

**Надія Гнаевич  
Тетяна Сілаєва  
Михайлина Шумка**

## **Еволюція символічної теорії пізнання у західноєвропейській філософській думці**

Люди на кожному етапі свого культурно-історичного розвитку створювали різні образи, знаки, набори символів, що становили основу світоглядної орієнтації людини у світі із врахуванням тих морально-естетичних канонів, що виробляє людство протягом тисячолітньої історії. Саме символ являє собою універсальне ядро людської культури, що виражає єдність її багатомірності і розмаїття, а тому зумовлює цілісне бачення та розуміння людиною світу і самої себе у всій неповторності та унікальності. Як зауважує М. Планк: „Без символу не було б можливе порозуміння і взагалі ніяке спілкування між людьми” [1:66].

Протягом всього розвитку історії філософської думки поняття „символ” набувало багато різноманітних і, в деякій мірі, розбіжних трактувань. Виразними поясненнями символу можуть служити ті, котрі сягають періоду Платона та Арістотеля. Поняття про символ цього періоду можна поділити на дві групи. До першої - слід віднести трактування поняття „символу” як знака, значенням якого є деякий знак іншого роду чи іншої мови. Друга група веде пояснення „символу” як деякої вищої і аж ніяк не знакової сутності. У першій групі символи є засобами пояснення переходу стану вираження в стан змісту. Тут символи є знаками, значення яких може бути чітко пояснене або вивчене напам'ять. Друга група подає символ як ірраціональне, котре проходить наскрізь через предмет і виступає в якості переходу із стану раціонального у світ ірраціональний. У цій категорії символ пояснюється як образ, відтворення якого пов'язане з інтуїцією, прозрінням, він не може бути зрозумілим раз і назавжди, його не можна

прочитати однозначно. Таке тлумачення характерне для всієї античної традиції аж до III століття.

Аналізуючи історію античної філософії не можна віднайти ані в Платона, ані в Арістотеля чіткого, наскільки це було можливо, пояснення поняття „символу”. І це не викликає здивування, оскільки для античності з її міфологізованістю було притаманне символічне бачення предметів та явищ. На цьому наголошує і Лосєв О.Ф.: „До числа особливостей античного символізму... необхідно віднести ... відсутність чисто виражальних категорій або категорій символу” [2:650].

Досліджуючи період античності А.А. Тахо-Годі зауважує: „Всі тексти класичної античності із словом символ вражають головною особливістю, вони завжди утверджують символ як такий, не пов’язуючи його із ніяким об’єктом, символом якого він міг би бути. Всюди ми зустрічаємо символ сам по собі, в його чисто предметній образності. В класичних текстах символ є щось, але ніколи не символом чогось. Граматично це виражено тим, що слово не має при собі доповнення. Воно само себе повністю задовольняє і не потребує ніякої співвідносності з чим-небудь стороннім, зовсім іншим. Ті моменти, котрі повинні співпасти в символі, щоби породити дещо цілком інше, нове і разом з тим цілісне в своїй єдності з вихідним моментом, тут безпосередньо тотожні один одному або заміняють один одного, не породжуючи ніякого принципово нового уявлення” [3:650].

Лише в деяких працях філософів пори античності помітні сліди трактування поняття „символу”. Підсумком всіх напрацювань в цій області служить вчення Прокла. Він є першим, хто встановив необхідність використання символу, а також подав його глибоку дефініцію. В коментарі до праці Платона „Держава” Прокл подає роздуми з приводу природи і сутності символу як найважливішої субстанційної основи буття та пізнання. Характерною рисою природи символічного є його діалектичність. Адже лише шляхом співставляння протилежностей, їх поглибленого вивчення

пізнається справжня першооснова сутності. Так, лише на перший погляд, за тією скритою непроникненістю, втаємниченістю ховається чиста та виразна природа символу [4].

Якісно нова сходинка розуміння символу простежується в час пізньої античності та в період розвитку неоплатонізму. Пояснення символу неоплатоніками набуло містично-таємничого відтінку і невидимої глибини. Як стверджує Лосев О.Ф.: „Неоплатоніки ... перенесли античну інтуїцію тіла в розумову сферу і, залишаючись за змістом, як і вся античність, в сфері тіла, подали його чисту розумову формулу” [5:650].

Символ в неоплатоніків стає центральним поняттям всієї системи філософії. Він набуває властивостей сутнісно нового предмету пізнання світу. Вся природа породжує певну ієрархію символів, котрі пізнаються у сфері людського життя. Адже пізнавати явища і сутність їх у цілій природі світу - значить мислити символічно. Символ і є співпаданням явища і сутності. А це дає змогу твердити, що та знакова сторона символу, котра панувала в період античності, не притаманна неоплатонікам. Те, що символ є співпаданням явища і сутності, а також його нерозривний зв'язок з природою - вірна ознака того, що символ володіє нескінченністю пояснення і пізнання. Основними характеристиками символу є таємничість, нескінченність і невимовність.

З приходом християнства, в пору середньовіччя, символ стає основною, визначальною категорією гносеології. За твердженням Малкова Ю.Г.: „Християнство відкривало в символі все більші і більші онтологічні глибини: символічна мова античної теорії поступово розплавлювалася в горнилі символічної мови християнської вселенської літургії” [6:9].

Буття в час середньовіччя розглядалося як багатозначний символ Єдиного Абсолюту. Містичне пізнання першооснови суцього (Бога) і вчення про символ розроблене псевдо-Діонісієм Ареопагітом. Псевдо-Діонісій доводить, що існують два способи передачі знання про істину: таємний,

невідкритий і видимий, легкодоступний. Перший є символічним і містеріальним, другий - філософським і загальнодоступним. Найвища непізнана істина пізнається тільки першим - символічним. Оригінальність знання першооснови суцього міститься в символах. З однієї сторони символ існує лише для позначення недосяжного та нескінченного, а з другої, як це не парадоксально, служить прикриттям істини від недостойних. За вченням псевдо-Діонісія природою символу, його ідеєю є ідея образу. Саме образ має здатність пропорційно співвідносити рівні світу земного і позаземного. Тільки завдяки образу реалізується основна задача пізнання людини - в обмеженій своїй уяві відтворити змістовну нескінченність суцього. Особливістю символічної образності як виражального принципу з'єднання скінченного з нескінченим є те, що воно пов'язане шляхом містичного бачення. Шлях пізнання вищих істин - це шлях одкровення, миттєвих просвітлень розуму. Таким чином, ідея символу втілилась у теорію образу і набула статусу образного, заснованого на інтуїції, шляху осягнення істини.

Отже, визначена ще в античності неоплатонічна ідея символу як принципу схоження від явища до сутності, як діалектичного злиття протилежностей у вченні псевдо-Діонісія, знайшла своє відображення, втілившись в теорію образу. Вона набула статусу образно обгрунтованого інтуїцією шляху пізнання істини. Це вчення стало визначальним протягом довгого шляху культурного розвитку людства.

Епоху античності та середньовіччя з їх вченнями про вічні і незнищенні абсолюти, про людину як істоту, яка повністю їм підпорядковується, змінює нова епоха, яка стає підвалиною у розвитку європейської культури - епоха Відродження. Основною відмінною рисою епохи Відродження і всієї еволюції європейської культури є антропоцентризм. Людина стає в центрі всього світу і набуває статусу головного у визначенні всього суцього. І як зазначає у своїх працях І. Кант: „... ми маємо достатньо підстав розглядати людину не тільки як ціль природи,

подібно до всіх організмів, але і тут, на землі, так само як останню ціль природи, по відношенню до якої всі інші речі в природі складають систему цілей” [7:462].

Із зміною нової епохи символ втрачає своє визначення, набуває в попередній період, - бути субстанційною основою суцього - і здобуває свої нові характеристики. Він стає не просто гносеологічною категорією, а, що особливо характерно, естетичною, оскільки, естетика в цей період зайняла особливе місце в системі філософського знання. Як твердили на той час представники німецької філософії, найвищою ідеєю є ідея краси у найглибшому платонівському змісті цього слова [8:153].

Першим, у німецькій класичній філософії, проблеми символу торкнувся Кант. За Кантом символ пов'язаний з чуттєвим способом відтворення ідей розуму або інтуїтивним способом передачі уявлення. Символ Кант характеризує як особливий вид відтворення, який прагне відтворити невідтворюване або те бачення, яке б відповідало ідеям розуму. Яким же способом можна здійснити неможливе, підвести чуттєве бачення до того, чому не може відповідати ніяке чуттєве бачення? І Кант дає свою відповідь: тільки шляхом аналогії, тобто символічного відтворення ідей розуму, непрямым шляхом пізнання. Символічне зображення - це споглядання або спосіб об'єктивації реальності розуму чи інтуїтивного розсуду, тобто розсуду недискурсивного, прообразного [9:161-513]. Отже, Кант стверджує, що символ - це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрякій їх передачі, в якій в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина. Пізнати символ можна лише інтуїтивним шляхом пізнання прообразу або ідеї, яка не вичерпується своєю невимовністю і повнотою. Символічний спосіб зображення, відзначає Кант, являє собою такий спосіб, „коли під поняттям, котре може мислитись тільки розумом і котрому не може відповідати ніяке чуттєве споглядання, підводиться таке споглядання” [10:373]. Це можливо лише через аналогію, тобто шляхом

символічного зображення ідей розуму, побічним шляхом пізнання, шляхом “перенесення рефлексії про предмет споглядання на зовсім інше поняття, якому, цілком можливо, споглядання ніколи й не зможе прямо відповідати” [11:375]. Кант зосередив увагу на уявленні про розум. Він дав підґрунтя для філософствування романтикам усіх напрямків. На основі його робіт виникла романтична поезія думки, яка „з легкістю переходила в “критику чистого серця”, апофеоз досягнення не тільки розумом, але й серцем складних відношень людської свідомості” [12:372].

Вивчаючи природу символу представники німецької класичної філософії визначили два напрямки в розумінні символу: експресивно-виражальний (Шлегель та Шеллінг) та зображувально-об’єктивний (Гете і Гегель). Пошанувальник та послідовник Канта Шіллер разом із романтиками Шлегелем та Шеллінгом продовжили розвиток розуміння символу, виходячи із головної ідеї естетичної концепції. Шіллер розуміє символ як діалектичне співвідношення між духом і матерією, між формою і реальністю, між нескінченністю і кінечністю, між свободою і буттям. Окрім головних рис символу - гармонійного злиття духовного і чуттєвого, відчуття і розуму, необхідності і свободи є ще одна риса - невичерпна змістовність і глибинність. Представники експресивно-виражального напрямку (Шлегель та Шеллінг) виділяють у символі суб’єктивний фактор. В той час, як за твердженням представників зображувально-об’єктивного напрямку (Гете та Гегель), символ несе об’єктивно-природне навантаження. Через безпосередню одиничність речі символ виражає зовнішню і внутрішню єдність. Об’єктивна природа символу виражає нескінченність реальних предметів оточуючого світу, їх невичерпність в людській мові і поняттях.

Шлегель стверджує, що субстанційною основою символу є ідея нескінченного. „Всі чуттєві явища навколишнього світу - це “букви”, якими “пише” нескінченне” [13:340]. А ідеї можуть бути пізнані, лише завдяки

символу, лише завдяки символу видимість кінцевого всюди поєднується з істиною вічного і тим самим розчиняється в ній.

Найбільш виразне пояснення символу романтиків належить Шеллінгу. Він подав діалектичне визначення символу, а також його місце в загальній системі категорії пізнання. Абсолютне або нескінченне є, за твердженням філософа, абсолютною тотожністю ідеального та реального, а це і є субстанційною природою символу. Нескінченність може виражати себе в окремих формах і речах ідеального та реального світу при допомозі проміжної ланки - ідеї. Символ же є реально відтворююча ідея. Символ і є тому оригінальним, що ідея, яку він відтворює, нічим іншим як тільки символом не може бути відтворена. Шеллінг стверджує: „... той спосіб зображення, в якому загальне позначає особливе або в якому особливе споглядається через загальне, є схематизмом. Той же спосіб зображення, в якому особливе позначає загальне або в якому загальне споглядається через особливе, є алегорією. Синтез того чи іншого, де ні загальне не позначає особливого, ані особливе загального, але де і те й інше абсолютно єдині, є символом” [14:82]. Шеллінг виводить історичні риси символу: він повинен завжди бути, як осмислена образність, оригінальним чи видатним художнім творінням. Чим більш оригінальною та універсальною буде образність, тим більше вона є універсальною. Оригінальність і неповторність символу породжує невичерпність смислових потенцій і здатностей їх нескінченного розгортання у часі.

Символ – це центральне поняття всієї філософської системи Шеллінга. Основою символічного він вважає абсолютну тотожність ідеального і реального. Нескінченне, що є „абсолютною цілісністю” і “безумовною єдністю”, може виражати себе в чуттєво сприйнятих формах і речах ідеального та реального світу, але це вираження потребує певного опосередкування, яким є ідея – прообрази абсолютного в реальному. Абсолютне найбільше і найповніше виявляє себе, з погляду Шеллінга, в

мистецтві. Суть цього виявлення ідей нескінченного є символічною. Всій романтичній традиції був властивий містичний, ірраціональний, алогічний компонент поняття символу, та найяскравіше він проявився у філософії Шеллінга.

На думку Гете, символ являє собою своєрідний принцип з'єднання „відомої повноти речей”. Символ є вираженням зовнішньої і внутрішньої єдності та всезагальності речей через посередництво одиначної речі. Він завжди є чимось видатним і пов'язаний з людською формою вираження. Гете виділяє такі історичні характеристики символу: символ є зв'язком між загальним і окремим. „Окреме завжди підлягає загальному. Загальне одвіку повинно узгоджуватися з окремим. Все, що відбувається, - символ, і в той же час, коли воно достатньо виявляє себе, воно вказує на все інше. Справжня символіка там, де окреме представляє всезагальне не як сон чи тінь, але як життєве миттєве одкровення непізнаванного” [15:353]. Символ не розриває зв'язку з ідеєю: ідея у символі втілюється у формі образу і ця образність є умовою символічного вираження. Символ у Гете із інструменту пізнання та класифікаційних уявлень про світ все більше перетворюється на одне із знарядь інтерпретаційної природи і соціальних явищ. Гете наділяє символ репрезентативними властивостями. Він стверджує, що однією із головних властивостей символічного є його тісний зв'язок із ідеєю. Ідея ж в символі втілюється у формі образу. „Символіка перетворює явище в ідею, ідею в образ і при цьому так, що ідея залишається в образі нескінченно дієюю і недосяжною” [16:358]. Гете своїм поясненням поняття символу завершує певний період розуміння символу в німецькій класичній філософії.

Гегель починає якісно новий етап розуміння поняття символу. Він веде теоретичний аналіз поняття символу в порівнянні із історико-генетичним розвитком. Гегель розглядає категорію „символ” як специфічну форму боротьби протилежних сторін. У символі, на думку Гегеля, повинно розрізнятися дві сторони: смисл, і вираження смислу. Перше являє собою



уявлення або предмет безвідносно до будь-якого змісту, друге є чуттєвим існуванням чи образом якого-небудь роду [17:13-14]. Буття символічної образності, з погляду Гегеля, виявляє особливу діалектику, котра полягає, з одного боку, у частковому співпаданні образу і символу, а з іншого - у частковому їх неспівпаданні. Разом з тим, щоб образ був символом, недостатньо лише однієї неспіврозмірності наявних якостей образу і його смислу. У символі завжди, одночасно із співпаданням деяких властивостей образу й смислу, містяться ще й інші визначення, що цілковито не залежать від тієї спільної їм обом якості, яку цей образ колись позначав. Основною найістотнішою рисою розуміння символу Гегелем є безпосередній зв'язок символічної форми з ідеалом. Це і було основним методологічним досягненням в розкритті проблеми символічного. І стало безпосередньою першоосновою філософського історико-культурологічного підходу до даної проблеми.

Новий період, пов'язаний із розумінням символу як інтерпретаційного інструменту розуму, починається з розвитком романтизму. Розвиток романтизму саме і являє собою новий етап осмислення поняття символу, що пов'язано із розвитком центральної для нього ідеї - ідеї активного пізнання.

Романтики в основу своїх вчень про символ ставлять ідею активності людського розуміння. Вона і лягла в основу нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації. Романтики трактують символ як органічне злиття двох начал: суб'єктивного і об'єктивного, чуттєвого і духовного. Символ – це явна маніфестація „вічних таємниць одкровення”, „справжня сфера” мистецтва і „поезія духу” [18:359].

У сучасній філософії найбільш яскравими розробками проблеми символів відзначається „Філософія символічних форм” Е. Кассіра, „Глибинна психологія” К.Г. Юнга та герменевтична концепція Поля Рікьора.

„Філософія символічних форм” Е. Кассіра є однією з найвидатніших філософсько-культурологічних концепцій нашого століття. Кассіра вважає,

що сутність людини є не субстанційною, а функціональною. Вирішальну роль у характеристиці людини відіграє праця, система людських цінностей, які, власне, вирізняють і обмежують коло людської природи. Складовою цього кола є мова, міф, релігія, наука, мистецтво, історія. Звідси функціональна філософія виконує роль інструменту проникнення у „фундаментальні структури” цих складових, причому не поодинці, а в їх органічну цілісність. Функціональне діяльнісне буття людини, як її глибинна сутність, отримало у Кассіра назву символічного буття. Символ, символічна цінність чи форма - все це позначення одного й того ж принципу - переваги функції над об'єктом. Тому філософія культури стає філософією символу, його різних форм чи специфікацій. Кассіра вважає, що символічна форма це будь-яка „енергія розуму”. Завдяки їй всякий ідеальний зміст може бути пов'язаний з будь-яким знаком і повністю відповідати цьому знакові. Ця „енергія розуму” об'єднує в одне чуттєве та духовне. Але, хоча символічні форми мають своїм початком чуттєве і знаходяться в ньому, ця матеріальність символу є суто функціональною; головним же в ньому є входження в світ людських значень і наявність ціннісного компоненту. Символ існує як центр духовного світу з величною системою, завдяки якій людина сприймає та пізнає світ. Основними проявами символу (формою, символічним відношенням, функцією) є мова, міф, релігія, мистецтво, наука. Культура існує та відтворюється саме в цих формах, і лише в них людина бачить, розуміє, відтворює і перетворює світ. Тому культура і є безперервним, безмежним породженням нових мовних, релігійних, художніх, міфічних і наукових символів. Кассіра зауважує, що не має жодної реальності поза символами. Є лише одна символічна дійсність.

Однією з найвідоміших концепцій ХХ століття у трактуваннях символу є „глибинна психологія” К.Г. Юнга. Його підхід базується на дослідженнях про „колективне несвідоме”, котре відрізняється від особистого несвідомого у З. Фрейда. Ядром колективного несвідомого є архетипи - первинні умови

чи психічні утворення, які представляють „той несвідомий зміст, який змінюючись, стає усвідомленим і сприйнятним; він змінюється під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої він виникає” [19:99]. Архетипи проявляють себе переважно у символах, а символізація - це основний шлях прояву несвідомого. Тому символ являє собою архетипічний образ. Всі основні символи людської культури - міфи, казки, легенди, релігійні вчення, твори мистецтва, сни, марення - є проявами основних фігур та ситуацій колективного несвідомого. За Юнгом К.Г., основною функцією символу є захисна функція. Символічний образ є своєрідним посередником між колективним несвідомим та індивідуально психічним життям конкретної людини, а тому чинить перешкоди проявам невідданих розумові деструктивних поривів та бажань. Втрачення символів неминуче призводить до дестабілізації духовного життя суспільства. На думку Юнга К.Г., культура, яка губить чи втрачає свої символи, стає приреченою, оскільки позбавляється основ чи підвалин свого існування. Люди, котрі втратили символи, відчують, що втратили сенс свого життя. Отже, у поглядах Юнга К.Г. культура бачиться наскрізь символічною. Основою природи культури є архетипи колективного несвідомого, які саме й проявляються у символах.

У філософії герменевтики фундаментальне дослідження було здійснено французьким філософом П. Рікьором.

Людське буття, існування людини в цьому світі впродовж всіх віків цікавили науковців та філософів. Сама ж людина намагалася зрозуміти історичний та біологічний розвиток Всесвіту. Її цікавило створення людського організму та його самовдосконалення, сутність першопричинного, ідеального, Суцього, що існує за межами людського буття. Вона прагнула зрозуміти історичну необхідність особистості, зрозуміти, що думають люди про загальну субстанційну природу створення світу і про те, як ця природа являється нам в самому феномені розуміння.

Походження і сутність феномену розуміння хвилювали дослідників ще з часів Сократа, Платона. Питання теорії феномену людського розуміння висвітлюється герменевтичною філософією. Проте деякі дослідники вважають, що у філософській вжиток термін феномену розуміння увійшов завдяки Арістотелю, оскільки він написав трактат „*Peri hermeneias*” („Про витлумачення“), (щоправда, до сучасного значення терміну даний трактат не має відношення - в ньому Арістотель розглядає деякі проблеми своєї логіки), хоча існують й інші точки зору стосовно даної проблеми [20:230-266].

У середні віки, коли всі філософські рефлексії замикалися на християнській теології, герменевтика трактувалася як теологічна екзегетика, тобто вчення про тлумачення нормативних джерел „божественного одкровення” - Старого і Нового заповітів. Подібну роль, але стосовно юридичних і літературних текстів та документів, герменевтика, як вчення про інтерпретацію і тлумачення, відіграла і у Нові часи. Тлумачення поняття сягає часів давньогрецької міфології. В міфі про Гермеса, котрий був посередником між богами та простими смертними, розповідається, як він повинен був розтлумачувати людям веління богів, а богам - прохання людей. Отож, первинним значенням терміну „герменевтика” було мистецтво тлумачення текстів, їх змісту.

Сучасна герменевтика як одна із новітніх форм екзистенціальної філософії сягає своїм корінням ранньохристиянської екзегетики та романтичної герменевтики Ф. Шлейєрмахера. Проте безпосереднім своїм джерелом вона має феноменологію Едмунда Гусерля, під вирішальним впливом якої склався екзистенціалізм М. Хайдеггера. Йдучи слідом за Гусерлем і Хайдеггером, представники сучасної герменевтики вважають в принципі вірним розуміння „феноменального” характеру існування реальності. Проте поняття „феномену” в класичній філософії, на їх думку, вульгаризує справжній зміст феноменального буття. Сама ж філософія

герменевтики виникла в кінці XIX на початку XX століття. Її основоположником був Ф. Шлейєрмахер. Із його трактувань та досліджень випливає, що герменевтика є методом всіх наук про дух, духовність і що при допомозі психологічного тренування можна проникнути у внутрішній світ авторів текстів, у спогади історичних діячів і відтворити та зрозуміти ті поняття та події ще глибше, ніж їх розуміли очевидці [21:66].

Герменевтика ж на сьогоднішньому етапі основним предметом дослідження, окрім тлумачення текстів та їх інтерпретації, має вивчення досвіду історичного існування людини і досвіду осмислення людиною власного існування. Над теорією розуміння працював Х.-Г. Гадамер, як один із дослідників філософії герменевтики. І “специфічною особливістю теорії розуміння Х.-Г. Гадамера, беззаперечно є те, що в ній традиційна герменевтика Ф.Е. Шлейєрмахера, В. Дільтея та інших, ніби “перетворюється” із методології розуміння (тобто, із дослідження способів роз’яснення суб’єктом реальності, в тому числі і текстової реальності) в його онтологію (постановку в контексті проблематики розуміння питання про зміст людського буття) [22:154-161]. Услід за Ф.Е. Шлейєрмахером Дільтей вважає, що необхідну передумову розуміння становить деяке перевтілення, уподібнення до духовного стану того автора твору, розуміння якого здійснюється. Тим самим розуміння являє собою реконструкцію самого життя; оскільки ж останнє для Дільтея є конкретно-чуттєвим вираженням індивідуальної духовності, то тоді розуміння є в деякій мірі ірраціональним – „розуміння ніколи не може бути репрезентоване формулами логічних операцій” [23:135-152].

Таким чином, В. Дільтей трактує розуміння як певний вид пізнання, що являє собою комбінацію пізнавального змісту і дорефлексивного досвіду і має метою пошук і експлікацію смислу. Герменевтика В. Дільтея була значним кроком уперед даного філософського напрямку. Дільтей відвів розумінню (і, відповідно, герменевтиці) центральну роль у „науках про дух” -

роль універсальної методології даної сфери знання і зробив спробу детально розробити та описати розуміння як всезагальний метод гуманітарних наук.

Подальший розвиток поняття розуміння отримує у філософії М.Хайдеггера. Втім це не просто розвиток - це аналіз розуміння з принципово інакших позицій, аніж у Шлейермахера та Дільтея. Якщо у них розуміння - це певна методологія, то Хайдеггер вбачає у розумінні спосіб буття людини у світі. Проблема розуміння як центральна проблема герменевтики має тривалу історію. Як суто філософське питання, вона зазнала певної еволюції: від розуміння як методу інтерпретації (Шлейермахер) - через розуміння як методу „науки про дух” (Дільтей) - до розуміння як умов людського буття (Хайдеггер). У сучасній філософії герменевтики існує багато поглядів на проблему розуміння (виразниками яких є, наприклад: Е. Бетті, Е. Корет, К.-О. Апель) та інші.

Ідеалом розуміння в основному є не те, що (?) пізнати: розвиток суспільного ладу, народів, держав, а пізнати яким (?) було їхнє становлення і що (?) лягало в його основу. Людина за своєю сутністю є духовною істотою і тому повинна думати про „загальне”, а не лише про „часткове” [24]. Адже, щоб зрозуміти те чи інше явище дійсності, вникнути в нього, пізнати історію (як процес), людина повинна володіти поняттям “історичного розуміння” [25:16], вміти виділити із основного часткове, а також об'єднати часткові елементи в основне.

Проблема розуміння і тлумачення текстів є не тільки першочерговою науковою проблемою. Вона є проблемою усього людства. Нам не слід зводити герменевтичний феномен розуміння до наукового методу розуміння, який би зробив текст предметом наукового пізнання. Пізнання не потрібно підпорядковувати тільки точним науковим методам. При розумінні того чи іншого історичного надбання ми повинні не просто зрозуміти текст, а пізнати його істину. Тому феномен розуміння протистоїть всім намаганням перетворити його в який-небудь науковий метод. Герменевтика стає

самостійним „методом розуміння”, який повинен тримати в полі зору як загальне (шляхом порівняння), так і своєрідне (шляхом пізнання)...” [66:16]. Всяке розуміння є в кінцевому результаті саморозуміння. Власне і герменевтичною проблемою є прагнення оволодіти розумінням як мистецтвом, мистецтвом взаєморозуміння, мистецтвом пізнання. У світі буття людина є діяльною істотою і самодіяльність, самопізнання є її власне людським буттям. Тому і герменевтика символів виступає у П. Рікьора як інтерпретація чи досягнення їхнього смислу через прямий, буквальный смисл. Методом такої інтерпретації є рефлексія, яка являє собою рух до смислу в обхід безпосередньої очевидності та достовірності.

На думку Рікьора, символ - це будь-яка структура значення, у якій первинний, прямий смисл посилається на інший - вторинний, фігуральний, котрий можна осягнути лише при допомозі першого. Герменевтика „отже, і має своїм завданням інтерпретацію цього „прихованого” смислу і виявлення другого смислового рівня - тобто тієї сфери виразів з подвійним значенням, яка утворює „поле” герменевтики” [27:50-52]. Таким чином, поняття символу та інтерпретації виявляються у Рікьора П. співвіднесеними – „інтерпретація має місце там, де є багатоскладний смисл, саме у інтерпретації виявляється множинність символів” [28:315-316].

Символічні вираження Рікьор П. поділяє на рівні: символи найбільш універсального характеру; символи, що властиві лише одній культурі; символи, створені лиш однією людиною, або навіть такі, що зустрічаються лише в одному творі [29:318]. Але всі ці рівні символічного, на думку П.Рікьора, базуються на загальнолюдських засадах. Тому людину можна зрозуміти лише пізнавши усе багатство символів, котрі є в тій культурі, в якій людина отримує водночас і екзистенцію та мову.

Символізація відіграє головну роль у мисленні. Символічне в мисленні за Рікьором П., зумовлює саму можливість рефлексивності мислення і спричинює в філософії перехід від абстрактної рефлексії до рефлексії

конкретної. Якщо абстрактна рефлексія ґрунтується на самосвідомості, то конкретна рефлексія означає заглиблення у знаково-символічний пласт культури.

## **Висновки**

Отже, класична античність, вживаючи символ, відзначає його як самодостатній знак, що не пов'язується з іншим, відмінним об'єктом, символом якого він виступає. Символ цього періоду розуміється як репрезентативний пра-образ світової свідомості і містить в собі функцію мислеупорядкування організації і зростання. На цей час символ не має ще ні термінології, ані поняття основи. Неоплатоніки виводять символ центральним поняттям всієї системи філософії. Символічний знак в період середньовіччя стає основним поняттям теології. Середньовічна символіка ґрунтується на вірі в те, що все, що нас оточує, є лише символом вищого порядку. Християнство довело до завершення дві основні ідеї античного неоплатонізму при розгляді символу, з однієї сторони, як субстанційної основи суцього, а з другої сторони – як основної визначальної категорії пізнання. Епоха Відродження прагне за допомогою символу відтворити те бачення, яке б відповідало ідеям розуму. Символ цього періоду – це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій передачі, де в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина, котре прагне пізнати основну ідею буття, істину Бога. Символ в епоху Відродження особливо тісно пов'язаний з ідеєю. Ідея ж в символі втілюється у формі образу. Основним символом Ренесансного бачення світу є образ самої людини. Людина в пору Відродження це вже не ідея, передана через образ, а образ, котрий підноситься до рівня ідеї. Людина це той символ, в якому гармонійно поєдналося: тілесне і духовне, божественне і тлінне. Ренесанс поглибив інтуїтивний фактор символічного сприйняття. У символі основна увага зосереджується на його незамкненій багатозначній семантичній



структурі. І. Кант наділяє символ специфічною образністю, яка прагне відтворити неможливе, те, котре піддається тільки розуму. Романтики визначають символ як багатозначний та багатоплановий образ, що має своє самостійне життя. В основу своїх вчень про символ романтики ставили ідею активності людського розуміння. Вона і лягла в основу нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації. Романтики трактували символ як органічне злиття двох начал: суб'єктивного і об'єктивного, чуттєвого і духовного. Всій романтичній традиції був властивий містичний, ірраціональний, алогічний компонент поняття символу.

Сучасна філософська думка твердить, що символ являється одним із найістотніших моментів людської життєдіяльності, без якого вона і не була б власне людською. Проведений аналіз підходів до поняття „символ” наочно показав наявність широкого спектру визначень даного поняття в філософській думці минулого і сучасного.

### Література

1. Planck M. Religion und Naturwissenschaft. - Berlin., 1942. // Ирина Гузар. Україна в орбіті європейської мислі. - Торонто - Львів, 1995. - С.66.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифология – М., 1930. - 911 с.
3. Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической литературы. – М., 1980. - Вып. 7. – С. 23-31.
4. Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Спб., 1879. - Т.4, кн.1. – 884 с.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифология – М., 1930. - 911 с.
6. Малков Ю.Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии // Сов. искусствознания. - 77. - М., 1978. – Вып.2.- С.33-40.
7. Кант И. Соч. в 6 – ти томах. В 6 т. – М., 1966. – Т.5. – 564 с.
8. Иванов В. И. Борозды и межи. - М., 1916. – 234 с.
9. Кант И. Соч. в 6 – ти томах. В 6 т. – М., 1966. – Т.5. – 564 с.
10. Там же с. 373.
11. Карташова И.В. Гоголь и романтизм // Русский романтизм. – Л.: Науки, 1978. - 285 с.
12. Кулешов В.И. Типология русского романтизма // Романтизм в славянских литературах. – М.: Изд.-во Московского унив., 1973. - 372с.
13. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. - М., 1983. - Т.1. - 479 с.
14. Шеллинг Ф.В.И Философия. Искусства. – М., 1966. – 496 с.
15. Гете И.В. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1978. – 520 с.
16. Там же с. 358.
17. Гегель Г.В. Феноменология духа. – Санкт - Петербург., 1993. – 448 с.

18. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. - М., 1983. - Т.1. - 479 с.
19. Юнг К.Г. Архетипы и символ. - М.: Ренессанс, 1991. - 304 с.
20. Земляной С.Н. Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия современной буржуазной философии 60-70 годов XX века.- М.: Наука, 1983. - С. 230-266.
21. Гадамер Х.-Г. Современная герменевтика и герменевтическая традиция // История современной зарубежной философии: компаративистский подход.- СПб., 1997. - 480 с.
22. Молчанов В.И. Философия М.Хайдегера и проблема сознания. - М., 1976. - 254 с.
23. Дильтей В. Виникнення герменевтики//Філософська думка. - 1996. - № 3-4. - С.176-195.
24. Гадамер Х.-Г. Современная герменевтика и герменевтическая традиция // История современной зарубежной философии: компаративистский подход.- СПб., 1997. - 480 с.
25. Там же с. 16.
26. Там же с. 16.
27. Рікбор П. Конфлікт інтерпретації: Герменевтичні нариси // Генеза. - 1994. - № 1. - С.50-52,46-60.
28. Рикер П. Существование и герменевтика // Феноменология: Антология. - М.: Высшая школа, 1993. - 432 с.
29. Там же с. 318.