

накопичення знань людини про світ, а до поверховості – спочатку сприйняття, а згодом і мислення. Людина втрачає здатність оперувати завершеними текстами і логічними конструкціями, формуючи уявлення про реальність із фрагментів вражень і уривків текстів» [8, с. 81].

#### Список використаних джерел

1. Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы: Учеб. пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 287 с.
2. Возчиков В. А. Медиаобразование и мировоззрение // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2005. – №10. – С.184–192.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас; [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
4. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия / С. Жижек // Искусство Кино. – 1998. – №1. – С.119–128.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс; [пер. с англ.]. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
6. Клименко А. Б. Становление проблемы идентичности в западной философии и психологии / А. Б. Клименко // Наука. Религия. Суспільство / засновники: Донецький державний інститут штучного інтелекту; відділ у справах релігій донецької обласної державної адміністрації; Донецьк: Інститут проблем штучного інтелекту. – 2008. – №2. – С.152–158.
7. Концепция общества и политической системы Никласа Лумана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pws-conf.ru/nauchnaya/lss-2007/356-filosofskie-modeli-i-koncepcii-razvitiya-sovremenogo-obshchestva/7923-koncepciya-obshchestva-i-politicheskoy-sistemy-niklasalumana.html>
8. Костина А. В. Интернет–сообщества: что обсуждают в Интернете? От думеров – до фурри. От игнора – до троллинга. – М.: «Урс», 2011. – 208 с.
9. Лотман Ю. М. Семiosфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство–СПБ, 2000. – 704 с.
10. Луман Н. Глоссарий Социологический журнал. – 1995. – №3. – С.125–127.
11. Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США. – М.: Прогресс, 1966. – 462 с.

#### References

1. Andreeva G. M., Bogomolova N. N., Petrovskaja L. A. Zarubezhnaja social'naja psihologija XX stoletija: Teoreticheskie podhody: Ucheb. posobie dlja vuzov. – M.: Aspekt Press, 2002. – 287 s.
2. Vozchikov V. A. Mediaobrazovanie i mirovozzrenie // Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. A. I. Gercena. – 2005. – №10. – S.184–192.
3. Jonas G. Prynyp vidpovidal'nosti. U poshukah etyki dlja tehnologičnoi' cyvilizacii' / G. Jonas; [per. z nim. A. Jermolenko, V. Jermolenko]. – K.: Libra, 2001. – 400 s.
4. Zhizhek S. Kiberprostranstvo, ili Nevynosimaja zamknutost' bytija / S. Zhizhek // Iskusstvo Kino. – 1998. – №1. – S.119–128.
5. Kastel's M. Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshhestvo i kul'tura / Manujel' Kastel's; [per. s angl.]. – M.: GU VShZ, 2000. – 608 s.
6. Klimenko A. B. Stanovlenie problemy identichnosti v zapadnoj filosofii i psihologii / A. B. Klimenko // Nauka. Religija. Suspil'stvo / zasnovnyky: Donec'kyj derzhavnyj instytut shtuchnogo intelektu; viddil u spravah religij donec'koi' oblasnoi' derzhavnoi' administracii'; Donec'k: Instytut problem shtuchnogo intelektu. – 2008. – №2. – S.152–158.
7. Koncepcija obshhestva i političeskoj sistemy Niklasy Lumana [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://pws-conf.ru/nauchnaya/lss-2007/356-filosofskie-modeli-i-koncepcii-razvitiya-sovremenogo-obshchestva/7923-koncepciya-obshchestva-i-politicheskoy-sistemy-niklasalumana.html>
8. Kostina A. V. Internet–soobshhestva: chto obsuzhdajut v Internete? Ot dumerov – do furri. Ot ignora – do trollinga. – M.: «Urss», 2011. – 208 s.
9. Lotman Ju. M. Semiosfera / Ju. M. Lotman. – SPb.: Iskusstvo–SPB, 2000. – 704 s.

10. Luman N. Glossarij Sociologičeskij zhurnal. – 1995. – №3. – S.125–127.

11. Mahlup F. Proizvodstvo i rasprostranenie znanij v SShA. – M.: Progress, 1966. – 462 s.

*Baiuzheva A. A., lecturer of Philosophy, Department of Sociology and Law of the National Technical University of Ukraine «Kyiv Polytechnic Institute» (Ukraine, Kyiv), lepan@ukr.net*

#### Communicative sphere as a factor in the formation of modern brand identity

*Each concrete historical identity is conditioned by specific factors and trends that determine its hierarchy of priorities. Since we live in the era of information society, media, interactive exchange of information and dynamic communicative interaction, it is natural that the communication sector has a significant impact on modern identity.*

*Keywords: the hierarchy of priorities, the principle of development, modern identity, communicative sphere, the era of information society, media, interactive exchange.*

\* \* \*

УДК 124.2:140.8

**Матвієнко О. І.,**

кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, Ужгородський національний університет (Україна, Ужгород), lepan@ukr.net

#### СИМВОЛ У СИСТЕМІ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ

*Особливості й закономірності світосприйняття залежать від багатьох чинників, які утворюють відносно усталену єдність. У процесі історичного розвитку одні фактори набувають пріоритетного значення, натомість інші втрачають свій вплив на формування світосприйняття. Феноменальність символічного інструментарію полягає в його інваріантності для будь-яких процесів світосприйняття.*

*Ключові слова: картина світу, історичний розвиток, особливості й закономірності світосприйняття, пріоритетне значення, символічний інструментарій, інваріант.*

Проблема полягає насамперед у різнотлумаченнях символу: «символ» у Готфріда Лейбніца не рівнозначний «символу» у Імануїла Канта; Фрідріх Шеллінг мислить під «символом» дещо істотно інше, ніж Чарльз Пірс; ключові символи релігій не збігаються зі змістом, вкладеним у це поняття Германом Гельмгольцем; «символ» у Олександра Блока подібний «символу» Бертрана Рассела лише фонетично. Ця суперечливість вимагає категоріально–методологічного розкриття природи символу, власної сутності символу, яку слід відрізнити від сутності символізованого предмету і сутності символічного образу.

Символи розкриваються як у культурному, так і в особистісному бутті людини, тому між онтологічною структурою символу і буттям людини має існувати виразне співвідношення. Однак буття людини розкривається в різних формах міжособистісного та культурного досвіду. Онтологічну ж структуру символу не можна звести до однієї форми: необхідно виявити внутрішню діалектику буття символу.

Різні аспекти теорії символів розробляються філософією, філологією, естетикою, мистецтвознавством, соціальною психологією. Особливе значення для розуміння ролі символіки в культурі відіграли праці Е. Кассіра, З. Фрейда та К. Г. Юнга. Відповідно до теорії символічних форм, людська свідомість підтримує постійний зв'язок із навколишнім світом саме завдяки символічним формам. Теорія символічної взаємодії дозволяє розкрити значення широкого діапазону символів, які стимулюють складне поєднання мотивів, що відіграють вирішальну роль у забезпеченні

індивідуальної та суспільної життєдіяльності, а також міжособистісного спілкування.

Енергійна діалектика як живий симбіоз сутності та енергії набула розвитку в працях візантійських мислителів – зокрема, Діонісія Ареопагіта і Григорія Палами. На початку XX століття найбільший внесок у розвиток енергійної діалектики внесли П. Флоренський, С. Булгаков та О. Лосєв. Істотне значення для розуміння енергійної діалектики мають праці В. Бичкова, В. Лоського, С. Хоружого.

Засобом семіотичного тлумачення символу П. Рікер намагається вийти на герменевтичний рівень розуміння. Специфіку символічного він вбачає у наявності другого семантичного рівня, який схований за безпосередньо явленим першим. У межах цього підходу були виявлені важливі характеристики символу: багатозначність, співвіднесеність з більш глибоким змістовим рівнем тощо.

На перетині семіотичного та культурно-історичного підходів досліджували проблематику символу М. Лотман та Б. Успенський. Зокрема, М. Лотман оприлюднив концепцію семіосфери як сегменту культурного життя, котрий набуває знаково-символічного вираження. При цьому ключове значення має символ, який з огляду на свою багатозначність може поєднувати різні культурні рівні, щоразу породжуючи нові культурні феномени. В рамках семіотичного підходу виявлені важливі характеристики символу, однак він створює небезпеку зведення поняття «символ» лише до семіотичної функції, тоді як сутнісна специфіка символу залишається невиявленою.

Артикуляційно найбільш виразний і переконливий розвиток культурно-історичний підхід отримав при аналізі С. Аверінцевим специфіки візантійської культури. Загалом культурно-історичний підхід до розуміння символу сформував респектабельну філософську традицію: зокрема, його репрезентантом є О. Шпенглер, якого С. Аверінцев свого часу піддав різкій критиці, що демонструє відмінність методологічних рішень в рамках даного підходу. Якщо С. Аверінцев використовує символи для прояснення культурно-історичного змісту, то О. Шпенглер, навпаки, виводить цей зміст із символів, що зводяться до вихідного «пра-феномену», «пра-символу» соціокультурного космосу.

Це ж зауваження може бути віднесене і до психоаналітичного розуміння символу. З. Фрейд, який тлумачить символи не по відношенню до об'єктивної реальності, а щодо індивіда, який їх генерує, редукує символ і символізацію до функції несвідомої психічної діяльності. К. Г. Юнг долає підхід З. Фрейда, визначаючи символи через співвідношення з колективним несвідомим, яке можна тлумачити одночасно і як іманентну суб'єкту реальність, і як трансцендентну по відношенню до нього. При цьому К. Г. Юнг проводить чіткий вододіл між символом та знаком. Знак завжди вузкий, ніж означуване, натомість символ завжди ширший і глибший, ніж символізована реальність, його не можна штучно сконструювати. Якщо знак раціональний, то символ нераціоналізований, природний і спонтанний.

Найбільш плідним було розкриття онтології символу П. Флоренським, який висловив ідею онтологічної тотожності символу та символізованого,

взаємопроникнення в символі різних онтологічних планів буття – зокрема, буття божественного та буття земного. Найбільш високого ступеня відрефлектованості ця традиція досягла у творчості О. Лосєва, який 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. Античне розуміння символу розкривається у А. Тахо-Годі.

А. Бергсон любив посилається на такий вислів Е. Берклі: спочатку ми здійснюємо пил, а потім скаржимося, що не бачимо. Ми бачимо не самі речі, а пил-символи, обмежуємося читанням етикеток, приклеєних до явищ 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.

Це може слугувати аналогією, придатною для екстраполяції на інші сфери. Приміром, одна й та ж людина може здаватися гігантом під ракурсом знизу догори, здаватися людиною середнього зросту на відстані п'ятдесяти кроків і карликом з висоти пташиного польоту. Насправді ж вона може бути не першим, не другим, не третім, а чимось четвертим. А найголовніше, що вона не може бути усім водночас [4, с. 223–224].

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 хитросплетінь 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 сприйняття і буття складали органічну єдність, є абсолютне пізнання, пізнання абсолютного. Ми володіємо цим абсолютним 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.

Ключова дослідницька інтрига зводиться до того, як, власне, символи здійснюють символізацію, за рахунок чого і в який спосіб вони транслюють смисл [7, с. 66]. Саме цей аспект з'ясує їхню сутність як засобу і елементу системи світосприйняття. За великим

рахунком, природа символу 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». Найбільш поширені два способи розгляду культури: типологічний та генетичний. Перший пов'язаний з продуктами культури, з її «аргоном», другий – з продуктивністю, «енергейєю». Перший досліджує культуру в вертикально–акордовому плані, другий – в горизонтально–мелодійному. Нехтування одним зі способів призводить до нерозв'язних проблем.

Е. Кассіер не випадково стверджував, що завдання дослідження «символічних форм» є найважливішим завданням культурної типології. Він слушно наголошував на ролі «символу» як найважливішого інструмента культурного освоєння світу – «олюднення природи». Кассіер аргументовано наполягав: є лише одна дійсність і вона – символічна. Тому оперування дійсністю є оперуванням символічними формами – лише за їхнього посередництва ми сприймаємо дійсність і евентуальність. Буття символу розгортається в градації символічних форм, що утворюють культуру як процес символізації.

Як зазначав Е. Кассіер, за відсутності символізму життя людини уподібнилася б життю мешканців легендарної платонівської печери. Воно обмежалося б біологічними потребами й жодним чином не перетиналося б з «ідеальним світом», релігією, мистецтвом, філософією та наукою. Людське пізнання за своєю природою є пізнанням символічним. Символ розуміється Е. Кассієром як чуттєвий сенс з метою оволодіння світом чуттєвого досвіду. Паралель з кантівським апіорізмом тут очевидна, оскільки символ якраз і є категоріальним синтезом чуттєвого матеріалу.

Е. Кассіер 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 Кассієра питання про те, що відповідає символам у реальному бутті, позбавлене сенсу. Згідно із кассієрівським розумінням логіки й закономірностей символічного функціонування, символ як частина фізичного світу не має ніякого актуального існування – він має значення. За цим характерологічним критерієм символ повністю збігається з цінністю (наявність значення за відсутності актуального існування). А оскільки символізм віддзеркалює здатність творчо конструювати світ, то людина цілком коректно може бути відрекомендована «символічною твариною».

Виокремлення Е. Кассієром специфіки символу через творчість людини досягає свого граничного загострення в роботах У. Еко, який стверджував, що суб'єкт пов'язаний з реальним лише за символічного посередництва. С. Лангер, погоджуючись із Е. Кассієром в тому, що здатність до символізації виокремлює людину з природи як істоту культурну, все ж позиціонує символізм не як раціональну, а як суто інтуїтивну діяльність людини, тому культура – за великим рахунком – є похідною не від продуктивної здатності гаті, а виключно від ірраціональних інтенцій духу, інтуїтивістики, стереотипів і ментальних автоматизмів.

І. Кант розмежує три типи апіорних форм: чуттєвості (час, простір), розсудку (категорії) та розуму (ідеї). Коген здійснив докорінну реконструкцію цього поділу; форми чуттєвості в нього набули статусу форм мислення, а ідеї розуму були відрекомендовані ідеалом і метою знання наукового типу [6, с. 427].

Г. Лейбніц кваліфікував символ як *cogitatio saesa* – сліпе пізнання. Символ є почуттєвим втіленням сенсу й інтегралом досвіду. Він уособлює ідентичність буття та мислення. 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.

Варто зауважити, що культурно–історичний підхід дозволяє виявити важливі змістовні характеристики символу, однак сутнісний зміст символу залишається нерозкритим, оскільки методологічно символ розглядається через інші, зовнішні по відношенню до нього явища. Це ж зауваження може бути коректно віднесене і до психоаналітичного розуміння символу: З. Фрейд, який тлумачив символи в контексті не об'єктивної реальності, а суб'єкта їх ініціації, редукує символізацію до функції несвідомої психічної діяльності. К. Г. Юнг інтерпретував символи кризь призму їх співвідношення з колективним несвідомим, яке щодо символу є реальністю іманентною і водночас трансцендентною. Юнг наполягав на доцільності здійснення чіткого 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 з огляду на свою онтологічну спонтанність.

Семіотичний підхід до символу репрезентує творчість Р. Барта, який здійснює таку змістовно–функціональну демаркацію символ та знака: якщо знак визначається через актуальне співвідношення з означуваним предметом, то символ виявляє свої сутнісні ознаки і функціональні ресурси в результаті віртуального співвідношення з усією системою знаків, з якої він виокремлюється. Приміром, християнський хрест як символ визначається не на підставі позначення конкретного предмету, а в результаті співвідношення зі знаковою системою християнства: з обрядами, звичаями, догматами тощо.

Символи віддзеркалюють не самі речі, а відносини між речами. Складність ситуації полягає в тому, що символ виражає не лише символізовану, а й власну сутність, котра володіє здатністю до вираження, яка розкривається на двох рівнях: вираження в самому символічному образі, а також опосередковане цим символом вираження в інших предметах і явищах емпіричної дійсності [7, с. 95–96].

Символ може бути аксіологічно нейтральним, будучи суто семіотичним явищем. Природа символу якраз семіотична, а не аксіологічна, тому, наприклад, символічне тлумачення культури Е. Кассієром не є аксіологічною теорією. Втім, символіка може містити й ціннісні формати та контексти, і чим більше вона їх містить, тим більше значущою вона виявляється для суб'єкта засвоєння символічної пропозиційності.

Між іншим, фізично однорідні символи можуть бути (і часто бувають) ціннісно неоднорідними: кам'яний

стовп, мармурова колона чи кладовище в залежності від особливостей історичної та соціокультурної доби можуть набувати істотно відмінного, ціннісного (сакрального чи профанного) значення. Це пояснює, чому соціально-політичний простір чи його окремі відтинки маркуються ціннісними маркерами неоднорідною, в надзвичайно широкому значеннєвому (модальному) діапазоні.

На думку А. Бергсона, філософія більш споріднена з мистецтвом, ніж з наукою. Її занадто довго розглядали як науку, котра володіє найбільш респектабельним ієрархічним статусом. Але наука дає лише часткову, 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. Згідно з Бергсоном, мистецтву притаманне потужне символічне покликання. Воно намагається усунути все, що приховує від нас реальність; і робить це з однією метою – поставити нас віч-на-віч із самою реальністю [13, с. 263].

Символи якраз і 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 пишменника полягає не в останню чергу в тому, щоб змусити нас забути про слова для зосередження вістря уваги на смислах. Сутність мистецтва не в експресії, а в імпресії; воно не виражає, а 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.

Важливим сучасним символічним регулятором і спонукую є вірець життєвого шляху знаменитостей (top celebrities). Однак здебільшого поширені в ЗМІ версії причинно-наслідкових зв'язків успіху видатних людей мають істотну ваду – вони істотно редуковані, є своєрідним інформаційним фаст-фудом, який є зручним для споживання і засвоєння, але має надто мало спільного з методичною, а тим більше – з теоретико-методологічною ефективністю. «Спрощення життя відомих людей призводить до появи абстрактного персонажа, який нав'язує простим смертним якісь недосяжні стандарти. Ви вважаєте, що, рано лягаючи спати, станете великим спортсменом? Гольфіст Тайгер Вудс міг ходити по вечірках до третьої ранку і при цьому все одно обігравав усіх на полі. Чи необхідний ідеальний порядок на робочому місці? Якщо дати Бобу Ділану ящик пива і блокнот, то він все одно напише пісню краще, ніж більшість з нас. У статтях і книгах нам радять зробити певну річ, яка допоможе нам втілити нашу мрію, тому що саме так чинив той чи інший відомий персонаж. Такий стан речей існує з тієї причини, що заклики в душі «взьмися за роботу» не користуються великою популярністю в мережі і не отримують достатньо лайків на «Фейсбуці».

Припустимо, ви приписуєте успіх Оноре де Бальзака, французького романіста XIX століття,

його нещадному «реалізму», «прозорінню», «гостроті почуттів», «опрацюванню характерів», «вмінню захопити читача» і т. ін. Ці якості можна визнати необхідною передумовою до створення чудового твору лише за умови, що всі окрім Бальзака позбавлені цих якостей. Насправді ж Бальзак відрізняється від своїх невідомих суперників лише тим, що йому неймовірно поталанило. Успіх – це не лише питання везіння, однак удача ніколи не завадить. А стверджувати, нібито успіху можна досягти, слідуючи лише кільком корисним порадам, – це все одно, що дивитися на задню обкладинку книги і вважати, що ви її прочитали. Не можна, похапцем глянувши на чийсь життя, звести успіх лише до кількох основних рис характеру людини. Це втамує нашу спрагу до створення наративу, але таке надмірне спрощення не йде на користь. Життя – складна річ, а шлях до успіху звивистий і заплутаний. Він схожий на темний лабіринт, подолати який потрібно самостійно, створивши власні правила» [14].

У творах Г. Гегеля символ тлумачився доволі широко, постаючи протилежною знакові семантичною формою образного плану. При цьому діалектика символа та знака розглядалася в контексті генеалогічного аналізу – як похідна самопізнання абсолютної ідеї. Інтерпретація символа Шеллінгом має більш обмежений, ніж у Гегеля, характер. В межах цього підходу символ пов'язувався з його осмисленням у статусі синтезу загального та особливого, де ні загальне не позначає особливого, ні особливе не позначає загального. Втім, саме корпус ідей Шеллінга значною мірою утворив основу численних сучасних теорій символізму, заснованих на розумінні символу як діалектичного симбіозу полярних першовитоків – ідеї та форми, знака та значення, образу та сенсу [12, с. 74].

Найбільш істотне відображення цієї ідеї знайшли насамперед у межах семантичної філософії у С. Лангер та П. Рікера, а також у працях Е. Кассіра, який, власне й запровадив у сучасну наукову літературу поняття символічної форми як основоположного принципу організації людського мислення і культури. Деяко іншу позицію по відношенню до символу можна виявити у К. Г. Юнга і його послідовників, а також у О. Лосева, М. Мамардашвілі та А. П'ятигорського, у працях яких поняття символа та знака пов'язані з уявленнями про взаємодію свідомого та несвідомого як вираження загального діалектичного характеру пізнання і мислення [11, с. 533].

Фактично лише деякі з існуючих нині концепцій символічних форм включали в себе систематику знака та символа в їх взаємозв'язку і відношенні один до одного [10, с. 217]. Цьому значною мірою сприяла існуюча семіотична традиція позитивістського тлумачення знака та символу. Саме таке трактування призвело до того, що в межах власне філософського розуміння знака та символу діалектика мислення і пізнання людною світу розглядалася як взаємодія чуттєвого образу та абстрактного знака. Це, в свою чергу, зумовило логіку сучасного гносеологічного підходу, який передбачає перевагу наукових уявлень про суще над усіма іншими формами людського знання. Останні по відношенню до науки витлумачуються лише в якості додаткових пізнавальних феноменів, котрим апріорі притаманна неповнота і вторинність.

Символ є відображенням явища. Суб'єктивний ідеалізм заперечує незалежність явища від свідомості; його формульна квінтесенція твердить: бути – значить бути наявним на рівні сприйняття. Шопенгауер так і починає свою головну працю: світ – моє уявлення. Це положення здається йому настільки очевидним, що інерційний алгоритм його логіки він поширює на всіх істот, спроможних до пізнання. Людина, згідно з А. Шопенгауером, не знає ні Сонця, ні Землі; лише око бачить Сонце, а рука відчуває Землю. Отже, світ існує лише як уявлення [9, с. 103].

Втім, послідовно доведена до граничних рефлексійних меж, така логіка спростовує сама себе: припустимо, світ справді є моїм уявленням, але тоді це означає, що все феноменально існуюче є лише уявленням, що я не знаю ні Сонця, ні Землі, а знаю лише око, яке бачить Сонце, й лише руку, яка відчуває Землю. Якщо все, що належить світу, є уявленням, значить не існує розмежування на об'єкт та суб'єкт уявлення; суб'єкт уявлення є результатом деякого уявлення, яке – в свою чергу – зумовлене іншими уявленнями.

Символ не лише відображає явище, а й водночас моделює його, набуваючи в результаті такої процедури символічного статусу [8, с. 330]. Приміром, символічними ознаками володіє факел, який горить на могилі Невідомого Солдата, але зовсім несимволічним є факел у руках людини, яка обстежує з його допомогою темне горище. Символічність речі обумовлена також рівнем і настановами свідомості. Для прикладу: не кожна жінка сприймає дзеркало як символ; так само не всі акцентують увагу на символізмі годинника, дерева або моря. Можлива також суто ситуативна, випадкова символічність явища. Чоловік приходить в магазин, щоб купити синю сорочку, але продавець випадково загортає йому чорну. Вдома помилка продавця стає очевидною, але їй не надають особливого значення доти, доки не приносять звістку про смерть близького родича, який помер тоді, коли робилась покупка в магазині. Такий збіг обставин об'єктивно й закономірно набуває глибокої символічності.

Можна констатувати принципову нередукованість символу: будучи в аспекті форми і метафорою, і способом, і типом, символ разом з тим не є жодним з них у тому сенсі, що жодна з перерахованих ланок не вичерпує його природи. Навпаки, кожен з цих термінів, за всієї субстанційної та функціональної самодостатності, містить або потенційні, або актуальні ознаки символу, і, висловлюючи його, самовизначається ним у процесі цього виразу [3, с. 117–118].

Три характеристики символу (сміслові відображення світу, породжуюча модель та спрямованість на те, що знаходиться ззовні) можна доповнити ще однією характеристикою: символ не вичерпується формально, тобто на рівні аналізу форм, а осягається діалектично – на рівні метаморфози нескінченних модифікацій. Формалізм не в змозі охопити цілісну природу символу, йому підвладний лише окремий шар, який він змушений ототожнювати із символом як таким [2, с. 404].

Як діалектика форми та змісту символ володіє складною ієрархією рівнів, конституційованою в пізнавальній діяльності людини. Таким є його «плюралістичний» ракурс. Натомість у ракурсі «монізму» символ можна охарактеризувати як смисловий горизонт, просвічування

якого кризь ті чи інші рівні символізує їх і дає підстави стверджувати про символічність образу. Помилки і плутанина починаються тоді, коли ми намагаємося кристалізувати це «світіння» в межах відповідної йому форми. Слово «горизонт» тут вживається фігурально. Воно – лише образний прийом, який робить наочною складну структуру змалюваного явища, але, з іншого боку, воно підкреслює і буквально значення цієї наочності [15, с. 156].

*Висновки.* Якщо символ можна виявити на рівні багатоманітності його часткових специфікацій (на кшталт образу, знака і т. ін.), то його природа в цих специфікаціях залишається нез'ясованою. Символ може бути розглянуто і у фізиці, і в філософії, і в логіці, і в естетиці. Кожен ракурс висвітлює його особливим чином; перед нами панорамно пройде градація рельєфів, які хоч і відрізняються один від одного, проте мають на увазі й демонструють одне й те ж.

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

Символ не зводиться повністю до жодного зі своїх оформлень і не ділиться без залишку на жодну зі своїх форм [7, с. 212]. Символ тотожний і водночас різний з усіма своїми формами; в аспекті тотожності він є формою, а в аспекті відмінності він є чимось більшим, ніж форму, він вислизає з лещат будь-якої форми.

Символ зіштовхує, провокує критеріальне протистояння форми та змісту. Разом з тим він переплыває форму та зміст воедино, є їхнім діалектичним взаємозапереченням і взаємопереходом, реалізуючи їх єдність на вищому рівні. Власне, саме в сенсі цієї єдності символ і є можливим. У ньому зміст, що переходить у форму, і форма, яка переходить у зміст, утворюють подвійну, двошарову єдність: перший шар явлений формою (або змістом, який став формою), а другий шар репрезентований чимось більшим, ніж форма (або форма, що стала змістом).

#### Список використаних джерел

1. Барт Р. Риторика образа // Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый / Сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
3. Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. Свенцицкой И. С. – М.: Республика, 1996. – 335 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Голан Я. Миф и символ. – М.: Руслит, 1993. – 375 с.
6. Кант И. Критика способности суждения / Кант И. Собр. соч. В 8 т. – М., 1994. – Т.5. – 568 с.
7. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
8. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Статьи по семиотике и топологии культуры. Избр. статьи в 3-х т. – Таллин: Александра, 1992. – Т. I. – 526 с.

9. Нойман Э. Леонарда да Винчи и архетип матери / Пер. с англ. // Психоанализ и искусство. – М.: Ваклер, 1996. – С.95–152.

10. Тодоров Ц. Теория символа / Ц. Тодоров / [Пер. с фр. Б. Нарумова]. – М.: Дом Интел. Книги, Рус. Феноменом. Об-во, 1998. – 408 с.

11. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Издательская группа «Прогресс–Культура», 1995. – 624 с.

12. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

13. Хайдеггер М. О «Сикстинской мадонне» / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С.262–264.

14. Щур Е. Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

#### References

1. Bart R. Ritorika obraza // Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika: Per. s fr. / Sost., obshh. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. – M.: Progress, 1989. – 616 s.

2. Belyj A. Simvolizm kak miroponimanie / A. Belyj / Sost., vstup. st. i prim. L. A. Sugaj. – M.: Respublika, 1994. – 528 s.

3. Bidermann G. Jenciklopedija simvolov / Per. s nem. / Obshh. red. i predisl. Svencickoj I. S. – M.: Respublika, 1996. – 335 s.

4. Bodrijar Zh. Simvolicheskij obmen i smert'. – M.: Dobrosvet, 2000. – 387 s.

5. Golan Ja. Mif i simvol. – M.: Ruslit, 1993. – 375 s.

6. Kant I. Kritika sposobnosti suzhenija / Kant I. Sobr. soch. V 8 t. – M., 1994. – T.5. – 568 s.

7. Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo / A. F. Losev. – 2-e izd., ispr. – M.: Iskusstvo, 1995. – 320 s.

8. Lotman Ju. M. Simvol v sisteme kul'tury // Stat'i po semiotike i topologii kul'tury. Izbr. stat'i v 3-h t. – Tallin: Aleksandra, 1992. – T. I. – 526 s.

9. Nojman Je. Leonarda da Vinchi i arhetip materi / Per. s angl. // Psihoanaliz i iskusstvo. – M.: Vakler, 1996. – С.95–152.

10. Todorov C. Teorija simvola / C. Todorov / [Per. s fr. B. Narumova]. – M.: Dom Intel. Knigi, Rus. Fenomenom. Ob-vo, 1998. – 408 s.

11. Toporov V. N. Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo: Izbrannoe / V. N. Toporov. – M.: Izdatel'skaja grupa «Progress–Kul'tura», 1995. – 624 s.

12. Tjerner V. Simvol i ritual. – M.: Nauka, 1983. – 277 s.

13. Hajdegger M. O «Sikstinskoj madonne» / M. Hajdegger // Raboty i razmyshlenija raznyh let. – M.: Gnozis, 1993. – С.262–264.

14. Shhur E. Ne slushaj velikih: pochemu pravila zhizni Stiva Dzhobsa vam nikak ne pomogut [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

**Matviienko O. I.**, PhD, lecturer in philosophy, Uzhgorod National University (Ukraine, Uzhgorod), [lepan@ukr.net](mailto:lepan@ukr.net)

#### The symbol in the worldview system

*The worldview features and patterns depend on many factors forming a relatively well-established unity. During the historical development, some factors take priority while others are losing their influence on formation of worldview system. The phenomenon of symbolic tools is held constant under any worldview processes.*

**Keywords:** picture of the world, historical development, worldview features and patterns, priority, symbolic tools, invariant.

\* \* \*

УДК 261.7

**Левченко Т. Г.**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології, Університет державної фіскальної служби України (Україна, Ірпінь), [nnguman@mail.ru](mailto:nnguman@mail.ru)

#### ТРИАДА «ВІРА–НАДІЯ–ЛЮБОВ» У ТЕОЛОГІЇ НОВОГО ЗАВІТУ

*Досліджуються головні тенденції в розв'язку тлумачення віри, надії, любові в новозавітній християнській традиції. Для Христа, апостолів Івана та Павла, головною категорією в триаді стає Любов (Agape, Caritas), що трактується не лише як головна властивість Бога, але як Його сутність. Така «любов, що дарує себе» характерна як для внутрішнього життя Божественної*

*Триади, так і для діяльності Бога в творенні, втіленні, благодаті та спасінні. Бог є вірним і надійним, Благом і Істиною, саме як Любов, що дарує себе. «Віра, надія, любов» трактуються і як природні для людини психологічні акти, предметом яких є Бог, і як надприродні інтуїтивні акти пізнання Бога і сонання з Ним. Таким чином, створюється містико-метафізична інтерпретація триади «віра, надія, любов».*

**Ключові слова:** цінності, чесноти, віра, надія, любов.

В епоху глобальних трансформацій і постмодерну відбуваються радикальні зміни в суспільному й інтелектуальному житті, що потребують переосмислення понять віри та раціональності. Перш за все, інтенсивне переосмислення поняття віри пов'язане із теоретичними сумнівами у легітимності кордонів, які модерним світоглядом проведені між сакральним та секулярним. Практичне «повернення релігії» в публічну сферу також стимулює науковий інтерес до фідеїзму, ставить питання про місце особистої та спільнотної віри між науковою переконаністю у правильності знань, з одного боку, і фанатичним марновірством, з іншого боку. Усе важливішою стає актуалізація цінностей віри та любові, особливо після кризи 2008 року, багато у чому викликаною корупцією моралі, втратою солідарності та відповідальності. Звернення до основних цінностей християнської моралі передбачає їх адекватне осмислення, яке б спиралося на результати сучасної біблеїстики.

Прикладом традиційного аналізу концептів віри, надії та любові у Новому завіті є відповіді статті у «Словнику Нового Завіту» під редакцією Г. Кіттеля. Написані або самим Р. Бульгманом, або під його впливом, ці статті вже встигли втратити свою актуальність. Справа у тому, що уявлення теологів початку і середини ХХ століття про новозавітний концепт віри все ще були зумовлені більше їх теологічними системами, ніж біблійними текстами. Це не давало можливості досягти об'єктивного розуміння пов'язаних із «вірою» концептів любові та надії.

*Мета дослідження* полягає у комплексному філософсько-релігійознавчому аналізі новозавітної традиції тлумачення концептів віри, надії, любові.

Автори Нового завіту, виражаючи вчення Ісуса Христа та особисті погляди, розвивають вчення старозавітних авторів про вірність, надійність та любов як властивості Бога. Але при цьому принципово міняється роль любові. Любов тлумачиться вже не просто як одна із властивостей волі та сутності Бога, а як Його сутність. Відповідно до цього вірність та надійність Бога спричинюються Його любов'ю, а віра і надія людини стають вірою в любов та надією на любов. Таким чином, якщо в Старому Завіті центральною властивістю Бога та людини була вірність-віра, то в Новому завіті – любов. Доказ та розвиток цієї висхідної тези вимагає нового прочитання текстів Євангелій та Послань апостолів. Нажаль, звичайними для аналізу ключових місць Нового завіту, в яких йдеться про віру, надію та любов, є мотиви теологічні, а той й конфесійні. В той же час ці тексти мають велике філософське значення: хоч це тексти релігійної традиції, але апостоли Іван та Павло мали ґрунтовну теологічну та загальну освіту, і могли виражати складні ідеї власного об'єктивно-ідеалістичного світогляду. Ключове значення для розуміння поняття любові в новому завіті мають Перше послання ап. Івана та «Гімн любові» із 13 глави Першого послання до Коринтян апостола Павла. Світоглядна категорія надії розробляється майже