

РЕАЛЬНІСТЬ СИМВОЛІЧНОГО: СИМВОЛИ ФІЛОСОФСЬКІ ТА ВІЗУАЛЬНІ

***Анотація.** У статті розглядається проблема актуальності концепту символ у контексті оновлення проблемного поля сучасної філософії. Ставиться питання про типологію символіки та універсальний характер поняття символічного для формування пізнавально ефективною відкритої картини світу.*

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема актуальности концепта символ в контексте обновления проблемного поля современной философии. Ставится вопрос о типологии символики и универсальный характер понятия символического для формирования познавательной эффективной открытой картины мира.*

***Annotation.** The reality of the symbolic forms: philosophical and visual symbols. The article regards the problem of the “symbol” concept significance in the context of the problem sphere renewal in contemporary philosophical studies. The writing considers an issue of the symbolic typology and the symbolic notion universality in the process of forming the efficient worldview conception, related to space and time symbols.*

Nomen est omen
(Ім'я – це знамення)
Плавт «Перс»

Проблематизація поняття символу та символічного у пізнавальному полі чи «горизонті смислів» (Е.Гуссерль) сучасної філософії перебуває на маргінесі мейнстріму думки. На поверхні лежить основна причина цього – інструментальна ефективність цих понять настільки очевидна, що видається зрозумілою і з'ясованою (про-ясненою) відпочатку, апріорно. Це той дивний парадокс у західній парадигмі філософствування, коли аксіоматика не доводиться у межах теорії, яку обґрунтовує, – те, що Стагірит у «Метафізиці» називає «самоочевидністю». Але в умовах перманентної кризи сучасної західної філософії (до якої, властиво, за цивілізаційним критерієм відносимо і національну) видається логічним пошук нових напрямків у віднайдені обґрунтування філософії як цивілізаційно-культурного феномену. Тому таким старим-новим поняттям, що може стати при нагоді у позначеній ситуації, як нам видається, може стати поняття символу, оскільки тотальний критицизм, притаманний практично всім течіям постмодерної філософії, від де конструктивізму Дерріда до нарратології та концепції різомі у Дельоза та Гваттарі суттєво зменшує можливість будь-яких позитивних суджень у філософії. Отже, перефразовуючи формулювання одного із законів формальної логіки, поняття символу може виступити тим запереченням заперечення, що зможе вивести філософію з глухого кута пізнавальної та етичної невизначеності («співвідношення невизначеностей» В.Гейзенберг) і запропонувати нову концепцію цілісності, якої людина через філософію та філософією прагнула всю свою історію. Вищеозначеним і обумовлюється актуальність звернення до цієї теми.

Новизна теми розвідки полягає насамперед у тому, що буде здійснено спробу компаративного аналізу символіки візуальної та власне філософської у контексті пошуків сучасною філософією виходів із ситуації атомізації, крайньої плюралістичності і філософування на шляху до ствердження нового ідеалу раціональності.

Метою статті є постановка питання щодо проблематизації поняття філософської символіки і з'ясування його гіпотетичної ефективності та доцільності у сучасному філософському дискурсі. Властиво, сам жанр та розміри нашої розвідки обумовлюватимуть її певну спорадичність, фрагментарність, подекуди навіть еkleктичність, з огляду на осяжність та багатоаспектність заявлених теми та мети. Але ж, уточнюючи останню, можна сказати, що вона передбачає не фундаментальний академічний аналіз зазначеної проблематики, а лише спробу досягнути до неї, повернути до неї увагу наукової спільноти, що може слугувати достатнім поясненням цього недоліку.

Проблему символу і символічного у своїх працях досліджували такі сучасні вітчизняні та зарубіжні вчені, як Є.Бистрицький, С.Кримський, В.Мейзерський, Б.Парахонський, Г.Щедровицький, В.Топоров, М.Каган, М.Мамардашвілі, В.Бичков, К.Свасьян, В.Бугров, В.Акулінін, І.Бичко, В.Табачковський, М.Попович, В.Антонов, В.Ярошовець, П.Рікер, Ж.Ліотар, Л.Вітгенштайн, Ж.Дельоз та ін. При написанні цієї статті у центрі нашої уваги знаходилися і безпосередньою опорою нам слугували філософські інтуїції Е.Панофського й Е.Касірера.

Перед початком основного викладу дамо превентивні визначення основних понять, винесених в центр уваги. Отже, під символом ми розуміємо деяку мисленнєву конструкцію, що має суб'єктивно-об'єктивний характер, поєднує в собі моменти об'єктивного відображення дійсності та раціонально-емоційної обробки цього відображення в пізнаючій свідомості особистості. Як духовний феномен, символ має світоглядно-ціннісне забарвлення і є прямим засобом формування культурного простору, зрештою – засобом перетворення оточуючої дійсності. Особливо підкреслимо колосальне значення символічних функцій нашої свідомості для когнітивної діяльності, творення культурних форм, «життєвого світу» (Е.Гуссерль), оскільки емпірична дійсність та вся сфера когнітивного сприймається нами як дещо цілісне, не розкладаючись, не атомізуючись на окремі речі, явища, мисленнєві процеси, когнітивні та психо-емоційні феномени великою мірою завдяки тому, що речі та ознаки речей вказують на інші речі, інші ознаки і, очевидно, сам акт розрізнення речей, їх ідентифікації був би неможливим, якби ці речі не мали ознак, які не є сама річ, а лише вказують на неї з різним ступенем наближення. Отже, у певному умовному сенсі майже усі сфери людської діяльності та культури тією чи іншою мірою символічні.

У цьому контексті цікавим видається доволі парадоксальне співставлення ідей Е.Гуссерля та неореаліста С.Александера. Гуссерль пропонує вчення про інтенціональність свідомості – предмет являється, сутність предмета переживається (гранично спрощуючи). Александер («Час, простір та божество», 1927) говорить про розрізнення інструментальних термінів «споглядання» як фіксації уваги на предметі та «насолоди» як акту переживання самої думки про це. (Цікавим було б порівняння цих термінів з ноєзісом та ноємою у Гуссерля, які визначають структуру інтенціонального акту). Так, «споглядаючи» стіл, ми «насолоджуємося» думкою про думання. Отже, когнітивна діяльність має мінімум двоїстий характер – вона скерована сама на себе і на зовнішнє щодо себе. Якщо ж згадати, що символ є вказуванням на щось поза собою, на щось таке, чим не є сам (В.Бібіхін), або що він є «своєрідним прожектором, що вказує на нашу задіяність у чомусь... опосередкованим знаком і одночасно опосередкованим поглядом на самого себе» [1, 4], то доходимо висновку, що символічне є власне змістом будь-якої інтенціональності та будь-якої когнітивної діяльності.

Тепер щодо заявленої типології символіки – символи філософські та символи візуальні. Не заглиблюючись в обґрунтування такої типології, оскільки вона значно ширша, зазначимо, що нас такий умовний поділ цікавить суто інструментально – з огляду на критерій способу рецепції. За великим рахунком будь-який символ є візуальним, навіть як мисленнєва конструкція, навіть абстрактно-математичний. З іншого боку, будь-який символ передбачає о-смищення, о-словлення, отже – перехід до філософування. Та нас цікавить саме безпосередньо-інтуїтивний (О.Ф.Лосєв) характер осягнення смислу та сутності речі у символі (на відміну від раціонально-дискурсивного у понятті). Тому під візуальною символікою ми будемо розуміти переважно мистецьку (зокрема Панофський звертається до аналізу символічного змісту архітектурних форм), під філософською – вербальну, таку, що насамперед на сприйняття образу не орієнтована, що не виключає у цьому процесі образу як такого. Ось, наприклад, мистецтво каліграфії на Сході. Та навіть використання естетично підкресленого шрифту, скажімо, напівуставу кирилиці або готичного, зробить найсухіший поняттєвий період філософського тексту твором візуального мистецтва.

Отже, у контексті вищезазначеного спробуємо на перетині ідей філософа та теоретика мистецтва Е.Касірера та теоретика мистецтва і філософа Е.Панофського (до речі, «за свідченнями дослідників творчості останнього, Касірер мав значний вплив на формування корпусу ідей Панофського» [2, 9]) наблизитися до начебто найдражливішого питання усієї – без перебільшення – світової символології, від Платона до постмодерну: чи існує реальність поза символом, на яку він вказує? Очевидно, що це може привести і до нав'язлої на зубах аж до оскоми дихотомії ідеалізму/матеріалізму.

Відомо, що Касірер у своїй фундаментальній праці «Філософія символічних форм» (1923-1929) модифікує кантівську апіорну форму як засіб формального синтезу чуттєво сприйманої багатоманітності світу у категорію символу. Таке спрощення теорії символу Касірера стало для багатьох його критиків приводом для звинувачення філософа або в деонтологізації філософствування, або в гносеологічному операціоналізмові, або у надмірній схильності до структурного аналізу, або у створенні чергового гранд-нарративу. Касірер, на нашу думку, зовсім далекий від подібних інтерпретацій категорії символу. Він у нього, скоріше, виступає засобом не лише критичного переосмислення попередньої традиції, але і спробою віднайдення такого концепту, що міг би вищезгадану багатоманітність світу не звести, спростивши, до одного знаменника, а поєднати у складну систему плюралістичних культурних форм. Недарма філософ так серйозно цікавився проблематикою фізики Ейнштейна, яка, як відомо, не передбачає лінійності, рівномірності та ін. – всього, що пов'язане з класичною механікою Ньютона. Тому щодо Касірера згадане «кляте» питання видається дещо педальованим, оскільки символ якраз і покликаний його зняти. У символі ж бо людина єднається зі світом, а не лише використовуючи цей концепт як інструмент досліджує його.

Панофський же, вдячно використовуючи касірерівську концепцію «символічної форми», отримує нагоду створити синтетичну методологію для аналізу феноменів мистецтва та філософії. Він намагається у своїх працях, зокрема «Перспектива як символічна форма» (1927) і «Готична архітектура та схоластика» (1946) захистити такі непопулярні вже після газових атак при Іпрі та Соммі, вже не кажучи про Другу світову війну, Голокост і проект «Манхеттен», ідеали гуманізму, гармонійності та раціональності (нехай і переосмисленої) європейської цивілізації. Бачимо, що такий, начебто відсторонений, концепт символу, навіть і без прямого звернення до його

теологічних інтерпретацій, імпліцитно утримує колосальний гуманістичний потенціал, тобто згадані звинувачення видаються тенденційними. Здавалося б, Касіерер ховається за граматику виразу та структурний аналіз, а Панофський (майже як учені-філологи Р.Р.Толкін і К.С.Льюїс, а також письменник Г.К.Честертон), мов Дон-Кіхот, безстрашно атакує з іменами Краси та Гармонії такі монструозні символи «занепаду Заходу» (О.Шпенглер), як Хіросіма. Як бачимо, щось тут не складається – за зауваженням І.Гадамера, мистецтво має мінімум таку ж дальнюдію, як і філософія, тобто, вивчаючи філософію символу або символічний зміст мистецтва, дослідники з необхідністю повинні були б мати на меті певне над завдання – зібрати розібраний світ людини, спробувати вказати шлях повернення до втраченої цілісності. Що ж стає містком між суто академічною цікавістю до поняття символу та етикою, смисложиттєвими проблемами? Тут ми наближаємося до проблематики філософської та візуальної символіки. Для прикладу скористаємося оптимально ілюстративними категоріями часу і простору.

Якщо простір є способом організації наших уявлень про світ – від тілесного космосу античності до нелінійних концепцій спеціальної теорії відносності та квантової механіки, то ця категорія не просто фундаментальна, тобто така, що лежить в основі, аксіоматична – вона формоутворююча і обумовлює власне поняття реальності, а також зміни змісту цього поняття. Тому ми говоримо про реальність символіки та символіку реальності. Звернімося до характеристики Е.Панофським філософської проблематики високої схоластики: «...позначила себе вічна дилема емпіризму: оскільки властивостями реальності наділене лише те, що може бути пізнаним через посередництво зорового уявлення (*notitia intuitiva*), тобто одиничні речі, сприймані безпосередньо органами чуттів, а також одиничні психологічні стани чи акти (радість, печаль, бажання тощо), пізнавані через посередництво духовного досвіду, то все, що є реальним, а саме – світ фізичних предметів та світ психологічних процесів ні за яких обставин не може бути раціональним; тоді як усе, що є раціональним, а саме – поняття, побудовані...через посередництво абстрактного уявлення (*notitia abstractiva*) ні за яких умов не може бути реальним; тобто всі метафізичні та теологічні проблеми...можна обговорювати лише в термінах імовірності» [2, 223]. Ми дозволили собі таку розгорнуту цитату, аби з'ясувати напрямок думки мислителя – як же подолати цей парадокс емпіризму (згадаймо Д.Юма), як пояснити існування світу *res extensa* (Р.Декарт), як уникнути дуалізму між ним та світом *res cogitas*? Тут Е. Панофський дотепно і абсолютно логічно апелює до поняття перспективи як символу простору, що знімає згаданий дуалізм, тобто виступає як символ і візуальний, і філософський одночасно. Дослідник стверджує, що «естетичний суб'єктивізм поета, релігійний суб'єктивізм містика та епістемологічний суб'єктивізм номіналіста» «розрубують вузол між розумом та вірою» [2, 224]. Заради збереження цілісності бачення світу (що, як ми пам'ятаємо, стало одним із засадових завдань європейського гуманізму), яке для нього сфокусоване у понятті перспективи, яке він тлумачить символічно як спосіб експлікації, репрезентації, насамкінець маніфестації простору.

Е.Панофський зазначає: «Цей новий спосіб бачення чи, точніше, спосіб побудови зображення змушує людину осмислювати створювані нею форми не з точки зору ізолюваних твердих тіл, а з точки зору загального «простору картини», хоча цей «простір» створюється споглядаючим, а не видається йому зарані заданою проекцією» [2, 226]. Отже, простір, тлумачений символічно завдяки перспективі, виходить за власні межі, перестає бути заданою апріорною формою, за межі якої вийти неможливо,

піднімається до цілісності, «викликає відчуття безкінечності, дозволяючи усією сутністю своєю зануритися у безмежність самого Творця» [2, 227]. Так символічно тлумачений простір розгортає точку до сфери, центр якої повсюди, а окружність ніде (пригадаймо М.Екхарта та М.Кузанського з його трактатом про кулю). Можливо, це саме та мета філософствування, вищезгадане над завдання, яке дозволяє досягти смислу існування людини, а отже – цілісності. Можливо, саме про це говорив М.Мамардашвілі, стверджуючи, що «людина – це істота трансцензусу» [3, 63].

Таким чином, тонка межа між візуальними та філософськими символами у випадку категорії простору в якийсь момент зникає, і передумовою цього є досягнення та переживання цілісності, укоріненості, коли людина говорить світові, процесу творення: «Ти і я – одно». Символ перестає тут бути просто вказівкою на щось зовнішнє щодо себе. Тут розкривається його внутрішнє значення – уже не просто а *realibus ad realiora* – від реального до найреальнішого – а світло, що світить саме на себе. Як освітити світло, як посолити сіль, що стане з сіллю, коли вона втратить свої якості (Мат.5, 13) – тобто символ привідкриває (М. Гайдегер) свою власну сутність.

Звернімося до категорії часу. Очевидно, що час та простір нерозривно пов'язані. Ще задовго до Канта ця бінарність чи не архетипічно закріплена у західній філософській традиції. Час вельми складно інтерпретується у філософській традиції від Августина до С.Хокінга. Йому надаються різноманітні предикати: він тлумачиться як об'єктивний, суб'єктивний, біологічний, еволюційний тощо. Нас цікавитиме саме гіпотетична інтерпретація часу, коли час не піддається дефініюванню, не зводиться до апріорної форми, не тлумачиться як спосіб-буття-людини-в-світі, а коли він надається одразу до усіх цих специфікацій, виступаючи символом цілісності людини та світу, мірою оцінки включеності, укорінення людини у вічності. Нам видається, що подібне тлумачення при всій своїй традиційності, крім того, що воно може бути ефективним інструментально, ще має значний потенціал для побудови нової картини світу, причому без винесення за дужки людини, що визнає навіть скептик та агностик Х.Л.Борхес у своєму есе «Нове заперечення часу». Час, як і простір, перестає бути формами опису чи сприйняття. Вони, на думку Е.Касіра, стають самоцінними моделями світобудови, як і філософія, поезія, математика.

Таким чином, підсумовуючи вищезазначене, в якості висновку скажемо, що інтегративна інтерпретація символу, що знімає дистинкції між символами художніми, філософськими, мовними, пластичними тощо, може слугувати основою для створення оновленої методології, програми й інструментарію для дослідження феномену цілісності людини і світу, системи людина – світ, наук точних, природничих та гуманітарних, всього, що так довго і старанно ділили проекти класичної і некласичної раціональності, премодерну, модерну та постмодерну, своєрідною доповнюючою альтернативою сучасним синергетичним і семіотичним методологіям. Тіло культури утворюється за принципом нелінійності часу-простору, і, можливо, саме символіка для кожного з нас згортає цей час і простір в єдиний хронотоп (М.Бахтін), створюючи можливість досягнення і переживання цілісності.

Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі у своїй вже класичній статті «Що є філософія» звертаються до пронизливої метафори з Д.Г. Лоуренса, де він порівнює поезію з парасолькою, на споді якої нажахані, услід за Паскалем, безкінечністю простору люди малюють собі іграшкове небо та зорі, аби сховатися від хаосу. А поети та художинки роблять надрізи в ній, аби впустити повітря і хаос – дух розвитку. Але надрізи латають інтерпретаціями і поясненнями. Але ж чи не правда, що і пропозиції постмодерну, можливо, є черговою латкою?

І на завершення: «...Тепер знаю я частково, а тоді пізнаю,/ Подібно до того, як я пізнаний» (1 Кор. 13, 12).

Література

1. Мамардашвили М. О философии // Вопросы философии. – 1991. – №5.
2. Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика. – СПб: Азбука-классика, 2004.
3. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000.

УДК 1.(091)

Яценко О. Д.

ШЛЯХОМ ДЕКОНСТРУКЦІЇ: СТИЛІСТИЧНА ПАРАДИГМА ФІЛОСОФУВАННЯ

***Анотація.** В статті відстежується шлях становлення сучасної парадигми філософствування в аспекті формування в ній власної стилістичної своєрідності. Акцентується увага на необхідності подолання в цій парадигмі критичного й переходу до конструктивного стилю мислення.*

***Аннотация.** В статье прослеживается путь становления современной парадигмы философствования в аспекте формирования в ней собственного стилистического своеобразия. Акцентируется внимание на необходимости преодоления критического и переходе к конструктивному стилю мышления.*

***Annotation.** The article focuses on the way of modern paradigm of philosophing formation in the aspect of its own stylistic peculiarity establishing. The attention is paid to the necessity to overcome critical in this paradigm and to come to constructive style of thinking.*

Характеризуючи сучасну філософію, вже стало традицією вказувати на її кризовість та розгалуженість. Витоки теперішнього стану можна вбачати у цілому спектрі як суто філософських, так і соціокультурних явищ. Одним з найвагоміших факторів, що призвели до фрустрації сталих парадигм мислення є майже маніакальна схильність сучасності до ніщивної критики всього змісту смислів, що накопичила традиція. Причому критики не кантіанського, продуктивного та креативного характеру, а критики як самоцілі та самоцінності. Тому, аналізуючи сучасну філософію, йдеться про формування в її межах парадигми критичної теорії [4]. За визначенням Р.Янга, критика філософії ведеться за трьома напрямками: критика понять структури, знака та суверенної цілісної особистості. Дж.Харарі, у свою чергу, визначає структурність, знаковість та комунікативність як основні об'єкти критичного аналізу. М.Харуп нараховує чотири підгрунтя критичного пафосу сучасності: «критика людського суб'єкта», «критика історизму», «критика смислу», та «критика філософії». Виникає проблема обхідного шляху по дорозі до істини, яка втратила який-небудь статус визначеності і сталості. Змінюється сам характер філософствування. Автори антології «Після філософії: кінець чи трансформація?» К.Бейнс, Дж.Бомен та Т.Маккарті [1] зводять ці зміни до трьох фундаментальних зміщень. По-перше, гносеологічний та моральний суб'єкт, що розуміється як