

М.О. ЯркінаКиївський національний університет будівництва і архітектури,
аспірантка кафедри філософії

ИСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ СИМВОЛУ

В статті Яркіної Марії Олександрівни "Історичний огляд трансформації філософського осмислення символу" досліджується проблема символу як феномену людської свідомості та його осмислення в різних історичних епохах. Від самого виникнення і до Новітнього часу саме поняття символу трансформувалося і стало об'єктом численних праць видатних філософів та мислителів минулого і тому головним завданням автор статті вважає спостереження за процесом змін інтерпретації феномену символу і поняття символізації, які відбувалися під впливом історично-часових змін в культурах. Окремо наголошується на тому, що символ та система створених людиною символів є невід'ємною складовою виникнення та існування будь-якої культури.

Ключові слова: символ, символізм, історична епоха.

М.А. Яркіна

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ СИМВОЛА

В статье Ярковой Марии Александровны "Исторический обзор трансформации философского осмысления символа" исследуется проблема символа как феномена человеческого сознания и его осмысления в разных исторических эпохах. От самого своего возникновения и до Новейшего времени само понятие символа трансформировалось и стало объектом многих трудов выдающихся философов и мыслителей прошлого и по этому главным заданием автор статьи считает наблюдение за процессом изменений интерпретаций феномена символа и понятия символизации, которые происходили под гнетом исторически-временных изменений в культурах. Отдельно утверждается то, что символ и система созданных человеком символов является неотъемлемой составляющей возникновения и существования любой культуры.

Ключевые слова: символ, символизм, историческая эпоха.

M. Yarkina

THE HISTORICAL REVIEW OF TRANSFORMATION OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF SYMBOL

In the article of Yarkina Maria Aleksandrovna "The Historical review of transformation of philosophical comprehension of symbol" is investigated problem of symbol as the phenomenon of human consciousness and his comprehension in different historical epochs. From the origin and to Newest time the self concept of symbol was transformed and became the object of many labours of prominent philosophers and thinkers of the past and on it the author of the article considers watching the process of changes of interpretations of the phenomenon of symbol and concept a main task symbolizing that took place under the burden of historically-temporal changes in cultures. That a symbol and system of the symbols created by a man are the inalienable constituent of origin and existence any becomes firmly established separately.

Keywords: symbol, symbolism, historical epoch.

Серед безлічі потреб людини є одна, що кардинально відрізняє її від тварин, – потреба в символізації. Людина живе не просто у фізичному середовищі, вона живе в символічному всесвіті. Світ сенсів та образних уявлень, в якому вона жила на зорі своєї історії, задавався магічними ритуалами, які в свою чергу породжували символ. Ритуальні дії і самі виступали як символи, знання таких дій визначало рівень оволодіння культурою і визначало соціальну значущість особи. Вже з самого початку їх появи і досі символи не

існують самі по собі, а є продуктом людської свідомості. Людина як мікрокосм створює образ, картину, асоціацію, символ макрокосму – світу.

Символ і система символів – невід'ємний елемент життя будь-якої культури. Жодне співтовариство людей – первісне плем'я, релігійна конфесія, політична партія або професійне об'єднання, торгівельна мережа чи спортивна команда – не обходиться без певної символіки. Не обходиться без символіки і високе мистецтво, особливо якщо звернути увагу на такі жанри, як іконопис і релігійний живопис, де практично кожен елемент, може нести в собі колосальне символічне значення. Значення ролі символів в історії культури важко переоцінити: досить вказати, з одного боку на їх величезну консолідуєчу силу, здатність об'єднувати воедино величезні маси людей і, з іншого боку, на їх здатність до деконсолідації – роз'єднання. Трансформуючись, символи можуть змінювати і власні функції. І якщо первісне навантаження символу об'єднувало певні соціальні групи, то із плином історії витіснення первісного смислового вантажу із подальшим нашаруванням нового значення, може стати причиною не лише відчуження індивідів від спільноти, а навіть конфлікту.

Зв'язок між людьми закладений в самому слові "символ". Спочатку цим грецьким словом називали черепок, що служив знаком дружніх стосунків. Розлучаючись з гостем, хазяїн вручав йому половинку від розламаного черепка, а другу його частину залишав у себе. Через який би час цей гість знову не з'явився у будинку, його упізнавали за черепком. "Посвідчення особи" – таке первинне значення слова "символ" в античності.

Для дослідження і пояснення природи символу потрібне осмислення історії його виникнення і розвитку. Чому символ має такі стійкі позиції, адже він не належить до такої первинної знакової системи, наприклад як мова?

Філософське осмислення поняття символу починається вже в античній філософії, адже саме з античною культурою прийнято пов'язувати початок абстрактного мислення. У витоків філософського мислення (досократики, Упанішади, Веди) ми знаходимо мистецтво побудови символів – в тих випадках, коли поняття стикається з трансцендентним. Але як філософська проблема символ усвідомлюється Платоном, який ставить питання про саму можливість адекватної форми абсолютного (ср. Федон, 99 а-100, де Сократ наважується розглядати "істину буття" в абстрактних поняттях, щоб не "осліпнути" від сяйва істини).

Досократики в принципі нечасто користувалися поняттям символу. Але все ж ця категорія починає нерідко пов'язуватися із загальною картиною світу. Демокріт, наприклад, називає слово символом речі. Він при цьому підкреслює, що це позначення (символ) фіксує не випадкові ознаки речі, а її сутнісні, базові характеристики. Емпедокл не задовольняється уявленням, що існує в античній філософії, про те, що символ зв'язує розірвані частини, на його думку, складання двох частин породжує новий сенс, який не зводиться до простого складання готівкового змісту. Нарешті, у піфагорійців виникає ідея: часто символ дозволяє залучитися до таємничого і по суті справи є воротами до небаченого, далекого, загадкового.

На тлі загальної трансформації символ переживає декілька етапів, значущість яких можна представити у вигляді сигналів "плюса" і "мінуса". "Плюс" якісний новий стрибок в розвитку символізму при відносному спаді в розвитку культури, Негативний показник свідчить про те, що на цьому етапі культурного підйому людина менше позначає, але більше інтерпретує. Здійснюється такий комунікативний акт, при якому синтезується нова інформація, звідси наукові відкриття, ренесанс в мистецтві і так далі. Особливістю архаїчних культур є "потреба" в символізації, як способі пізнання і впорядкування простору, в якому древня людина розрізняє дві сторони : "усередині" і "зовні". Тому усе чуже, недоступне, те, що знаходилося за межами цього внутрішнього, видимого, відчутного світу, позначалося просторовими символами "ліс", "низина", "низ", "поле", "водна стихія" [1, с. 19]. Стародавня людина в прагненні пізнати природу ототожнювала

незнайомі їй явища з тим, що її оточувало. "Людина, з одного боку, протиставляє собі природу і взагалі предметний світ в якості основи і поклоняється йому як силі, з іншого ж боку, вона задовольняє потребу зробити для себе зовнішнє суб'єктивне відчуття деякого вищого, істотнішого загального начала і споглядати його як предметне. Це з'єднання безпосередньо веде до того, що окремі предмети природи – і головним чином стихійне: море, річки, гори, зірки – узяті в їх одиничній безпосередності і зведені в представлення, отримують в цьому уявленні форму загального в собі і для себе суцього існування" [1, с. 27].

Так наприклад, виникнення символу вогню як центру всесвіту пов'язано з тим, що вогонь був двигуном життя; не випадково із старогрецького вогонь (*agnais*) переводиться як рухливий. Вогонь любові порівнювався по аналогії з вогнем, який спалахував в силу тертя двох різних порід дерева. Зірка, яка є не тільки небесним тілом, а й універсальним символом. Його по-своєму використовували в різні часи різні культури і різні соціальні спільності. П'ятикутна зірка – це, наприклад, символ ВВС. Зірки присутні і на державній символіці різних країн. Цей символ здавна мав важливе ідеологічне і релігійне значення. Промені, що виходять з однієї точки, утворюють кут, рівний 36-ти градусам. П'ятикутна зірка завжди була чимось на зразок ідеалу всього на світі. Перші її зображення були знайдені в Уруці – стародавньому місті, раніше належав до шумерської цивілізації. Це означає, що вік їх – не менше 55 століть. Популярний цей знак був і в Стародавньому Вавилоні. П'ятикутна зірка використовувалася в якості символу в деяких релігіях, в тому числі в християнстві. Вона означає (є така інтерпретація) п'ять ран, які були у Ісуса Христа під час розп'яття. Однак вона носить зовсім інший сенс в окультних течіях. П'ятикутна зірка в колі, розташована догори ногами, є символом сатани: два верхніх кута – це роги, нижній – борода, а бічні – вуха. Її називають пентаграммой і використовують при проведенні обрядів і таїнств. Крім того, цей символ застосовувався адептами культу Вікка, в якому переплетено безліч дохристиянських практик. Таких прикладів множина; особливістю кожної з культур є різні координати світу і їх співвіднесення із символікою. До речі, числові символи були не лише у піфагорійців, про них згадується вже в епоху палеоліту : опозиція "свій – чужий" позначалася опозицією "парне – непарне число". Число піфагорійців, запозичене у єгипетських жерців або іудейських левитів, є "не просто характеристикою, але істотою і ядром реальності речі" [2, с. 58] Число вже не просто міфічний феномен: це створення філософської системи з опорою на науку. Єдиний початок в не проявленому стані дорівнює нулю. Коли воно утілюється, то створює проявлений полюс Абсолюту, рівний одиниці. Перетворення одиниці на двійку символізує розділення єдиної реальності на матерію і дух. Піфагорійці в свою чергу побудували цілу теорію на співвідношеннях символіки Зодіаку з переселенням душ. До якого часу вона сходить встановити неможливо. Але в усякому разі, в II столітті н. е. вона розквітала в творах піфагорійця Нуменіуса, до яких нам стало можливо доторкнутися за допомогою пізнішого резюме Прокла, в його коментарях до "Держави" Платона, а також за допомогою більшого і древнішого аналізу Порфірія в XXI і XXII главах його "Печери німф" [3, с. 253 – 254].

Як бачимо, пізнавальний сенс символу трохи відкривається саме в античній філософії. Піфагор, Сократ, Платон роздумують не лише про суть символіки, але вказують на її гносеологічний зміст. Можна тому виділити два підходи до тлумачення символу. Виходячи з першого підходу символ трактується як знакове вираження того, що носить у своїй глибині не-знаковий сенс. Зокрема, Платон схильний бачити в символі не просту вказівку на річ, а наближення до вищої ідеальної форми об'єкту. Причому адекватний сенс символу, згідно з Платоном, можна виявити інтуїтивно, через певне натхнення. У книзі "Держава", як відомо, є розділ "Символ печери". Тут символічне пізнання представлено з граничною конкретністю. Описаний процес сходження від "тіней" ідей до вищого світу блага. Символи оцінюються тут як змістовні образи, що несуть запит на інтуїцію і

прозріння. Вони не можуть бути розгадані до кінця і не вияснюються однозначно, до межі. Завжди в символі залишається деякий непроникний зміст" [4, с. 292 – 298].

Таким чином, символи платонівської та аристотелівської доби – це вже якісно новий ступінь. На цьому етапі поняття символізму трансформується і вже не дає нових значень, не задаються нові шифри. Окрім того, що дофілософський міф розглядається алегорично, тобто символу дається якась характеристика, вибудовуються перші теорії про знак і ім'я. І формуються вони на основі ряду антиномічних тверджень. Логічні парадокси були сформульовані ще в школі мегариків. Саме тут логико-онтологічні міркування концентруються навколо зв'язки "бути". Один з представників цієї школи Стілпон доводив парадоксальність всякого вираження, подібного "А є В", оскільки він вважав, що "А є тільки А". Як видно, таке твердження ставило під сумнів доцільність будь-якого означення. Як пише О. Ф. Лосев: "Основною рисою діалектичного ступеня античного символізму, на якому знаходиться платонівське вчення про ідеї, є висування на перший план об'єктивістської точки зору. Гегель абсолютно правильно протиставляв філософію від Фалеса до Арістотеля (включно) після аристотелівським школам як ідею в її спільності і абстрактності – ідеї в її диференціації і самосвідомості. Від Фалеса до Арістотеля філософи займаються ідеєю в її абстрактно-об'єктивістському плані, ідеєю як щось "в собі". Цьому і протистоїть філософія від Арістотеля до неоплатонізму, яка намагається розкрити самостійну природу самосвідомості, знайти в суб'єкті критерій для істини, дати теорію не філософії, але філософа, "мудреця", загартованого борця за істину перед лицем об'єктивістської долі. Тільки у неоплатонізмі ми знаходимо уперше рівновагу цих принципів. Тут дійсно усе об'єктивно-логічне дане так, що видно його абсолютна залежність від найсвідомішого; і найсвідоміше дане так, що видно його абсолютно-об'єктивна природа. Тільки у неоплатонізмі грецька філософія дозріває до останньої міри і виявляє повний плід, яким вагітніла ціле тисячоліття [5].

Символ має на увазі значну самостійність внутрішнього і зовнішнього. Вираження, так само як і ідея, має сенс. Трансценденталізм Платона припускає нарізність ідеї і факту. У Платона епістеме (знання) і докса (думка) онтологічно співвіднесені з істинним буттям ейдосов і світом, що чуттєво-осягається. "Тімей" найяскравіше представляє діалектику їх об'єднання розумом-деміургом через світову душу. Ідея Платона "породжена шляхом самоствердження, що самозапереченого (за допомогою числа), над-суттєвого Єдиного Ейдос, який у свою чергу, породжуючи з себе тим же шляхом душу, а через неї і Космос, стає софійно символічним Міфом. Платонівська Ідея є діалектично обґрунтований софійно-інтелектуально-символічний Міф" [5, с. 621].

Символ – це єдність конкретного, тобто субстанції, первинній суті, і абстрактного, тобто вторинної суті, загального поняття. У Арістотеля ця символічна єдність представлена у вченні про сутності. Уперше в "Категоріях" Арістотель через теорію однойменних, одноіменних і "отыменных" дає обґрунтування того, чому можна говорити "А є В", або конкретніше, "У властиво А". Згідно філософу, неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було і не було властиво одному і тому ж в одному і тому ж відношенні [6].

В епоху Середньовіччя поняття символу знову зазнає трансформації, символізм вступає в нову фазу розвитку. Поява релігійної символіки свідчить про те, що людина намагається по-новому осмислити своє буття. (Взагалі, філософія середньовіччя, утворившись у суспільстві з однозначною орієнтацією на духовні абсолютні і суцільним пануванням релігії, зайняла специфічне місце в європейському духовному житті того часу: адже вона обслуговувала богослов'я. Але водночас середньовічна філософія зробила неоціненний внесок в освоєння позачуттєвих сутностей, сприяла нагромадженню нових знань. Тому вона є особливо плідною для вивчення внутрішньої людини та духовних процесів суспільного життя). Отці церкви були першими, хто серйозно зайнявся структурним аналізом символу. По-перше, вони поділили позначення на два типи знаків :

реалістичний знак, тобто образ, і знак договірний, умовний, тобто символ. "Ще із старозавітних часів перед християнами стояла проблема контексту Старого і Нового Завіту. Межу між ними як між двома різними системами знаків намітив апостол Павло, іменуючи символ як "закон, що має тінь майбутніх благ, а не самий образ речей, одними і тими жертвами тих, що щороку постійно приходять з ними" [Євр, 10.1]. Таким чином, вже в апостольський період намітилося ділення системи позначення на "образ" (typos) і "тінь", тобто символ, причому вже тоді символу відводилося місце як знаку другорядному" [7, с. 80]. Проте, можна навести наступний приклад, який свідчить про те, що символ в середньовічній думці займав досить помітне місце: у християнській символіці середньовіччя золото стало матеріальним носієм світла, уречівленою Божественною ясністю, оскільки вважається чистим і нетлінним, так само як чистим та нетлінним є божественний дух. Божественне світло – сяючий німб навколо голови Бога-Отця, Христа, Богородиці, святих. Наприклад, німецький вчений Альберт Магнус (Великий, бл. 1193 – бл. 1280 рр.) обґрунтував 12 символічних позначень Богородиці, пов'язаних зі сонячним світлом [8]. Поряд із золотом – носієм Божественного начала вважається скло, яке пропускає це світло. Такий символ світлоносної речовини зберігає значущість для всієї християнської традиції, але по-різному матеріалізується у церковному мистецтві Візантії та Заходу. Якщо Візантія розробляє мозаїку, Захід створює вітраж. У мозаїці скло смальти і блиск золота непрозорі. Навпаки, у вітражі домінує саме прозорість скла, що надає особливої урочистості цим творам монументально-ужиткового мистецтва, які широко використовувалися в художньому оформленні інтер'єра середньовічних храмів. (Згадаймо, за Гете, кольорові стекла вітражів дратують Фауста тим, що "доступ до світла перегороджений кольоровими стеклами вікон", Християнська атрибутика дратує людину, яка продала душу сатані). Створювані середньовічним християнством символи строго відповідали основним догматам віри. Використовуючись у богослужбних ритуалах та повсякденному житті віруючих, вони сприяли поширенню християнського віровчення.

Середньовічна екзегеза пов'язувала символ з проблемою трансформації (перекладу), текстової інтерпретації. Естетичні знаки того часу мали кілька значень, поділялися на тлумачення, коментування, доповнення зображенням, прочитання у ньому невітленого тексту. Всяка подія чи явище може мати буквальне, алегоричне, топологічне (моральне), онтологічне (містичне) прочитання. У символічному мисленні є широкий простір для багатьох співвідношень, бо кожна річ може бути символом множини. Одна й та сама властивість може означати різні символи. А символи незліченні. Символізм для мистецтва відкриває можливість прозріння віри. Щодо цього Й. Гейзінга зазначає: "Усяка річ має множинний смисл. Всяке творіння – тінь істини і життя [9, с. 226 – 227].

Теорію символічного означення, що лягла в основу середньовічного символізму, визначивши напрям розвитку візантійської естетики і мистецтва, розробили Кліментій Олександрійський, Ориген, Григорій Ниський, Діонісій Ареопагіт [10, с. 321]. "Іконічний спосіб вираження думки" в Старозавітних книгах застосовували вже Філон Олександрійський і його послідовники Олександрійської школи [11, с. 7 – 8]. Першим теорію символічного образу як стрижень всієї системи на основі алегоричного методу Філона розробив Кліментій Олександрійський [12, с. 432]. Розвинена і доповнена Отцями Церкви, вона лягла в основу символічного вираження мистецтва. Символічна форма має майстерно приховувати істину, а, приховуючи, виявляти її. Істина, що мигтить крізь завісу, здається величнішою і навіює благоговійніше ставлення до себе (принцип, застосований в іконостасі). Символічний образ спонукає до духовних зусиль, орієнтує на осягнення вищих реалій [12, с. 430].

Важливим етапом формування візантійського символізму були твори Діонісія Ареопагіта, згідно з яким одна з функцій символу – реальне явлення надбуття. Символ має кілька аспектів. У знаковій формі він доступний тільки посвяченим, в образотворчій формі – людям певної культури і реалізується насамперед у мистецтві. В основі

символізму ікони лягло положення Псевдо-Діонісія, за яким все є оболонкою, що приховує істинний смисл. Це давало іконописцю можливість передавати символічною мовою духовні речі. Заперечна форма вираження неподібних подоб давала змогу застосовувати лаконічну мову символів. Замовчання – важливий елемент цієї мови. Псевдо-Діонісій, найвизначніший інтерпретатор літургійних символів, філософськи осмислював символіку зображень. За його формулюванням, небесні чини уособлені засобами таємничих образів (зображень) та символів. Існує два методи зображення духовних сутностей і два типи образів, що відрізняються за ступенем і принципом ізоморфності, – подібні та неподібні. З несхожістю пов'язані символічні образи у східному богослов'ї та мистецтві, які містять у собі незбагненну істину. "Неподібні подоби" вже самою невідповідністю зображень вражають і орієнтують на Абсолют і "мають цією невідповідністю знаків збудити і піднести душу" [13, с. 104].

Середньовіччя вплинуло не лише на становлення символу. Геоцентризм зняв цінність внутрішнього світу людини, яка відмовлялася від віри в себе заради віри у Бога. Цим пояснюється нестійкий характер особи, швидке проникнення її при переході в нову середовище ідеями і побутом цього середовища. Самозаглиблення ще не індивідуалізм. Сповідь загострювала духовне, життя середньовічної людини. Але їй важливіше був не її особистий порятунок, а її особисті особливості, що швидше лякали, чим аніж приваблювали; а в собі самій вона бачила грішника взагалі, боротьбу добродетелі з вадами, зусилля волі і благодать - все, що, звичайно, таким же точно було і у інших.

Тонкі спостереження і глибокі відкриття торкалися людської природи в цілому, але не в її індивідуальних проявах. Містику XII – XIII вв. важлива не його власна індивідуальність, а "людська душа", що проявляється, живе в ній, в якій вона розбирається з дивовижною чуйністю і проникливою геніальністю. У своєму особистому душевному житті містики бачать життя "душі взагалі". Не почувавши себе неповторною особою, не люблячи своєї неповторності, містик може без коливань все своє добре відносити на долю Божества, усе зле – на долю диявола і нічого самому собі не залишити. Через те так і небезпечний для нього пантеїзм, здолати який не можна без самопізнання і самооцінки [14, с. 46].

У філософській теології Ансельма символізм проявляється в спробі примирити віру і розум, Бога і створений ним світ, платонізм і християнство. У "Монології" філософ доводить первинність вищої субстанції, яка існує "через себе і з себе" і дає існування речам. Діалектика божественної субстанції поміщена в пульсацію всього і нічого, скрізь і ніде, субстанції і неділимого духу, "що не можна сказати, що це за два, хоча з потреби їх два", тобто сам Дух і його Речення, Слово. Хоча, не заходячи так далеко, ми можемо сказати, що діалектика є присутньою вже в питанні о Філіокве (триєдності) – чи є ця єдність, або ж кожен є окрема суть, відносно чого у філософа панує наступне переконання: "мати суть є те ж, що "бути суттю", – як кожен має суть іншого, так кожен є суть інший; тобто у кожного з них є те ж буття, що і у іншого" [15, с. 95].

Середньовічна філософія йшла шляхом виправдання матерії, говорячи про співвідношення Бога і тварного світу, але при цьому вона не змішувала поняття створіння і боголюдини. Возз'єднанням або основою до возз'єднання Бога і матерії є енергетизм, який може трактуватися символічно. Поняття енергетичної суті Бога було пов'язане з міфологічним тлумаченням явища боголюдини на горі Фавор у вигляді світла. Тлумачення суті Фаворського Світла стало причиною для зіткнення церков. Чи може бути божественна енергія відокремлена від Бога? Християнська ідея творіння світу вимагає субстанційного дуалізму Бога і тварного світу. Матерія може отримати божественне виправдання, але вона має бути перетвореною і врятованою. У зв'язку з цим обожненням матерії між двома різними сутностями немає дуалістичної безодні, але вони не являють собою і монізму. У обожненої матерії є присутньою енергія Бога, проте вона не ідеальна божественна субстанція.

Поєднання Бога та людини (його створіння) стається через принесену Ним жертву. В цьому найяскравіше вбачається вираз земного подвигу Христа. Ця жертва відновлює повне поєднання між Богом та його створінням. Трубецької пише: "добровільна смерть Боголюдини саме і означає відновлення зв'язку людини із вічним життям, повернення людського єства до того життя, яке не помирає" "Християнська віра є насамперед віра в Христа, досконалого Бога і в той же час – досконалої людини. Не самий факт Боговтілення представляє тут особливість християнства, його відмінність від інших релігій, – і не явище Божества в людському образі, – а нероздільне і непоєднане єдність Божої та людської природи. Божество, втілене і Божество, що є в людському образі, відомо і багатьом іншим релігіям. Але християнство – єдина з цих релігій, в якій ні Божеське не поглинає людського, ні людське – Божеського, а то і інше єство, не перетворюючись на інше, що перебуває у всій своїй повноті і цілості в з'єднанні. Людина, з'єднуючись з Богом, тут не розчиняється в Ньому, а, навпаки, відтворює порушену стражданням і смертю цілість своєї істоти, досягаючи повноти і досконалості свого людського життя. Отже, вінець творіння – досконала людина – вміщує в собі повноту Бога, стає Боголюдиною; в цьому і полягає розв'язання основного питання життя, – єдино можливий вихід з порочного кола, в якому обертається світ" [16].

Найважливішим предметом дискусії, центральним предметом філософії і мистецтва в цей період поставали властивості Бога і людської душі як Його відображення. Так, провідними темами ранньо-середньовічної проповіді і релігійної літератури виступають атрибути Бога і Сатани, а також боротьба між ними за людську душу. І неоплатонівська філософія, і християнство як панівна релігія середньовічного європейця, активно послуговувалися символами для поширення своїх вчень. В обох випадках символ лише служив вказівником певної ідеї, причому у співвідношенні символ – ідея, останній у ранньому Середньовіччі відводилося головне місце. Містична релігійність, як пише Гейзінга, завжди мала схильність перетворюватися в образи [17, с. 200], а "ряснота образів, у якій релігійна думка могла розчинитися, породила б лише хаотичну фантасмагорію, якби символічна концептуалізація не випрацювала її у величезну систему, де кожна фігура мала своє місце" [17, с. 201]. Система ця передбачала сходінчасті зв'язки між реальністю (остаточним виявом якої є Бог) і її позначенням (словом). Згідно з неоплатонізмом, за словом стояло поняття, за поняттям – конкретна річ, за річчю – її сутність, за сутністю – ідея, а ідея вказувала на Бога-творця. Отже, цілий світ бачився як складна комунікативна модель між Богом – творцем світу – і людиною у її спогляданні світу. Символічне уподібнення проводилося за схожістю речей видимих і невидимих, і стояло на тій засаді, що певні властивості речей становлять їх суть. У розділі, присвяченому занепаду символізму в Європі в період пізнього Середньовіччя, Гейзінга наводить приклад такого уподібнення: "Цвіт білих та червоних троянд серед терну відразу викликає... уподібнення: наприклад з дівами і мучениками, що світяться у славі серед своїх переслідувачів. Уподібнення виникає через ідентичні атрибути: краса, лагідність, ніжність, чистота, кольори троянд є ті ж самі, що й у дівиць, а червоний колір – це колір крові мучеників. Краса, ніжність, білизна, будучи реаліями, є також істотами; звідси, усе гарне, ніжне і біле повинно мати спільну сутність, однаковий смисл існування, однакове значення перед Богом" [17, с. 203 – 204]. Так древні мови зберегли подібний символізм. Слово "дух" – *uah* в староеврейській мові – однаково додавалося і до вітру, і до дихання людини, і до душі її, і до Духу Божого. В усіх цих явищах древній єврей знаходив щось настільки однорідне, що вимагало позначення одним словом, як по суті один і той же предмет. Дихання живильного вітру, що повідомляв природі нові сили, стародавня людина не знаходила підстав в істоті відрізнити особливим словом від одушевляючої людини і весь світ первнів.

Зовсім інша ситуація складається в епоху Нового часу. Настає ера реалізму, коли розпізнається, відкидається, "розшифровується" середньовічний символ. Якщо на

попередньому етапі символізм має тенденцію "набирати" значення, то в епоху Просвітництва символізм їх "віддає" у вигляді наукових відкриттів і витворів мистецтва, Виникнення нових знаково-символічних систем (нумізматики, сфрагістики, фалористики) говорить про те, що в епоху Нового часу виробляються підходи до класифікації і вивчення символіки, розробляється термінологічний апарат. Проте інформативність символіки не зростає. Її створення в середні віки стало природним процесом, необхідністю. У Новий час цей процес носить штучний характер. Система символів може бути порівнянна з системою природної мови, оскільки вона створюється спільністю людей (звідси суб'єктивно-етнічний характер символів), тоді як система наукових знаків має чисто прикладне значення і носить іменний характер.

У епоху Просвітництва, епоху панування розуму, разом з розвитком точних наук формується новий погляд на культуру, Раціоналістичний естетизм, представлений творчістю Шефтсбері, Лессінга, Вінкельмана, Зольгера, Шіллера і Гете, зумовив долю не лише німецького романтизму, але торкнувся і філософського класичного ідеалізму. У одній з найбільших робіт по естетиці "Критика здатності судження" І. Канта містяться цікаві коментарі до поняття "символічне", Кант скорочує символ до функції раціоналізації, "гіпотипози" (hypotypose) (зображення, *subjectio sub aspectum*), тобто способу конкретизувати ідею, виражаючи чуттєвим чином те, що носить абстрактний характер. *Hypotypose* діє двояко:

1) схематизувавши концепт, який відкривається в понятті через споглядання, "a priori" йому корелятивне;

2) за допомогою символізації, яка підводить під причинний концепт "споглядання, при якому дія здатності судження співпадає з тим, що вона спостерігає в схематизації лише аналогічно, а не за самим змістом, тобто лише за формою рефлексії, а не за змістом" [18, с. 193].

Кант, на відміну від багатьох його сучасників не протиставляє символічне інтуїтивному, "бо символічне є лише різновид інтуїтивного" [18, с. 194]. Символ в розумінні Канта – це природне відношення сумісності і взаємної, загальної, естетичної згоди. Краса – це символ морального блага, і тільки з цієї точки зору вона "подобається" і справедливо прагне стати частиною всього. Очевидно, що діалектика Канта з одного боку раціоналізує символ, редукує його до функції чуттєвої форми, з іншого боку зводить його до ілюзії, до "софістичного мистецтва". [19, с. 28]

Класифікація знаків у Канта ґрунтується на принципі ділення знаків за сферами їх застосування. До першого типу він відносить довільні, або знаки уміння : жести (мімічні, які бувають і природними), письмові знаки (замінують звукові; музичні знаки; умовні знаки (цифри); відзнаки (герби); службові знаки; знаки ганьби; розділові знаки. До другої групи знаків Кант відносить природні знаки, до яких примикають демонстративні симптоми (пам'ятники, що нагадують знаки), і прогностичні знаки, ґрунтовані на узагальненні досвіду з метою пророцтва. До третього типу Кант відносить знаки-знамення (події, в яких збочується природа речей, до цих знаків можна віднести "народні прикмети"). Два останні типи знаків не будуються людиною, а тільки тлумачаться ними.

У філософії Гегеля найбільш розробленою відносно проблеми символу і символізування є праця "Естетика". Символ передусім виступає як вид знаку. Сенс знаку є концепцією духу, а вираження – чуттєвим феноменом. "Символ – це чуттєвий об'єкт, який не повинно сприймати так, як він сам собі і нам пред'являється миттєво, але в загальнішому і протяжнішому сенсі" [20, с. 297]. Для Гегеля символ – це не алегорія дофілософського світу. Очевидний вплив на Гегеля естетики відомого культуролога XVIII ст. фон Крейцера, який розглядав міфологію символічно. У "Символіках" Крейцер шукає внутрішню розумність сенсу міфів, початок яких полягає в активності людського духу і розуму, що винаходять образи в пошуку істини. Як і в релігії, ці образи (наприклад, Бог) вважаються істинними. Крейцера критикували за те, що він як неоплатоніки вкладав

в міф свій сенс : древня людина не була такою утвореною. Проте, говорить Гегель, якщо навіть вони не вкладали сенс, це не означає, що "їх представлення в собі не є символами" [21, с. 22].

Діалектика Гегеля проявляється, зокрема, в тому, що на рівні ідеї, на рівні вільної і рефлектуючої суб'єктивності концепція релігійного символу (редукованого в природній свідомості або просто нерелектуючого), в якому суб'єкт не відокремлений від об'єкту, переноситься на символ класичного і романтичного мистецтва. Ідея є істина в собі і для себе, ця єдність абсолютного концепту і об'єктивності. Ідеальний зміст символу є не що інше, як концепт в його детермінованій, а реальний зміст – презентація, яку він собі визначає, будучи формою зовнішнього існування. Отже, згідно Гегелю, символ є розгортання загальної ідеї, яка самовиражається в нім. Символ стає філософською категорією, оскільки у своєму розвитку він визначає розвиток вільної суб'єктивності.

К'єркегор і Ніцше своєю творчістю визначили особливий характер екзистенціальності символізму ХХ століття, Виступивши з критикою гегелівського об'єктивізму, але узявши у нього містичні і енігматичні характеристики символічно-посередницької комунікації. У Ніцше, приміром, поняття не вибудовуються в систему, а з'являються як багатозначні символи. Такі поняття "життя", "воля до влади", яка є і саме буття в його динамічності, і пристрасть, і інстинкт самозбереження, і рушійна суспільством енергія. Символічний міф про "надлюдину", що затверджується в єдино ціннісному, нічим не стримуваному потоці життя, є проявом початку романтичного символізму в його філософії. К'єркегор намагається протиставити іншу – суб'єктивну, "екзистенціальну" діалектику.

"Глибинна психологія" Юнга і його школи, наслідуючи відкритий психоаналізом феномен символічного, вкоріненого в колективному несвідомому, переходить від установки Фрейда на викриття символу до його легітимізації і свідомого включення символів і архетипів в процеси самовираження і самобудови душі. У своїй книзі "Проблеми душі нашого часу" К.Г. Юнг пише: "Я ні в якому разі не розумію під символом алегорію або простий знак; швидше я розумію під ним деякий образ, який повинен, наскільки це можливо, охарактеризувати усього лише смутно передбачувану природу духу. Символ не містить в собі і не пояснює, а вказує через самого себе ще і на того, що лежить осторонь, незрозумілий, лише смутно передбачуваний сенс, який не можна було б задовільно виразити ніякими словами нашої сучасної мови. Дух, який можна перевести в поняття, є душевним комплексом, що діє в межах нашого "Я"-свідомості. Він нічого не породжує і не робить нічого більше того, що ми в нього вклали. Дух, для вираження якого потрібний символ, є душевним комплексом, що містить в собі творчі зачатки, можливості яких як і раніше незорі" [22].

Новітня філософія Заходу зберігає проблематику символу в перетворених формах в тій мірі, в якій залишається актуальним завдання розмежування і аксіологічної оцінки різних типів знакової активності людини і культури.

ХХ століття не лише розчленовує культуру на складові частини зусиллями структуралізму, але і гіпостазує символ, встановлюючи домінування функції над буттям, стосунки над предметом. Символізм ХХ століття розрізняється за наступними ознаками: феноменологічною, універсальною, конвенціональною, релятивістською. Перша характеристика обумовлена тим фактом, що у філософській феноменології феномени символізації розглядаються як даності свідомості. Символ є базисним феноменом, що здійснює зв'язок "Бутт-Я" з сущим. Друга ознака лежить в основі філософсько-семіотичної концепції.

Універсальність символу взаємозв'язана з ситуацією, що склалася на стику тисячоліть, коли була проголошена автономність культурних емблем. По-третє, культурологічні дослідження семіологів-структуралістів присвячені аналізу формальної сторони символізації, процесу умовного позначання [19, с. 35].

Наступною ознакою, що свідчить про символічну спрямованість культури ХХ ст. являється зведення філософських проблем до лінгвістичних, до терміну. Крім того, в корені переглянуто відношення суб'єкта з реальністю. Така філософія Файхінгера, відома по роботі "Філософія начебто" (Philosophie des Als Ob, 1877, вид. у 1911). У ній реальність перетворюється на фікцію, а фікція, тобто основні світоглядні ідеї, наприклад, Бог, вивернула в реальність: якщо символ гіпостазується, то він тотожний собі в усіх своїх формах. Феноменологічне сприйняття буття, тобто первинність людських переживань, свідчить про іманентність символу. Символ, отже, є самовираження, вважають філософи ХХ століття. Символ існує сам по собі, панує собі, зникаючи в скептицизмі. У художній практиці цей скепсис виявляється у формі декадансу. Узятий абстрактно, символ обернувся фікцією. "Неможливо вже помилятися і приймати предмети фізики – масу, атом, ефір, – за нові реальності," – говорить Кассірср. Неокантіанству, представленому Кассірсером, Когсіом і Маторпом, і неопозитивістським тенденціям були протиставлені інші напрями – "філософія життя", феноменологія Гуссерля, філософська антропологія Шелера, інтуїтивізм Анрі Бергсона і екзистенціалізм. Перед "Символічних форм" Кассірсера з'явилася його праця "Пізнання дійсності", яка містила вже багато що з основних принципів його головної праці. Кассірср ще не говорить відкрито про заборону на суть, але вже розділяє зовнішнє і внутрішнє, роблячи упор не на підставі ділення, а на необхідності цього ділення для знання. "Для досвіду існує лише одна грань – існування, увесь зміст, що рівномірно його охоплює. Розпливається навіть "часова межа між окремими дослідами" [23, с. 351]. "Різноманітний зміст має розташовуватися в одній площині: ще не існує певних точок зору, виходячи з яких можна було б обґрунтувати яку-небудь перевагу одного змісту над іншим". Поняття і уявлення отримують у Кассірсера новий сенс. Час і простір кантіанської форми чуттєвого споглядання – стають поняттями, оскільки цей "різноманітний зміст" – продукт думки. "Знак тут абсолютно іншої природи, ніж те, що позначається ним, і належить іншій області буття"

Незважаючи на "схожість" між знаком і означенням, вони не належать до однієї логічної категорії: "роди в жодній речовій окремій ознаці не співпадають з предметом", оскільки визначальною і відмінною властивістю є функція вказівки, а не схожість. Поняття, продукт думки, це не лише вказівка одного предмета на іншій, але і форми буття. [23, с. 289]. Ця думка Кассірсера перегукується з точкою зору Лосева, згідно з яким поняття є "приблизний" символ дійсності [24]. Для того, щоб операція вираження могла виступати в чистому вигляді, зміст, що служить знаком, повинен втрачати свій характер печі, але тоді гносеологія впадає в скепсис, оскільки зміст втрачає приписуване йому значення, що об'єктивується. І якщо у Бергсона інтуїтивізм – це безформність, то у Кассірсера його символізм – це порожнеча форм.

З вітчизняних авторів найбільш фундаментальними я вважаю праці О.Ф.Лосева, який розробив теорію символізму на основі якнайглибших досліджень в області різних культур, особливо культури древньої Греції. У своєму прагненні примирити християнство і платонізм позиція Лосева може здаватися суперечливою, але це залежить від розуміння суті ідей Платона, від того, чи трактуються вони в душі дуалізму або ж моністично. Онтолого-гносіологічна схема Лосева сама по собі символічна, оскільки вона покладається центральними категоріями власне його тлумачення – символом і міфом. Соціальне буття в дослідженнях російського філософа також символічно і не зводиться до прямого відображення божественної сфери, що характерно для філософської думки ХІХ – ХХ віків. Живе соціальне буття – вид символічного буття. Уся ця сучасна міфологія обертається навколо платонізму, оскільки для Лосева він є стрижнем європейської культури.

Культура стала об'єктом семіотичних досліджень в працях вітчизняних мислителів тартусько-московської семіотичної школи. Структуралістські тенденції 60-х років підтримувалися духом "позитивістів і Віденського гуртка", які постулювали, як відомо,

синхронізм, співвіднесення компонентів замкнутої структурної єдності, відхід в умовну реальність і "утопічне прагнення до єдності і всеохопленості явищ" [25, с. 289]. Перед 90-ми роками ситуація почала мінятися. Зробивши культуру об'єктом свого дослідження, філософ сам опиняється в полоні у культури: "вона водила нашою рукою зсередини" [25, с. 326], не даремно Ю.М. Лотман звужує коло своїх досліджень до літератури. У прагненні зберегти семіотичні традиції, "обидві ці лінії – і лотманівська натуралізація, і топорівська історіософія – вишли з нашої" (а не взагалі) культури. Точніше – з її усвідомлення нами. І поява провіщала відхід від семіотики" [25, с. 327].

В.Н.Топоров гостріше за усіх відчував цю виниклу "двозначність" тартусько-московських досліджень, оскільки він сам заглибився в історіософію, написавши праці по історії і міфології, а також символізму Світового Дерева. Таким чином, семіотичні дослідження символізму підводять до необхідності застосування не лише синхронічного (структурного) підходу до аналізу явища, але і герменевтичного, діахронічного, який би давав можливість визначити характер змін, що відбувалися в символізмі, виявити закономірність його розвитку. Грунтовні семіотико-гносеологічні розробки в області самого символізму проведені в історико-критичних роботах К.А.Свасьяна [19], який досліджував це явище як в контексті філософії Кассірера та ін., так і в ракурсі різних дисциплін. У його роботах розкриваються логічні і феноменологічні аспекти проблеми суті символу. Автор, дотримуючись діалектичної позиції, вважає символ відображенням, вираженням і побудовою реальності. На цьому етапі досліджень можна зробити висновок, що в дофілософський період, епоху Середньовіччя і Новітнього часу символізм (природне і мотивоване означування) задає напрям на вироблення і накопичення інформації, на утворення значення. У періоди розвитку культури, від античності до Нового часу, процес символізації носить досить доволі штучний характер.

На цьому автор завершує закінчувати загальний огляд трансформації, перетворень поняття символу в різні історичні епохи. Свідомо обмежене поле дослідження, має на меті створити перспективу для дослідження інверсії та редукції символів в культурно-історичному контексті. Проте розвиток і трансформація символу на цьому звичайно не може зупинитися і буде вона тривати аж допоки людство не втратить здатність до створення нових і нових символів.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Башляр Г. Психоанализ огня / Башляр Г. – М.: Прогресс, 1993.
2. Немировский Л.Н. Мистическая практика как способ познания / Немировский Л.Н. – М., 1987.
3. Рене Генон. Символы священной науки. (Simboles de la sciens sacrée) / Рене Генон; (пер. с фр. Н. Тирос) / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2004. – 480с.
4. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4-х т./ Платон. – М.: Мысль, 1994.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Логически-объективистический античный символизм // Лосев А.Ф. – М.: Мысль, 1993. [электронный ресурс. Режим доступа <http://psylib.org.ua/books/lose000/txt076.htm>].
6. Аристотель. Собрание в 4-х томах. [Под ред. В.Ф. Асмус]. / Аристотель. – М.: "Мысль", 1976.
7. Афанасьев. А. Ю. Эволюция образа: от язычества к христианству / А. Ю. Афанасьев // Вопросы философии / Афанасьев. А. Ю. – 1996. – № 10. – С. 71-84.
8. Kihre P. The Achimia minor ascribed to Albertus Magnus // Isis. 1949. June. XXXII (2)
9. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерланда / Хейзинга Й.; пер. с нидерланд. – М., 1988.
10. Бычков В.В. Византийская эстетика в XIII-XV веке // Культура Византии XIII – первой половины XV века / Бычков В.В. – М., 1991.
11. Уваров А.С. Христианская символика / Уваров А.С. – М., 1908.
12. Бычков В.В. Традиции символизма в древнерусской эстетике // Византия и Русь. Сборник статей / Бычков В.В. – М., 1989.
13. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. О божественной иерархии. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. – СПб., 1994.
14. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока / Дмитриевский А. – К., 1895.

14. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка / Неретина С.С. – М.: Гнозис, 1994.
15. Кентерберийский Ансельм. Сочинения / Кентерберийский Ансельм. – М.: Канон. 1995.
16. Трубецкой. Е. Смысл жизни ГЛАВА I // Мировая бессмыслица и мировой смысл I Бессмыслица существования / Трубецкой. Е. Библиотека «Вѣхи». 2007.
17. Huizinga, J. The Waning of the Middle Ages / Huizinga, J. London 1944.
18. Кант И. Собр. Соч. В 8-ми томах. Т.5. / Кант И. – Изд-во Чоро, 1994.
19. Севасьян К. А. Проблема символа в западной философии XX в. / Севасьян К. А. – Ереван, 1980.
20. Rene A. La science du symbole / Rene A. 1989.
21. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т. / Гегель. Г.В.Ф. – М. Иск-во, 1969.
22. Юнг Карл Густав проблемы души нашего времени // Юнг Карл Густав [электронный ресурс. Режим доступа <http://tululu.org/read55339> Страница: 112из 113].
23. Кассирер Э. Познание и действительность / Кассирер Э. – М., 1912.
24. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / Лосев А.Ф. М.: Искусство, 1995,– 320 с
25. Лотман Ю. М. и тартуско-московская семиотическая школа / Лотман Ю. М. – М., Гнозис, 1994.