі з цих звичних для Лосєва філософських «ходів» на шляху від чистого ейдосу до інтелігентного ейдосу, які беруть свій початок із Платонового «Харміда» в (Сватко, 2015, сс. 4-12).

коли ті відображають енергію *цілого*. Але саме це й означає – почати філософувати разом із Лосєвим, аби наблизитись до розуміння, чому діалектичний саморозвиток єдиного живого духу від апофатичної Однини до символічно пойменованої особистості стає для видатного руського філософа, продовжувача великої філософської традиції єдиною реальністю, яку можна визнати за справжню. Саме такий досвід суголосного філософування є, можливо, найпліднішою траєкторією майбутніх досліджень його творчості, особливо зважаючи на те, що, як ми побачимо далі, він залишив по собі її вельми точно, ретельно і часто філософськи конгеніально прописану «джерельну базу». Вона, до речі, теж ще має стати окремим предметом дослідження – в тому числі стосовно обраної нами теми ¹⁰.

Об’єктом пропонованої дипломної роботи є філософська спадщина О. Ф. Лосєва, представлена в його так званому першому «восьмикнижжі» (див. далі – докладніше).

Предметом дипломного дослідження є фрагментарний, натомість достатньо впізнаваний і вельми цікаво втілений образ діалектики інтелігенції (свідомості, в широкому сенсі – розуму), як він окреслений у згаданому першому «восьмикнижжі» філософа.

Мета дослідження – дослідити феномен інтелігенції, його відтворення і розуміння у філософській спадщині видатного руського філософа О. Ф. Лосєва в рамках першого «восьмикнижжя».

Завдання дослідження:

1) проаналізувати трактати першого «восьмикнижжя» О. Ф. Лосєва з точки зору наявності в них проблематики інтелігенції;

¹⁰ Принаймні сьогодні важко пригадати порівняльні характеристики Лосєва і його попередників або рівновеликих сучасників, які можна було б поставити в один ряд із його власними – широко відомими – порівняльними характеристиками, скажімо, Плотіна і представників німецького ідеалізму (Канта, Шеллінга і Гегеля), що їх ми знаходимо в шостому томі «Історії античної естетики: пізній еллінізм», присвяченому пізньоелліністичній естетиці та Плотіну (Лосєв, 2000, с. 630-644).

2) дослідити рівень релевантності теми і проблем інтелігенції для окремих трактатів першого «восьмикнижжя» і впорядкувати їх за цим показником задля уточнення філософської біографії О. Ф. Лосєва;

3) ідентифікувати концептуальну і джерельну базу, на яку спирається О. Ф. Лосєв, вирішуючи завдання побудови / презентації фрагментів діалектики інтелігенції;

4) визначити термінологічний апарат, використаний О. Ф. Лосєвим в контексті побудови і / чи презентації фрагментів діалектики інтелігенції;

5) окреслити лосєвське розуміння діалектики як універсального методу філософії та сутність його використання в рамках аналізу категорії інтелігенції;

6) відтворити лосєвський варіант діалектики інтелігенції, зафіксований ним у складі першого «восьмикнижжя».

Структура роботи: пропоноване для захисту дипломне дослідження складається зі Змісту, Вступу, двох розділів: «Проблематика інтелігенції в трактатах першого «восьмикнижжя» О. Ф. Лосєва», «Діалектика інтелігенції як «вертикальна» складова загальної діалектики ейдосу в творчості О. Ф. Лосєва епохи першого «восьмикнижжя», Висновків і Списку літератури у складі 46 найменувань.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Попередньо визначені нами мета і завдання дипломної роботи передбачають історико-філософський і власне концептуальний аналіз, що вимагає використання *історико-генетичного підходу* разом із *методом історичної реконструкції* концептуальних рамок категорії «інтелігенція» в ранній лосєвській творчості. У дипломному дослідженні з огляду на його наукову складову використано набір загальнонаукових методів: аналіз, синтез, метод узагальнення і типологізації, а також дискурсивний і констекстуальний методи. Всі вони об'єднані в рамках комплексного системного підходу, а також, улюблений самим Лосєвим феноменолого-діалектичний підхід, де, відповідно, використано два загальні методи філософії – феноменологічний опис і діалектичне пояснення.

Джерельна база дослідження складається передусім із трактатів першого «восьмикнижжя» О. Ф. Лосєва, до складу якого традиційно зараховують такі тексти: «Античний космос та сучасна наука», «Музика як предмет логіки», «Філософія Імені», «Діалектика художньої форми», «Діалектика числа у Плотіна», «Критика платонізму в Арістотеля», «Нариси античного символізму та міфології» та «Діалектика міфу».

Належним чином було також проаналізовано деякі наріжні джерела – знані складники великої традиції прото- і власне європейського філософування, на які передусім спирався сам філософ, вирішуючи складну і багатовимірну проблему розуму і свідомості. Варто нагадати, що проблема свідомості і саме трактування цього поняття має досить велику історію, і, наприклад, в Європі доби Модерну воно пройшло досить помітну трансформацію від ідеалістичних концепцій Фіхте до суб'єкта як «духа» в Гегеля. Тож ці джерела також будуть використані у роботі.

Крім того, для повнішого розкриття теми з огляду на можливість її сучасного критичного прочитання нами було залучено згадані раніше ювілейні статті Л. А. Гоготішвілі, В. В. Бичкова, а також дисертаційні дослідження, де аналізується філософська спадщина Лосєва, наприклад, А. А. Таціана «Діалектика міфу О. Ф. Лосєва та ідея руської філософії». Нарешті, в дипломному дослідженні було використано тематично пов'язані з нашою темою монографічні статті з видання «Нова філософська енциклопедія: В чотирьох томах» (Степин, Новая философская энциклопедия: в 4 т., 2010), а саме: «Інтелектуальна інтуїція» (Соколов, 2010), «Мистецтво» (Толстых, 2010), «Історія античної естетики» (Троицкий В. П., 2010), «Культура» (Степин, 2010), «Лосєв» (Троицкий Б. Н., 2010), «Інтелігенція» (Новикова & Сиземская, 2010), «Знання» (Касавин, 2010), «Свідомість / Самосвідомість» (Лекторский, 2010), «Міфологія» (Мелетинский, 2010), «Особистість» (Бандуровский, Асмолов, & Леонтьев, 2010).

**ПРОБЛЕМАТИКА ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В ТРАКТАТАХ ПЕРШОГО
«ВОСЬМИКНИЖЖЯ» О. Ф. ЛОСЄВА: репрезентативність, релевантність,
термінологічний апарат, концептуальна і джерельна база**

**§ 1. ВІД АНТИЧНОГО КОСМОСУ ДО ДІАЛЕКТИКИ МІФУ: ТЕМА ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У
ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ РАННЬОГО ЛОСЄВА**

За усталеною традицією, початок якій поклав сам О. Ф. Лосєв у табірному листі своїй першій дружині (січень 1932 р.), зауваживши: «Ім'я, Число, Міф – стихія нашого з тобою життя»¹¹, – яскраву спадщину цього автора однієї з найцікавіших філософських побудов ХХ століття часто і справедливо пов'язують передусім саме з категоріями імені, числа і міфу. Натомість навіть попередній неупереджений аналіз текстів двох знаменитих лосєвських «восьмикнижків» дозволяє зробити висновок: поряд із зазначеними трьома напрямками роздумів у філософа постійно з'являється ще одна наскрізна тема. Це тема знання, свідомості й самосвідомості, взагалі – розумності як такої, об'єднана старим, успадкованим від латинського Середньовіччя терміном «інтелігенція». І сьогодні, отримавши щасливу можливість подивитися на спадщину філософа якщо не в цілому¹², то принаймні набагато «об'ємніше» та неупередженіше, можна переконатися, що ім'я, число і міф, узяті і/або розглянуті без їхнього «інтелігентного» виміру, відразу втрачають свою – таку звичну для Лосєва – глибину і власне знаттєву релевантність. Саме цю тезу ми й матимемо на увазі в наших наступних дослідницьких студіях.

Як відомо, Лосєв часто і цілком свідомо торкається теми інтелігенції вже у трактатах першого восьмикнижжя. При цьому його позиція щодо визначення і смислового наповнення цієї категорії остаточно увиразнюється у трактатах «Філософії імені» й «Діалектики художньої форми», а також – стосовно вельми специфічного аспекту, який він сам позначає як Абсолютну Інтелігенцію, або «інтелігенцію першої тетрактиди»¹³, – у тих легендарних «Доповненнях» до

¹¹ Цит. за (Тахо-Годи, 2007, с. 170).

¹² Лосєвські тексти продовжують друкуватися і по-різному компонуватися, відкриваючи все нові й нові можливості для їхнього адекватного прочитання.

¹³ Див. у (Лосєв, 1993b, с. 693).

«Діалектики Міфу», які й привели його зрештою в місце написання згадуваного на початку цього розділу листа. Тим не менше ми вважаємо доцільним проаналізувати також і ті трактати згаданого восьмикнижжя, де проблематика інтелігенції постає хоча б частково (бодай у вигляді відсилань до відповідних історико-філософських джерел), аби уникнути неповноти дослідження й одночасно забезпечити йому належну «глибину занурення» в дослідницький матеріал.

Отож, надалі, зважаючи на обсяги і навчальну специфіку дипломного дослідження, ми попередньо запропонуємо своєрідний стислий конспективний путівник з «інтелігентної» проблематики в першому «восьмикнижжі» філософа.

1. ТРАКТАТ «АНТИЧНИЙ КОСМОС І СУЧАСНА НАУКА». В цій праці, де Лосєв запрагнув «вивчити, як античний космос обґрунтований *діалектично*» (Лосєв, 1993а, с. 63), він актуалізує проблематику інтелігенції в контексті трьох категорій діалектики античного космосу: імені, числа та речі. Космос у нього виявляється річчю, що облаштована числом і явлена (увиразнена) у своєму імені (Лосєв, 1993а, с. 67). Отож, вираз речі, де вона відкривається назовні, «для-іншого», у своєму граничному вимірі виявляється іменем, що відображає і відкриває саму потаємну сутність речі. Інакше кажучи, діалектика речей обертається справжньою діалектикою імен. Ім'я, таким чином, тут є вираженням смислу речі, а смисл, співвіднесений із самим собою, врешті-решт постає як смисл, що смислить, і водночас – як смисл, що мислиться, (с)мислимий смисл, або саме інтелігенція. В цьому сенсі діалектика речей є побудований у розумі зв'язок думки з усім безкінечним буттям, що її оточує й у ній отримує свої правильні – й тому непорушні – визначення.

2. ТРАКТАТ «МУЗИКА ЯК ПРЕДМЕТ ЛОГІКИ». Тут філософ, звільнюючи феномен музики від будь-якої зовнішньої йому «фізики», «фізіології» чи «психології» задля «всієї чистоти (її: І. С.) феноменолого-діалектичної природи» (Лосєв, 1995b, с. 407), розглядає інтелігенцію як ідеальну свідомість (Лосєв, 1995b, с. 417). За допомогою інтелігенції зазначає він, ми можемо «зафіксувати» *с у т ь* музики, а не тільки фактичні – навіть узагалі «фізичні» – її прояви. Тобто

музика як фізичний і навіть фізіологічний об'єкт є звісно, коливанням повітря в просторі із певною частотою. Проте людина не сприймає музику як коливання повітря: вона сприймає не хвилі, а саме музику – і сприймає її не вухо й не мозок, «а – людське “я” за посередництва вуха» (Лосев, 1995b, с. 417). Інакше кажучи, вона сприймає музику саме *по суті*.

Отож, аби зрозуміти феномен музики, ми не можемо фіксувати його лише у фізичній або метафізичній фактичності. В реальності, музика сприймається не слуховим органом, а «не-фізичним суб'єктом», який являє собою саме «ідеальну свідомість» (Лосев, 1995b, с. 417), або інтелігенцію. Вуха при цьому відповідає за «технічну» передачу музики. Воно може бути органом та інструментом, але не виконувати функцію самого суб'єкта сприйняття. В сприйнятті музики «нефізичний суб'єкт сприймає нефізичний об'єкт, хоча фізичне сприйняття неможливо без хвиль та вух» (Лосев, 1995b, с. 417).

3. ТРАКТАТ «ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ» розглядає ім'я так, як воно, «принаймні, в руській філософії, ще ніким не розроблялося» (Лосев, 1993b, с. 614), а саме з точки зору його діалектичної природи – як наріжну загальнофілософську категорію. При цьому категорія інтелігенції, більше того – вся інтелігентна, свідомісна сфера буття виявляється тут не просто складовою теоретичної та практичної ономотології¹⁴. Вона прямо дотична до формування самої категорії імені як «чогось живого й самосвідомого» (Лосев, 1993b, с. 690), тобто такого, що взагалі неможливе без синтезу сфер ейдосу, виразу та інтелігенції.

При цьому сама інтелігенція зростається (постулюється) в момент, коли сутність «співвіднесена із самою собою» як для-себе-буття, коли вона не потребує того, «аби хто-небудь інший, наприклад, ми, її переживав і формулював» (Лосев, 1993b, с. 690). Різко розходячись у цьому пункті з традицією неприродного й насильницького відриву суб'єкта від об'єкта в європейському Модерні, неоплатонічно налаштований Лосев задає тут той фокус бачення проблеми інтелігенції, який стане для нього шляховою зіркою в

¹⁴ Як, відповідно, «вчення про інваріантно-сміслові моменти іменного моделювання світу, людини і мови», а також учення про «варіативно-меональні моменти» такого моделювання» (Сватко, 1994, с. 11).

подальших філософських побудовах: «Відмовляючи сутності в цьому для-себе-бутті, ми постулюємо необхідним чином суб'єктивізм і наперед чисто догматично передбачаємо, що суб'єкт усе формує, і сутність сама по собі поза суб'єктом не існує». Це «нічим не виправдана метафізика» (Лосев, 1993b, с. 690), наголошує філософ, і тим самим повертає філософію до реальності, де речі у своїй сутності існують *до нас і без нас*, а сама сутність, таким чином, «є сутністю не лише для чогось іншого, але найперше для самої себе» (Лосев, 1993b, с. 690).

В цьому контексті важливо вже попередньо зазначити: там, де аналіз такої сутності «для-самої-себе», як «самоусвідомленого смислу», або «іншого собі» смислу (Сватко, 2020, с. 29), відбувається без залучення абсолютно-меональних, принципово позасмислових моментів, ми отримуємо картину Абсолютної Інтелігенції з її Розумом, Волею й Почуттям ¹⁵ як інтелігентними аналогами Ейдосу, Становлення і Факту ¹⁶. Натомість, там, де ми опиняємося у сфері взаємовизначення сущого і меону, і сутність мислить себе в меональному «скороченні» смислу, як обмежена зовнішньою їй фізичною, органічною, сенсуальною чи навіть ноематичною (на рівні перцепції чи імагінації, або образного уявлення) природою, на нас чекає доповнена з огляду на свій абсолютний зразок діалектика інобуттєвої інтелігенції (Лосев, 1993b, с. 693). Утім, про що нам ще доведеться говорити у свій час і в своєму місці.

4. ТРАКТАТ «ДІАЛЕКТИКА ХУДОЖНЬОЇ ФОРМИ» присвячено новаторському власне філософському аналізу виразних форм буття й тим самим сфери *розуміння* в цілому – в її різноманітних оформленнях і модифікаціях. Звісно, такий аналіз можливий за умови, що «мистецтво дійсно мислиться» (Лосев, 1995a, с. 10), а не є предметом притаманних аматорам чи колекціонерам безпосередніх відчуттів і переживань або притаманної хроністам чи історикам зовнішньої для предмета мистецтва «археології знань». Тут Лосев, починаючи

¹⁵ Звісно, тут не йдеться про їхні затемнені меоном інобуттєві реалізації в конкретній – насамперед людській – свідомості.

¹⁶ Тобто свідомісними модифікаціями, відповідно, другого, третього і четвертого моментів виведеної в «Античному космосі...» «першої тетрактиди» (Лосев, 1993b, с. 693), або тетрактиди суто розумного, позачуттєвого світу. Світу справжнього Буття, а не його інобуттєвих, принципово різноцінних утілень.

свій трактат із виведення «всіх попередніх (щодо мистецтва: І. С.) категорій» (Лосев, 1995а, с. 10), серед іншого отримує й категорію інтелігенції.

Для початку він уже звичним для нас чином ¹⁷ ставить очевидне питання: «Чи стосується самого смислу смислу, щ ми його *конструювали*? Чи мовлено в чистім смислі, що він конструйований такою-ось “людиною“, в такий-ось час і за таких-ось обставин і т. д.?». Відповідь філософа однозначна: «*Звісно, ні*» (Лосев, 1995а, с. 22). Вкотре відмовляючись нав'язувати смислу будь-який суб'єктивізм і психологізм, будь-яке «випадкове походження» (Лосев, 1995а, с. 22), Лосев вперто наголошує на його принципово «самодостатній природі» (Лосев, 1995а, с. 22). Перш ніж бути даною так чи інакше (в тому числі й нам), вона має бути «*сама даною собі в повній адекватії*» (Лосев, 1995а, с. 22) – і в цьому виявляється «феноменолого-діалектична природа свідомості» (Лосев, 1995а, с. 22). А те, що смисл в інобутті може бути даний в тому числі й нам, «не стосується природи смислу» (Лосев, 1995а, с. 22), а стосується передусім нас самих.

Після цих міркувань стає цілком очевидним, що надалі нас чекає черговий варіант Абсолютної Інтелігенції, де категорії Пізнання (Розуму), Прагнення (Волі) й Почуття передбачають передусім не людські розум, волю й почуття, для яких вони є справжньою *м і р о ю*. Мова – про категоріальний світ *як такий*, про категорії, що народжуються не в інобутті, а у світі абсолютних вимірів Буття, які тут розглядаються у світлі власної *іншості*. Але то є іншість не по відношенню до будь-якого абсолютного меону (не-сущого), а іншість по відношенню до *самих себе* – з огляду на те, що нічого, крім них самих як моментів абсолюту, й узагалі нема.

Отож, коли ми кажемо про світ інобуттєвої – й передусім саме людської – інтелігенції, варто пам'ятати, що для Лосєва він так чи інакше, але обов'язково має наслідувати згадану вище інтелігенцію як таку. Саме тому людське пізнання теж є мислення та визначення себе як визначеного через інобуття (Лосев, 1995а,

¹⁷ Після трактату «Філософія імені».

с. 23), тільки це інобуття ще тільки має стати тут *своїм*. Тобто коли суб'єкт пізнає якусь річ, він окреслює себе по відношенню до неї, що допомагає мислити себе у співвідношенні з об'єктом пізнання. Таким чином, можна сказати, що відбувається два паралельних процеси: ми пізнаємо річ, але через її дію на нас, ми одночасно пізнаємо і себе.

До речі, тут можна провести паралель із тезою Гегеля, коли він говорив про спроможність інтелігенції мислити об'єкт, вбачаючи його сенс (Гегель, 1956, с. 242). У Лосєва, завдяки цій здатності інтелігенція співвідноситься з об'єктом пізнання і тим самим визначає себе. Тим самим і тут інтелігенція є самоспіввіднесеністю, тобто мисленням себе як себе, ствердження себе тим самим для себе, чим ти є взагалі, сам по собі.

Отже, явлена сутність, або ейдос (Лосєв, 1993b, с. 740-742), спеціально розглянута в аспекті інтелігенції, є мисленням нею себе для себе, тобто мислення себе тим, чим ейдос є сам по собі, інакше кажучи, мислення себе визначеним та оформленим через себе ж як власне інобуття (Лосєв, 1995a, с. 24).

5. ТРАКТАТ «ДІАЛЕКТИКА МІФУ» присвячено, про що ми вже знаємо завдяки лосєвським трактатам «Філософія імені» та «Діалектика Художньої Форми», міфу як принципово інтелігентній категорії, що позначає цілком специфічну форму буття будь-якої речі та світу в цілому. І дійсно, Лосєв уже в «Діалектиці Художньої Форми» говорить про міф як «інтелігентно даний символ» (Лосєв, 1995a, с. 33) Інакше кажучи, інтелігенція в цьому випадку завжди є символічно, або гранично виразно, оформленою. Але в «Діалектиці міфу» наголошується ще й на тому, що міф – це саме *особистісно* оформлене суб'єкт-об'єктний синтез, або буття, яке реалізується тільки в особистісному вимірі – як особистість і через особистість (Лосєв, 1994, с. 205). Міф – це певна парадигма, або ж зразок, існування розумної речі, що розуміється безпосередньо-життєво й водночас безпосередньо-розумно, а саме як *диво*. Отож, для істинного розуміння особистісного буття, важливо те, що явлено чуттєво й життєво, адже особистість – це саме *втілена* самосвідомість. Тим самим «міф є інтелігентно даний символ життя» (Лосєв, 1994, с. 73). Що ж до

категоріального аналізу самої інтелігентної форми буття в цілому, то, окрім згадки про звичні для німецької філософської класики згадки про теоретичний (пізнання), практичний (воля) та естетичний (почуття) розум в розділі XI основного корпусу трактату, він спеціально проведений філософом у «Додатках» до трактату і обернений передусім до засад Абсолютної Інтелігенції.

§ 2. ДЖЕРЕЛЬНА І КОНЦЕПТУАЛЬНА БАЗА ЛОСЄВСЬКИХ СТУДІЙ ЕПОХИ ПЕРШОГО «ВОСЬМИКНИЖЖЯ» В ГАЛУЗІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНТЕЛІГЕНТНИХ ЗАСАД БУТТЯ

Переходячи далі до безпосереднього аналізу концептуальних витоків і джерельної бази лосєвських філософських побудов в аспекті діалектики інтелігенції, варто відразу звернути увагу на кілька суттєвих моментів .

Найперше відзначимо, що у своєму філософуванні Лосєв завжди відтворює певну систему світогляду, яка базується, з одного боку, на безумовній довірі до життя, а з іншого, на справжній апології не абстрактно-метафізичного ¹⁸, а живого, буттєво явленого розуму. При цьому згаданий світогляд живиться, по-перше, безпосередньою очевидністю емпірично даного досвіду, а по-друге – такою ж безпосередньою знаттєвістю енергійно явленого принципового символізму світу і його речей. Вони ж, у свою чергу, помножені на філософські уроки (нео)платонізму і релігійні уроки православ'я.

Крім античного (нео)платонізму, джерелом лосєвської діалектики інтелігенції треба визнати відповідні вчення Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля, на які філософ сам посилається в «Діалектиці художньої форми». Так, на думку Лосєва, в Канта інтелігентні категорії, а саме: пізнання, воля та відчуття, – хоча й не виведені діалектично, але зафіксовані правильно (Лосєв, 1995а, с. 175). З іншого боку, Фіхте розумів інтелігенцію як основу будь-якої розумової діяльності людини, він визначав самосвідомого суб'єкта як єдину, істинну, та самотійну реальність. Пор.: «Але Я повинно бути визначене абсолютно та безумовно через себе самого» (Фіхте, 1993, с. 62). Фіхте також дає повноцінну діалектику пізнання, волі та відчуття, яку чудово продовжує й розвиває Шеллінг

¹⁸ В лосєвській системі координат – відірваного від власних онтологічних підвалин.

(Шеллинг, 1987, сс. 377-397), і, нарешті, в переконливому діалектичному варіанті вона постає вже й у Гегеля (Лосев, 1995а, с. 175).

З цим розумінням специфіки і засад інтелігентної форми буття ми зустрічаємося практично у всіх серйозних філософських системах: див. – у зворотному порядку – філософію духу Гегеля в його «Енциклопедії...»; вчення про самоспоглядання інтелекту в Шеллінга ¹⁹, де воно виглядає як справжня «історія інтелігенції», або «самопотенціювання Я», завдяки чому розбудовується сфера теоретичного і практичного розуму, що збігаються в мистецтві; три розуми Канта й под. – до Миколая Кузанця. Втім, справжні корені – в (нео)платонізмі: див. трактати п'ятої, ноологічної, «інтелігентної», Еннеади у Плотіна, див. учення про Нуса-Першорущія в Аристотеля ²⁰ а також «Софіст» і «Філеб» Платона ²¹, де ми й зустрічаємося з розумінням свідомості як самоспіввіднесення, розуму – як самоусвідомленого смислу й життя як самопокладання розуму,²² а також розрізнення інтелігенції в її абсолютному вимірі, як Стагіритового Нуса-Першорущія, або ейдосу ейдосів, й відносному – див. ієрархію самоспоглядання у Плотіна. **Отож**, Лосев у своїй діалектиці інтелігенції наслідує великим діалектичним системам. Це має якимось відобразитися на його філософському інструментарії, термінології та методі. Про перше – в наступному §.

§ 3. ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АПАРАТ, ЗАЛУЧЕНИЙ О. Ф. ЛОСЄВИМ ДЛЯ ОФОРМЛЕННЯ КАТЕГОРІАЛЬНОЇ СФЕРИ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ

Для того, аби навчитися читати та належним чином інтерпретувати глибоко смислово й емоційно «навантажений» лосєвський текст, очевидно, варто

¹⁹ Мовою Шеллінга в «Системі трансцендентального ідеалізму» – про «самооб'єктивацію суб'єктивного».

²⁰ Можна взяти за «Нарисами античного символізму і міфології», можна за четвертим томом в «Історії античної естетики», можна за останнім її, восьмим, томом. Аристотель важливий, адже для Лосєва неоплатонізм – це синтез платонізму та аристотелізму (Лосев, 1993а, с. 581)

²¹ Див. у Лосєва – щодо ноології (вчення про розум) Платона в: История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. – Кн. 1. – Часть шестая. III. Ноология. § 3 Зрелая классика. А також, там само – ноуменальна термінологія Прокла (§ 6, там само). (Лосев, 2000)

²² Більше розуму – більше життя. Нуль розуму – смерть, мертва природа, грубезна фізика речі.

почати із залученого його автором філософського інструментарію. Передусім мова йде про специфічний термінологічний апарат. Звісно, зважаючи на обмеження темою, метою і обсягами дослідження, в нас нема змоги розглянути його повністю і з належними історико-філософськими екскурсами, тому зосередьмося на кількох принципових для подальшого аналізу термінах – іменах категорій, що є значущими для лосєвського філософування саме щодо інтелігенції.

Діалектика – чистого предметного смислу речі (див. нижче). З цієї точки зору вона є логосом ейдосу, розгортаючись як в «горизонтальному», так й у «вертикальному» вимірі. В першому випадку вона відтворює взаємодію вихідних категорій *одного* й *іншого* – як моменту самої *однини*, аби породити всю низку категорій, що утворюють логіко-поняттєвий скелет речі. В другому ми отримуємо визначеність речі для неї самої, оскільки річ для себе є тим, чим вона є по суті. В цьому випадку ми й маємо справу з діалектикою свідомої речі, але передусім із самосвідомістю як такою. Остання відж часів середньовічної латини називається інтелігенцією (про що буде мовлено нижче). Взагалі ж розуміння діалектичних категорій як таких ~~на~~ і взятих в їхньому постійному розрізненні / синтезуванні дає нам урешті можливість окреслити ейдос речі.

Ейдос - це смисловий образ речі, він є відображенням суцього в речі. Проте, сам ейдос не є сущим як таким і не є сутністю як такою, а є саме виявом сутності в іншому, де знаходить своє відображення її одиничність, отже, незвідність ані на що, що не є нею самою, а також її тотожність із собою й відмінність від себе у власних виявах ²³, що, у свою чергу, дозволяє стверджувати, що в ейдосі сутність водночас і перебуває у спокої, й постійно й невинно рухається. Так ми отримуємо лосєвське визначення ейдосу як одиничності рухливого спокою самототожної відмінності (Лосев, 1993b, с. 684).

Меон – це абсолютне ніщо, логічно детермінований концепт, який є противагою сутності й водночас моментом у самій сутності, яка, покладаючи

²³ Адже якби вона не відрізнялася від себе у власних виявах, тоді не було б і самих виявів сутності, отож, вона ніяк не увиразнювалася б як сутність, власне – не була б сутністю.

себе у своїй самототожності, тим самим покладає і власний кордон, отже, й будь-яке можливе інше, що не є нею самою, – тло, на якому вона тільки й може виявити, увиразнити й тим самим підтвердити, оформити всю свою сутнісність. «Якщо що-небудь одне – суще, то чистим «іншим» буде не просто інше суще, але не-суще, меон.» (Лосев, 1993b, с. 646)

Енергія – це вираз ейдосу в іншому. Утім, найперше такий вираз ейдосу в іншому є виразом ейдосу для себе самого як специфічного *іншого* собі. Тим самим ейдос нараз перетворюється на інтелігентний ейдос, або ейдос ейдосу / ейдосів, Стагіритово-плотінівський Розум-Першорущій, власне – на інтелігенцію. Енергія є смисловим, символічним становленням особистості (Лосев, 1995a, с. 37).

Міф в Лосєва – це не фантазія або фікція, він розуміє міф крізь призму особистості. Це *особистісно* оформлений суб'єкт-об'єктний синтез, або буття, яке реалізується тільки в особистісному вимірі – як особистість і через особистість (Лосев, 1994, с. 205).

Інтелігенція – це смисл, наповненість смислом, який виявляється смислом для того, що саме по собі має смисл, отже – найперше для самого смислу, де взагалі нічого, крім смислу, нема ²⁴. У взаємостосунках смислу із собою як з іншим собі народжуються основні інтелігентні категорії: Пізнання (Розум), Прагнення (Воля) і Почуття (див. далі). В цій роботі ми ще не один раз згадаємо, що інтелігенція як самосвідомість є смислом, що мислить сам себе. Але інтелігенція не є лише чистою категорією, або Абсолютною Інтелігенцією. Вона може проявлятися і фактично виявляє себе в усіх речах, що мисляться. Отже, вона в тій чи іншій мірі є складовою всіх речей – звісно не в сенсі шухляди в столі чи в шафі, а як момент смислового саморозгортання речі. Якщо ми розуміємо світ як фактично осмислену дійсність, або реальність (Сватко, 2020, с. 33), то це значить, що всі речі постають перед нами в певній формі, адже, способів осмислення дійсності багато (фізичний, смисловий, числовий,

²⁴ Щодо розуміння інтелігенції як самоусвідомленого смислу див. у (Сватко, 2020, с. 29). Див. також про це у Вступі.

особистісний, суспільний і т. д.). Отже, всі ці форми можна розглядати як певні ступені інтелігенції, завдяки яким ми й осмислюємо речі світу. Тож увесь світ, таким чином, постає як ієрархії розумності й життєвості, або як ієрархія розумних форм життя – від нестями до надрозумного екстазу, й навпаки. При цьому нестямю в такому випадку можна назвати своєрідний «нульовий» ступінь інтелігенції, або річ в аспекті тотального невіднаходження себе як себе, власне – річ у меональній пільмі.

Пізнання – це покладання, затвердження себе як визначеного через інобуття (Лосев, 1995а, с. 23). Інтелігенція може співвідносити себе з об'єктом пізнання. Це означає, що під час процесу пізнання людина визначає та, таким чином, відділяє себе від об'єкту пізнання.

Прагнення – це становлення самовідданості, самоспіввіднесеності, тобто, таке віднесення себе до себе ж самого, яке зумовлює мислення себе як те, що є у процесі становлення (Лосев, 1995а, с. 28). Наприклад, в процесі пізнання ми мали твердо окреслений предмет знання. Цей предмет був відділеним від пізнаючого, проте, в той же час, він був і співвіднесеним з ним. Якраз цей процес становлення і є злиттям того, хто пізнає, і предметом пізнання. Тут виходить нове ототожнення буття та небуття, одного та іншого. Я мислю себе, але не як протилежність іншобуттю, а як інобуттєвість. Тобто, я мислю в своєму співвідношенні для себе свою грань та оформлення, але я сам не залишаюсь як сам, а відхожу, відволікаюсь, захоплююсь, розпливаюсь в цьому становленні себе як самообмеженого. Це значить, що ми від пізнання перейшли до прагнення або волі (Лосев, 1995а, с. 27).

Почуття – породжує своє інобуття в собі, в той час як пізнання, наприклад, припускає це інобуття як готове поза собою. «В почутті суб'єкт виявляється остаточно сам для себе об'єктом, не відпливаючи в безкінечність

становлення але мислячи – самим собою – межу цього становлення» (Лосев, 1995а, с. 30)

Особистість – це *втілена* самосвідомість, інтелігентний міф як факт (Лосев, 1995а, с. 34)

Ім'я – це прямий вираз речі, що має найбільшу інтелігентну складову, адже воно мислиться як смисл, а не як щось виключно фізичне або неживе. «Ім'я, слово речі є річ, що мислиться, річ, що явлена в розумі, річ як розум і поняття, як свідомість, і, отже – розум, поняття і свідомість як річ.» (Лосев, 1993b, с. 651). Також, ім'я є виразно символічним моментом, моментом самої інтелігенції. «Особистість вирізняє себе як ціле від всього іншого, порівнює себе з ним, а отже, усвідомлює себе з іншої сторони – така повнота інтелігентного самоусвідомлення є ім'я» (Лосев, 1995а, с. 36).

Енергема – це сутність, яка є визначеною певним чином, в модусі певного осмислення не на абсолютно-категоріальному рівні, а в інобутті, тобто на рівні *відносної* інтелігенції (Лосев, 1993b, с. 654). Аналізуючи відносну інтелігенцію, Лосев виділяє фізичну, органічну, сенсуальну та ноетичну енергеми, вирізняючи в останній рівні 1) перцептивний (= феноменологія сприйняття), 2) імагітативний (=феноменологія образного уявлення), 3) когітативний (= феноменологія мислення як чистого самоспіввіднесення, або споглядання). В подальших розділах ми розглянемо їх детальніше.

Навівши цей показовий міні-словничок зі сфери інтелігенції, ми можемо зробити висновок: термінологія Лосєва в інтелігентній сфері буття успадкована від великих філософів минулого, проте, самостійно опрацьована й переосмислена ним. Таким чином, Лосєв тут підсумовує весь попередній досвід європейського філософування. Проте яким саме чином Лосєв опрацював цю термінологію? Що надало їй інструментального значення? Як, нарешті, її складники пов'язані між собою? На всі ці питання ми шукатимемо відповіді вже в наступному розділі.

РОЗДІЛ II. ДІАЛЕКТИКА ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ЯК «ВЕРТИКАЛЬНА» СКЛАДОВА ЗАГАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ЕЙДОСУ В ТВОРЧОСТІ О. Ф. ЛОСЄВА ЕПОХИ ПЕРШОГО «ВОСЬМИКНИЖЖЯ»

§ 1. ЛОСЄВСЬКЕ РОЗУМІННЯ ДІАЛЕКТИКИ ЯК ЛОГОСУ ЕЙДОСУ І ВИКОРИСТАННЯ ДІАЛЕКТИЧНОГО МЕТОДУ ДЛЯ АНАЛІЗУ ІНТЕЛІГЕНТНОЇ СФЕРИ БУТТЯ

Для того, щоб адекватно оцінити філософію Лосєва, потрібно для початку з'ясувати, як він розумів та визначав діалектику – метод, який сам філософ, безумовно, вважав основою власного філософування.

Лосєвський підхід до діалектики можна представити у вигляді кількох наріжних тез методологічного характеру, які він сам неодноразово оприлюднював упродовж свого творчого життя. Натомість філософ виклав їх у трьох трактатах першого «восьмикнижжя»: «Філософія імені», «Античний космос і сучасна наука» та «Діалектика художньої форми».

Передусім Лосєв зазначає, що діалектика є «логічним конструюванням», що раз і назавжди відрізняє її від філософії як «виразу й зображення настроїв та почуттів філософа» (Лосєв, 1993а, с. 68). Крім того, автор «восьмикнижжів» ставився до діалектичного методу як до єдиного, що може органічно об'єднати протиріччя, цю справжню підставу точного мислення і розуміння, в живий синтез – і це робить його найточнішим та найнадійнішим методом філософії та науки. (Лосєв, 1995а, с. 7)

При цьому треба розуміти, що прикладом такого об'єднання суперечностей може виступати будь-який предмет коло нас. Наприклад, звичайна шафа з точки зору її власного смислу є цілком неподільною одиничністю. Тобто поняття шафи як такої, розглянуте строго логічно, в аспекті смислу, «шафовості», є неподільним, тому що коли ми говоримо про неї, ми маємо на увазі сутнісно неподільний предмет. Проте, не дивлячись на це, шафа також є фактичною множиною різних предметів – часток, з яких вона складається. Тим самим шафа тут постає як одиничність, яка може бути одночасно дана як роздільна множинність.

У зв'язку з цим Лосев зауважує, що він не залучає метафізику до діалектичного методу і не приймає кантівських речей в собі. Він вважає: якщо речі існують, вони мають реальний смисл і реальну сутність, до того ж такий смисл і таку сутність, що обов'язково якось виявляють себе. увиразнюються, робляться впізнаваними для спілкування з ними та для їхнього розуміння. «Якщо ви не можете вказати на смисл речі, – наголошує він, – це значить, що ви взагалі про цю річ нічого сказати не можете» (Лосев, 1995а, с. 7).

Проте, тут може виникнути досить логічне порівняння: поняття, що виведені метафізично, є абстрактними і віддаленими від реальності, але діалектика теж абстрактна. Чому саме діалектика є найбільш точним та універсальним методом?

Аби відповісти на це запитання, потрібно правильно розуміти абстрактність діалектики. Не дивлячись на те, що вона дає можливість мислити річ неопосередковано, це ще не означає, що вона сама по собі є неопосередкованістю. Наприклад, якщо ми для того, щоб осягнути суть певної речі, будемо просто стояти і дивитися на неї, ми навряд відрізнятимось від тварини, яку пасуть в полі. Для процесу осягнення потрібно мислити. Завдяки мисленню з'являється абстракція, або логічна структура того, що ми хочемо осягнути неопосередковано. Така абстракція є повноцінною паралеллю предмета, який ми відчуваємо, в певній усвідомленій формі.

«Всіляка наукова формула в точній науці є з необхідністю абстракцією, – зазначає у зв'язку з цим Лосев у «Філософії імені», – адже, хоча вона й отримана з досвіду, і тільки з досвіду, вона – аналіз досвіду, логіка досвіду, числова закономірність досвіду» (Лосев, 1993b, с. 621). У цьому випадку абстракція є необхідністю, що допомагає осягати речі, які існують в *реальному* світі. Абстрактне мислення в діалектиці не використовується задля створення фікції, що виводиться лише зі свідомості суб'єкта. «Будь-яка річ і будь-який предмет, – зазначає Лосев, – є передусім щось самосуще а слідом за тим він є чимось, що існує в думці й у відношенні з іншим буттям» (Лосев, 1997, с. 24).

Також, діалектику звинувачують у тому, що вона нежива і схематична,

ніби діалектика через це повинна стати менш точною та більш віддаленою від реальності. Коментуючи цей закид, автор «Філософії імені» зауважує: діалектика – це наука, і вона не повинна заміщувати собою життя. Він називає її «скелетом, ритмом та осмисленням життя», але аж ніяк не життям (Лосев, 1993b, с. 622). Можливо, відразу від діалектики виникає через її сухість та інколи надмірну схематичність, проте, будь-який досвід, що перетворюється на логічну структуру, саме цього і потребує.

Надалі, пояснюючи принцип роботи діалектичного методу, філософ, скажімо, у трактаті «Діалектика ХФ», починає з найпершої й тому максимально «пустої» категорії «Одне». Як таке, тобто взяте абсолютно, воно є принципово надкатегоріальним. Натомість узятє в своєму відношенні до будь-чого іншого, не-одного, як це було чудово продемонстровано це Платоном у його «Парменіді», воно обертається справжнім початком діалектичного ряду, лоном для породження всіх можливих – майбутніх – категорій. Варто зазначити, що розсуд Лосєва про діалектичні категорії має тетрактидний характер, і цим зумовлена поява факту як категорії (її ми розглянемо пізніше).

Отже, *Одне* (як гранична визначеність буття в тій чи іншій його формі) визначається через *інше* і приймає певну межу, воно стає роздільним та *множинним* і неподільним *одним* одночасно. Інше також є чистим поняттям, і воно чисте у своїй інакості. Тобто, це не нове *одне*, це чисте *не-одне*, воно є тим самим першопочатковим одним за принципом. Насправді, розділення між одним та іншим не існує, *одне* має в собі *інше* і навпаки. Розділення цих категорій відбувається завдяки діалектичному методу, суть якого полягає у вказуванні на істинну сутність, крайню конкретність. *Становлення* є синтезом перших двох категорій (одного та іншого), що являє собою рухомість та «живість» речі. Лосєв називає момент становлення алогічним, тому що воно не координовано логічним розділенням, як в *іншому*.

Отже, становлення є синтезом логічно роздільної єдності. Проте, для того, щоб завершити тетрактиду, нам потрібно буде зробити діалектичний аналіз становлення, і, в такому випадку, доведеться протиставляти становлення *його*

іншому. Результатом протиставлення повинна бути наявність або певна конкретизація *становлення*. Тобто, як і в першому випадку, *інше* дозволяє логічно окреслити *одне*, при цьому не відображаючи його суть. Через це *інше* в *становлення* є *факт*, або те, що *вже настало*.

Важливо мати на увазі, що продукування цих категорій шляхом їх розділення є лише «схемою». Насправді, все, що було описано вище – процеси, які відбуваються одночасно. Через це можна помітити, що Лосєв, ведучи розсуд про діалектику, виражається діалектично за формою. Тобто в розповіді є структура, згідно з якою філософ не пояснює категорії та поняття окремо, він говорить про них як про ціле, демонструючи, як з одного випливає інше.

Тетрактида, яку ми розглянули, дає нам повний діалектичний вираз того, що можна помислити взагалі (не дивлячись на те, що сама діалектика на ній не зупиняється та має в собі набагато більше категорій). Метод мислення, що показаний в тетрактиді застосовується у діалектиці всюди, і всі подальші категорії частково її відображають.

Тим не менш, для того, щоб дійти до суті або *смислу* речі, нам потрібно, передусім, проаналізувати другий аспект тетрактиди, тому що він являє собою множинність Одного та вказує на сенс як такий, діалектичний аналіз якого Лосєв демонструє наступним чином: через категорію відмінності, тотожності, спокою, руху та сущого ²⁵.

Розрізнення є першою категорією, без якої уявити друге начало діалектичної тетрактиди неможливо. Розрізнення є передумовою наявності множинності, адже, якби все було злито воедино, множинності б не існувало. Проте чи можемо ми говорити виключно про відмінність речі, якщо ми в той же час сприймаємо її як *ціле*? Тож, відмінність в цьому випадку має бути і тотожністю водночас.

Наприклад, якщо ми говоримо про шафу та її полицку як окремий елемент, то ми повинні мислити полицку як предмет, що є не шафою (для виділення

²⁵ Пор.: відмінність, тотожність, рух, спокій. Тож ейдос – це одиничність рухливого спокою самототожної відмінності.

множинності) і як предмет, що є співвіднесеним із шафою. Для цього потрібна категорія ототожнення. Далі ми переходимо до категорій руху та спокою, які виникають через, власне, *мислення* речі. Для того, щоб розуміти, що саме є різним та співвіднесеним, ми мислимо річ в стані спокою, як дещо тверде та нерухоме, а потім ще раз мислимо її у співставленні з іншим, тобто, *рухаємося* до іншого, і тим самим постулюємо категорії руху та спокою (Лосев, 1995а, с. 16).

Звичайно, зараз ми говоримо не про рух або спокій в просторі, а про мисленнєвий рух, що допомагає нам логічно окреслити річ, оформити її. Це є категорія *суцього*, або одиничності. Проте, одиничності не в сенсі кількості, а в сенсі чогось конкретного, що наповнене сенсом. Одиничність тут не слід плутати з *одним*, яке є однічністю одного та іншого, а отже абсолютною нерозрізненістю. Одиничність, що є категорією другого начала тетрактиди, постає одиничністю тільки одного, логічно підкреслюючи його множинність. Тож, діалектично виведене визначення ейдосу звучить так: «рухливий спокій самототожної відмінності, даний як суще, або суще, одиничність» (Лосев, 1995а, с. 17).

Тут ми підходимо до визначення ейдосу, що, власне, і є сенсом речі. Ейдос може сприйматися лише інтелектуально, і не потребує інтуїції. Тобто, ейдос не є інтуїтивною неопосередкованістю. Його досягнення є результатом інтелектуального споглядання, отож, він наскрізь інтуїтивний, тільки ця інтуїція саме інтелектуальна. Кожен момент ейдосу відрізняється один від одного та від цілого, і в той же час вони тотожні їм. Все це дано як певна одиничність. Тож, ейдос – це неповторна одиничність, яка дана як одиничність та множинність і різність та тотожність в одночас. Категоріальний аналіз другого начала тетрактиди дає нам можливість говорити про конкретні пласти ейдоса, а саме: одиничність рухомого спокою та самототожного розрізнення. Самототожне розрізнення є топос, а рухомий спокій Лосев називає «схема» або «ейдетичне число», число як ейдос (Лосев, 1995а, с. 19).

Виходячи з категоріальної деталізації другого начала тетрактиди формується категоріальна деталізація третього та четвертого начал тетрактиди.

Третє начало є другим началом, тільки даним в аспекті становлення. Тобто третє начало дає нам схему в процесі становлення, топос в процесі становлення та ейдос в процесі становлення. Четверте начало є тим, що вже стало, фактом, індикатором наявності. Четверте начало є носієм сенсу, вона є фактично даним сенсом. Проте, як ми пам'ятаємо, четверте начало є *іншим* становлення, тому категорія факту є *іншою* по відношенню до всіх інших категорій тетрактиди. Тож, ми бачимо, що завдяки діалектичному аналізу речі її реальність та неопосередкованість по відношенню до рецепієнта розкривається одразу, без плутанини в поняттях. Мислячи діалектично людина сприймає протиріччя як «живість» та неопосередковану даність речей, що допомагає їй сприймати суще речей без зайвих містифікацій або метафізичного «подвійного дна».

Наприклад, у «Філософії імені» Лосєв розробив філософію мови, яка являє собою діалектично сконструйовану систему. В цій системі філософ вказував на шлях до пошуку сущого в імені. Тобто, він розумів ім'я онтологічно, а не як набір звуків, які щось означають. Лосєв намагається пояснити Ім'я діалектично, деконструюючи його категоріально – від логічного окреслення Ім'я як явища до апофатичного його розуміння. «Ім'я є стихією спілкування розумних істот у світлі сенсу та розумної гармонії» (Лосєв, 1993b, с. 746). Діалектика, за Лосєвим, є найбільш досконалим методом, який допомагає дійти до сущого речей. Вона найбільш конкретна, і може вбачати сплетені у синтезі протиріччя там, де формальна логіка вбачає окремі поняття. Через це, ні метафізика, ні релігія, ні логіка, не можуть дати істинного філософського аналізу, вони лише можуть орієнтуватися на діалектику, як найбільш універсальний метод.

Загалом, Лосєв у своєму діалектичному методі поєднав діалектику Гегеля з ейдетичним спогляданням Гуссерля. Ейдос в Лосєва – це логічний образ речі, який поєднує в собі протиріччя, що органічно перетворені у живий, реальний організм речі (Лосский, 1991, с. 340). Отож, насправді метод, яким найчастіше користується Лосєв у своїй трактатах першого «восьмикнижжя», треба, слідом за ним, визначити як феноменолого-діалектичний.

Зараз ми розглянемо, яким чином Лосєв співвідносить інтелігенцію із

категоріально проаналізованою тетрактидою. Перш за все, ми не можемо стверджувати, що інтелігенція є передумовою виникнення тетрактиди. Тобто, не суб'єкт займається виведенням та продукуванням сенсів, а точніше, не лише суб'єкт. Адже, якби ми говорили, що вся діалектична тетрактида була лише нашим уявленням про світ, а не аналітично подрібненим досвідом, то це було б проявом грубого суб'єктивізму та перетворенням реальності на фікцію. Свідомість є, як було написано вище, співвіднесеністю сенсу із самим собою. Тобто, сенс даний собі так, як він даний взагалі, і даний в тому, чим він є взагалі, він сам по собі. В першому розділі нашого дослідження ми зазначали, що інтелігенція, за Лосєвим, має волю прагнення та здатність до пізнання. Також, ми визначили, що інтелігенція, пізнаючи іншобуття, пізнає себе. Проте, ми не визначили що є синтезом мислення себе як себе і мислення себе через іншобуття. Нам варто якось назвати цей процес, адже, діалектика завжди вимагає проведення смислового кордону з «іншим». Тож, як ми пам'ятаємо, після категоріального визначення діалектичної тетрактиди ми визначили, що синтезом одного та іншого є становлення, яке являє собою суцільність та безперервність, «живість» речі. Наразі нам потрібно це співвіднести з інтелігенцією.

Отже, інтелігенція повинна бути в процесі становлення. Інтелігенція, як ми описували вище, є самоспіввіднесеність, і зараз вона повинна бути в стані алогічного становлення. Наприклад, в процесі пізнання ми мали твердо окреслений предмет знання. Цей предмет був відділеним від пізнаючого, проте, в той же час, він був і співвіднесеним з ним. Якраз цей процес становлення і є злиттям того, хто пізнає, і предметом пізнання. Тут виходить нове ототожнення буття та небуття, одного та іншого. Я мислю себе, але не як протилежність іншобуттю, а як іншобуттєвість. Тобто, я мислю в своєму співвідношенні для себе свою грань та оформлення, але я сам не залишаюсь як сам, а відхожу, відволікаюсь, захоплююсь, розпливаюсь в цьому становленні себе як самообмеженого. Це значить, що ми від пізнання перейшли до прагнення, або волі (Лосєв, 1995а, с. 27). В пізнанні іншобуття виявилось самотійно визначеним сенсом. Проте, зараз сенс народжує своє іншобуття, хоча, центр ваги

все ще знаходиться в цьому іншобутті. Хоча воно і всередині сенсу, сенс продовжує тут діяти слід за становленням. В прагненні ми як раз знаходимо себе, проте, разом зі своїм іншобуттям, тобто, разом із собою, що становиться.

Тож, слідкуючи за думкою Лосєва, ми можемо зрозуміти, що він використовує діалектику не як формальну логіку, а як логіку думки(або смислу). Тобто, діалектика ніколи не зупиниться на формальному, натуралістичному поясненні речі, вона піде далі, у сферу смислів. Досить вичерпно Лосєв пояснює метод на початку «Філософії Імені»: «...пояснити смисл в усіх його смислових зв'язках, в усій його смисловій, структурній взаємоповязаності і самопороджуваності. Потрібно одну категорію пояснити іншою категорією так, щоб було видно, як одна категорія породжує іншу і всі разом – одне одного, не натуралістично, звичайно, породжує, а – ейдетично, категоріально, залишаючись у сфері смислу (Лосєв, 1993b, с. 616). Проте, до чого це нас призводить? До того, що діалектику потрібно розуміти як логіку чистого споглядання, де речі відкриваються нам для пізнання та розуміння. Тож, діалектика – це самі речі в їхньому смисловому розвитку. Варто підкреслити, що ці речі не є сутнісно потаємними або кантівськими «речами в собі», вони, навпаки, постають у своєму увиразненні, самовиявленні (Лосєв, 1993b, с. 620) Речі, як моменти явленості (або виразу) сутності самі по собі ще не є смислом, вони є смислом лише відносно, тобто частково і фрагментарно, з великою долею меональності, тобто, простіше кажучи, з різною мірою смислової інтенсивності. А отже, з різною долею інтелігентності. Тож, якщо ми говоритимемо про вираз речі, то дійдемо до висновку, що найвиразнішою ми можемо назвати ту річ, яка сама себе розуміє та сама себе йменує, адже, якщо слідувати традиції анагогічної діалектики платоніків, то ми можемо зрозуміти, що «буттєвість» речі та ступінь її виразу залежать від наявності в ній інтелігентної складової. Власне, імені є найвиразнішою сферою виразу речі, в якій символічно увиразнена сфера ейдосу, коли він співвідноситься із самим собою, постаючи живою істотою в міфі та символічно втіленою самосвідомістю – в особистості, увиразненою як така для всього іншого – в імені. «Слово, яке йде від живої Особистості, вочевидь, є Ім'я»

(Лосев, 1999, с. 433). Тож, в наступному параграфі ми розглянемо сферу імені, а також детально виражену через енергеми діалектику інтелігенції.

§ 2. «ІНТЕЛІГЕНТНА» ДІАЛЕКТИКА ЕЙДОСУ В ТРАКТАТАХ ПЕРШОГО «ВОСЬМИКНИЖЖЯ» О. Ф. ЛОСЕВА

Інтелігентну діалектику ейдосу Лосев найвиразніше вибудовує у «Філософії Імені». Загалом, перед тим як переходити до аналізу відносної та абсолютної діалектики інтелігенції, варто окреслити сюжетну складову праці Лосєва, аби краще поглибитися в суть питання.

В «Філософії імені» Лосєв вибудовує систему доказів буттєвості слова, де сама процедура йменування виявляється процедурою послідовного увиразнення буття – від апофатичного Х-а до деміургії, міфу, особистості та власного імені. Філософ розглядає тут мову як незалежну від людського суб'єкта форму енергійної еманції Першосутності (Лескин, 2007, с. 39). Сутність, що «обгортає» себе мовними формами, може втілюватись у людській свідомості. Проте, головним аспектом тут є те, що воно *може* втілюватись у людській свідомості, але це не єдиний варіант його втілення.

Інакше кажучи, з огляду на абсолютну діалектику як діалектику трансцендентних засад світу сутність не потребує втілення «для-когось» – вона є сама-по-собі й сама-в-собі. Діалектика абсолютної інтелігенції виступає мірою, від якої відштовхується відносна інтелігенція. В «Доповненнях до діалектики міфу» Лосєв більш детально описує абсолютну інтелігенцію: «Абсолютність діалектики змушує нас говорити про інтелігенцію тільки Одного. Абсолютна діалектика виходить з того, що існує тільки Одне, що воно повністю незалежне ні від чого іншого, і що все, навпаки, від нього залежить» (Лосев, 1999, с. 388). Далі виявляється, що абсолют як міра є християнський Бог: «...неможливо не стверджувати Бога як Абсолютну особистість» (Лосев, 1999, с. 464).

Але з огляду на відносну діалектику, або діалектику виявлення сутності в інобутті, власне – діалектику поцейбіччя, сутність може так чи інакше, більше чи менше втілюватися в різних аспектах – від тваринного рику до звичайного

людського слова.

Лосєв вважає, що слово – це найбільш універсальне втілення сутності, тому що все, що ми можемо відчуті або передати, так чи інакше увиразнюється в слові. «Якщо сутність – ім'я та слово, то значить, що весь світ, всесвіт є ім'я та слово, або імена та слова. Все буття є то більш мертві, то більш живі слова. Космос – драбина різного ступеню словесності. Людина – слово, тварина – слово, неживий предмет – слово, бо все це – смисл та його вираз, сукупність різних ступенів життєвості або затверділості слова. Все живе словом та свідчить про нього.» (Лосєв, 1993b, с. 734-735).

Варто спеціально наголосити, що відносна інтелігенція – як інтелігенція фізичної, органічної, сенсуальної, ноетичної енергем, а також як складова відносної діалектики, відштовхується від абсолютної діалектики, отже, так чи інакше наслідуює їй. Пам'ятаючи про це, перейдімо далі до аналізу ієрархії енергем.

Передусім Лосєв зазначає, що різні види (типи) енергем є індикаторами різної ступені меонізації предметної сутності речі й разом із тим різними ступенями інтелігенції (Лосєв, 1993b, с. 660).

Перша, та найпримітивніша енергема – фізична. Фізична річ є смисл, слово, що дане на ступені механічно-дискретного об'єднання. Це поза-собою-буття, кожен елемент якого є зовнішнім по відношенню до іншого елемента. Лосєв визначає цей момент як фізично-енергематичний елемент в слові. «Фізична енергема слова нічим не відрізняється від всілякої фізичної енергеми. Це сукупність фізичних визначень, що об'єднані визначеним смислом» (Лосєв, 1993b, с. 659).

Таким чином, фізична енергема виявляється початковою сходинкою за принципом висхідної діалектики, тому що вона має в собі найменший ступінь інтелігентної складової. Вона не співвідноситься із собою та не є інтелігенцією, яка знає себе. Фізична енергема не знає інше, тобто те, що поза нею, і, до того ж, вона навіть не знає того, що вона не знає інше. У випадку імені фізична енергема є предметним смислом імені, не більше. Вона, наприклад, може являти собою

звуки ім'я. Звичайно, коли людина промовляє щось, вона займається не тільки відтворенням звуку і приписуванням звукам певного – не-звукового – смислу; вона також включає в цей процес і весь смисл слова. Окреме вирізнення фізичної енергетичної є лише схематичним..

Непоясненим саме по собі, якщо тільки не припустити, що вона відсилає нас до пояснення більш високого порядку ²⁶, наступною енергетичною є органічна. Фізична енергетика є суцільним незнанням – себе й іншого. Але з'ясувати це можна лише з позицій знання, принаймні, «іншого», отже, з позицій енергетичної, де це «інше» вже дане, скажімо, у феноменології подразнення чи процесах метаболізму. Тоді на тлі такої даності «іншого» її відсутність стане помітною. Більше, того, стане помітним, чого нема у фізичній енергетичній, що там не є даним. Тому наявність фізичної енергетичної дозволяє із впевненістю припустити наявність такої енергетичної, де «інше» вже якось наявне, хоч «себе» все ще нема. Це й означає вихідне феноменальне очманіння речі та її поступове «отямлення» при переході від нижчої до вищої енергетичної – як поступове віднайдення згаданого «себе»: спочатку в «іншому», а потім у самій собі: «...органічна енергетика, за Лосевим, – це таке «поза-собою»(буття), яке знає інше як деяке чисте «поза» (Лосев, 1993b, с. 662). Тобто, органічна енергетика знає інше, на відміну від фізичної, проте, вона також не знає себе саму.

Втім, це «не знає саму себе» знову ж таки можна констатувати лише на тлі певного «знання себе», отже, на тлі енергетичної вищого рівня. Так ми переходимо до сенсуальної енергетичної й, відповідно, до феноменології відчуття й тим самим до інтелекції відчуття.

Сенсуальна енергетика передбачає знання себе без знання факту цього знання. Факт знання іншого передбачає віднаходження себе в іншому саме через відчуття, коли, скажімо, необережно встромивши палець в окріп, живе створіння відчуває біль і через цей біль дізнається про те, що воно, це створіння, насправді є. Отож, в цьому випадку знання себе є цілком неповним і залежним від

²⁶ Адже припустити, що дещо не знає себе через інше, можна лише з огляду на те, що десь та якось існує дещо, що саме віднаходить себе через інше. Так попередній ступінь стає зрозумілим *на тлі* наступного.

зовнішніх обставин, тому обмежується лише відчуттям. «Відчуття є самоспіввіднесення, що не відрізняє себе від того, з чим воно співвідноситься, коли це останнє має перехідний характер» (Лосев, 1993b, с. 664).

І знову ми зустрічаємося тут зі стандартним лосєвським ходом: якщо в сенсуальній енергемі річ не розрізняє себе з іншим, це можна констатувати лише за однієї умови. А саме, нам потрібна енергема, де річ так чи інакше, але знала б себе, що, відповідно, дозволило б феноменологічно «розгледіти» знаттєву ситуацію, коли це «себе» речам ще ніяк не відоме. В будь-якому випадку філософ має вже якось мати цей досвід «себе» як певне пояснювальне «тло», аби точним чином міркувати, є таке «себе» в речі чи нема. Так ми опиняємося перед необхідністю постулювати наявність у цій ієрархії енергем вищої щодо сенсуальної, ноетичної, енергеми.

Отож, ноетична енергема передбачає знання себе і знання факту цього знання, тобто самосвідомість. «Ноетична енергема передбачає суб'єкта думки – це смисл, що занурився в меон і осягнув себе як смисл» (Лосев, 1993b, с. 666). Тобто, іншими словами, ноетична енергема є в тому числі мисленням, яке передбачає осмислену роздільність суб'єкта та предметної сутності, але не тільки ним, адже таке розрізнення себе й іншого в інобутті, в меоні відбувається не відразу й назавжди, як у сфері чистої, або абсолютної, інтелігенції, а саме поступово і фрагментарно. Лосев у зв'язку з цим вирізняє в ноетичній енергемі три моменти: 1) перцептивний (= феноменологія сприйняття), 2) імагітативний (=феноменологія образного уявлення), 3) когітативний (= феноменологія мислення як чистого самоспіввіднесення, або споглядання).

В **сприйнятті** фіксується стійкий ейдос об'єкта і одночасно його просторово-часове меональне протікання. «Ми фіксуємо у об'єкті, що сприймаємо, його текучість та якісну нестійкість і – в той же час співвідносимо окремі моменти цього протікання з тим цілим і вже нетекучим, що представляє собою даний об'єкт» (Лосев, 1993b, с. 669). Тобто, за Лосєвим, сприйняття можна назвати самоспіввідношенням речі, коли відбувається ототожнення себе із собою як дещо злите воєдино з одного боку, і себе як окремо осмислено

злитого з іншим, з іншого. В цьому випадку, суб'єкт, що відчуває себе, розрізняє інше, що йому являється. «Сприйняття – є знання іншого плюс знання себе, до того ж, перше дається розчленовано, а друге продовжує нерозрізнено текти.» (Лосев, 1993b, с. 670).

Наступна ступінь інтелігенції – **уявлення**. Лосев описує уявлення як процес, в ході якого «суб'єкт, скористувавшись матеріалами іншого, вже намагається обійтись без цього іншого, силою власної інтелігенції» (Лосев, 1993b, с. 671). Тож, мисленнєвий образ або уявлення зовнішнього об'єкта це інтелігенція, яка може розрізнити знаходження себе як іншого собі та себе як себе самого.

Підходячи до висновку, ми розуміємо, що Лосев розгортає діалектику інтелігенції у двох вимірах: вимірі відносної (меональної) діалектики інтелігенції та вимірі діалектики абсолютної (чистої) інтелігенції. Основні напрями побудови відносної діалектики інтелігенції, як це продемонстровано в трактаті «Філософія імені», визначаються за рівнями самосвідомості, як вони дані в інобутті, або поцейбіччі. Щодо діалектики абсолютної інтелігенції, то вона отримує свій остаточний вигляд у «Доповненнях» до Діалектики міфу», де остаточно стає зрозумілою головна онтологічна тайна філософування Лосева: що таке інобуття, чому воно іно-, і що таке справжнє Буття. Тут і виявляється, що Лосев має на увазі абсолютні засади буття – й такими є для нього християнський Бог.

ВИСНОВКИ

Отже, ми проаналізувати трактати першого «восьмикнижжя» О. Ф. Лосєва з точки зору наявності в них проблематики інтелігенції і побачили, як саме Лосєв проводить діалектичний аналіз інтелігенції, дійшовши при цьому таких висновків.

1. Найдетальніше цей аналіз був продемонстрований у «Філософії імені», проте тема інтелігенції проходить червоною ниткою по всіх трактатах першого восьмикнижжя. Свою джерельну базу Лосєв розкриває у трактаті «Античний космос і сучасна наука» та у «Діалектиці Художньої форми», визначення інтелігенції як ідеальної свідомості він надає у трактаті «Музика як предмет логіки», діалектику абсолютної інтелігенції, а також діалектику абсолютної та відносної інтелігенції він надає у трактатах «Філософія імені», «Діалектика Художньої форми» та «Діалектика міфу».

2. У свою чергу, ідентифікація джерельної та концептуальної бази, на яку спирався у своїх працях Лосєв, допомогла нам з'ясувати, крізь призму праць яких авторів і з огляду на які філософські традиції філософ будував свій розсуд. Ми визначили, що діалектика інтелігенції Лосєва будується за неоплатонічною традицією сходження сутності від абсолюту до її максимально виразних форм і завершується її власним іменем.

3. При цьому, як вдалося уточнити, Лосєв користується усталеним категоріальним апаратом, який складає такий набір категорій: Енергія, Міф, Інтелігенція, Пізнання, Прагнення, Почуття, Особистість, Ім'я та Енергема (див. § 3 другого розділу). Термінологія в Лосєва не нова, але серйозно опрацьована самотужки.

4. Звернення філософа до роботи з наведеним термінологічним і категоріальним апаратом обумовлене його орієнтацією на діалектичний метод і, зі свого боку, стимулює його використання. Лосєв розуміє діалектику як універсальний метод філософії, тому що вона дає можливість мислити речі неопосередковано. Сутність використання діалектики в рамках категорії

інтелігенції визначається тим, що навколишній світ як так чи інакше усвідомлений смисл. Сам смисл не є ні об'єктивним, ні суб'єктивним, в логічній історії речі він категоріально народжується до згаданих категорій. Сам смисл і дійсність як смисл виражає себе через багатоманітні форми фактичності, і, таким чином, форм осмислених реальностей також може бути багато. Завдяки відтворенню лосєвського варіанту діалектики інтелігенції, ми розуміємо, що світ є розумною ієрархією буття, де кожна річ є так чи інакше, в тій чи іншій мірі усвідомленою річчю.

5. В цілому поставленої в дипломному дослідженні мети, а саме дослідження феномену інтелігенції, його відтворення і розуміння у філософській спадщині видатного руського філософа О. Ф. Лосєва в рамках першого «восьмикнижжя» нам досягнути певною мірою вдалося. Ми стисло проаналізували всі основні праці Лосєва і продемонстрували лосєвське розуміння інтелігенції, яким воно постає у його текстах.

Список використаної літератури

- А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. (1991). Москва: Наука.
- Бандуровский, К. В., Асмолов, А. Г., & Леонтьев, Д. А. (2010). Личность. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 400-404). Москва: Мысль.
- Бычков, В. В. (1995). Выражение невыразимого, или Иррациональное в свете ratio. у А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (сс. 888-906). Москва: Мысль.
- Гегель, Г. (1956). *Энциклопедия философских наук.*
- 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.
- Иванова, Е. А. (2017). Лингвистический феномен пост-правды в англоязычном политическом дискурсе. *Вестник ЮУрГГПУ*(9), 154-159.
- Касавин, И. Т. (2010). Знание. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 51-52). Москва: Мысль.
- Косыхин, В. (2013). Эйдетическая диалектика Лосева: структурность бытия и анагогическое познание. *Stasis*(1), 334-351.
- Лекторский, В. А. (2010). Самосознание. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 488-489). Москва: Мысль.
- Лескин, Д. Ю. (2007). *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли.* Москва.
- Лонерган, Б. (2015). Инсайт. Исследование человеческого понимания. у Г. В. Вдовина (Ред.), *МЕРА ВЕЩЕЙ. Человек в истории европейской мысли* (сс. 922-943). Москва: Аквилон.
- Лосев, А. Ф. (1989). *Дерзание духа.* Москва: Издательство политической литературы.
- Лосев, А. Ф. (1993а). Античный космос и современная наука. у А. Ф. Лосев,

- Бытие.Имя.Космос* (сс. 62-600). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993b). Философия имени. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 613-801). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993с). Эрос у Платона. у А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос* (сс. 31-60). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994). Диалектика мифа. у А. Ф. Лосев, *Миф. Число. Сущность* (сс. 8-216). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995а). Диалектика художественной формы. у А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (сс. 5-296). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995b). Музыка как предмет логики. у А. Ф. Лосев, *Форма. Стиль. Выражение* (сс. 407-602). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997). Диалектические основы математики. у А. Ф. Лосев, *Хаос и Структура* (сс. 18-608). Москва: "Мысль".
- Лосев, А. Ф. (1999). Фраменты дополнений к "Диалектике мифа". у А. Ф. Лосев, *Личность и Абсолют* (сс. 378-514). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2000). *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга I*. Харьков: Фолио.
- Лосев, А. Ф. (2000). *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Харьков: Фолио.
- Лосский, Н. О. (1991). *История русской философии*. Москва.
- Малкина, С. М. (2011). Фридрих Ницше и проблемы преодоления метафизики. *"Грамота"*, 141-144.
- Мелетинский, Е. М. (2010). Мифология. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 581-583). Москва: Мысль.
- Ницше, Ф. (2005). *Воля к власти*. Москва: "Культурная Революция".
- Новикова, Л. И., & Сиземская, И. Н. (2010). Интеллигенция. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (с. 130). Москва: Мысль.
- Пиотровский, Б. Б., & Тахо-Годи, А. А. (1985). *Античная культура и современная наука*. Москва: Наука.
- Подорога, В. А., Зыкова, А. Б., & Вдовина, И. С. (1989). *Проблемы сознания в*

- современной западной философии: Критика некоторых концепций.*
Москва: Наука.
- Ростовцев, Ю. А. (1988). Марафонец (Слово о Лосеве). у А. Ф. Лосев, *Держание духа* (сс. 340-365). Москва: Издательство политической литературы.
- 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. І. (2015). Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (за лаштунками інформаційного маскарладу). *Наукові записки НаУКМА, 175 : Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 3-21.
- 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.
- Соколов, В. В. (2010). Интеллектуальная интуиция. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 129-130). Москва: Мысль.
- Степин, В. С. (2010). Культура. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 341-347). Москва: Мысль.
- Степин, В. С. (Ред.). (2010). *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* Москва: Мысль.
- Тахо-Годи, А. А. (2007). *Лосев.* Москва: Молодая гвардия.
- Тациан, А. А. (1998). *Диалектика мифа А. Ф. Лосева и идея русской философии : автореферат дисс. на соискание ст. канд. филос. наук.*
- Тевзадзе, Г. В. (Ред.). (1983). *Алексей Федорович Лосеву к 90-летию со дня рождения.* Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та.
- Толстых, В. И. (2010). Искусство. у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (сс. 160-162). Москва: Мысль.

- Троицкий, Б. Н. (2010). Лосев. у В. С. Степин, & Г. Ю. Семигин (Ред.), *Новая философская энциклопедия* (сс. 452-453). Москва: Мысль.
- Троицкий, В. П. (2010). "История античной эстетики". у В. С. Степин (Ред.), *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* (с. 180). Москва: Мысль.
- Фихте, И. Г. (1993). О понятии наукоучения, или так называемой философии. у И. Г. Фихте, *Иоганн Готлиб Фихте, сочинения в двух томах, том I* (сс. 7-65). Санкт-Петербург: "Мифрил".
- Шеллинг, Ф. В. (1987). Система трансцендентального идеализма. у Ф. В. Шеллинг, *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2-х тт.* (сс. 227-489). Москва: Мысль.