

В статье исследуются философские основы формирования социальной культуры творческой личности в условиях реформирования педагогической системы высшего образования. Формирование социальной культуры означает развитие самосознания, самостоятельности, независимости суждений в сочетании с уважением к взглядам других людей, чувства самоуважения, способность ориентироваться в мире духовных ценностей, умения принимать решение и нести ответственность за свои действия и поступки.

**Ключевые слова:** преподаватель, философия, знание, культурно-образовательное пространство, педагог, реформирование образования

*In the article philosophical bases of forming of social culture of creative personality are probed in the conditions of reformation of the pedagogical system of higher education. Forming of social culture means development of consciousness, independence, independence of judgements in combination with respect to the looks of other people, sense of self-esteem, ability oriented in the world of spiritual values, ability to make a decision and carry responsibility for the actions and acts.*

**Key words:** teacher, philosophy, knowledge, cultural and educational space, teacher, reformation of education.

УДК 141.12 (045)

## ОНТОЛОГІЯ СИМВОЛУ: РЕФЛЕКСИВНІСТЬ І РЕФЛЕКСІЯ

**Мазур Тетяна**, м. Київ

У статті йдеться про співвідношення символу і рефлексії, рефлексивність символу, границі (межі) рефлексивного мислення у виявленні смыслового наповнення феномену культури. Обґрутується положення про онтологічну спорідненість символу і рефлексії.

**Ключові слова:** символ, знак, рефлексія, рефлексивність.

Феномен культури у своїй іманентній сутності існує як символ і розкривається у символі. Загалом знаковий характер культури з безсумінним фактом існування особливих знаків-символів забезпечує людям можливість саме людського способу буття. Знакова діяльність людини є необхідною стороною соціокультурного процесу, бо внаслідок її реальність, що відкривається людині, постає принаймні у двох вимірах: доступному для сприйняття, наочно-чуттєвому, спостережуваному, та не спостережуваному, недосяжному для безпосереднього чи опосередкованого сприйняття, позачуттєвому. Знак виступає замінником, він позначує та означає (це стосується передовсім мовних знаків). Звідси і двоїстість значень знаків: обов'язковість матеріального вираження забезпечує доступність (предметне значення знака, денотат) та змістове, яке пояснює, що саме знак собою заміщує. Знак співвідноситься зі значеннями, символ як особливий знак — із сенсом, смыском. Проте слово «смысл» на відміну від «сенс», яке етимологічно та семантично пов'язане з фіксацією відчуття, усвідомлення чогось за його призначенням, виражає процес *співмислення* як

надчуттєвий чи позачуттєвий. «Символи — це мова особливого роду конструкцій, яка дозволяє нам продовжити наше переживання за точкою, де ми не могли б його мати, ... спосіб відчути (рос. испытать) те, чого ми не могли би відчувати природним чином» [9, 245]. Питання про смысловий бік реальності — це завжди випробування, оскільки за усієї невизначеності пов'язується нами із покладанням буття цілісним, єдиним, з покладанням існування деякого універсального центру, що стягує певну предметну сферу, надаючи її елементам значення в межах цілого. Символи і постають формою, способом фіксації покладеної в межах культури цілісності буття, його єдності [10, 218].

Наши звичайна, буденна свідомість вкрай не-символічна, хоча в буденному житті ми постійно користуємося символами, здійснюючи величезну кількість складних актів свідомості. Невиразність, стертисть буденного сприйняття зумовлена автоматизмами використання, коли символи згортаються в звичайні знаки, оскільки не містять (для нас) нічого понад себе. Проте невиразність буденості спокушає і до суцільній символізації-знаменування, коли «розміфологі-

зований», за виразом М. Вебера, світ постає світом, сповненим таємничих знаків-ознаменувань. Символи приваблюють (зваблюють?) своєю невичерпною інтерпретованістю.

«Епістомологічний висновок» сучасності, який у П. Рікера дістав формулювання: не існує розуміння самого себе, не опосередкованого знаками, символами і текстами (під останнім розуміється будь-яке історико-культурне явище, яке має можливість бути «прочитаним»), в якому «саморозуміння в кінцевому рахунку співпадає з інтерпретацією цих опосередкованих термінів» [11, 83], дає всі підстави звернуття до автора «Феноменології духу». Віртуозно введене Г. В. Ф. Гегелем у філософський ужиток вирізnenня суб'єктивної, об'єктивної та абсолютної (некінченої) рефлексії може стати в нагоді ще і тому, що воно «сприяє розвіянню ілюзії про інтуїтивне пізнання Я» [11, 85].

Безпосередньо рефлексія означає роздум, розмірковування, міркування. А першою сходинкою пізнання, на яку рефлексія спрямовується, є чуттєвість. Суб'єктивною рефлексією Гегель називає зовнішню, розсудкову її форму, яка виходить із даного (чуттєвого) як із чужого ій безпосереднього. Суб'єктивна рефлексія є формальною дією, що отримує зміст ззовні. Зрозуміти для розсудливості означає визначити низку проміжних ланок між явищем та іншим наявним буттям. Така рефлексія не має власне рефлексивного відношення, бо об'єктивований нею зміст трансформується у зовні покладену річ. Або інакше, значення та смисл предметності тут співпадають. Бо «лізнати ряд опосередкованих ланок між деяким явищем та іншим наявним буттям, з яким це явище знаходитьться у зв'язку, значить вбачати так званий природний хід явищ» [4, 148]. Проте, це таки рефлексія, і як така, вона має сенс: втрачає і свідомо обмежує певні якості: зміст, що об'єктивується нею, перетворюється на предмет зовнішнього покладання, який аналізується як річ. Більше того, на противагу зневазі Гегеля стосовно аналізу як розсудкової рефлексії, зазначимо, що сенс наукової і методологічної рефлексії виходить далеко за межі розсудку чи «інструментального розуму» (Ю. Габермас). Рефлексивність мислення взагалі є рисою, яка «лікус» і від самовпевненості «незіпсованої» рефлексією буденної свідомості, і від філософської зверхності, що поривається «зняти» обмеженість філософії в ототожненні її форми з абсолютним змістом.

У пізнанні, спрямованому на відкриття причинно-наслідкових зв'язків, на знаходження закономірного зв'язку за зовнішніми проявами,

свідомо здійснюється рефлексивний рух аналізу — «розчленування».

Зустріч із символом, упізнавання реальності як символічної передбачає іншу культуру рефлексії, інший тип мислення. Як зауважує О. Шпенглер, символ — це «певна риса дійсності, що з безпосередньою внутрішньою достовірністю позначає для чуттєво небайдужих людей дещо таке, що не може бути передано розсудкові» [14, 394]. Коли в спробах інтерпретації розсудок дотикається до живої тканини символу, символ утискається та індивідує для зовнішньо-аналітичної обробки не себе — свої фантоми-двійники. Схеми та алегорії як нерозвинені, «ледонощені» символи — цілком доступні для розсудку. В алегорії, як і в схемі, зв'язок ідеї та образу позбавлений динаміки, він не «преп-існує». Алгоритична ясність та дидактична повчальництво, розсудлива наміреність та ледь не наочна ілюстративність — все це свідчить про те, що «алегорія є символом в проекції розсудковості» (К. Свасяян).

Об'єктивна рефлексія у зображенії Гегеля демонструє нам не зовнішнє сполучення одного та іншого, не причинно-наслідковий зв'язок, а зв'язок іншого роду, «видимість сутності в середині самої себе» [2, 29], присутність одного в іншому, коли одне, залишаючись самим собою, в той же час у середині самого себе співвідноситься з іншим, містить-сумістить інше в собі, і тим самим, воно завжди «більше» себе самого, не співпадає з собою. А це вже опис символу. «Символ, — пише П. О. Флоренський, — є дещо, що являє собою не те, що воно є саме, що більше його самого, однак те, що суттєво через нього себе пояснює» [12, 287]. Символ є буттям не рівне собі, буття, що порушує самототожність, прозирає крізь себе, буття, яке завжди «більше» себе самого, *реальне*, яке не просто вказує на щось відмінне від себе, але таке, що енергійно (О. Лоссев) вбирає «інше» в себе та маніфестує собою змістовну перевершенність власної буттєвості.

Абсолютна рефлексія, за Гегелем, обіймає і суб'єктивну, і об'єктивну рефлексію та, «як співвіднесена з собою негативність», є тотожністю суб'єктивного та об'єктивного. Цей суб'єктивний рух адекватний рухові об'єктивної рефлексії, де людське «я» в іншому, в «своєму іншому» співвідноситься із самим собою. «Це чисте співвідношення із самим собою і є Я, коріння самої нескінченості сутності. Воно — повна абстракція від усього, що є скінченим. Як тає, Я не має жодного природою даного, безпосереднього змісту, своїм змістом воно має тільки себе самого. Ця чиста форма є одночасно і

своїм власним змістом» [3, 24]. Втім, адекватність тут має характер символічності й *до-віри*. Рефлексія в інші співпадає з рефлексією в собі. Тут основа поєднана сама із собою, і, представши бути основою, перетворюється на безосновну безодні людсько-божественного обопільного тяжіння, напругою один до одного, взаємотворчістю. Таким чином, за Гегелем, абсолютна рефлексія є рефлексією нескінченості та принципово незавершеною.

Мабуть зараз доречно пригадати образ променя світла, яким Гегель окреслює рефлексію: якщо промінь світла пустити під прямим кутом на дзеркало, він відбивається в себе самого. Кожна точка віддзеркалена променя в такому випадку буде містити «усю повноту всіх можливих рухів і випромінювань, бо в кожній точці він буде водночас і розповсюджуватись, і концентруватись» [10, 226]. Рефлексія, спрямована на саму себе, є повнотою рефлексії, оскільки охоплює усю себе і, окрім цього, містить повноту будь-яких предметних змістів разом із самим процесом їх, змістів, вибудови. Це цілокупність рефлексії. Можна назвати цей щабель рефлексивних актів «чистою рефлексією» чи «рефлексією рефлексії» [9].

Гегелівський онтологізм — панлогізм — в розумінні об'єктивної рефлексії виступає найяскравіше, як рефлексивність самого буття в діалектичній його здійсненості. Обмежившись онтологією людського буття, сферою духовності людини, побачимо, що об'єктивна рефлексія є ніщо інше як символічне буття, феноменологічний до прозорості натяк на *буття символу*. І видимість — не позірність, не видіння чи привид, а «свічення» сутності. Реальність «за» символом, символічна реальність є непредметною для зовнішньої розсудкової рефлексії, оскільки характерною рисою символу є його причинова, радикальна надрозсудливість, надлишковість смислу. Наприклад, природа як об'єкт науки та природи в уявленнях етрусків. Це останнє також може стати і стає предметом вивчення та дослідження історією культури, культурологією, проте такі дослідження здійснюються з точки зору симболових контекстів, а вони наскрізь символічні. Тому і «витлумачення символічних структур змушене йти в нескінченість символічних смыслів» (М. Бахтін) [1, 362].

«Символізм, якщо його розглядати з точки зору каузального мислення, є щось подібне до розумового короткого замикання. Думка шукає зв'язок між двома речами не вздовж прихованих витків їх причинної взаємозалежності — вона знаходить цей зв'язок раптовим стрибком,

і не як зв'язок між причиною та наслідком, але як симболовий та цільовий» [13, 233]. «Коротке замикання» думки, про яке йдеться у Й. Хейзінги, якраз і є образом рефлексії як світла, що світить самому собі, «відображається сам в собі» (Гегель). Розсудкова ж рефлексія з її виструиченими логічними кроками, необхідними як засіб пізнання, є нечуттєвою до цього світла, до його пульсації та життєвості.

*Символ є буття, і буття виразе.* «У понятті виразу міститься як момент деякої реальності, так і її виходження зного внутрішнього перебування в собі у свій зовнішній та явлений образ» [5, 807]. У виразному бутті ми стикаємося не просто із зовнішнім, яке якимсь чином натякає на внутрішнє, а з енергійним проявом внутрішнього у зовнішньому, з «активним самоперетворенням внутрішнього у зовнішнє» (О. Лосев). Синтез внутрішнього і зовнішнього у виразі є силою, яка примушує внутрішнє проявитись, а зовнішнє — тягнути в глибину внутрішнього. Вираз — арена зустрічі двох спергій, з глибини та із зовні, їхнє взаємопілкування — в деякому цільному та неподільному образі, який є одночасно і те, і інше. Саме в символі ми зустрічаємо повну рівновагу між внутрішнім та зовнішнім, між ідеєю та образом. Тому символ є самостійна дійсність, яка не зображену щось відмінне від себе, але втілює та зліснює його. Іншими словами, символ розкривається нам, він є зміст, що не «ховається» від суб'єкта, а прямує йому назустріч.

Символ є конкретна єдність чуттєвого та духовного змісту, поєднання енергій ноумена та феномена, де феномен сам по собі ноумenalnyj. Всезагальність, що проступає в символі, не є безособова загальність відірваних понять, — вона виступає як буттева, наскрізь діа- чи полілективна зв'язаність, зрошеність симболової реальності як всеедності, як «трансраціональна єдність розділеності та взаємопроникнення» (С. Франк). Символ не є оболонка, за якою криється деяка «суть». Символ — не знак, що позначує і застуває собою, а така реальність, що дається, віддається нам виразно, цілісно — як явлена сутність, реальність, що тягне, затягує у свою глибину.

Символ є виражений ейдос, втілення ейдоса в інобутті. Або ж — «симболова увібранисть інобуття в ейдос» (О. Лосев). Іншими словами, у символі інобуття — не є просто екран задля проявлення ейдосу: тут інобуття ейдетизується, і це призводить до взаємозагачення ейдоса та смыслу, сам ейдос розвивається, а не залишається собі тотожним. «Символ тільки і мислиний за умови апофатизму, за умови нескінчен-

ного покидання оформленіх, пізнаваних стопін ейдоса у невичерпність та невиразимість переджерела всього у ньому оформленого та осмисленого... Символ живе антитезою логічного та алогічного, вічно усталеного і зрозумілого, і вічно несталого, незрозумілого, і ніколи не можна в ньому від повної незрозумілості перейти до повної зрозумілості... Його зрозумілість неутримною енергією простує до нескінченної глибини незрозумілості, апофатизму, як так само певідворотно повертається звідти на світ розумного та чистого споглядання» [6, 92].

Діалектика логічного та алогічного, зрозумілого та незрозумілого в символі засвідчує його абсолютну рефлексивну природу. Проте цю абсолютність, що цілком очевидно, треба і «брати» за Гегелем, а не в тому сенсі, що символ є абсолютно прозорістю. Адже нескінчено прозоре — невидиме, невідчутне. Рефлексивність символу розуміється у тому значенні, що в ньому рефлексія в інобуття співпадає з рефлексією в собі, тут, власне об'єктивна рефлексія символу трансформується в абсолютну, в нескінчену.

Однак маємо ще один суттєвий момент. Що робиться з нами при зустрічі з символом, який упізнається нами саме як символ? Зрозуміло, що ми залишаємо далеко позаду себе і позицію суб'єктивного рефлексування, і точку зору розсудливої буденщини, — інакше ми просто не побачимо символу, пройдемо повз нього. Заглиблення у символ та відкриття реальності символу покладене сприйняттям його «об'єктивної рефлексивності», — не привнесенням свого, а сприйнятністю до «іншості», змістовності, буттєвості, прийняттям, цього іншого як свого. Найцікавіше і найцінніше при зустрічі з символом та сприймання його символічності — це те, що заглиблення в його енергійність та напругу супроводжується нашим *власним самозаглибленням*, і вимагає напруги. За М. Мамардашвілі, «символи — це свого роду проектори, що вказують на нашу залученість у щось» [7, 58]. Символи залучають нас і тим самим прилучають. Але, коли ми знаходимось не у «відверненому», а у «приверненому» стані, стані саме «прилученості», ми не втрачаємо своєї суб'єктивності, не розчиняємо її в об'єктивному, а, вірніше, так розчиняємо, що набуваємо її, суб'єктивність, в особливо гострому самовідчутті. Тут ми отримуємо те, що М. Кузанський називав *«possest»* — співпадіння потенції і акту, та скидання потенційності та пасивності в *«actus purus»* — в тотожності буття і дійсності — рефлексивність суб'єктивності (але аж ніяк не суб'єктивну рефлексію). Рефлексивна суб'єктивність постає рухом самообґрунтування як

абсолютна рефлексія, через її «алогічне» становлення без втрати цілісного та неподільного ейдосу самобуття.

До власних духовних станів, відкриваючи для себе космос символів, ми підносимось в ситуаціях вищої небайдужості, внутрішньо зібрані, «соборні» та одночасно розкриті світові. Коли почуття та думки перестають бути чимось «знаряддевим» та самозадоволеним, тоді — крізь них проступає «інше», деякий смисловий зміст, особлива змістовність, що пропонує себе як смисл. Символічність таких «мислечуттів» полягає в тому, що смислова реальність, яка відкривається їм та відкривається ними, є невіддільною від них, хоча й відмінною від їхньої суцільності. Поза власними, по-справжньому загострено розумними почуттями, поза небайдужим чуттєвим розумом — неможливе бачення символічної реальності, яка оточує, огортає нас.

Символи — як «*«отвори, пробиті в нації суб'єктивності»*» (П. Флоренський) — задля того, щоб ми могли, піднести до бачення символу і самими стати символами. «Символ (не знак!) завжди є тим, що ми не до кінця розуміємо, але тим, що є ми самі як такі, що розуміємо, існуємо» [7, 59]. *«Ми самі собі та самі по собі є символом як «виразне буття»*» (М. Бахтін), символом такої своєї «самості», розімкненої вглиб та назустріч, що віднаходимо в подібних символізаціях свою інтимну зв'язаність з усім, з «універсумом можливих смислів» (Гуссерль), з Універсумом як таким.

«Через символ, — писав М. Бердяєв, — існування дивиться углиб буття». Тут — «об'єктивна рефлексія» — сама реальність дивиться вглиб самої себе, — і «рефлексія абсолютна» як готовність суб'єктивного та об'єктивного, коли суб'єктивне, поринаючи углиб себе, скидає постилу, зкам'янілу в об'єктивність, суб'єктивну обмеженість.

Якщо під рефлексією розуміти лише науково-теоретичну методологічну оберненість теоретичного знання на себе, або якщо вважати, що рефлексія полягає лише в мисленні, яке дає собі тверезий звіт, прояснюючи для себе свої ж мудруваті процедури, то мусимо дійти висновку, що зустрічі з символами, більше того, з самим феноменом культури, геть поліщені рефлексії, є «нерефлексованими» станами. Однак видається, немає аж ніякого сенсу так звужувати поняття рефлексії, адже існує багато традиція розуміння природи і самого факту існування рефлексії, що йде і від Д. Лока, і від Декарта, і від Фіхте, і від Гуссерля, коли рефлексія розуміється як спосіб існування суб'єктивності, як «справжній грунт та коріння» суб'єктивного буття.

Рефлексія є відпочатково *продуктивним*, самозбагачувальним процесом (І. Фіхте), вона не є простим самозвітуванням суб'єкта про те, що виникло без її участі. Рефлексивний акт є дією самопередбаченого покладання. Символ же має яскраво виражену рефлексивно-діалектичну природу. Зустріч з ним проходить не по той бік рефлексії, хоча і обмежує зовнішню, суб'єктивну, розсудкову рефлексію. Зустріч людини з феноменом культури і власно культурис слілкування «з ним і в ньому» не може не припускати складного рефлексивного руху, спорідненого гегелівській нескінченій рефлексії. Причому така зустріч супроводжується взаємозбагаченням «контрагентів». Феномен культури набуває свого життя, стаючи надбанням живої людської суб'єктивності, — не просто знанням, а саме змістовністю смислу суб'єктивного буття.

Таким чином, символ зовсім не відкидає рефлексію, але принципово затнуздує розсудливі

потуги думки. Символ як буття рефлексивне відкриває людині «інше», небудений зміст і сенс. Про це у Хейзінги: «Символічний підхід дає ту захопленість думки, ту дорациональну розливчатість меж ідентифікації речей, те утримання розсудливого мислення, які підносять розуміння життя до пайвищого рівня» [12, 226].

Зрозуміло, все це не означає, що «захопленість думки» символізмом не ризикує виродитись або в естетство, або в щось механістично-ритуальне. Немає сенсу протиставляти науково-рефлексивне мислення та мислення позанаукове (проте, не антинаукове) за типом «нижчого» та «вищого», бо кожне є доречним в своїх межах, і завдання рефлексії (критичної за визначенням), яка здійснюється за *розумним* типом, серед іншого полягає в тому, щоб *не дозволяти будь-якому способові людського ставлення до світу у своїх претензіях чи зазіханнях на винятковість підганяти все інше під себе*, заступити це все собою — і тим самим спотворювати.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1986.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — Т. 2. — М. : Мысль, 1971.
3. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет / Г. В. Ф. Гегель. — Т. 2. — М. : Мысль, 1971.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. — Т. 3. — М. : Мысль, 1977.
5. Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Бытие — Имя — Космос. — М. : Мысль, 1993.
6. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из разных произведений. — М. : Правда, 1990.
7. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1990.
8. Мамардашвили М. К. Мысль под запретом / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. — 1992. — № 4.
9. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. — М. : Московская школа политических исследований, 2000.
10. Петрушенко В. Л. Епістемологія як філософська теорія знання / В. Л. Петрушенко. — Львів : Вид-во «Львівська політехніка», 2000.
11. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер. — М. : Республика, 1995.
12. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1990. — С. 287.
13. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга. — М. : Прогресс, 1988. — С. 223.
14. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1993.

*В статье рассматриваются вопросы соотношения символа и рефлексии, рефлексивность символа, границы рефлексивного мышления в выявлении смыслового содержания феноменов культуры. Обосновывается положение об онтологическом родстве символа и рефлексии.*

**Ключевые слова:** символ, знак, рефлексия, рефлексивность.

*The article deals correlation of symbol and reflection, reflection of symbol, limitation of reflective mode of thinking in the identification of the semantic filling of the phenomenon of culture. Thesis is substantiated about the ontological cognition of symbol and reflection.*

**Key words:** symbol, sign, reflection, reflexivity.