

4. Деррида Ж. Форма і значення. Замечания по поводу Феноменологии языка / Ж. Деррида // Голос і феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / пер. С. Г. Кашиной, Н. В. Сулова. – СПб.: «Алетейя», 1999. – 208 с.
5. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; пер. Н. Автономовой. – М.: «Ad Marginem», 2000. – 512 с.
6. Лазарев В. В. Гегель и философские дискуссии его времени / В. В. Лазарев, И. А. Рау // Немецкая классическая философия. Новые исследования. – М.: Наука, 1991. – 160 с.
7. Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику / В. И. Шинкарук. – К.: Наук. думка, 1977. – 355 с.
8. Шпет Г. Сознание и его собственник (заметки) / Г. Шпет // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. – М., 1916. – С.156–210. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/shpet01/>

## References

1. Vitgenshtejn L. Logiko-filosofskij traktat/ Ljudvig Vitgenshtejn / ISBN: 978-5-17-064553-4, 978-5-271-27836-5 God izdaniya: 2010. – Rezhim dostupu: <http://www.livlib.ru/book/1000328882>
2. Delez Zh. Razlichie i povtorenie / Zh. Delez; per. N. B. Man'kovskoj, Je. P. Jurovskoj. – SPb.: TOO TK, «Petropolis», 1998. – 384 s.
3. Delez Zh. Jempirizm i sub'ektivnost': (Opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu). Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm. Spinoza / Zh. Delez, per. Ja. I. Svirskogo. – M.: «PER SJE», 2001. – 480 s.
4. Derrida Zh. Forma i znenchie. Zamechanija po povodu Fenomenologii jazyka / Zh. Derrida // Golog i fenomen (i drugie raboty po teorii znaka Gusserlja) / per. S. G. Kashinoj, N. V. Suslova. – SPb.: «Aletejja», 1999. – 208 s.
5. Derrida Zh. O grammatologii / Zh. Derrida; per. N. Avtonomovoj. – M.: «Ad Marginem», 2000. – 512 s.
6. Lazarev V. V. Gegel' i filosofskie diskussii ego vremeni / V. V. Lazarev, I. A. Rau // Nemeckaja klassicheskaja filosofija. Novye issledovanija. – M.: Nauka, 1991. – 160 s.
7. Shinkaruk V. I. Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznanija. Vvedenie v dialekticheskiju logiku / V. I. Shinkaruk. – K.: Nauk. dumka, 1977. – 355 s.
8. Shpet G. Soznanie i ego sobstvennik (zametki) / G. Shpet // Georgiju Ivanovichu Chelpanovu ot uchastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve 1891–1916. Stat'i po filosofii i psihologii. – M., 1916. – S.156–210. – Rezhim dostupu: <http://psylib.org.ua/books/shpet01/>

*Lavrova-Reinfeld I. A., teacher Department of Philosophy, Kiev Institute of Business and Technology (Ukraine, Bila Cerkva), rein\_feld@mail.ru*

#### Methodological approaches and conceptual underpinnings of subjectivity philosophy

*The article explains the stepwise shaping of subjectivity where the objectification, that is, self-reflexive and self-removal of subjectivity is possible provided expertise metaphysical presence which corresponds to the first level becoming subjectivity. The next level is expressed autopoiesis where the social and cultural patterns of complex-phono-лого-центризм connectivity in the act of organizing a number of private «scenes» manifest subjectivity. The third level is the act of understanding and approval of the individual. Using Hegelian terminology, subjectivity produces its-more-self-subjectivity, which is based on awareness. It is both a state and an instrument of understanding «here and now», whereas the subjectivity of the first two levels of procedural, temporal and affective. Switching methodological «register» with the need to happening today in research through the philosophical nature, such as philosophy of mind and philosophy (theory) subjectivity. For methodological study are relevant not only to clarify the terminology system, but the system as a whole. Conceptual provisions regarding the interpretation of subjectivity, awareness, detachment, and subjectivity proposed by the representatives of various philosophical trends and schools, do not exhaust the identified problem and leave open the horizon Research.*

**Keywords:** *subjectivity, awareness, subjectivity, the pattern, the subject, the individual.*

*Лаврова-Рейнфельд І. А., викладач кафедри філософії, Київський інститут бізнесу та технологій (Україна, Біла Церква), rein\_feld@mail.ru*

#### Методологічні підходи та концептуальні обґрунтування філософії суб'єктивності

*Обґрунтовується ступеневе формування суб'єктивності, де об'єктивація, тобто самоусунення і саморефлексивність суб'єктивності можлива за умови метафізичної експертизи присутності, яка відповідає першому рівню самоустановлення суб'єктивності. Наступний рівень*

*виражається аутопоезисом, де соціальні патерни і культурні комплекси-фено-лого-центризм взаємодіють в акті організації безлічі приватних «сцен» проявленої суб'єктивності. Третій рівень це акт усвідомлення і затвердження індивіда. Використовуючи гегелівську термінологію, суб'єктивність породжує своє-інше-себе-суб'єктивність, яка ґрунтується на усвідомленості. Це одночасно стан та інструмент осягнення «тут і тепер», тоді як суб'єктивність перших двох рівнів процесуальна, темпоральна і афективна. Перемикання методологічного «регістра» з необхідністю відбувається сьогодні в дослідженнях філософських тем наскрізного характеру, таких як філософія свідомості і філософія (теорія) суб'єктивності. Тому методологічні обґрунтування актуальні для прояснення не тільки термінологічного апарату, але і системи в цілому. Концептуальні положення щодо трактування суб'єктивності, усвідомленості, відстороненості, суб'єктивності, запропоновані представниками різних філософських напрямів і шкіл, не вичерпують означеної проблеми і залишають дослідний горизонт відкритим.*

**Ключові слова:** *суб'єктивність, усвідомленість, суб'єктивність, патерн, суб'єкт, індивід.*

\*\*\*

УДК 13:165

**Матвієнко О. І.,**  
старший викладач кафедри філософії,  
Ужгородський національний університет  
(Україна, Ужгород), [uvarkina@rambler.ru](mailto:uvarkina@rambler.ru)

#### СИМВОЛ ЯК ІНСТРУМЕНТ ВІДОБРАЖЕННЯ ДІЙНОСТІ: ОСОБЛИВОСТІ Й ЗАКОНОМІРНОСТІ

*Функціональним покликанням символу є відображення дійсності. У середовищі фахівців ця теза має консенсусний статус. Однак способу відображення символом дійсності притаманні істотні особливості, які дають підстави базатом дослідникам стверджувати про «нависміє приховування дійсності». Як результат – актуалізується аспект генеалогії такого майже несумісного поєднання відзеркалення дійсності й водночас її приховування.*

**Ключові слова:** *символ, дійсність, детермінанти, особливості й закономірності, причинно-наслідкові зв'язки, функціональне покликання, зміст і форма.*

А. Ейнштейн визнав, що Ф. Достоєвський допоміг його світоглядному і науковому становленню більше, ніж Гаус. У цьому одкровенні міститься надзвичайно важливий симптом: Достоєвський дав Ейнштейну право на божевілля, яке становить, здавалося б, виключно художню прерогативу і на яке наука накладає табу. Втім, подібних симптоматичних прикладів безліч: поет Малларме надихає математика Пуанкаре, філософ Лосев екстраполює висновки теорії відносності на світ казок, фізик Вольфганг Паулі написав книгу в співавторстві з психологом Юнгом, доводячи спорідненість світу мікрофізики з глибинною психологією, з ним солідаризується інший видатний фізик – Вернер Гейзенберг, який приголомшливо стверджує, що, досліджуючи Всесвіт і очікуючи виявити в ньому щось неймовірне, «людина зустрічає саму себе». На перший погляд ця фраза може здатися абсурдною або, щонайменше, містичною, але це лише тому, що прочитання її здійснене не іманентним їй способом. Тут знаходиться осереддя нашої проблеми, бо вказаний спосіб – символічний, як символічною є і сама фраза.

А. Бергсон любив посилається на такий вислів Е. Берклі: спочатку ми підіймаємо пил, а потім скаржимося, що не бачимо. Ми бачимо не самі речі, а пил-символи, обмежуємося читанням етикеток, приклеєних до ящиків і процесів. Класифікація цих етикеток утворює рівні символічного пізнання. Символи віддзеркалюють не самі речі, а лише відносини між речами. Час, з яким має справу фізик, істотно відрізняється від музичного часу, який, в свою чергу, не збігається з історичним концептом часу і т.д.

В результаті маємо безліч символів часу, котрі виражають його в різноманітних функціях. Але ця безліч

позбавлена суто філософської значущості. Філософія має справу з безвідносним і безумовним часом, яким він є в собі й для себе. Приміром, хтось П'єр поблизу може мати вигляд двометрового гіганта, здаватися людиною середнього зросту на відстані п'ятдесяти кроків і водночас карликом з висоти пташиного польоту. Такий його вигляд з різних зорових позицій. Втім, сам по собі і для себе він безумовний. Ця безумовність і є, згідно з А. Бергсоном, неподільним і єдиним абсолютотом, золотою монетою, яку регулярно розмінюють на умовні символічні асигнації, які приречені на неминучу інфляцію. Історія людської думки ілюструє етапи подібних інфляцій. Але знецінюються лише символи, тоді як золото у вигляді реального сутнісно-функціонального статус-кво не підлягає жодній інфляції [1, с. 84].

Символ для А. Бергсона – не що інше, як утилітарний засіб, за допомогою якого досягається деяка практична мета. Бергсон напевно погодився б з Г. Файхінгером у визначенні символу як фікції. Але якщо для Файхінгером фікція – альфа і омега нашого розумового життя, то Бергсон розглядає її як аберацію духу, культивовану наукою; завдання філософії – вирватися з пастки фіктивних символічних хитросплетень і досягти абсолютного. Філософ рефлектує над конкретними фактами, а не над ідеями. Дійсність має бути розглянута *sub specie durationis* (з точки зору тривалості); будь-який інший розгляд породжує аберації: *sub specie utilitatis* (з точки зору користі) – аберацію наукового символізму, *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності) – аберації символізму метафізичного. Але пізнання, що охоплює свій об'єкт зсередини і сприймає його таким, як він сам сприймав би себе, якби його сприйняли і буття складали органічну єдність, є абсолютне пізнання, пізнання абсолютного. Ми володіємо цим абсолютотом в акті рефлексійного переживання тривалості. Але кожна спроба рефлексії над цим переживанням обертається для нас «втраченим раєм» – тривалість миттєво зникає, залишаючи нам свій просторовий слід і породжені ним апорії [5, с. 39–40].

Що таке філософія? Або вона спрямована на саме життя, і тоді їй слід відмовитися від каталогізації форм, в яких немає життя, або ж вона непоправно відірвана від життя і являє собою безглузду працю. Як писав А. Бергсон, якщо філософія дійсно не мала б ніякої відповіді на життєво важливі питання, якщо б вона не була здатною успішно роз'яснювати їх, як вона роз'яснює біологічні чи історичні проблеми, то ми мали б підставу сказати, що філософія не варта навіть нашої уваги.

Згідно з А. Бергсоном, істина невимовна; вираження завжди периферійне, і, проходячи крізь нього, глибинне переживання неминуче піддається спотворенню. Мета мистецтва, – зазначає Бергсон, – полягає в тому, щоб привести нас до стану досконалої покірності, де ми переживаємо ідею, яку нам вселяють, де ми симпатизуємо почуттю, яке виражаємо. У мистецтві ми знайдемо засоби, за допомогою яких досягають чогось на кшталт стану гіпнозу. Це означає, що мистецтво не стільки *виражає*, скільки *заражає* методом м'якого (пом'якшеного мистецькими засобами) гіпнотичного насильства [2, с. 96–97].

На думку А. Бергсона, філософія більш споріднена з мистецтвом, ніж з наукою. Її занадто довго розглядали як науку, ієрархічно найбільш піднесену. Але наука дає лише неповну або скоріше уривчасту картину дійсності,

вона вловлює її лише за допомогою штучних символів. Мистецтво ж і філософія, навпаки, поєднуються в інтуїції, яка є їхньою спільною основою. Більше того, філософія – це жанр, видами якого є різні мистецтва. Мистецтво, згідно з Бергсоном, володіє потужним символізаторним характером. Воно не має іншого завдання, окрім усунення практично корисних символів, соціально прийнятих загальних міркувань і загалом усього того, що приховує від нас реальність. І робить це мистецтво з однією метою – поставити нас віч-на-віч з самою реальністю [1, с. 76].

*Природа символу*, розглянута під певним кутом зору, і є *природою культури*: ми не можемо ні досліджувати культуру, ні взагалі говорити про неї поза символом, навіть якщо ми при цьому і уникаємо вживання самого терміну «символ». Якщо символ культурно виявлено в багатоманітності своїх часткових специфікацій (на кшталт образу, знаку і т. ін.), то загальна природа його залишається нез'ясованою в цих специфікаціях. Символ може бути розглянуто і у фізиці, і в філософії, і в логіці, і в естетиці. Кожен ракурс висвітлює його особливим чином; перед нами пройде градація рельєфів, які хоч і відрізняються один від одного, проте мають на увазі й демонструють одне й те ж.

Безперечно, жоден з цих виявів не розкриває його повністю, а кожен специфікує його відповідно до свого середовища: так, за яскравого світла матові фігури на склянці мають вигляд жовтих, а за тьмяного світла – блакитних; символ у математиці – аббревіатура реальності, а в мистецтві він – її інтенсифікація. Символ не можна не лише повністю розкрити низкою своїх виявів, а й звести до будь-якого з них. Ці вияви можна назвати символічними формами; ні окремо, ні в сумі вони не вичерпують сам символ, бо цілісність не механістично, а діалектично є завжди більшою, ніж сума частин.

Символ не зводиться повністю до жодного зі своїх оформлень. Символ не ділиться без залишку на жодну зі своїх форм. Символ тотожний і водночас різний з усіма своїми формами; в аспекті тотожності він є форма, в аспекті відмінності він є чимось більшим, що перевищує форму, вислизає з-під неї. Символ зіштовхує форму і зміст, переплавляє їх один в одного, є їхнім діалектичним взаємозапереченням і взаємопереходом, що в підсумку реалізує єдність на вищому рівні. Власне, саме в сенсі цієї єдності символ і є можливим. У ньому зміст, що переходить у форму, і форма, що переходить у зміст, утворюють двошарову єдність: перший шар, явлений формою (або змістом, який став формою), а також другий пласт, явлений чимось більшим, ніж форма (або формою, що стала змістом).

Символ є таким смисловим компендіумом, який не вичерпується формалізованим рівнем, а досягається діалектично – на рівні метаморфози різних модифікацій. Формалізм не в змозі охопити весь феноменологічний потенціал символу. Як діалектика форми та змісту символ володіє складною ієрархією рівнів, конституційованою в пізнавальній діяльності людини. Таким є його «плюралістичний» ракурс. В ракурсі «монізму» символ можна охарактеризувати як смисловий горизонт, просвічування якого крізь ті чи інші рівні символізує їх і дає підстави стверджувати про символічність образу. Помилки і плутанина починаються тоді, коли ми намагаємося прив'язати це «світіння» до конкретної, а тим більше непорушної, нединамічної форми. У даному

разі слово «горизонт» вживається фігурально: це – лише образний прийом, який робить наочною складну структуру змалюваного явища. З іншого боку, воно підкреслює буквальне значення цієї наочності.

На відміну від образу, символ не просто вказує на символізовану сутність, а й реально містить її в собі, тобто передбачає не лише смисловий, а й онтологічний зв'язок із символізованим. О. Лосєв інтерпретував символ не як образ сам по собі, а як реальну дію в образі символізованої суті, підкреслюючи цим важливість онтологічного зв'язку між зовнішнім явищем та внутрішнім змістом.

К. Леві–Стросс увів поняття «бриколаж», що означає складання мозаїки, в якій кожен шматочок є символом, образом із минулого досвіду, а їх поєднання формують нову картину світу. На відміну від вченого, який оперує поняттями, бриколер мислить знаками, котрі вводять нові смисли у віртуальну реальність, у потенційний рівень буття. Не випадково Л. Леві–Брюль писав: пралогічне мислення є синтетичним за своєю сутністю. На відміну від логічного мислення, його складові не передбачають попередніх аналізів, результати яких фіксується в поняттях. Синтези в пралогічному мисленні майже завжди не підлягають структуруванню і диференціації, тому аналітичні процедури до них неможливо застосувати [6, с. 408].

Символ уособлює ідентичність буття та мислення. Він достеменно діалектичний. Його логіка є логікою протиріччя, а його адекватне осмислення можливе лише як органічний синтез тотожного та різного, мінливості та сталості, форми та змісту, руху та статичності, кінцевого та нескінченного. Зазначені опозиції є сутнісними ракурсами природи символу. Вони розкривають дійсність і функціональний потенціал символу під різними кутами зору. Втім, як би ми не структували способи розгляду символу, всі вони змальовують одну й ту ж єдність, котра розпадається в проекції «спеціальностей» на різні характеристики і, тим не менше, зберігає свою принципову єдність у цій множині.

Можна оперувати гносеологічними проблемами символу або особливостями його феноменології; можна заглибитися в нього з позицій естетики, психології чи математики; втім, якщо шлях у вигляді методу пройдено коректно, то, незважаючи на їх видиму розбіжність, гарантована зустріч у ключовій точці перетину, бо символ – це не площина, на якій превалує несумісність і непорівнюваність підходів, а просторова фігура, світоглядні інтенції якої розширюються навсюдибіч.

Характерна особливість діалектики – вміння розгледіти єдність, ретельно замасковану в різних емблемах, які легко помилково сприйняти за сутність. Помилка ця призводить до номіналізму – тих «ідолів», які стають на заваді виявленню справжньої сутності проблеми. Оскільки муміфіковані форми заважають розгледіти реальний сенс емблем, то основне завдання початкового етапу дослідження полягає в усуненні «сутінків ідолів».

Безперечно, глибину і поліаспектність знання неможливо вичерпати якимось терміном. Тут вкрай необхідно мати на увазі, що не реальність термінологічна, а термін реальний, номінальний, привласнюючий реальність. Звичайно, номіналізм не заперечує реальність узагалі, а лише поза собою, де вона нібито є *flatus vocis*, порожнім звуком. Термін, емблема, образ, морфема – це початок диференціації знання і атомізації його. В такий

спосіб знання підпорядковується своєму науковому апарату. Виникає дуалізм між онтосом та гносісом. Метод поступово витісняє об'єкт. Спочатку не об'єкт обумовлює метод, а метод диктує свої умови об'єкту. Згодом об'єкт повністю розчиняється в методі, натомість залишається лише його номінальне визнання. За такого стану речей дефекти методу (на кшталт його обмеженості) набувають ознак агностицизму.

Буття символу розгортається в градації символічних форм, які утворюють культуру як онтологічну неухильність, процес і спосіб символізації. Градація – це сукупність символічних форм, а символ – органічна сукупність цієї множини, кінцева нескінченність. Втім, одна річ – символ у прислів'ях, а інша – символ в математиці. Механічне (чи пак – алхімічне) об'єднання настільки різних градацій у строкату амальгаму за допомогою терміну «символ» неприпустиме.

В одному випадку символ може позначати собою невизначеність душевних настроїв та імпресіонізм переживань, в іншому – чіткість методологічного розуміння. В останньому випадку він буде одкровенням; в першому ж – «покровенням», яке виконує функцію анонімності, заступає собою невиразність розуміння.

Природа символу, розглянута під певним кутом зору, і є природою культури: ми не можемо ні досліджувати культуру, ні взагалі говорити про неї поза символом, навіть якщо ми при цьому і уникаємо вживання самого терміну «символ». Культура і символ повністю й адекватно виражаються лише в єдності обох рядів – як вертикального, так і горизонтального. Зведення її до форм, що її маніфестують, неприпустиме в тому ж сенсі, в якому неприпустиме зведення символу до його форми. З іншого боку, зневага до форми породжує антисимволізм і, як природний наслідок цього (в іншому ракурсі, як причину), антикультуру.

Символи приховують від нас реальність. Метафізика – це сфера знань, котра претендує на те, що може не вдаватися до послуг символів. Мистецтво – це фігурально метафізика, а метафізика – рефлексія над мистецтвом. Але якщо мистецтво обходиться без символів, то це значить, що поет може не вдаватися до послуг слів? Втім, немає нічого дивного, адже Верлен зумів написати «Пісні без слів». І, попри те, що вони написані все ж словами, це – неістотна формальність, бо мистецтво письменника полягає не в останню чергу в тому, щоб змусити нас забути, що він користується словами. Сутність мистецтва не в експресії, а в імпресії; воно не виражає, а вселяє, вкорінює враження: і чим сильнішим є навіювання, тим більш непомітний вираз. Якщо наукові символи нечіткі, то символи художні гранично прозорі – аж до враження їх відсутності.

Як зазначав Е. Кассієр, за відсутності символізму життя людини уподібнилася б життю мешканців легендарної платонівської печери. Людське життя обмежилася біологічними потребами і примітивними інтересами. Воно жодним чином не перетиналося б з «ідеальним світом», релігією, мистецтвом, філософією та наукою. Людське пізнання за самою своєю природою є пізнанням символічним. Сам символ розуміється Е. Кассієром як чуттєвий сенс з метою оволодіти світом чуттєвого досвіду. Паралель з кантівським апіорізмом тут очевидна, оскільки символ якраз і є категоріальним синтезом чуттєвого матеріалу [4, с. 145–146].



І. Кант розмежує три типи апіорних форм: чуттєвості (час, простір), розсудку (категорії) та розуму (ідеї). Коген здійснив докорінну реконструкцію цього поділу; форми чуттєвості стали в нього формами мислення, а ідеї розуму були проголошені «річчю в собі» в сенсі ідеалу і мети будь-якого наукового знання. Таке розуміння апіорізму лежить в основі й кассієрівського символізму. Символ не має ніякого *актуального існування* як частина фізичного світу, він має *значення*. Послідовна феноменологія лінгвістичної, міфічної і наукової форм виявляє градацію найрізноманітніших символічних конфігурацій.

Яким чином мова, міф, мистецтво і релігія ставляться один до одного? Що розрізняє їх і що їх пов'язує один з одним? Тут ми підходимо до теорії культури, яка в кінцевому результаті повинна знайти своє відображення у філософії символічних форм. Щоправда, така мета реалізується лише в межах деякої «нескінченно віддаленої точки», до якої ми можемо наблизитися лише асимптотично. Таким чином, символізм є здатністю творчо конструювати світ, а людина може бути охарактеризована як «символічна тварина».

Але якщо символ є почуттєвим утіленням сенсу й інтегралом досвіду, якщо обидва ці компоненти (духовне значення та чуттєвий носій) нерозривні й немислимі поза конституюючим їх зв'язком, то виникає питання про можливість самого цього зв'язку. Як він здійснюється? Яким чином поєднуються дві абсолютно гетерогенні сфери? Іншими словами, що робить можливим функціонування сенсу в сфері чуттєвого?

Е. Кассієр наполягав, що завдання дослідження «символічних форм» є найважливішим завданням культурної типології. Він слушно наголошував на ролі «символу» як найважливішого інструменту культурного освоєння світу – «олоуднення природи». На його переконання, існує лише одна дійсність і вона – символічна; відтак, філософія дійсності є філософією символічних форм – лише завдяки ним ми бачимо і в них володіємо тим, що називаємо дійсністю. Він щоразу наполягав, що дійсність – це символ. Але символом вона є для науки; справа філософії – пізнавати ту «нескінченно віддалену точку», сурогатами якої і виступають символічні форми [4, с. 118].

Е. Кассієр пропонував розуміти символ як вираження загальної функції творчості й пізнання культури. Символічну форму він інтерпретує як одкровення, котра втілює внутрішнє в зовнішнє. Символи – це форми духовного життя, які беруть свій початок у творчості самопізнання духу. При цьому для Е. Кассієра немає сенсу питання про те, що відповідає символам у реальному бутті. П. Гуревич розкриває концепцію символу Е. Кассієра в культурологічному вимірі – як вчення про символічне, ігрове пристосування до зовнішнього світу.

Виокремлення Е. Кассієром специфіки символу через творчість людини досягає свого граничного загострення в роботах У. Еко, який стверджував, що суб'єкт є ефект символічного, і тільки через символічне суб'єкт пов'язаний з реальним. Специфікація символу через творчу силу духу надзвичайно важлива, хоча її розумний характер іноді ставиться під сумнів. С. Лангер, погоджуючись із Е. Кассієром в тому, що здатність до символізації виділяє людину з природи як істота культурна, все ж розуміє символізм не як розумну, а як інстинктивну діяльність людини. Культурно-

історичний підхід дозволяє виявити важливі змістовні характеристики символу, однак власне сутнісний зміст символу залишається не розкритим, оскільки методологічно символ тут розглядається через інші, зовнішні по відношенню до нього явища.

Це ж зауваження може бути віднесене і до психоаналітичного розуміння символу. З. Фрейд, який тлумачив символи не по відношенню до об'єктивної реальності, а по відношенню до продукуючої їх людини, редукує символізацію до функції несвідомої психічної діяльності. К. Г. Юнг долає підхід З. Фрейда, визначаючи символи через співвідношення з колективним несвідомим, яке можна трактувати як реальність і іманентну суб'єкту, і трансцендентну по відношенню до нього. При цьому К. Г. Юнг проводить чітке розмежування між символом та знаком: знак завжди вужчий, ніж означуване, натомість символ завжди ширший і глибший, ніж символізоване, його не можна штучно сконструювати. Якщо знак раціональний, то символ не підлягає раціоналізації, він природний і спонтанний.

Символ визначається через співвіднесеність з різними сферами дійсності. Приміром, А. Уайтхед визначає символізм через співвіднесеність з культурою, мовою та сприйняттям. Символізм сприйняття він розкриває в дусі традиції англійського емпіризму засобом реального символічного відношення між зовнішніми предметами, котрі впливають на психіку суб'єкта, та образами, що виникають в результаті такого впливу. Над цим надбудовується символізм творів культури і символізм мови.

«Символ» у Г. Лейбніца не рівнозначний «символу» у І. Канта; Ф. Шеллінг мислить під «символом» абсолютно інше, ніж Ч. Пірс; центральні символи релігій ніяк не збігаються зі змістом, вкладеним в це поняття Г. Гельмгольцем, і тільки в плані фонетики зближуємо «символ» у Блока із «символом» у Б. Рассела. Ця суперечливість, яка неухильна в деталях, виявляється неприйнятною в цілому; символ, осмислений як універсальна категорія культури, вимагає категоріального методологічного розкриття своєї природи з точки зору не окремих і часткових домініонів культури, а філософії культури як такої [6, с. 210–211].

Численні концепції символу за всієї багатоманітності збігаються в одному – в констатації умовності й відносності культурних емблем, тому слово «символічний» стає синонімом «релятивного». Культурно-історична рефлексія, яка охоплює історію розвитку наук і мистецтв, зіткнулася з фактом метаморфози символічних форм, що утворюють феноменологію цієї історії. В аспекті історії наукового знання така феноменологія виявила себе як термінологія; тут розвиток знання розглядалася як розвиток концептуального, понятійного апарату відповідних наук. В аспекті історії мистецтв йдеться про історію художніх стилів у широкому сенсі слова «стиль»: архітектура, живопис, література, музика культурно осмислювалися з точки зору стилів, котрі історично їх виявляють. Говорити про архітектуру в плані її культурно-історичної значущості означало говорити про трансформації архітектурних стилів: доричного в іонічний, романського в готичний, готичного в ренесансний тощо.

Так само стало неможливим говорити про літературу поза такою тривіальною схемою, як, скажімо, класицизм–романтизм–реалізм. Але культурно-історична рефлексія не робила висновків з цієї ситуації; її завдання зводилася

до певної систематизації фактів і постачання матеріалу для культурно-логічної, власне культурологічної рефлексії. що має виявити основу цього матеріалу, якою стала умовність символу, а відтак – і умовність всієї культури. «У пізнавальній функції символ використовується для класифікації об'єктів, для міркування про об'єкти за аналогією тощо. В емотивній функції він відображає стан душі того, хто його використовує. В орієнтуючій функції символ постає збудником певних почуттів і бажань. У магічній функції він приводить у дію визначальні для життєдіяльності сили [3, с. 39].

Хоча теза про умовність пізнання була концептуалізована ще в давнину, надійну теоретико-пізнавальну вкоріненість (в критичному значенні слова) вона вперше отримала у філософії І. Канта, який, за його словами, «коперніканський переворот» у філософії, висвятивши поняття умовності як такої. У чому ж полягав цей «переворот»? У тому, що вдалося спростувати попередні догматичні погляди, які стверджували, з одного боку, безпосередність пізнання і можливість проникати в сутність речей, з іншого. Кант стверджував зворотнє: пізнання – опосередковане, а сутність речей – незбагненна. Людські відчуття є сліпими і позбавленими будь-якої значущості. Вони підводяться під категоріально-апріорні форми розуму і проштамповуються маркою «синтетичного єдності самосвідомості». В результаті виникає досвід, знання. **Знання завжди опосередковане формами розуму. Не розум є дзеркалом, а природа; розум вписує себе в природу і розглядає себе в дзеркалі.** Причому, відображається він у цьому дзеркалі по-різному; якщо, скажімо, дзеркало відтворює світ фізики, то об'єктом відображення є закони причинності й функціональної залежності.

«Лише шляхом досягнення досконалої форми, – писав Ф. Шеллінг, – може бути знищена форма, і це – остання мета мистецтва» [6, с. 580]. Це ж підкреслюють і наступні слова Гете: «Все вчинене повинно виходити за свої межі; воно має стати чимось іншим, незрівняним» [7, с. 152]. Досконала форма є вже не форма, а сам зміст; в ній знаковість відмирає, не усвідомлюється.

Межею пізнання є межа методу пізнання, тому її некоректно переносити на об'єкт, роблячи об'єкт жертвою пізнавального безсилля. Пізнання безмежне; його межа – це завжди межа певного методу, того чи іншого способу символізації. Символ – сурогат пізнання; дійсне пізнання не потребує ніяких символів; воно – безпосереднє й інтуїтивне. Що таке інтуїція? Контакт, збіг з річчю, осягнення абсолютного. Абсолютна може бути підвладне лише інтуїції, тоді як все інше залежить від ефективності аналізу. Якщо існує спосіб абсолютного оволодіння дійсністю замість її відносного пізнання, входження в неї замість прийняття точок зору щодо неї, її інтуїтивного охоплення замість аналізу, то цим способом і є метафізика.

Резонансна праця Г. Файхінгера «Філософія так, ніби» стверджує: все є фікцією, ілюзією, «так, ніби» [8, с. 35–36]. Реалісти кажуть про «res» (річ), але річ – фікція; ідеалісти – про «ідеї», але ідея також є фікцією. Мислення – функція психіки. Психіка суб'єктивна. Суб'єктивне є фіктивним, фіктивне – помилковим, а хибне – оманливим. То що ж є істиною? В абсолютній більшості випадків істина досягається засобом мислення, тобто в суб'єктивний, а відтак принаймні частково у фіктивний, помилковий спосіб. Звідси півкроку до визнання, що вона – брехня,

омана. Чому ж тоді її називають істиною? Тому що вона – не проста омана, а омана прагматично виправдана, а значить доцільна, необхідна.

#### Список використаних джерел

1. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр., предисл. и примеч. И. И. Блауберг. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 382 с.
2. Блауберг И. И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 672 с.
3. Ивин А. Л. Социальные символы в структуре научных теорий // Философские проблемы истории логики и методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С.36–40.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
5. Передвижина Т. М. Символ в теории познания А. Бергсона и Э. Кассирера // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. – №6 / 2007. – С.39–41.
6. Фишер К. История новой философия. Шеллинг. – СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1905. – Т.7. – 622 с.
7. Goethe. Die Wahlverwandtschaften. – Hamburg: Christian Wegner, 1960. – 207 s.
8. Vaihinger H. Philosophie des Als Ob. – Berlin: Reuther & Richard, 1911. – 256 s.

#### References

1. Bergson A. Tvorcheskaja jevoljucija / Per. s fr., predisl. i primech. I. I. Blauberger. – М.: Kanon-press: Kuchkovo pole, 1998. – 382 s.
2. Blauberger I. I. Anri Bergson. – М.: Progress-Tradicija, 2003. – 672 s.
3. Ivin A. L. Social'nye simvolny v strukture nauchnyh teorij // Filosofskie problemy istorii logiki i metodologii nauki. – М.: Progress, 1986. – С.36–40.
4. Kassirer Je. Filosofija simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie. – М.; SPb.: Universitetskaja kniga, 2001. – 280 s.
5. Peredvigina T. M. Simvol v teorii poznanija A. Bergsona i Je. Kassirera // Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 7: Filosofija. Sociologija i social'nye tehnologii. – №6 / 2007. – С.39–41.
6. Fisher K. Istorija novoj filosofija. Shelling. – SPb.: Izd. D. E. Zhukovskogo, 1905. – Т.7. – 622 s.
7. Goethe. Die Wahlverwandtschaften. – Hamburg: Christian Wegner, 1960. – 207 s.
8. Vaihinger H. Philosophie des Als Ob. – Berlin: Reuther & Richard, 1911. – 256 s.

*Matvienko O. I., Senior Lecturer in Philosophy, Uzhgorod National University (Ukraine, Uzhgorod), uvarkina@rambler.ru*

#### Symbol as a tool for reflection of reality: features and patterns

*The functional calling of the symbol is a reflection of reality. Among experts, this thesis is obvious. However any symbol as a tool for reflection of reality has significant features that give some reasons to many researchers for arguing about the «deliberate concealment of reality». As a result – the aspect of genealogy acquires such features that are not compatible for simultaneous reflection of reality and its concealment.*

**Keywords:** symbol, reality, determinants, features and patterns, causal relationships, functional vocation, content and form.

*Матвиєнко О. І., старший преподаватель кафедры философии, Ужгородский национальный университет (Украина, Ужгород), uvarkina@rambler.ru*

#### Символ как инструмент отражения действительности: особенности и закономерности

*Функциональным призванием символа является отражение действительности. В среде специалистов этот тезис имеет консенсусный статус. Однако способу отражения символом действительности присущие существенные особенности, которые дают основания многим исследователям утверждать об «умышленном укрывательстве действительности». Как результат – актуализируется аспект генеалогии такого почти несовместимого сочетания отражения действительности и в то же время ее укрывательства.*

**Ключевые слова:** символ, действительность, детерминанты, особенности и закономерности, причинно-следственные связи, функциональное призвание, содержание и форма.

\* \* \*