

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Людина як істота символічна у філософській антропології
Ернста Кассірера»**

Виконала: студентка 4-го року
навчання,

Спеціальність: 033 Філософія
Маховська Маргарита Лурдес
Георгіївна

Керівник: Козловський Віктор
Петрович, доцент кандидат
філософських наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____
«_____» _____ 2026 р.

Київ – 2026

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК КОНТЕКСТ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЮДИНИ	6
1.1. Становлення філософської антропології як напрямку.	6
1.2. Основні ідеї неокантіанства.....	11
1.3. Місце Кассіра у Марбурзькій школі.	14
РОЗДІЛ II. КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК «ІСТОТИ СИМВОЛІЧНОЇ» У ФІЛОСОФІЇ» ЕРНСТА КАССІРА.....	18
2.1. Людина як <i>animal symbolicum</i>	18
2.2. Поняття символу у Кассіра.	21
2.3. Основні символічні форми.	23
РОЗДІЛ III. СИМВОЛІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ПРОЯВИ У КУЛЬТУРІ.....	29
3.1. Мова як символічна форма культури.	29
3.2. Міф і мистецтво у структурі культури.	32
3.3. Актуальність концепції Кассіра сьогодні.....	36
ВИСНОВКИ	41
СПИСОК ВИКОРОСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	43

ВСТУП

У сучасному філософському дискурсі проблема розуміння людини залишається однією з ключових, оскільки пов'язана з осмисленням її природи, місця у світі та способів взаємодії з реальністю. Особливої актуальності набувають підходи, що розглядають людину не лише як біологічну чи раціональну істоту, а як носія культури та символічного мислення. У цьому контексті значний інтерес становить концепція Ернста Кассіра, який визначає людину як «символічну істоту» (*animal symbolicum*), підкреслюючи вирішальну роль символів у формуванні людського досвіду.

Актуальність теми дослідження: актуальність теми зумовлена зростаючим інтересом до проблем культури, комунікації та символічних форм у сучасному світі. Людина сьогодні існує в умовах інформаційного суспільства, де символи, знаки та образи відіграють визначальну роль у процесах пізнання та соціальної взаємодії. Концепція Кассіра дозволяє глибше зрозуміти механізми формування людської свідомості та культури, що робить її особливо значущою для сучасних гуманітарних досліджень.

Стан наукової розробки теми: проблема символічної природи людини була предметом дослідження як у працях самого Кассіра, зокрема «Досвід про людину» та «Філософія символічних форм», так і в роботах сучасних дослідників. Значний внесок у розробку цієї тематики зробили як зарубіжні автори (Байєр Т. І., Ха Пунг Кім, Фрідман, М.), так і українські науковці (С. Гаєвська, О. Яценко, Ж. Безп'ячук та ін.). У їхніх працях аналізуються як основні положення теорії символічних форм, так і її значення для розуміння культури, мислення та суспільства. Водночас тема залишається відкритою для подальшого осмислення, особливо в контексті сучасних соціокультурних змін.

Об'єкт і предмет дослідження: об'єктом дослідження є людина у

філософській антропології.

Предметом дослідження є людини як символічна істота у філософії Ернста Кассіра.

Мета і завдання дослідження: метою дослідження є аналіз концепції людини як символічної істоти у філософській антропології Кассіра та визначення її значення для розуміння культури і людського буття.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі завдання:

1. Розглянути основні підходи до розуміння людини у філософській антропології.
2. Проаналізувати ідейні засади неокантіанства як теоретичного підґрунтя філософії Кассіра.
3. Розкрити сутність поняття «символічна форма» та його роль у концепції Кассіра.
4. Охарактеризувати основні види символічних форм (мова, міф, культура).
5. Визначити значення символічної діяльності людини для формування культури та суспільства.

Структура роботи: структура роботи зумовлена метою та завданнями дослідження і складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. У першому розділі розглядається філософська антропологія та її основні підходи до розуміння людини. Другий розділ присвячений аналізу концепції людини як символічної істоти у філософії Кассіра. У третьому розділі досліджується роль символічних форм у культурі та їх вплив на людське мислення і соціальну реальність.

Теоретико-методологічні засади дослідження: теоретичну основу дослідження становлять праці Ернста Кассіра та дослідження, присвячені неокантіанству і філософії культури. Методологічною базою є комплекс загальнонаукових і філософських методів, зокрема: аналіз і синтез, порівняльний метод, історико-філософський підхід, а також метод інтерпретації текстів. Це

дозволяє всебічно розглянути концепцію символічних форм та її значення для розуміння людини.

Джерельна база дослідження: джерельну базу дослідження становлять класичні праці Ернста Кассіра, зокрема «Досвід про людину», «Філософія символічних форм», а також інші його роботи, присвячені проблемам культури, пізнання та суспільства. Важливу роль відіграють також наукові дослідження сучасних авторів, які аналізують і розвивають ідеї Кассіра, зокрема роботи Байєр Т. І., Фрідман М., Ха Пунг Кім, а також українських дослідників, що розглядають символічну природу культури та людини.

РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК КОНТЕКСТ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЮДИНИ

1.1. Становлення філософської антропології як напрямку.

Сьогодні важко уявити гуманітарні науки без фокусу на людині. Зрештою, хіба можна пояснити культуру, суспільство чи духовність, не розібравшись, ким ми є насправді? Але до такого цілісного погляду філософія йшла довго. Століттями нас досліджували з різних боків: біологи бачили в людині лише природний механізм, соціологи бачили елемент суспільства, а хтось зводив усе суто до чистого розуму. З часом стало ясно, що такі однобокі підходи просто не працюють і виникла гостра потреба зібрати цей пазл до купи. Так і народилася філософська антропологія.

Як саме вона стала окремою наукою? Усе почалося з глобального переосмислення нашого місця у світі. Класичні мислителі зазвичай любили розмірковувати про високе, зокрема, загальні закони Всесвіту, природу буття чи межі пізнання, тоді як людина на цьому тлі трохи губилася. Проте поступово фокус змістився. Стало очевидно: нас неможливо втиснути ні в сухі рамки біології, ні в жорсткі соціальні схеми. Людина це дивовижний мікс інстинктів і культури, холодного розуму та емоцій, власного «я» і суспільного впливу. Саме ця багатовимірність і змусила шукати абсолютно новий підхід до вивчення людської природи.

Головним поштовхом стало розуміння однієї простої речі: ми існуємо унікально. Тварини переважно просто пристосовуються до середовища, а людина перекроює його під себе, створюючи цілий новий вимір – **культуру**. Ми вміємо абстрактно мислити, гратися зі смислами, спілкуватися за допомогою складних знаків та мови. Тож стало зрозуміло, що вивчати людину треба не просто як ще один біологічний вид, а як творця, що генерує сенси. Це і стало тим ключем, який відкрив двері для формування філософської антропології як комплексного напрямку.

Значний вплив здійснив й науковий розвиток. Біологія, психологія, соціологія, усі вони накопичили велику кількість фактів про людину. Але ці знання лежали розрізненими масивами. Філософська антропологія взяла на себе амбітну задачу: зліпити з цих фрагментів єдину, живу картину. Вона не просто констатує факти, а ставить найголовніші питання: хто ми такі, навіщо ми тут і яке наше призначення?

Становлення сучасної філософської антропології як цілком самостійної дисципліни припадає на міжвоєнну добу, коли вона стрімко завоювала статус провідної інтелектуальної течії. Дослідник Х. О. Паппе констатує, що хоча «сучасна філософська антропологія виникла у 1920-х роках», вже «протягом 1940-х років вона стала репрезентативною галуззю німецької філософії» (Pappé, 1967). Природно, що цей напрям розвивався не в ізоляції. Його генеза невіддільна від інших тогочасних парадигм: він «виник разом із філософією життя (Lebensphilosophie), екзистенціалізмом та феноменологією і увібрав їх у себе, хоча й не є тотожним їм» (Pappé, 1967).

Попри те, що традиція схильна пов'язувати філософську антропологію передусім із Німеччиною, її глибинні витoki слід шукати саме в британській інтелектуальній історії. Згідно з Паппе, першоосновою тут виступає «"наука про людську природу", що походила від Томаса Гоббса, Джона Локка та графа Шефтсбері». Вже пізніше, у німецькому контексті, ця база була «модифікована методологією практиків наук про дух (Geisteswissenschaften)» (Pappé, 1967). Своєрідним методологічним маніфестом напряму став «Трактат про людську природу» Девіда Г'юма. Ілюструючи цю тотальність антропологічного виміру, дослідник наводить слова самого філософа: «Немає жодного важливого питання, вирішення якого не було б охоплене наукою про людину.... Претендуючи на пояснення принципів людської природи, ми фактично пропонуємо повну систему наук» (Pappé, 1967). До цієї генеалогічної лінії також долучаються діячі шотландської та французької соціальної думки XVIII століття – ті, хто прагнув

«поставити вивчення людини на емпіричну біологічну основу» (Parré, 1967).

Окреслення меж цієї дисципліни вимагає певної обережності, аби не впасти у надмірні узагальнення. Паппе слушно застерігає проти поширеної помилки трактувати філософську антропологію як синонім усієї попередньої філософії лише на тій підставі, що мислителі минулого так чи інакше рефлексували про місце людини у світобудові. Він доводить, що «така широка концепція розмиває відмінні риси філософської антропології» (Parré, 1967). Більш евристичним кроком є інший підхід: історію напряду «найкраще обмежити тими авторами та ідеями, чий вплив визнається або може бути простежений у літературі сучасної філософської антропології» (Parré, 1967).

Кого ж слід зарахувати до цього кола? Серед авторів зі «всеосяжним» (pervasive) впливом на становлення дисципліни Паппе виокремлює передусім Сьорена К'єркегора, Карла Маркса та Фрідріха Ніцше (Parré, 1967). Водночас неможливо ігнорувати доробок Блеза Паскаля чи Іммануїла Канта. Паскалівський слід, зокрема, яскраво прочитується в тому, як антропологія концептуалізує людину – «як суперечливу і таємничу, здатну перевершити свої природні межі в пошуках автентичності» (Parré, 1967). Запропонована ним дихотомія органічного «духу витонченості» та абстрактного «геометричного духу» знайшла своє продовження у кантівському розмежуванні феноменального й ноуменального світів. Відлуння цих ідей, за спостереженням Паппе, «виявляють себе у припущенні філософських антропологів про нездоланну прірву між цінністю та розумом, між ідеальним та практичним» (Parré, 1967). Зрештою, самі засадничі запитання Канта – «Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися?» – сьогодні «є загальноприйнятими у філософській антропології» (Parré, 1967).

Новий, біологічний вимір у розуміння людської природи запровадив Йоганн Готфрід Гердер. Паппе підкреслює його першопрохідницьку роль: «Гердер був першим німецьким автором, який співвідніс біологію та філософію людини» (Parré, 1967). Звідси бере початок відома «концепція людини як недостатньої

істоти (deficient being), яка повинна компенсувати брак природних інструментів та зброї творчим використанням зброї та технологій» (Parré, 1967). Щодо соціального виміру, то він був вибудований на фундаменті гегелівської теорії відчуження та її марксистської рецепції – концептів, що «стали життєво важливим елементом у розумінні та критиці суспільства з боку філософської антропології» (Parré, 1967).

Увесь цей тривалий історико-філософський пошук (від редукції людини до її біології аж до візій Канта й Фюрбаха) цілком закономірно підштовхнув антропологію до необхідності виробити принципово новий, цілісний підхід. Зрештою, стало очевидним: досягнути самої специфіки людського буття просто неможливо, якщо винести за дужки феномен культури. Адже саме культура виступає тим вирішальним маркером, що прокладає межу між нами та тваринним світом.

Фундамент такого культуроцентричного бачення, як відомо, заклав ще Й. Г. Гердер. Для нього культура – це аж ніяк не розвага чи якась необов'язкова розкіш, а радше екзистенційна життєва необхідність. Характеризуючи цю специфіку, дослідниця зазначає: «культура є своєрідною компенсацією за брак біологічного оснащення; це унікальний метод адаптації людини до навколишнього середовища» (Trajtelová, 2016, с. 28). Оскільки від природи людина є біологічно недостатньою, саме цей глибокий розрив із суворою природною детермінацією і змушує її конструювати власний, штучний вимір. Потреба у такому безперервному творенні продиктована тим простим фактом, що «людина є істотою, бідною на інстинкти» (Trajtelová, 2016, с. 28).

На тлі цього інтелектуального ландшафту філософія Ернста Кассієра виглядає як найбільш логічне та системне завершення антропологічного повороту до культури. Філософ не обмежується сухою констатацією нашого відриву від природи – він розкриває сам механізм цього процесу. Кассієр послідовно доводить, що еволюція *Homo sapiens* неминуче привела до появи *animal symbolicum* (*Homo symbolicus*), а відтак: «Символ є "ключем до сутності людини"» (Trajtelová,

2016, с. 23).

Порівняймо це з тваринним світом: якщо там діє безпосередній, жорстко детермінований зв'язок між стимулом (рецепторами) та реакцією (ефекторами), то людська реакція завжди є свідомо відкладеною у часі. Між подразником і нашою відповіддю вклинюється принципово новий елемент. За влучним поясненням авторки, у випадку людини наявна «"третя сполучна ланка" – символічна система» (Trajtelová, 2016, с. 23). Саме завдяки цій символічній ланці свідомість виринає з тісних лещат біологічних потреб, відкриваючи простір для абстрактного й теоретичного мислення.

Фактично, ми більше не мешкаємо в "голому" фізичному всесвіті – наша дійсність відтепер наскрізь опосередкована. Характеризуючи цей безпрецедентний стан, філософ наголошує, що людина «настільки огорнула себе лінгвістичними формами, художніми образами, міфічними символами чи релігійними ритуалами, що не може нічого побачити чи пізнати інакше, як через посередництво цього штучного середовища» (Trajtelová, 2016, с. 23).

За такої оптики філософська антропологія неминуче перетворюється на філософію культури. Будь-які наші спроби досягнути себе, весь масив духовного й практичного досвіду знаходять свою об'єктивацію через мову, міф, релігію чи науку. Вони втілюються у «всіх специфічно людських творіннях, що формують наш унікальний людський культурний світ» (Trajtelová, 2016, с. 27). Зрештою, саме ця здатність генерувати символічні форми і робить людину – людиною, даруючи їй справжню свободу від суто природної визначеності.

Його інтелектуальна еволюція виглядає в цьому світлі вкрай послідовною. Як типовий вихованець Марбурзької школи неокантіанства, спершу він діяв як суворий теоретик науки, глибоко занурений у логіку математики та фізики. Проте згодом жорсткі рамки епістемології виявилися для нього затісними. Від абстрактних формул Кассіерер робить рішучий крок назустріч гуманітарним матеріям, він починає досліджувати живі образи мови, міфології та мистецтва

(Friedman, 2022).

Радикальним зламом у цій трансформації став 1933 рік. Втеча з нацистської Німеччини через єврейське походження була не просто життєвою драмою. Це вигнання спрацювало як болючий, але потужний каталізатор для його філософської думки (Friedman, 2022).

Опинившись у статусі емігранта, відірваний від звичного академічного середовища, мислитель ніби наново зіштовхується з базовим питанням: що взагалі визначає нашу людяність? Відповідь він формулює вже за океаном, у своїй знаменитій праці «Досвід про людину». Головна теза Кассієра звучить навіть дещо парадоксально: «Ми не маємо безпосереднього доступу до реальності. Фізичний світ не відкривається нам напряду. Ми не стільки бачимо факти, скільки одразу їх інтерпретуємо. Між людиною і навколишнім середовищем завжди пролягає своєрідна «буферна зона», щільна мережа символів» (Friedman, 2022).

Зважаючи на це, Кассієр наважується кинути виклик традиції. Він відмовляється від класичного античного визначення людини як *animal rationale* (розумної тварини) (Friedman, 2022).

Зрештою, чиста раціональність не охоплює всього спектру нашого досвіду. Натомість він вводить поняття *animal symbolicum* – істота символічна. Здатність кодувати світ у мові, релігійних ритуалах чи мистецьких образах, ось що насправді пронизує людське існування. Власне, саме так антропологія Кассієра непомітно переростає у масштабну філософію культури: «Людина більше не є просто елементом природи. Вона перетворюється на постійного автора власного смислового всесвіту» (Friedman, 2022).

1.2. Основні ідеї неокантіанства.

Коли в середині XIX століття філософія опинилася в глибокій інституційній кризі, неокантіанство виникло радше як спроба інтелектуального самозбереження.

Природничі науки на той час наступали з усіх сторін. Традиційна метафізика на їхньому тлі виглядала відвертим анахронізмом, чимось віджилим. Тому знамените гасло «Назад до Канта!» було не стільки ностальгією за минулим, скільки відчайдушним бажанням повернути філософії хоч якусь наукову строгість. Проте, як цілком слушно зауважує Еван Кларк, спільне коріння не вберегло неокантіанців від внутрішнього розколу. Вони кардинально розійшлися в тому, що саме слід вважати предметом філософії (Clarke, n.d., p.2-4). Тим не менш, попри всі розбіжності, їх об'єднувала готовність: «...не цуратися ховати живе тіло філософії [Канта], щоб її дух міг жити.» (Clarke, n.d., p. 4)

Взяти, наприклад, Марбурзьку школу. Коген, Наторп і той самий Кассіерер дивилися на світ виключно через жорстку призму математики та логіки. Вони пішли на досить радикальний крок: просто викинули з кантівської системи все, що стосувалося чуттєвості. Для марбуржців об'єкт не дається нам готовим, ми його не «сприймаємо». Ми його конструємо власним мисленням. Світ у їхній оптиці перетворився на безперервний процес логічного збирання. Жодних загадкових «речей у собі», якщо вірити Кларку, вони не визнавали. Існує лише безмежний горизонт наукового пізнання, до якого ми постійно наближаємося. Фактично, філософія тут стала просто теоретичною базою для фізики. А от баденці – Віндельбанд та Ріккерт, обрали абсолютно інший маршрут. Точні науки їх цікавили набагато менше. Увесь їхній фокус змістився у площину історії, культури та людського буття. Саме вони запропонували знаменитий методологічний поділ. Логіка їхня була простою: є науки номотетичні (природничі), які вперто шукають універсальні закони, щоб підвести всі явища під один знаменник. А є науки ідіографічні (історичні). І от вони досліджують унікальне. Те, що ніколи не повториться (Clarke, n.d., p. 5-8).

Але тут виникає закономірне питання: як відділити значущу історичну подію від звичайного, сліпого факту природи? Баденська школа знаходить відповідь у цінностях. Світ у них різко розколовся на те, що просто існує (факти), і те, що має

певне значення (трансцендентальні цінності – Істина, Добро, Краса). Тому філософія для них автоматично перетворилася на аксіологію. Кларк підкреслює, що саме цей ціннісний вимір робить історію історією. Якщо звести цю полеміку до спільного знаменника, то головна лінія розлому, це вибір між сухою логікою та живою культурою. Марбуржці мріяли звести все до єдиного закону пізнання. Баденці ж вперто трималися за свій методологічний дуалізм, доводячи, що інструментами фізики культуру не виміряєш. Зрештою, саме ця суперечка заклала фундамент для сьогоднішніх дискусій про те, чи можуть гуманітарні науки взагалі бути точними і яка реальна роль цінностей у нашій картині світу (Clarke, n.d., p. 9-12).

Спираючись на ґрунтовні дослідження Саманти Матерн, можна зробити важливе уточнення: для представників Марбурзької школи (Германа Когена, Пауля Наторпа та Ернста Кассірера) знамените гасло «Назад до Канта!» означало не сліпе копіювання його доктрин, а радше запозичення самої оптики, специфічного способу філософування: «...Натомість це Кантівський спосіб філософування, його метод, який Марбурзька школа прагне відродити» (Matherne, 2015, p. 213). Як зазначає Наторп, цей трансцендентальний метод реалізується через два послідовні кроки, що дозволяють перетворити філософію на науку (Matherne, 2015, p. 213). Усе починається з орієнтації на факти. Дослідник не має будувати абстрактних повітряних замків, він відштовхується від того, що вже існує. Для епістемології таким міцним фундаментом є математичне природознавство, для етики є реальність морального закону, а для естетики існує сфера мистецтва (Matherne, 2015, p. 213-214). Відштовхнувшись від цього, філософ робить другий крок: він починає шукати «умови можливості» цих явищ. Його завдання постояв в тому, що розкопати ті приховані логічні механізми мислення, завдяки яким наука чи мистецтво взагалі здатні функціонувати. Саме тут у міркуваннях марбуржців виникає концепт, який органічно продовжує нашу розмову про культуру, так звані «культурні факти» (Kulturstatsachen). За Когеном, трансцендентальний метод працює не з порожнечою,

а з безперервним потоком цих культурних надбань (Matherne, 2015, р. 214). При цьому саме поняття досвіду тут трактується максимально нетипово. Це не якісь суб'єктивні психологічні переживання індивіда, а об'єктивний досвід осягнення світу мовою фізики та математики. Мистецтво ж, зі свого боку, виступає як абсолютно автономний «регіон культури». Воно керується власною естетичною свідомістю, що виростає з вільної гри наших пізнавальних здібностей і породжує почуття прекрасного, унікальний феномен, здатний транслюватися від людини до людини (Matherne, 2015, р. 214-215).

Утім, чи не найцікавішою рисою Марбурзької школи, на яку звертає увагу Матерн, є їхній радикальний логіцизм і безкомпромісне ставлення до природи розуму. На відміну від самого Канта чи мислителів Південно-західної школи, марбуржці вважали штучним розрив між «активним» інтелектом та «пасивною» чуттєвістю. Для них наша свідомість, це в жодному разі не *tabula rasa*, яка покійно вбирає зовнішні подразники. Мислення наділене тотальною спонтанністю. Воно діє активно та творчо на всіх без винятку рівнях: від складних наукових концепцій до елементарних відчуттів чи вольових імпульсів. Жодної «рецептивності» не існує, розум ніколи не мовчить і не перебуває в пасиві (Matherne, 2015, р. 218).

Цей логічний конструктивізм доходить до своєї межі, коли мова заходить про простір і час. Те, що ми звикли вважати абсолютно зовнішніми, об'єктивними координатами нашого буття, марбуржці зводять виключно до активності самої думки. Навіть інтуїція позбавляється статусу якогось містичного чи самостійного каналу пізнання, стаючи просто ще одним закономірним продуктом логічної роботи. Таким чином, людина в цій системі координат постає як істота, що безперервно конструює власну реальність силою чистого мислення.

1.3. Місце Кассіра у Марбурзькій школі.

Розглядаючи еволюцію Марбурзької школи, неможливо оминати фігуру

Ернста Кассієра. «Як Коген і Наторп, Кассієр, який був головним учнем Когена, спочатку здобув собі ім'я в історії філософії» (Ollig, 1998). Він не просто зберіг спадщину своїх вчителів, а здійснив справжній інтелектуальний прорив. Якщо старше покоління марбуржців бачило безумовну вершину людського розуму виключно у «факті науки», то Кассієр мислив значно ширше. Його цікавило фундаментальніше питання: як саме наша свідомість вибудовує всю цю колосальну будівлю культури, починаючи від первісних магічних вірувань і закінчуючи формулами квантової фізики (Ollig, 1998).

Цей масштабний проєкт починався цілком у дусі марбурзького конструктивізму. Ще у своїй ранній праці *«Поняття про субстанцію і поняття про функцію»* (1910 рік) філософ остаточно спалює мости з наївним реалізмом. Він доводить, що предмети не існують десь там «самі по собі», пасивно чекаючи, поки ми їх осягнемо. Для Кассієра будь-який об'єкт пізнання, це не якась застигла субстанція, а радше динамічний «вузол» у нескінченній мережі логічних відносин. Відповідно, наукові поняття виступають не як бліді імітації реальності, а як наші власні інтелектуальні інструменти, за допомогою яких ми цей світ упорядковуємо (Ollig, 1998).

Але справжнім переворотом, який визначив місце Кассієра в історії філософії, стала його концепція символічних форм. Він наважився на крок, перед яким зупинилися його вчителі: взяв кантівське поняття пізнання і поширив його абсолютно на всі сфери людського життя. Дослідник показує, що культура – це не просто статичний склад історичних артефактів, а безперервний, живий процес творення символів. Цікаво, що, на його думку, людський розум працює однаково творчо і тоді, коли народжує релігійний міф, і тоді, коли виводить математичну закономірність. Уся різниця зводиться лише до специфіки самої «символічної функції» (Ollig, 1998).

Роль Марбурзької школи у збереженні кантіанської спадщини на тлі бурхливих наукових революцій складно переоцінити, і концептуальний механізм

цього процесу добре ілюструють праці Джеремі Гейса. Зокрема, у своєму дослідженні кассієрівської «неокантіанської філософії геометрії» він звертає увагу на одну неочевидну деталь. На переконання дослідника: «Шлях Кассієра до його знаменитої теорії символічних форм пролягав саме через розв'язання гострої епістемологічної кризи в математиці» (Heis, 2011).

Справа в тому, що поява неевклідових геометрій стала справжнім випробуванням для класичного вчення Канта. Адже якщо простір віднині не є однозначно і безальтернативно «евклідовим», то закономірно постає питання щодо життєздатності всієї системи. Проблема формулювалася досить радикально: чи не втрачає наша свідомість свою здатність апіорі диктувати закони об'єктивному світу (Heis, 2011)?

Вихід із цієї епістемологічної пастки Кассієр знаходить через фундаментальне переосмислення природи геометричних аксіом. Замість того, щоб сприймати їх як прямий опис фізичного простору, філософ пропонує розглядати їх як своєрідну логічну «мову» відношень – тобто ті базові передумови, які взагалі роблять можливим об'єктивне пізнання. Виходить, що свою головну інновацію він відпрацьовує спочатку на матеріалі геометрії, показуючи процес того, як мислення накладає строгу «форму» на сирий хаос чуттєвих даних. І вже потім ідея про математичну структуру як лише один із багатьох можливих способів «символізації» світу перетвориться на несучу конструкцію для його аналізу міфу, релігії та мистецтва (Heis, 2011).

Якою ж була історико-філософська вага цього кроку для самих марбуржців? Аналізуючи цей перехід, Гейс (2011) доводить, що Кассієр не просто екстенсивно «розширив» неокантіанство, долучивши до нього гуманітарні дисципліни. Фактично відбулася глибинна модернізація фундаменту. Відв'язавши філософію від жорсткої фіксації на одній незмінній схемі (як-от евклідова геометрія), мислитель зміг розкрити феноменальну пластичність людського розуму. З'ясувалося, що наша свідомість здатна генерувати безліч абсолютно різних систем координат для

орієнтації у світі. І саме через цю гнучку, невичерпну здатність конструювати нові смислові виміри – незалежно від того, чи це тензорне числення, чи поетична метафора – людина і визначається як по-справжньому **«символічна істота»**.

РОЗДІЛ II. КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК «ІСТОТИ СИМВОЛІЧНОЇ» У ФІЛОСОФІЇ ЕРНСТА КАССИРЕРА

2.1. Людина як *animal symbolicum*.

Занурення в антропологічну концепцію Ернста Кассієра варто розпочати з того діагнозу, який він ставить сучасній йому науці на перших сторінках своєї знаменитої праці «Досвід про Людину». Аналізуючи глибоку кризу людського самопізнання (Cassirer, 1944, p. 15), мислитель вказує на цілком очевидний парадокс. З одного боку, ми маємо безпрецедентний розвиток емпіричних наук, а з іншого – сучасна людина остаточно втратила цілісне розуміння самої себе. Наші знання про власну природу просто розпорошилися між ізольованими сферами біології, соціології та психології. Саме ця концептуальна роздробленість і змушує Кассієра шукати абсолютно новий методологічний «ключ» до людини (Cassirer, 1944, p. 41). І знаходить він його не у фізіологічних характеристиках нашого виду, а в унікальній здатності генерувати символи.

Проводячи межу між нами та іншими живими істотами (Cassirer, 1944, p. 44), філософ робить дуже влучне спостереження. Якщо тварина назавжди закрита у тісному колі безпосередніх реакцій на зовнішні подразники, то людина діє принципово інакше: вона вибудовує між собою та реальністю своєрідну «символічну систему». Цей єдиний крок докорінно змінює всю структуру нашого досвіду. Найяскравіше цю трансформацію можна побачити на прикладі того, як ми сприймаємо простір і час (Cassirer, 1944, p. 62). Для нас це вже давно не просто об'єктивні фізичні координати, а живі виміри, вщерть наповнені пам'яттю, культурними смислами та проєктами майбутнього. Завдяки цій символічній надбудові ми стаємо єдиними істотами, які здатні оперувати не лише голими фактами, а й високими ідеалами (Cassirer, 1944, p. 79).

Логічним підсумком цих роздумів стає знаменита кассієрівська пропозиція:

відмовитися від старого античного визначення людини як *animal rationale* на користь куди більш точного – *animal symbolicum* (Cassirer, 1944, p. 87). Цей новий концепт виявляється значно ширшим та продуктивнішим. Він легалізує міф, релігію, мову та мистецтво, визнаючи їх повноцінними формами нашої творчості нарівні з логічним мисленням. Наприклад, та ж релігія розглядається тут не як збірка архаїчних догм, а як фундаментальний інструмент. З її допомогою людина символічно виражає власні етичні ідеали, переплавляючи хаос темних внутрішніх страхів у впорядкований, зрозумілий космос значень. Отже, саме цей глобальний перехід від сліпої біологічної зумовленості до символічної активності і є відправною точкою для розуміння культури. Для Кассієра вона постає як наш «справжній всесвіт», де людина знаходить свою справжню природу не у якомусь застиглому бутті, а в безперервному процесі творення нових символічних форм.

Працюючи в межах німецької філософської традиції, Ернст Кассієр поставив перед собою вкрай амбітне завдання. Він спробував довести до логічного завершення кантівський критицизм, але зробив це у вельми нестандартний спосіб. На місце абстрактних категорій чистого розуму він ставить зовсім іншу функціональну універсалью, символ. Щоб надійно обґрунтувати цей перехід, мислитель вдається до цікавого кроку: він запозичує методологічну оптику видатного біолога Якоба фон Юкскюля. Зокрема, Кассієр глибоко переосмислює його відому концепцію «функціонального кола». Логіка полягає в тому, що якщо тваринний світ жорстко обмежений довершеною, але замкнутою системою рецепторів та ефекторів (яка працює виключно на виживання), то людське існування просто неможливо втиснути в ці рамки. Для людини потрібна **інша**, значно ширша і гнучкіша структура (Врядник, 2018).

Кассієр влучно зауважує, що існування виключно в полоні суто біологічних потреб, це, по суті, перебування у славнозвісній Платоновій печері: «Обмежена своїми біологічними потребами та їхнім задоволенням людина не матиме змоги поступитися до світу мистецтва, релігії, науки чи філософії» (Врядник, 2018). За

таких умов ми б бачили лише тьмяні тіні реальності. А от справжній, повноцінний вихід до світу, чи то світу мистецтва, релігії, чи суворой науки, забезпечує саме культура. Вона діє як своєрідна універсальна «лексика форм». Це працює так само як у точних науках: як математична формула не просто фіксує, а репрезентує складне фізичне явище, так і символічна форма вперше надає речам їхнього справжнього буття, роблячи їх прозорими для нашої свідомості (Врядник, 2018).

Власне, стає очевидним, що справжня універсальність людини ховається зовсім не в її природних чи біологічних задатках. Вона розкривається саме через здатність вибудовувати цей унікальний посередницький, символічний вимір. І саме він виступає тим потужним фундаментом, який перетворює нас із банальної біологічної одиниці на повноцінних творців смислів, тримаючи на собі всю колосальну будівлю людської культури.

Якщо звести концепцію *animal symbolicum* до спільного знаменника, стає очевидним, що Кассіер не творив у вакуумі. Перетворюючи кантівський критицизм на масштабну критику культури, він органічно вплітає у свою теорію ідеї Гумбольдта (мова як універсальна «граматика» досвіду) та Шеллінга (культура як живий організм) (Гаєвська, 2015, с. 78). Для філософа здатність до символізації – це не якась штучна інтелектуальна надбудова. Як дуже точно підмітила Сьюзен Лангер: «Ми творимо символи так само природно і несвідомо, як дихаємо» (Гаєвська, 2015, с. 79). При цьому, перегукуючись із феноменологією Гуссерля, Кассіер доводить: символічні форми не ховають від нас світ. Навпаки, саме через них ми відкриваємо і конструємо власну реальність. Людина безперервно «семантизує» своє оточення (Гаєвська, 2015, с. 80). Тому навіть міф чи релігія (на чому пізніше наголошували Олексій Лосєв та Сергій Аверінцев) постають не наївними казками, а дієвими інструментами для складання цілісної картини буття (Гаєвська, 2015, с. 78-79). Цей оптимістичний, життєствердний пафос культурного творення Кассіер відкрито протиставив Мартіну Гайдеггеру на знаменитій Давоській дискусії 1929 року. Замість похмурої гайдеггерівської «закинутості» у

світ, він запропонував ідею свідомого життя в культурі, де творення символів є головним захистом від деградації (Гаєвська, 2015, с. 80). Але тут важливо уникнути спрощень. Цей дивовижний механізм не можна зводити до сухої теорії кодів чи механічної передачі інформації, про яку пізніше писатиме Умберто Еко. Кассіерер проводить жорстку межу: є звичайний знак (проста практична вказівка), а є символ, потужний трансформатор людської духовної енергії (Гаєвська, 2015, с. 81).

Тому, щоб до кінця збагнути, як саме *animal symbolicum* вибудовує свій світ, загальних антропологічних міркувань уже недостатньо. Логіка дослідження вимагає від нас вийти за межі загальної моделі і прицільно проаналізувати сам інструмент цього творення, специфіку та природу кассіерерівського символу.

2.2. Поняття символу у Кассієра.

Витоки символу заховані досить глибоко. Зрозуміти їх без метафізичного контексту просто неможливо. Головний нерв усієї його філософії, це постійне зіткнення двох полярних стихій: Життя (*Leben*) та Духу (*Geist*). Що цікаво, Кассієр категорично не сприймає крайнощів. Його відверто дратує як голий біологізм, так і стерильний, відірваний від землі ідеалізм. Мислитель наполягає на іншому: специфічно людська реальність розгортається виключно в точці тертя між цими двома вимірами (Bayer, 2017, р. 41).

Спочатку варто розглянути Життя. У цій системі координат воно виступає як первинна, сліпа біологічна пульсація. Воно намертво затиснуте в тому, що відомий біолог Я. фон Юкскюль дуже влучно назвав «функціональне коло», тобто у сфері інстинктів і прямих реакцій на навколишнє середовище. Проте з цієї ж самої біологічної концепції раптом виринає Дух. Він ламає старі рамки, вибудовуючи набагато ширше «коло бачення». Завдяки йому ми взагалі починаємо щось розрізняти, інтерпретувати, надавати подіям значення. Звісно, Дух не висить у повітрі. Він міцно тримається за фізіологію, але при цьому кожної миті намагається

відсторонитися від простого тваринного існування (Bayer, 2017, р. 44).

Саме тут, у моменті колосальної напруги між сліпим інстинктом і холодною рефлексією, і народжується символ. Для Кассірера це ніяка не статична категорія чи умовна позначка на папері. Це безперервний живий процес. Творячи символічні форми, глухе біологічне Життя ніби переростає власну природу, знаходячи своє найвище втілення. А Дух, своєю чергою, отримує ідеальний інструмент для самопізнання. Фактично, без цього символічного містка жодної свободи для нього просто не існувало б (Bayer, 2017, р. 69).

Водночас треба розуміти, що різні символічні форми по-різному віддалені від свого біологічного джерела. Міф, наприклад, ще міцно тримається у первісних емоціях. Він стоїть найближче до Життя. Натомість мова або релігія роблять величезний крок у бік об'єктивізації та абстракції. Зрештою, саме ця безперервна робота із символами стає тим єдиним ключем, який дозволяє людині зламати клітку природної зумовленості й вибудувати свій власний, абсолютно новий світ значень (Bayer, 2017, р. 56-57).

Занурюючись у кассірівську гносеологію, ми одразу стикаємося з категоричним відторгненням наївної «теорії копіювання» (*copy theory*). Філософ показує, що наше пізнання працює значно складніше. Жодні відчуття чи уявлення не є пасивними фотографічними відбитками реальності. Насправді це завжди результат активної об'єктивації (Kim, 1960, р. 49). Тож розуміння символу тут намертво зшите з процесами репрезентації. Будь-який, навіть найменший фрагмент нашого досвіду не існує ізольовано. Він завжди щось репрезентує, виступаючи своєрідним «вираженням ідеального правила», яке в потужному інтелектуальному синтезі стягує розрізнені враження у єдину картину (Kim, 1960, р. 48). Щоб описати цей дивовижний парадокс, коли звичайне чуттєве сприйняття вже містить у собі ідеальний, нечуттєвий зміст, Кассіерер вводить дуже влучний термін «символічна вагітність» (*symbolic pregnancy*) (Kim, 1960, р. 51). «Під символічною вагітністю ми розуміємо те, як сприйняття як чуттєвий досвід містить у собі водночас певне

неінтуїтивне значення, яке воно безпосередньо і конкретно репрезентує» (Kim, 1960, р. 51). З цього випливає неочевидний висновок: символу абсолютно не обов'язково бути фізично схожим на свій об'єкт. Їх тримає разом не зовнішня подібність, а глибинна функціональна відповідність структур (Kim, 1960, р. 50).

Проте, щоб по-справжньому досягнути специфіку саме людського ставлення до світу, мислителю доводиться провести жорстку демаркаційну лінію між знаком (або сигналом) та власне символом. Це не просто гра слів, це приналежність до двох різних світів. Знак назавжди прописаний у фізичному світі буття, тоді як символ – це монополія людського світу значень (Kim, 1960, р. 51). Тварини, до речі, чудово володіють сигнальною поведінкою, спираючись на те, що філософ називає «практичним інтелектом». Проблема знаку чи сигналу лише в тому, що він намертво прикутий до конкретної речі. Його зв'язок з об'єктом завжди фіксований і позбавлений багатозначності (Kim, 1960, р. 51-52).

І саме цій механічній нерухомості Кассіерер протиставляє гнучкий людський символізм. Він згадує класичні експерименти Павлова: для навченого собаки дзвінок працює виключно як сигнал. Він просто запускає умовний рефлекс очікування їжі, залишаючись жорстко прив'язаним до фізичного подразника (Kim, 1960, р. 52). Наш інтелект влаштований інакше. Головна риса справжнього символу полягає не стільки в його універсальності, скільки у вражаючій «функціональній мінливості» (*functional variability*) (Kim, 1960, р. 52). Символ не змушує нас негайно реагувати на рівні фізіології. Він дає паузу. Він дозволяє свідомості відірватися від «тут і зараз», вільно гратися зі значеннями і вибудовувати складні поверхи культури. Тому, саме в цій точці, де жорстко зафіксований знак поступається місцем варіативному символу й відкривається той самий унікальний простір суто людського досвіду (Kim, 1960, р. 53).

2.3. Основні символічні форми.

Якщо шукати ту саму відправну точку, з якої людський дух починає впорядковувати хаос нашого досвіду, то для Кассіра такою базовою символічною формою є саме мова. Свій перший том «Філософії символічних форм» він не випадково відкриває розлогим історичним екскурсом (Cassirer, 1955 p. 117). Філософ нагадує, що до появи суворого раціонального мислення неподільно панував міф. А для міфологічної свідомості слово і річ, це буквально одне й те саме. Тут немає жодної умовності чи абстракції: ім'я наділене реальною магічною вагою, і якщо ти знаєш справжнє ім'я об'єкта, ти отримуєш над ним фізичну владу. Цю наївну нерозрізненість вперше ламає античність. Спершу з'являється гераклітівський Логос як об'єктивний закон буття, а згодом спалахує знаменита полеміка софістів із Сократом. Перші зводили мову до простої людської конвенції (домовленості), другий же вперто шукав у ній жорстку логічну необхідність. Фактично, з цієї суперечки і виростає весь філософський ідеалізм. Логічним же фіналом цього довгого історичного шляху Кассіер вважає ідеї Вільгельма фон Гумбольдта (Cassirer, 1955, p. 155). Саме він блискуче сформулював тезу про те, що мова – це не якийсь мертвий результат чи готовий словник (*ergon*), а безперервна, жива духовна діяльність (*energeia*).

Відштовхуючись від цієї гумбольдтівської інтуїції, мислитель вибудовує власну феноменологію мови. Він виділяє три великі етапи: три кроки, якими наш дух поступово скидає із себе диктат фізичної реальності. Усе починається з фази чуттєвого вираження (Cassirer, 1955, p. 177). На цьому, найнижчому рівні мова ще не відірвалася від фізіології: вона спирається на міміку та жести (Cassirer, 1955, p. 186). Звук тут є своєрідною спробою пантоміми, бажанням буквально передражнити чи «скопіювати» навколишній світ. Знак на цьому етапі ще намертво прикутий до конкретного фізичного подразника.

Проте справжній зсув стається під час переходу до другої фази, а саме до інтуїтивного вираження (Cassirer, 1955, p. 198). Мова нарешті припиняє бути простою луною світу і починає активно його об'єктивувати. Якраз завдяки

лінгвістичним інструментам свідомість вперше наводить лад у просторі (Cassirer, 1955, p. 198), вибудовує репрезентацію часу (Cassirer, 1955, p. 215) і навіть закладає підмурівок для розуміння числа (Cassirer, 1955, p. 226). Але чи не найцікавіше відбувається у сфері внутрішнього досвіду. Кассілер доводить, що саме мова дозволяє нам сформулювати концепт власного «Я» (Cassirer, 1955, p. 249). Лише проговорюючи себе, людина віднаходить свою суб'єктивність і проводить чітку межу між «своїм» та «зовнішнім».

І нарешті, фінальний акорд: фаза концептуального мислення (Cassirer, 1955, p. 278). Тут слово повністю відкидає чуттєві милиці. Воно перетворюється на тонкий інструмент, за допомогою якого ми куємо абстрактні поняття та класифікуємо дійсність. На своєму піку мова взагалі виходить у площину чистих форм відношення та логічних суджень (Cassirer, 1955, p. 303), стаючи ідеальною системою зв'язків. Для Кассілера мова, це аж ніяк не пасивне дзеркало чи зручний засіб для передачі вже готових думок. Вона сама є тією силою, яка генерує реальність для нашої свідомості. Здійснюючи цей перший вирішальний крок через мову, *animal symbolicum* виривається з клітки біологічної зумовленості. І саме ця лінгвістична матриця в результаті стає тим міцним фундаментом, на якому згодом виростуть усі інші поверхи людської культури.

Варто зазначити, що й міф посідає абсолютно особливе місце. Мислитель робить тут цікавий хід: він фактично розширює кантівську «коперніканську революцію» на сферу міфології. Для нього об'єкти в міфі, це не просто готові «дані», які свідомість пасивно фіксує. Вона активно конструює їх через власні, специфічні акти об'єктивації (Cassirer, 1955, p. 29). По суті, міфологічне мислення, це наша перша глобальна спроба приборкати паралізуючий жах перед хаосом і зліпити з нього зрозумілий космос. У цьому первісному світі немає мертвих речей. Усе довкола просякнuto життям, має власну волю і яскраво виражений «фізіогномічний» характер. Кассілер дуже точно описує це як відчуття глибинної «солідарності всього живого».

Коли філософ порівнює цю міфологічну оптику з сухим науковим підходом, він приходить до неочевидного висновку. Річ не в тім, що міф не знає понять причини чи субстанції. Категорії залишаються тими ж, але працюють вони в абсолютно іншій модальності (Cassirer, 1955, р. 60-61). Найкраще це видно на базових координатах нашого сприйняття: просторі, часі та числі.

Візьмемо простір. Якщо для геометрії він порожній, нескінченний і абсолютно однорідний (Cassirer, 1955, р. 83-84), то міфологічний простір завжди емоційно заряджений. Він якісно диференційований і чітко розкреслений на «світлі» й «темні» зони, на сакральне та профанне. Те ж саме відбувається з часом. Це аж ніяк не математична вісь координат (Cassirer, 1955, р. 118). Справжній міф починає битися лише тоді, коли з'являється ідея генезису, становлення (Cassirer, 1955, р. 104). Усе значуще в цьому світі легітимізується виключно через причетність до абсолютної святості першопочатків (Cassirer, 1955, р. 105). Навіть звичайне число втрачає тут функцію логічного інструмента (Cassirer, 1955, р. 140-141) і перетворюється на самотійну містичну субстанцію.

Але найголовніший маркер міфологічної свідомості – це її тотальна нездатність розрізнити ідеальне та реальне, образ і саму річ. Для науки символ лише вказує на об'єкт. Для міфу символ і є цим об'єктом. Тут залізно працює принцип *pars pro toto* (частина замість цілого): умовна волосина, тінь чи вимовлене ім'я буквально містять у собі всю магічну сутність істоти.

Якщо поглянути на це глобально, то для Кассіра міф, це абсолютно неминуча стадія самовизволення духу. Ми не могли одразу перестрибнути в холодну абстракцію логіки. Людський дух мав спершу пройти через це повне, афективне злиття з чуттєвим світом, прожити його через страх і благоговіння. Тому міф виступає тією первинною матрицею культури, з якої вже потім, шляхом довгої інтелектуальної еволюції та рефлексії, виростуть релігія, мистецтво і власне об'єктивна наука.

У оптиці Кассіра, буття речей остаточно втрачає прив'язку до якоїсь

жорсткої матеріальної субстанції. На перший план виходить функція. Відмова від субстанціалізму означає дуже просту, але радикальну річ: ми здатні досягнути реальність лише тоді, коли наша свідомість залучається до творення символічних форм. Тож наука, мистецтво чи релігія – це аж ніяк не різні дзеркала, що пасивно відображають одну й ту саму об'єктивну дійсність. Це абсолютно автономні модуси її конструювання. Кожен із них володіє власною, унікальною логікою та специфічним алгоритмом зв'язку між річчю і символом (Яценко, 2019, с. 16-18).

Розглянемо, наприклад, релігію. Хоча вона й виростає з густого шару міфологічної свідомості, її поява знаменує колосальний зсув. Якщо міф, як слушно зауважує Кассінер, завжди має справу з безпосередньо діючим буттям і не вимагає жодних логічних обґрунтувань (Яценко, 2019, с. 17), то релігія діє інакше. Вона вперше встановлює дистанцію між людиною та абсолютотом. Сліпа магічна дія тут поступається місцем глибокому етичному та духовному відношенню. Символ більше не зливається фізично з божеством, а стає вираженням внутрішньої віри. Фактично, саме завдяки цьому людський дух долає первісний страх перед силами природи, знаходячи надійну опору в сфері ідеального.

Мистецтво ж пропонує нам кардинально інший ракурс. Якщо теоретичне пізнання вперто намагається «стиснути» світ до формул та абстрактних законів, то художній образ робить зворотне, адже він розгортає багатство реальності через чисте споглядання. Естетичний символізм не потребує жодних процедур наукової верифікації (Яценко, 2019, с. 17). Він просто звільняє об'єкт від його нудної практичної користі та жорстких причинно-наслідкових кайданів, дозволяючи свідомості вільно ковзати по динаміці ліній, кольорів і ритмів. Завдяки мистецтву ми вчимося бачити у світі не просто склад утилітарних речей, а нескінченний простір, де сама форма набуває абсолютної самоцінності.

Але безумовною вершиною цієї когнітивної еволюції стає наука. Саме вона здійснює остаточний, безповоротний розрив із міфологічною предметністю, повністю переходячи на рівень теоретичної репрезентації. Науковий символ

максимально стерильний. Він очищений від будь-якої чуттєвої безпосередності й оперує виключно абстракціями, законами та метриками. Цікаво, що, як свідчить феноменологія когнітивних актів, навіть концепт числа у науковому дискурсі демонструє складний діалектичний перехід від сухої кількості до якості та значення (Яценко, 2019, с. 18). Наука вибудовує свій власний семіотичний всесвіт, де математичні формули здобувають здатність до безмежної універсалізації.

Якщо ж поглянути на цю поліфонію символічних форм глобально, впадає у вічі їхня прихована внутрішня єдність. Попри колосальну різницю в методах, і наука, і мистецтво, і релігія з міфом спираються на один базовий алгоритм: вираження – уявлення – значення (Яценко, 2019, с. 18). Символ усюди працює як ідеальний заміник речі, що не обтяжений каузальністю матеріального світу. Саме завдяки цій дивовижній здатності до символізації ми долаємо власну біологічну конечність. Ми робимо трансцендентальний стрибок у сферу ідеального і творимо культуру. А культура, своєю чергою, генерує суто людську онтологію, яка не має нічого спільного зі сліпою онтологією природи (Яценко, 2019, с. 16, 18). З огляду на це, кассієрівське **animal symbolicum** – це набагато більше, ніж просто красива метафора. Це найточніший діагноз нашої сутності: ми існуємо як люди рівно настільки, наскільки здатні творити власне буття через символи.

РОЗДІЛ III. СИМВОЛІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ПРОЯВИ У КУЛЬТУРИ

3.1. Мова як символічна форма культури.

З'ясування статусу мови як фундаментальної символічної форми неможливе без ретроспективного погляду на її еволюцію в межах людської свідомості. Звертаючись до концепції Ернста Кассірера, помічаємо, що процес осягнення мовної символіки стартує з подолання архаїчного синкретизму – стану, коли об'єктивна реальність та її словесне вираження були злиті воедино. На зорі культурного поступу людина ще не була здатна сприймати мову як специфічний інструмент або конвенційний «знак». У площині міфологічного світосприйняття слово не виступало просто маркером предмета – воно буквально було цим предметом. Окреслюючи це абсолютне злиття, філософ зауважує: «Міфологічний погляд на мову, який скрізь передує філософському, завжди характеризується цією нерозрізненістю слова і речі. Тут сутність кожної речі міститься в її імені» (Cassirer, 1955, с. 118).

Саме з такої наївної світоглядної позиції виростають феномени «магії слова» та «магії імені»: вважалося, що той, хто знає істинне ім'я об'єкта, здобуває над ним цілком реальну владу. Проте на цій стадії мова ще не є повноцінною символічною формою, адже справжній символ за своєю природою вимагає певної дистанції, розриву між об'єктом і тим знаком, що його позначає.

Ситуація докорінно змінюється, і мова починає набувати власне символічних рис тоді, коли свідомість береться за впорядкування навколишнього хаосу через формування понять. Аналізуючи спадщину Геракліта, Кассірер наочно ілюструє перехід мови до виконання функції концептуалізації дійсності. Хоча світ сам по собі постає як безперервний потік становлення, саме мовний апарат дає змогу культурі виокремлювати з нього стабільні фрагменти і надійно їх фіксувати. Дослідник

пояснює цей механізм так: «Завдяки фіксації у слові, зміст вилучається з безперервного потоку становлення, в якому він перебуває; отже, він досягається не у своїй тотальності, а лише згідно з однобічною детермінацією» (Cassirer, 1955, с. 120).

Цікаво, що згадана «однобічна детермінація» постає не як певна обмеженість чи вада мови, а радше як її визначальна культуротворча сила. Окреслюючи межі явища, слово тим самим кристалізує поняття. Наступний вагомий крок робить антична думка (зокрема, в особі Сократа й Платона), де відбувається остаточна деміфологізація — безповоротний розрив із наївним ототожненням назви та фізичного предмета. Відмовляючись від ілюзії про нібито «природну» подібність між словом і річчю, філософія приходить до тлумачення мови як системи опосередкованих відношень. Яскравим прикладом тут слугує платонівський діалог «Кратил», у якому доводиться, що зв'язок слова з об'єктом здійснюється не прямо, а виключно через ідею (eidos).

Унаслідок такої еволюції мова перестає бути просто дзеркалом, що пасивно відбиває фізичний світ, перетворюючись на автономну символічну систему. Підбиваючи підсумки цієї складної динаміки, Кассієр констатує: «...філософське усвідомлення виникає лише в мові та через неї, людський дух завжди знаходить мову як дану реальність, порівнянну і рівну за статусом з фізичною реальністю» (Cassirer, 1955, с. 117).

Зрештою, саме ця унікальна здатність конструювати паралельну, цілком самостійну дійсність — простір смислів, ідей та концептів — закріплює за мовою статус базової символічної форми. Вона стає тим надійним фундаментом, на якому зводиться вся подальша архітектоніка людської культури.

Подібне тлумачення мови як цілком автономної реальності стало потужним теоретичним підґрунтям для філософських розвідок XX століття. Саме в цей період відбувається остаточна відмова від сприйняття мови як суто інструментального, «прозорого» засобу трансляції інформації. Кассієрівський підхід, у якому теорія

мови постає як базова «складова метатеорії символічних форм» (Погасій, 2017, с. 138), напрочуд гармонійно вписався у глобальний зсув гуманітарної думки – етап, коли мову почали усвідомлювати як повноцінне середовище існування людини.

З огляду на сучасну філософську рефлексію, стає очевидним: саме символічна природа мови відіграє вирішальну роль у конструюванні як нашого індивідуального досвіду, так і широкого культурного ландшафту. Досліджуючи онтологічний вимір цього явища, Л. Погасій слушно акцентує увагу на всеохопності мовного фактора. Вона зазначає: «Весь комплекс буттєвих реалій від сприйняття й розуміння до трансформації і перетворення опосередковані насамперед і в основному засобом мовного інструментарію, символічного світу мови» (Погасій, 2017, с. 138).

Спираючись на цю тезу, можна стверджувати, що наше перебування у світі завжди є перебуванням усередині мовної дійсності. Будь-який контакт із довкіллям, чи то на рівні повсякденного побуту, чи у сферах високої науки та мистецтва, неминуче просіюється крізь сито мовних символів.

Варто додати, що як символічна форма, мова не просто описує світ, а створює саму можливість артикуляції будь-яких екзистенційних, суспільних або культурних проблем. Цікаво, що визнання цієї тотальності мовного виміру сьогодні є точкою перетину для доволі різних, часом навіть полярних філософських течій. Розвиваючи цю думку та вказуючи на спільний знаменник сучасних підходів, дослідниця зауважує: «Філософи-аналітики переконані, що жодна фундаментальна проблема людського буття не може бути ані поставлена, ані розв'язана без використання інструмента мови, без урахування її ролі в житті людини і суспільства» (Погасій, 2017, с. 138).

Отже, доходимо логічного висновку: мова переростає статус просто однієї з багатьох граней культури. Вона перетворюється на її ключовий, універсальний горизонт – той самий простір, поза межами якого саме поняття людського буття втрачає свій сенс і стає немислимим.

Усвідомлення настільки всеохопного масштабу мовного виміру закономірно

спонукає до радикального переосмислення самої природи людини в координатах філософської антропології. Замість класичних спроб визначити людину через якусь сталу, незмінну субстанцію, у фокусі концепції Е. Кассіра опиняється саме її здатність до творення символів. Аналізуючи специфіку цього концептуального зсуву, О. Бичков'як зауважує, що зміщення акцентів відбувається на користь активності самого суб'єкта: «Функціональне діяльнісне буття людини як його потаємна сутність у філософії культури Кассіра отримало назву символічного буття» (Бичков'як, 2017, с. 9). У такому теоретичному ракурсі мова остаточно позбавляється статусу простої комунікативної утиліти чи пасивного дзеркала, що лише відбиває фізичну реальність. Вона розкривається як глибинний механізм, завдяки якому хаотичне довкілля взагалі наповнюється для нас сенсом та стає осмисленим. З'ясовується, що людина взаємодіє з дійсністю не напряму, а винятково опосередковано – пробираючись крізь складну мережу витворених нею ж символічних форм. Підсумовуючи значення цього безперервного смислоутворення для глобального розуміння культури, дослідниця робить важливий наголос на її принциповій динамічності та констатує: «Адже культура – це не продукт, а процес. І мова, мистецтво, релігія та наука – різні стадії цього процесу, в якому символ – чи не найважливіший елемент» (Бичков'як, 2017, с. 9). Творячи мовні символи, людина не копіює дійсність, а конструює власний, унікальний культурний всесвіт, у якому речі набувають значень, відносин та сенсу. Мова є не просто оболонкою думки, а самим середовищем, у якому розгортається «символічне буття» людини.

3.2. Міф і мистецтво у структурі культури.

Будь-яке глибинне дослідження архітекtonіки культури закономірно виводить нас на проблему міфу як своєрідної первинної матриці, з якої згодом кристалізуються всі інші символічні форми, включно з мистецтвом. У своїй

«Філософії символічних форм» (II том) Ернст Кассіерер аргументовано спростовує стереотип про міф як про наївну вигадку чи примітивну псевдонауку давнини. Натомість міфологія розкривається як базова формотворна операція людської свідомості, що вперше береться за структурування дійсності. Світ не постає перед людиною в готовому вигляді, адже об'єкти свідомо конструюються нею. Обґрунтовуючи специфіку цього процесу, філософ наголошує, що його концепція виходить із чіткої передумови: «Виходить з припущення, що такі категорії повинні діяти скрізь, де космос, характерний і типовий світогляд, формується з хаосу вражень» (Cassirer, 1955, с. 29). З цього випливає, що саме міф виступає тим початковим впорядкованим «космосом», який дозволяє подолати тотальний безлад чуттєвого досвіду. Водночас варто розуміти, що цьому архаїчному виміру ще не притаманний чіткий аналітичний поділ на суб'єктивне та об'єктивне. У межах міфологічної свідомості образ і річ, душа та тіло існують у стані нерозривного синкретизму. Культура зовсім не стартує з уже сформованого усвідомлення власного «Я» чи чітких контурів зовнішньої реальності. Радше навпаки, як зауважує Кассіерер: «...два фактори "внутрішнього" і "зовнішнього", "Я" і "реальності" визначаються і відмежовуються один від одного лише в цих символічних формах і через їхнє посередництво» (Cassirer, 1955, с. 156). Отже, міф, разом із мистецтвом, що генетично з нього проростає, формують той унікальний простір, у якому людина робить перші спроби намацати межі своєї особистості та відокремити себе від природного тла. Ключовим тут є те, що міф у жодному разі не зводиться до пасивного споглядання чи абстрактних теоретизувань, адже він є передусім безпосереднім проживанням. Саме в цій точці пролягає найважливіша лінія перетину між міфологічним і мистецьким вимірами. Сприйняття світу крізь призму міфу неодмінно потребує матеріалізації через дію — чи то в сакральному танці, чи в ритуалі, чи у створенні тотема. Прорив від хаосу до організованого буття здійснюється винятково через активний творчий акт. Описуючи цей дієвий механізм, Кассіерер констатує: «Саме дія, а не просто роздуми, становить той центр,

з якого людина здійснює духовну організацію реальності» (Cassirer, 1955, с. 157). Згодом із цієї прадавньої магично-ритуальної практики, первісною метою якої було підкорення світу, поступово виокремлюється суто естетична діяльність. Отримуючи від міфу в спадок уміння оперувати образами, мистецтво зрештою виборює свою автономію, оскільки воно більше не намагається утилітарно привласнити річ, а натомість зосереджується на розкритті її глибинного символічного сенсу.

Сприйняття міфу крізь призму первинної творчої дії дає змогу досягнути його глибинний, нерозривний зв'язок із художньою культурою. Досліджуючи філософські виміри символічного, С. Стоян слушно зауважує, що саме міф відіграє роль тієї синкретичної бази, на ґрунті якої формуються всі подальші виміри людського буття. У межах теоретичної системи Е. Кассіра міфологічна свідомість трактується як визначальний крок, що остаточно виводить людину за рамки суто інстинктивного, тваринного існування. Підкреслюючи цю думку, дослідниця констатує: «Міф постає для нього відправною точкою у подальшому розгортанні й ускладненні символічної реальності, яка продовжує розвиватися у цьому напрямку завдяки виникненню мови, мистецтва і науки» (Стоян, 2017, с. 53). З огляду на це стає зрозуміло, що мистецтво зовсім не виникає у вакуумі, адже воно генетично успадковує ту потужну символічну енергію, яку колись згенерував міф. Хоча в процесі культурної еволюції міфологія та мистецтво поступово розмежовуються, перетворюючись на цілком самостійні сфери, вони продовжують спиратися на спільну онтологічну основу. Обидва ці феномени спрямовані на досягнення прихованої сутності світу – тієї, що ніколи не дається нам у безпосередньому фізичному досвіді. Звертаючись до спадщини Кассіра, С. Стоян ілюструє цю спорідненість такою важливою тезою: «Коли ми визначаємо мову, міф, мистецтво як 'символічні форми', то цим висловлюванням, здається, вже передбачається, що усі вони, як духовні утворення, сходять до якогось первинного, глибинного шару дійсності, що просвічує крізь них...» (Стоян, 2017, с. 53). Відповідно, ні міф, ні

мистецтво не варто вважати ілюзорними явищами чи спробою втечі від реальності, оскільки вони слугують специфічною оптикою, крізь яку дійсність постає у своєму справжньому символічному вимірі. Разом із тим, перехід від міфологічного до мистецького світосприйняття маркує якісно новий етап у ставленні людини до довкілля. Тоді як міф прагне магічного злиття з природою та прямого впливу на неї, мистецтво впевнено переміщується у площину естетичної автономії та свідомого конструювання образів.

Творець більше не ототожнює символ із буквальною фізичною реальністю, як це було властиво міфологічній свідомості, а майстерно використовує його для інтерпретації та перетворення навколишнього світу. Розкриваючи цю потужну трансформуючу функцію художньої творчості, С. Стоян зазначає: «Кожний художник не просто відображає, наслідує природі, навіть із привнесенням у твори своєї власної фантазії, він завжди народжує нове бачення, нову реальність, яка створює нові виміри символічного й перетворює світ» (Стоян, 2017, с. 53). У підсумку, саме в просторі мистецтва первісна міфологічна здатність до символотворення здобуває свою найвищу свободу, кристалізуючись в усвідомлений естетичний акт.

Спорідненість міфологічного й художнього мислення значною мірою спирається на ще один спільний механізм. Мова йде про феномен проєктивності. Стикаючись із хаосом зовнішнього середовища, людська свідомість відмовляється бути просто пасивним реципієнтом даних. Навпаки, вона запускає активний процес екстеріоризації – переносить назовні власні глибинні афекти, тривоги чи сподівання, фактично змушуючи об'єктивний світ підлаштовуватися під цей внутрішній стан. У мистецтві така динаміка нікуди не зникає, а лише змінює форму. Якщо міф свого часу буквально наділяв неживу природу душею, то митець так само проєктує власну суб'єктивність на абсолютно інертний матеріал, витворюючи з нього художній образ. Сучасні дослідники розглядають цю рису як базову антропологічну константу, зазначаючи: «...для Кассірера проєктивність є творчою

характеристикою, що лежить в основі всіх форм людської культури і дозволяє людині жити у світі, наповненому смислами» (Сумченко & Готинян-Журавльова, 2024, с. 54). Отже, саме завдяки здатності до проєкції обидві символічні форми уникають банального копіювання фізичних параметрів речей. Вони самостійно конструюють неочевидні зв'язки, перетворюючи розрізнений досвід на цілісну та осмислену картину буття.

Збагнути всю критичну вагу подібної естетичної сублімації найпростіше тоді, коли ми спостерігаємо загрозу прямого вторгнення міфу назад у соціальну дійсність. У тексті своєї пізньої роботи «Міф держави» (1946) Ернст Кассінер залишив недвозначне застереження щодо цього процесу. Він показав наслідки ситуації, коли архаїчне мислення відмовляється переплавлятися у вільнодумний художній образ, а починає штучно конструюватися владою, надаючи цьому небезпечному явищу чітке визначення: «техніка сучасних політичних міфів». Задіяна в такий спосіб, міфологія миттєво вихолощує свій культуротворчий ресурс і деградує до рівня цинічного інструменту, що обслуговує тоталітарний диктат над суспільством. Цей історичний та філософський досвід підводить нас до принципового розуміння місця художньої практики. Зрештою, саме мистецтво виступає тією унікальною ланкою в загальній структурі культури, якій до снаги зберегти первозданну проєктивну енергетику міфу, водночас надійно нейтралізувавши його сліпу руйнівну ірраціональність (Cassirer, 1946).

3.3. Актуальність концепції Кассінера сьогодні.

Ретельний погляд на спадщину Ернста Кассінера крізь оптику сучасної гуманітаристики переконливо свідчить, що його філософія символічних форм не законсервувалася в межах класичного неокантіанства, а радше трансформувалася на гнучку методологічну матрицю. Сьогодні її гостра актуальність живиться тим радикальним зсувом, який мислитель здійснив у самому підході до дійсності: він

відмовився від безплідних пошуків незмінної метафізичної «сутності» речей на користь динамічного аналізу відношень та функцій. Для нашої епохи, де віртуальні конструкти, медійні потоки та інформація буквально програмують повсякдення, таке бачення символу як активного генератора буття виявляється безпрецедентно точним.

Простежуючи еволюцію цих концептів, Ж. Безп'ячук цілком слушно звертає увагу на критичну необхідність сприймати символ не як звичайний вказівник на фізичний об'єкт, а саме як тотальне середовище людського існування. Апелюючи до сучасних інтерпретацій (зокрема до робіт Е. Сکیدельського), дослідниця формулює засадничу тезу щодо специфіки нашої медіальної ситуації: «...символізм не є чорним склом, що відмежовує нас від реальності, якою вона є "сама по собі"; це медіум, усередині якого будь-яка можлива реальність і постає» (Безп'ячук, 2018, с. 105). Фактично ця ідея, де умовна маска і виступає самою об'єктивною реальністю, дає нам надійний ключ до розшифрування логіки сучасних процесів.

Ми опинилися в умовах невпинного конструювання світів, що безпосередньо відсилає до концепту «worldmaking» Н. Гудмена, який свого часу спирався саме на кассієрівські ідеї. Соціальні мережі, брендинг чи агресивні політичні наративи щодня доводять одну просту істину: дійсність ліпиться винятково символічними засобами, адже символи не обтяжують себе пасивним копіюванням світу – вони його створюють. Більше того, потужність методологічного апарату Кассієра значною мірою зумовлена його принциповою відмовою заганяти символ у прокрустове ложе жорстких статичних визначень.

Розгляд символічного водночас і як готового продукту, і як безперервного процесу розв'язав руки наступним поколінням теоретиків. Таким постатям, як С. Лангер, Н. Гудмен та Н. Янц, вдалося екстраполювати цю теорію на новітні виклики когнітивних наук, лінгвістики та семіотики. Оцінюючи масштаби цього неперервного інтелектуального резонансу, Ж. Безп'ячук робить такий підсумок: «Таким чином, впродовж більш ніж півсторіччя, що минуло від смерті Ернста

Кассіра, його ідеї так чи так розвивалися й розвиваються далі. Його широке розуміння символічного та символу стає відправною точкою для авторів, які прагнуть здійснити власну операціоналізацію, типологізацію, чіткіше дефінування символів у культурі, при цьому не погоджуючись ототожнювати їх виключно з матеріальними, фізичними об'єктами реальності» (Безп'ячук, 2018, с. 110).

Сьогодні евристичність кассірівської концепції полягає ще й у тому, що вона долає застарілу епістемологічну прірву між гуманітарним знанням та природничими науками. В академічному середовищі досі тривають концептуальні суперечки. З одного боку маємо радикальний сцієнтизм, який намагається звести будь-який феномен виключно до алгоритмів чи нейробіологічних процесів. З іншого – гуманітаристику, що намагається зберегти власні межі. І саме філософія символічних форм пропонує ту методологічну рівновагу, яка здатна примирити ці крайнощі.

Звернемося до тексту «Логіки наук про культуру» (The Logic of the Humanities, 1961). У ньому Кассіер ґрунтовно пояснює специфіку та автономію гуманітарного пізнання. Світ культури розкривається як простір форм і смислів. Його принципово неможливо редукувати до фізичних чи прямих причинно-наслідкових зв'язків (Cassirer, 1961). В умовах сьогодення, коли домінує штучний інтелект та суцільна цифровізація, ця позиція стає чи не головним аргументом на захист гуманітарних дисциплін. Людський досвід – це не просто сухий масив статистичних даних. Він не піддається лінійному обчисленню, оскільки вимагає вдумливого герменевтичного прочитання тих символів, із яких будується культура.

Водночас мислитель не обходить стороною і точні науки. Він показує, що навіть найсуворіші природничі дисципліни насправді підкоряються законам символічної репрезентації. Аналізуючи наслідки квантової революції у праці «Детермінізм та індетермінізм у сучасній фізиці» (Determinism and Indeterminism in Modern Physics, 1956), філософ вказує на одну важливу деталь. Відмова квантової механіки від класичного детермінізму зовсім не означає крах наукової

раціональності як такої. Відбувається лише закономірна зміна символічної парадигми. Сучасна наука остаточно позбувається наївної ілюзії щодо можливості описати «речі в собі», натомість повністю переходячи до оперування складними математичними моделями та символами (Cassirer, 1956).

Межі класичної гуманітаристики виявляються відверто затісними для інтелектуального спадку Ернста Кассірера. Сьогодні його філософія проникає туди, де її, здавалося б, найменше очікували – на передовий край точних і когнітивних досліджень.

Варто лише розгорнути третій том «Філософії символічних форм». Там мислитель робить абсолютно нетиповий для класичної філософії крок: занурюється у клінічний аналіз афазії, препаруючи її як своєрідну «патологію символічної свідомості». Висновки з цього аналізу вражають. Кассірер доводить: щойно руйнується базова здатність мозку до символізації, людина втрачає не лише мовлення. Стається тотальний колапс сприйняття. Світ буквально розсипається – зникає відчуття простору, втрачається час, повністю руйнується об'єктивна предметність. Завдяки такому радикальному міждисциплінарному розвороту філософ фактично постає предтечею сучасної нейролінгвістики та когнітивної психології.

Але є й інший вектор. Коли Кассірер береться аналізувати абстрактні знакові системи математики чи квантової фізики, вимальовується парадоксальна картина. Найскладніші теоретичні конструкти сучасної науки виявляються продуктом еволюції тієї ж самої здатності творити символи, що на зорі людської історії народила міф і мистецтво.

Теорія символічних форм дотепер не здає позицій. Вона продовжує працювати як унікальний, універсальний ключ, що дозволяє зібрати докупи розмаїту і складну сучасну наукову картину світу (Cassirer, 1957).

Зрештою, найбільш тривожний вимір актуальності концепції Е. Кассірера лежить у соціально-політичній площині. Зіткнувшись із безпрецедентними жахами

XX століття, які зруйнували традиційний моральний всесвіт, мислитель дійшов висновку, що саме мистецтво, а не релігія (на відміну від поглядів Канта чи Гегеля), є найвищим щаблем розвитку експресивної функції символічного значення (Friedman, 2022). Мистецтво стає простором, де людська свобода розкривається найповніше.

Водночас його аналіз міфу дає критичний інструментарій для розуміння небезпек сьогодення. Зрощення ірраціонального з новітніми технологіями породжує загрози, актуальні й досі. Як підкреслюється в сучасних дослідженнях його спадщини: «...дослідження міфу Кассіроном проливає яскраве світло на одну з найважливіших проблем його часу, а саме на піднесення технологічно керованої тоталітарної держави – проблему, яка продовжує дедалі більше загрожувати нам і сьогодні» (Friedman, 2022).

ВИСНОВКИ

У підрозділі 1.1. ми розглянули становлення філософської антропології як самостійного напрямку, показавши її еволюцію від пошуку біологічних та онтологічних засад людського буття (М. Шелер, Г. Плеснер) до культурно-інтелектуального виміру, запропонованого Ернстом Кассіером. У підрозділі 1.2. були досліджені основні ідеї неокантіанства, зокрема гносеологічні установки Марбурзької школи, які заклали методологічний фундамент для подальших пошуків філософа. У підрозділі 1.3. визначено специфіку та місце Кассієра у цій школі: виявлено, що він здійснив своєрідну трансформацію у вигляді переходу до масштабної критики культури як єдиного простору людського самоздійснення.

У підрозділі 2.1. здійснено ґрунтовний аналіз ключової концепції мислителя – визначення людини як *animal symbolicum* (істоти символічної). Було показано, що людина долає свою природну, біологічну зумовленість завдяки здатності створювати символічний всесвіт, який виступає опосередковуючою ланкою між індивідом і дійсністю. У підрозділі 2.2. розкрито внутрішню структуру поняття символу. Висвітлено принципову різницю між фіксованим знаком (сигналом), притаманним тваринному світові, та символом як гнучким інструментом творення смислів, що виступає трансформатором духовної енергії та посередником між вітальністю Життя і рефлексією Духу. У підрозділі 2.3. проаналізовано базові символічні форми, які, попри різні модальності (віру, споглядання, абстракцію), об'єднані єдиним алгоритмом: вираження – уявлення – значення.

У підрозділі 3.1. розглянуті теоретичні засади функціонування мови як первинної символічної форми. Висвітлено її еволюцію від міфологічного ототожнення слова і речі до абстрактної функції означення, що перетворює мову на універсальну матрицю для всіх інших культурних систем. У підрозділі 3.2. досліджено специфіку міфу і мистецтва у структурі культури. Визначено, що міфологічне мислення конструє світ через емоційну залученість та принцип

нерозрізненості ідеального і реального (*pars pro toto*), тоді як мистецтво звільняє свідомість від прагматичних завдань через чисте естетичне споглядання форм. У підрозділі 3.3. обґрунтовано актуальність концепції Кассіраера сьогодні. Доведено, що його вчення є надзвичайно релевантним для сучасного інформаційного та постмодерного суспільства, де процеси конструювання смислів, віртуальних реальностей та семіотичних систем набувають безпрецедентного масштабу і визначають суть людського буття.

На наш погляд, спадщина Ернста Кассіраера вимагає подальшої розробки, адже обрана тема є надзвичайно широкою, і в межах даної роботи важко охопити всі аспекти його «Філософії символічних форм», зокрема потребує додаткового аналізу вплив його ідей на сучасну семіотику та філософію науки. Однак, у рамках даного кваліфікаційного дослідження ми досягли поставленої мети та комплексно дослідили феномен людини як істоти символічної. Окрім цього, нам вдалося критично осмислити механізми творення символічних форм та довести, що культура є не просто зовнішньою оболонкою, а єдиною справжньою онтологією людини, її шляхом до свободи і безсмертя.

СПИСОК ВИКОРОСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Безп'ячук, Ж. (2018). Критика та переосмислення філософії символічних форм Ернста Кассіра як шлях до відродження гуманізму. *Філософська думка*, 5, 101–112.

Бичков'як, О. В. (2017). Символ – ключ до культури людства (с. 7–9). *Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка*.

Врядник, А. (2018). «Символічна» природа людини за Ернстом Кассіром. *Пломінь*. <https://plomin.club/symbolic-human-nature-by-e-cassirer> (<https://plomin.club/symbolic-human-nature-by-e-cassirer/>)

Погасій, Л. П. (2017). Мова як предмет філософської рефлексії: особливості й закономірності. *Гуманітарний вісник ЗДІА*, (69), 136–140.

Гаєвська, С. Р. (2015). Людина в парадигмі «символічних форм» Е. Кассіра. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*, 11(344).

Стоян, С. П. (2017). Символізм візуального образу в філософських концепціях Е. Кассіра та С. Лангер: культурний контекст. *Українські культурологічні студії*.

Сумченко, І., & Готинян-Журавльова, В. (2024). Міф як форма проєктивності: неокантіанська концепція Е. Кассіра (с. 51–58). *Одеський національний університет імені І. І. Мечникова*.

Яценко, О. Д. (2019). Конститутивні функції символічних форм культури Е. Кассіра. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 15(7–8), 7–15.

Bayer, T. I. (2017). *Cassirer's metaphysics of symbolic forms: A philosophical commentary*. Yale University Press

Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press.

Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. Yale University Press.

Cassirer, E. (1950). *The problem of knowledge: Philosophy, science, and history since Hegel*. Yale University Press.

Cassirer, E. (1955). *The philosophy of symbolic forms (Vol. 1: Language)*. Yale University Press. (Original work published 1923)

Cassirer, E. (1955). *The philosophy of symbolic forms (Vol. 2: Mythical thought)*. Yale University Press. (Original work published 1925)

Cassirer, E. (1956). *Determinism and indeterminism in modern physics*. Yale University Press.

Cassirer, E. (1961). *The logic of the humanities*. Yale University Press. (Original work published 1942)

Clarke, E. (n.d.). *Neo-Kantianism: The Marburg and Southwest Schools*. Academia.edu.

https://www.academia.edu/35136714/Neo_Kantianism_The_Marburg_and_Southwest_Schools

Friedman, M. (Ed.). (2022). Ernst Cassirer. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition). The Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/cassirer/>

Ha Poong Kim. (1960). *Ernst Cassirer's concept of symbolic forms (Unpublished doctoral dissertation)*. Boston University.

Heis, J. (2011). Ernst Cassirer's Neo-Kantian philosophy of geometry. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(4), 759–794.
<https://doi.org/10.1080/09608788.2011.573471>

Matherne, S. (2015). Marburg Neo-Kantianism as philosophy of culture (p. 201-232). *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlin, München. Boston: De Gruyter.

Ollig, H.-L. (1998). The Marburg School: Cassirer. In Neo-Kantianism (Vol. 1). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/neo-kantianism/v-1/sections/the-marburg-school-cassirer>

H. O. Pappé (1967). Philosophical anthropology. In *Encyclopedia.com*.
<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/philosophical-anthropology>

Trajtelová, J. (2016). Philosophical anthropology: Selected chapters. Peter Lang.
https://www.academia.edu/37941695/Philosophical_Anthropology_pdf