

**Міністерство освіти і науки України**  
**Тернопільська академія народного господарства**

На правах рукопису

УДК 130+164.02.

**Шумка Михайлина Леонівна**

**Символізм у філософській культурі України**

Спеціальність 09.00.05. – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник: доктор філософських  
наук, професор ТАНГУ

**Братасюк Марія Григорівна**

Тернопіль – 2001

# Символізм у філософській культурі України

|   |         |
|---|---------|
| <b>Вступ</b> .....  | 3-10    |
| <b>РОЗДІЛ I. Символ в контексті пізнання людського буття</b>  |         |
| <b>1.1. Огляд джерельної та методологічної бази дослідження символізму у філософській культурі України</b> .....  | 11-26   |
| <b>1.2. Аналіз підходів до проблеми символу в західноєвропейській філософській думці</b> .....                    | 27-44   |
| <b>1.3. Символ: природа, сутність та основні функції</b> .....  | 45-59   |
| <b>РОЗДІЛ II. Символічне світобачення в міфологічній традиції та в українській докласичній філософській думці</b> |         |
| <b>2.1. Символіка міфологічного світобачення праукраїнців</b> .....   | 60-75   |
| <b>2.2. Місце, роль та значення символу в філософській культурі Київоруської доби</b> .....                       | 76-98   |
| <b>2.3. Символізм у філософській культурі доби першого українського Відродження</b> .....                         | 99-119  |
| <b>РОЗДІЛ III. Символічне пізнання дійсності в українській класичній філософії</b>                                |         |
| <b>3.1. Символічний спосіб пізнання у філософській думці доби бароко. Світ символів Г.С. Сковороди</b> .....      | 120-145 |
| <b>3.2. Символіка філософської рефлексії пори українського романтизму</b>   | 146-179 |
| <b>Висновки</b> .....   | 180-186 |
| <b>Список використаних джерел</b> .....   | 187-207 |

## Вступ

Духовність і пов'язані з нею явища перебувають сьогодні в центрі уваги філософської думки в Україні. Процес духовного відродження національної культури все більше змінює політичне і громадське життя народу. А в ньому особливо зростає роль людини, для якої проблема духовності є завжди центральною темою. Духовне життя людини виростає з її внутрішнього наказу. На відміну від інших живих істот людина живе не просто в такій реальності, яка розширюється, а, можна сказати, у новому вимірі реальності. Окрім того, людина живе не лише у фізичному, а й у символічному світі. І як твердить О.Ф. Лосєв: "... людина не стикається з реальністю безпосередньо – вона не здатна її бачити, так би мовити, віч на віч. Фізична реальність ніби відступає пропорційно просуненню символічної активності людини [191,250]".

Українські філософи можуть зробити свій посильний внесок у відродження національної свідомості і самосвідомості, історичної пам'яті українців, ствердження національної гідності, ідентичності тощо. Українська філософія у пошуках своїх джерел звертається до історичної спадщини і знаходить там розмаїття концепцій, в яких мислителі минулого намагалися дати свої відповіді на так звані "вічні" проблеми буття. Історико-філософське дослідження проблеми символізму у філософській культурі України – це спроба автора заповнити ще одну нішу в історико-філософській галузі знання, прилучитися до великої, спільної справи відродження національних цінностей, ствердження українства загалом, самоусвідомлення його.

Серед актуальних питань наукових досліджень в галузі історії філософії проблема символічного пізнання дійсності займає одне із головних місць. Актуальність символічної гносеології полягає в тому, що довгий час дана проблема замовчувалась. У символі вбачали лише знак

певної реальності, який відображає об'єкт, але зовсім не відкриває прихованої істини, глибинної ідеї. Реабілітація символу як світоглядно-пізнавального феномену є суттєвим результатом переоцінки духовних цінностей філософської думки в сучасному суспільстві.

### **Актуальність теми дослідження**

В українській філософії пізнання здавна розглядалося як чинник буття, як дія, невідемне відношення людини до світу, до природи, до суспільства. Пізнавальна діяльність витлумачується не як здобуття відомостей про світ, а в аспекті спілкування і розуміння [84,53].

Посередником між суб'єктом-людиною і об'єктами є символ. Він на певній стадії пізнання набуває значення методологічної підстави пізнання, спілкування, людської дії і віри. Символічний метод пізнання є методом пошуку тотожного символу гносеологічного образу. Цей метод пізнання ґрунтований на підсиленні інтуїтивного пізнання істини в процесі діалогу між суб'єктом і об'єктом пізнання. Символ сприймається як модель пізнання. Він спрямований у майбуття і розуміється як традиція, яка повторюється та повертається до минулого. Символ не тільки зберігає істину впродовж певного віку, він також і є вічним свідком існування істини. Призначенням символу є не стільки приховування істини, скільки утвердження її дійсності та духовної суті. Лише людина є справжнім носієм символічного начала, творцем символічного світу – світу людської культури. Символ є абсолютним центром людської культури і виражає єдність її багатомірності і розмаїття, а тому зумовлює цілісне бачення та розуміння людиною світу і самої себе в усій неповторності та унікальності. “Будь-яка культура, - пише Леві-Стросс, - може розглядатися як ансамбль символічних систем ... Всі ці системи ставлять за мету відобразити ... ті відношення, які зв'язують два типи реальності між собою, а також і самі символічні системи одну з другою ...” [6,112-113].

Символічне бачення світу є складовою частиною культури. Джерела символізму, як вважають дослідники, закладені ще в міфологічних концепціях аналогії між світом зовнішнім, видимим і невидимим. Цілий ряд західноєвропейських учених (М. Еліаде, Г. Фергюсон, Д. Фрезер та ін.) у результаті аналізу дійшли висновку, що його витoki сягають у глибину доісторичних часів – у мислення первісної людини. Міфи і легенди – це символічно подана істина, і тому їх слід розуміти і сприймати як інтуїтивну і поетичну мудрість давніх людей, котрі, спостерігаючи за природою, намагалися передати нам своє розуміння того, що життя є результатом існування вищого, надприродного світу.

Характерною особливістю символізму є властивість породжувати додаткові символічні конструкції в рамках постійнодіючого переосмислення значень іншими культурним утвореннями. Символ є одним із функціональних способів світосприйняття та самоусвідомлення людського буття, який пронизує та детермінує всю культурну історію, визначає її моральну спрямованість.

Обрана тема дисертаційного дослідження – “Символізм у філософській культурі України” дозволяє ґрунтовно осмислити світоглядно-пізнавальну природу символу, його функції, простежити місце і роль символу в пізнанні протягом становлення філософської думки в Україні.

### **Мета і завдання дослідження**

Метою дисертаційного дослідження є висвітлення гносеологічної природи символу, осмислення його змісту та функцій, особливостей його динаміки в процесі становлення та розвитку української філософської культури.

У відповідності до поставленої мети розв'язуються такі задачі:

- проаналізувати природу, сутність та функції символу у культурній життєдіяльності людини;

- провести аналіз підходів до проблеми символу в європейській філософській думці;
  - розкрити символіку міфологічного світобачення праукраїнців;
  - розглянути місце, роль та значення символу в філософській культурі Києворуської доби;
  - простежити символізм доби першого українського Відродження;
  - осмислити символічний спосіб пізнання доби бароко і провести аналіз символічного світу Г.С. Сковороди;
- дослідити світ символічного світобачення романтиків - Гоголя М., Юркевича П., Потебні О., Куліша П.

**Об'єкт дослідження:** проблема символізму у філософській культурі України.

**Предмет дослідження:** особливості символічного пізнання на різних етапах розвитку філософської думки на Україні/

**Методи дослідження.**

Теоретико-методологічною основою дослідження є класична філософська спадщина, дослідження представників західної філософської думки, праці вітчизняних філософів, присвячені проблемі символічного методу пізнання.

Методологічну основу становлять надбання герменевтичної, діалектико-матеріалістичної та феноменологічної традиції.

Теоретико-методологічними засадами роботи є принципи історизму, детермінізму, діалектичного розвитку, об'єктивності, системно-структурної цілісності та взаємозв'язку у категоріальній площині “одиничного-загального-нескінченного”, системного аналізу, світоглядного плюралізму.

У дисертації використані методологічні результати досліджень колективних та індивідуальних монографій, праць, статей, котрі

торкаються кола проблем, пов'язаних з темою. Автором здійснено гносеологічний підхід аналізу поняття “символ”, а також використовується метод компаративістського підходу як метод порівняння гносеологічної природи символу у Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, застосовано герменевтичний метод тлумачення текстів. Джерельну базу дисертації складала філософська спадщина Іларіона, Кліма Смолятича, Кирила Туровського, Ісайї Копинського, К. Т.-Ставровецького, Мелетія Смотрицького, Г.Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, О.Потебні.

### **Стан наукової розробки проблеми**

За останній час у філософській літературі появилася велика кількість досліджень, присвячених проблематиці символу. Концепція символу є результатом семіотичних досліджень в області теорії знаків та знаково-образних систем науковців Тартуського університету та московської семіотичної школи. І.В. Антонов, [11,12] Ю.М. Лотман, [197,198] А.М. Коршунов, [164] В.В. Мантатов, [164] Л.В. Уваров, М.К. Мамардашвілі, [204] О.М. П'ятигорський [204] та інші розширили рамки філософсько-семіотичних досліджень розуміння символіки тексту на всю галузь культурно-історичного феномену.

Інтерес до символіки у світовій культурі пояснюється виходом у світ з 1968 року щорічника під керівництвом М. Люркера “Бібліографія з символіки, іконографії і міфології”. [335] Результати досліджень символів в різноманітних галузях світової культури подаються у виданні: “Symbolon” Jahrbuch für Symbolforschung, Bd. I-VII Basel, 1960 – 71 (видання продовжує виходити). Окрім того, в 1979 році в Парижі засновано журнал “Символ”, в якому висвітлюються дослідження символу як гносеологічної категорії.

В останні роки появилася ряд ґрунтовних праць про поняття “символ”, які розглядають його як одну із універсальних естетичних і

моральних категорій у світопізнанні філософів різних епох. А саме, про символ у німецьких романтиків XVIII століття (Sorensen B.A. *Symbol und Symbolismus*. Chopenhagen, 1963.), [342] про символ як аналогію онтологічної символіки у Гете і романтиків (Jurgensen M. *Symbol als idee.*- In: *Studien zur Goethes Aesthetik*. Bern-München, 1968; [347] Starr D. *Über den Begriff der Symbols in der deutschen Klassik und Romantik unter besonderes Berücksichtigung von F. Schiegel*. Reutlingen, 1964) [343].

Особливо значний вплив на рівень методологічного аналізу проблеми символу і його гносеологічної функції в культурі мають дослідження представників французької антропологічної школи, а саме: К. Леві-Строса, М. Фуко та інші. К. Леві-Строс переніс принцип лінгвістичного дослідження на галузь міфології, М. Фуко відокремив інваріантні схеми, за допомогою яких будуються різні культурні утворення. Він прагне побудувати методологію емпіричних наук на пріоритеті аналізу знакових систем і мовних фактів.

Важливий внесок в напрацювання проблеми символу зробили представники німецького структуалізму. Зокрема, Е. Кассіер висунув свою систему філософії символічних форм як загальну теорію духовних форм виразу символічного мислення, теорію свідомості подав німецький теософ Р. Штейнер.

Символ в концепції Е. Кассієра представлений як єдиноїснююча реальність, а не як спосіб її відображення. Вважаючи символ “чуттєвим носієм духовного змісту”, він не вирізняє його з-поміж знака і символу. При виділенні основних функцій символу – вираження, уявлення і чистого поняття – не розглядаються особливості категорії та інші функції. Сприймаючи символічну форму за реальність, яка існує заради самої себе, Е. Кассієр не бере до уваги того, що символ подає річ опосередковано, через призму сприйняття іншої речі. Проте саме Е. Кассієр та Р. Штейнер дослідили великий обсяг матеріалів з історії духовного розвитку людства і



внесли цінні методологічні прийоми для вивчення процесів упорядкування знання.

У філософській літературі є певна кількість праць як вітчизняних так і зарубіжних дослідників, присвячених проблематиці символу. Серед них - ґрунтовні дослідження символу як культурологічної категорії А.В. Антонова [10], Ю.М. Лотмана [198], М.М. Рубцова, фундаментальні праці з аналізу природи, сутності та функції символу О.Ф. Лосева, К.А. Свасьяна, розгляд ролі символізації у науковому пізнанні Н.С. Автонова [6], С.С. Гусєва, А.М. Коршунова [164], В.В. Мантатова [104], Л.В. Уварова, розкриття еволюції та своєрідності символізму Г. Сковороди, М. Костомарова [166], О. Потебні [248], дослідження символів давньої міфології М. Ткача, Я.Ф. Головацького [82], І. Нечуя-Левицького [216], Г. Булашова [50], аналіз українських символів М. Дмитерко, Л. Іваннікової, Г. Лозко, Я. Музиченко, О. Шалаки, історичний символізм і символотворчість частково висвітлений у працях М. Гуревича [100,101,102,103], М. Чмихова, зокрема процес перетворення деяких давніх архаїчних символів в християнстві при збереженні їх зовнішньої структури висвітлений у праці Б. Рибаківа “Язичництво давніх слов'ян” [251] та інші.

Дефініція символу і можливості безкінечних пояснень його, а також аналіз відношень символу до інших категорій (знаку, метафори, емблеми, алегорії, образу, типу, ідеї) найбільш ґрунтовно подана О.Ф. Лосєвим в працях [188,189,190,191]. Оригінальну систему символічної гносеології подав теоретик і практик символізму Андрій Бєлий (Борис Миколайович Бугаєв). За А.Бєлим “Символізм - це метод відображення ідей в образах” [25,139].

Розкриття та тлумачення дійсності за допомогою символів провів В'ячеслав Іванов. Про постійний процес діалектичної взаємодії різних форм символічного вираження символів-знаків і символів-образів

говорить С.С. Аверінцев. Він подає таке визначення символу: "символ – це образ, взятий в аспекті своєї знаковості і знак, наділений невичерпною багатозначністю образу" [5,3].

Дослідження гносеологічної природи символу, символу, який є більш правильним способом пізнання світу проводить П. Біціллі [39,4-5].

Д. Чижевський у своїй праці "Представник, знак, поняття, символ" фіксує ті ознаки, які відрізняють символ від знаку: "символ", як і все конкретне, сповнений "нескінченного змісту"; він не лише знак буття, а й "реальна онтологічна сила" (тобто символ не просто щось позначає, він закорінений у бутті, має онтологічний підтекст; символ багатозначний; він "виражає ідеальне буття, тобто ідеальне буття є умова можливості символу" [182,297-326].

Особливої уваги заслуговує праця "Феномен України" Олексія Братка-Кутинського, в котрій подається дослідження найдавніших знаків, що символізують світотворення і світобудову: хрест, тризуб, триколо (даоська Трійця), дерево життя та їх модифікації.

Над проблемою дослідження символічного світобачення Климента Смолятича, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Миколи Гоголя, Пантелеймона Куліша, Олександра Потебні працювали і зібрали багатий матеріал – Багалій Д., Бобкова В., Барабаш Ю., Горський В., Єлістратов С., Іваньо І., Звиняцьківський В., Кашуба М., Ласло-Куцюк М., Мельничук О., Нічик В., Литвинов В., Пащук А., Пилявець Л., Петров В., Черепанова С., Чижевський Д., Шама І. та інші.

Ціла низка наукових праць останніх років присвячена висвітленню національної символіки, традиціям у християнській символіці, зокрема, тризуба, прапора, жовтоблакитних кольорів, це насамперед роботи В.І. Стависького, М.Ткача, В.І.Сергійчука, Дашкевича Я., Якимовича Я., Б. Чепурка, Ткаченка В., С.Черепанової та інших.

При цьому потрібно відзначити, що в переважній частині доволі цікавих і глибоких наукових досліджень подається, на мою думку, аналіз символу як багатовалентного знаку, відображення певного об'єкта. Так, зокрема думку вчених Тартуського університету продовжує у своїй монографії Б.Парахонський, працюючи над темою генезису знання.

У цілій низці наукових праць Антонова В.Й. [11,12], присвячених символу і його ролі в пізнанні, відводиться місце символу як формі семантичної інформації. Близьким цій темі є дисертаційне дослідження Зам'ятіної О.А.[126], в якому символ висвітлено як знак, який містить в собі формотворчий принцип моделювання нового світу предметностей і явищ та характеризується як знак-посередник між світом підсвідомого і реального. Розуміння символу як методу пізнання глибинної істини має місце у дисертаційному дослідженні Бугрова В.А. "Мова та символ в контексті проблеми розуміння" [49]. Щоправда мова в цій роботі займає першорядне місце відносно символу. Автор лише визначає суттєві характеристики зв'язку мови і символу в контексті саморозуміння людини.

Проте і досі немає ґрунтового цілісного дослідження природи та місця символу в історії української філософії. Дане дослідження робить спробу показати, як поняття "символ", долаючи свою предметну знаковість, сприяє формуванню ідеї і одночасно само, насичене ідейно-смісловою повнотою, служить методом пізнання в історії української філософії. Щоправда, варто зазначити, що дана наукова робота обмежена рамками. Так, символіка філософської рефлексії доби українського романтизму представлена лише філософськими працями М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша, О. Потебні, а проблема пізнання світу за допомогою символів знайшла своє реальне відображення також у творах поетів-романтиків, а саме: Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки та інших.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше в українській філософії проведено цілісний системний аналіз розуміння проблеми символу, його світоглядно-пізнавальної природи, його місця та ролі в історії української філософії.

У результаті проведеного дослідження, дисертантом виносяться на захист такі основні ідеї:

- обґрунтовано, що саме в символіці міститься достовірність знань першооснов суцього, оскільки символ є субстанційною основою буття. Символ як субстанція розкривається через основні категорії – одиничного і загального, конкретного та абстрактного, матеріального та духовного, образу та ідеї.
- доведено, що символи в українській філософській культурі сягають своїм корінням ідей античного платонізму і неоплатонізму, візантійської містики, християнської символіки та вітчизняної традиції. Основними символами, котрі яскраво відображають українську ментальність були – символи світла, софійності, Людини, слова, серця (душі).
- показано як символи-образи Софійності, Світла, Слова у середньовічній філософській культурі передають глибинну ідею буття. Символи цієї доби – це знаки потаємної та глибинної реальності – чистих ідей.
- простежено як образна компонента символу у філософській культурі пори українського Відродження перестає домінувати, натомість збільшується роль і значимість ідейної компоненти. Символи філософської культури українського Ренесансу – це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій передачі, де воєдино зливаються загальне і особливе, ціле і частина, духовне і тілесне, яке в гармонійному поєднанні прагне досягнути ідею.

- обґрунтовано, що образ Людини є найвиразнішим символом в історії української філософії. Глибинний зміст символу Людини, в якому поєдналося земне і небесне, матеріальне і духовне, одиничне і загальне сконцентрований у поняттях “серця” та “істинної людини” у філософському вченні Григорія Сковороди. Сковорода за допомогою символів здійснює сходження від поняття до образу.
- визначено, що однією із найхарактерніших рис романтичного світогляду є особлива увага до утаємниченого, загадкового, містичного – це і наклало відбиток на природу і динаміку символіки української романтичної філософії. В цей період особливо поглиблюється зміст символу, він стає багатоплановішим, багатозначнішим, зверненим в основному на осягнення людської суб’єктивності. Що стосується структури символу в романтичній традиції, то особливістю її є домінування ірраціональної, алогічної компоненти над реальною.

### **Теоретичне і практичне значення одержаних результатів**

Дане дослідження зосереджує увагу на питаннях, які недостатньо розроблені у вітчизняній історико-філософській літературі і мають важливе значення для подальшого розвитку філософської культури на Україні. Теоретичні положення і висновки роботи допоможуть ліквідувати пробіли проблеми символізму в українській філософській культурі.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані при викладанні курсів історії української філософії, історії культури, при розробці нових методів викладання філософії, у навчально-виховній роботі.

#### **Апробація результатів дисертації**

Основні теоретичні положення і висновки дисертації були викладені на філософських читаннях “Філософсько-методологічні дослідження проблеми спілкування” (Львів, 1998), на науково-практичних конференціях “Динаміка української культури на зламі тисячоліття” (Київ,

1998), “Творчість, духовність, гуманізм в просторі освіти” (Вінниця, 1998), “Людина: дух, душа, тіло” (Суми, 1999), “Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України” (Острог, 1999), “Духовне відродження – основа стратегії сталого розвитку України” (Львів, 1999), у щорічнику “Українська наука: минуле, сучасне, майбутнє” (Тернопіль, 1999), а також відображені у брошурі “Символіка філософської рефлексії доби українського романтизму” (Тернопіль, 1999) та 5 публікаціях у щорічниках Харківського державного університету, Тернопільського державного технічного університету ім. І. Пулюя, Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка.

### **Публікації**

Основні результати дослідження представлені в 11 наукових працях, в тому числі в 5 публікаціях, у виданнях, які визнаються ВАКом: Шумка М.Л. Символіка міфологічного світобачення давніх українців // Вісник Терноп. держ. техн. ун-ту. ім. Івана Пулюя. - Т.3, число 1, Науковий журнал. – Тернопіль, 1998. – 0,4 д.а.; Шумка М.Л. Філософське трактування Г. Сковородою природи світу та способу життя // Наук. зап. Терноп. держ. педагогіч. ун-ту ім. В. Гнатюка. Серія 10: Філософія, економіка, соціологія. № 1. – Тернопіль, 1998. – 0,4 д.а.; Шумка М.Л. Символізм у філософській культурі Києворуської доби // Наукові записки Терн. держ. педагогіч. ун-ту ім. В. Гнатюка. Серія: Філософія, економіка, соціологія. № 2. – Тернопіль, 1999. - 0,4 д.а.; Шумка М.Л. Символ: природа, сутність та основні функції // Наукові записки Терн. держ. педагогіч. ун-ту ім. В.Гнатюка. Серія: Філософія, економіка, № 4. – Тернопіль, 2000. - 0,4 д.а.; Шумка М.Л. Символ як засіб пізнання істини у філософській культурі Києворуської доби // Наукові записки Терн. держ. педагогіч. ун-ту ім. В.Гнатюка. Серія: Філософія, № 5. – Тернопіль, 2000. -

0,4 д.а. та 1 брошурі - Шумка М.Л. Символіка філософської рефлексії доби українського романтизму. - Тернопіль: Мандрівець, 1999. – 2,6 д.а.

### **Структура та обсяг роботи**

Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації становить 176 сторінок, список літератури містить 347 найменування і складає 22 сторінки.

## **Розділ 1**

### **Символ в контексті пізнання людського буття**

#### **1.1. Огляд джерельної та методологічної бази дослідження символізму у філософській культурі України**

Людство знаходиться в стані пошуку нових моральних ідеалів, життєвих позицій, духовних цінностей. Сучасне українське суспільство переживає період глибинних якісних перетворень і у структурі матеріального буття, і у сфері соціальних відносин, і у царині духовного відтворення. Відбувається перегляд усталених підходів і оцінок, утверджується діалогічне, плюралістичне розуміння історико-філософського процесу. Це передбачає розширення поля досліджень, де предметом вивчення стають не лише результати, отримані філософською теорією, але й продукти філософського мислення, філософської думки, що у фрагментарній формі наявні в різноманітних здобутках духовної творчості. В українській історико-філософській науці зменшується кількість “білих плям”, оскільки стало зрозумілим, що замовчування певних постатей або явищ, так само як і применшення їх ролі, веде до збіднення філософської думки, до звуження масштабів мислення.

Серед актуальних питань філософських досліджень в галузі історії філософії проблема символічного пізнання дійсності займає одне із чільних місць. Тривалий час дана проблема не викликала у дослідників певного інтересу. У символі вбачали лише знак певної реальності, який відображав об'єкт, але зовсім не відкривав прихованої істини, глибинної ідеї. Реабілітація символу як світоглядно-пізнавального феномену є суттєвим результатом переоцінки духовних цінностей філософської



культури в сучасному суспільстві. А також переоцінки місця самої людини, її суті і ролі у соціумі. Історико-філософське дослідження проблеми символізму у філософській культурі України – це спроба автора заповнити ще одну нішу в цій галузі знання, прилучитися до великої, спільної справи відродження національних цінностей, ствердження українства загалом, самоусвідомлення його.

Проблема символізму за своєю суттю є проблемою синтезу інтелектуального і чуттєвого, раціонального й ірраціонального і тому набуває особливої актуальності в наш час у зв'язку з кризою раціоналістичної парадигми, яка домінувала в духовному тілі європейської культури протягом останніх століть. Розглянута в іншому аспекті, все та ж сама проблема, постає як протиріччя між культурою та життям. Всіляке рефлексивне осягнення життя і пов'язане з цим утворення символічних форм культури уявляється знищенням спонтанності світосприйняття. Цивілізаційні процеси породжують численність знакових форм, які можуть стати фантомним світом для людини. У зв'язку з цим актуалізується необхідність вивчення символізму як такої форми духовної активності, яка здатна зберегти міру раціонального й ірраціонального в культурі.

Як духовний феномен, символ має світоглядно-ціннісне забарвлення і є прямим засобом формування культурного простору, засобом перетворення оточуючої дійсності; через посередництво злиття образу та ідеї в новоутвореній цілості образної ідейності чи ідейної образності символ стає генеративною моделлю для кінечного чи безкінечного ряду конкретних проявів. Символ має діяльнісний, активний характер. Він вимагає перетворення об'єктивної дійсності через діяльність згідно її власних законів, відображених у свідомості як певний алгоритм творчої діяльності людини. Завдяки своїй бінарній структурі (поєднання означення та означуваного, плану смислу та плану вираження,

суб'єктивного та об'єктивного і т.д.) символ передбачає момент співставлення наявного стану речей із деяким мисленнево-ідеальним, гіпотетичним, належним і, як такий, є формою і проектом перетворення дійсності, спонукає до діяльності, яка може тлумачитися широко - від когнітивної до практичної.

Поняття символу має діалектичну сутність і вимагає діалектичної інтерпретації - метафізичні тлумачення із необхідністю зводять символ або до простого знаку, або до ірраціонального, непізнаваного, езотеричного феномену. Символ в своїй основі багатозначний та багатовимірний. Він є контекстуальним феноменом, при цьому контекст тлумачиться гранично широко – від літературного до соціокультурного. Символ орієнтований на розуміння, що може досягатися інтуїтивно безпосереднім осягненням, але й може синтезувати у собі й елементи раціонального пояснення.

Усвідомлення суттєвої специфічності перцептивного конструювання людиною світу, визначеності усіх видів її пізнавальної (та й будь-якої) діяльності деякою "символічною природою", що її створює людина (символічний характер самого феномену людської культури не потребує розгорнутих доведень), є однією із основних вихідних інтуїцій сучасної філософської антропології, що значною мірою претендує на участь у створенні нової картини світу, відповідної до ситуації початку третього тисячоліття. Е.Касіерер стверджує: "Людина живе віднині не лише у фізичному, але й у символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія - частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна сітка, складна тканина людського досвіду (...) фантазії про речі "" [23, с.30] . Безумовно, такий підхід до сфери символічного повністю елімінує питання про характер реальності поза символічною сферою, тобто критерії істинності та достовірності пізнання, його об'єктивності, та питання про об'єктивний характер реальності, що

передусім символів, залишаються нез'ясованими, хоча його евристична плідність для з'ясування "граматики культури" очевидна. У свою чергу феноменологічна і герменевтична традиції (Е.Гусерль, М.Хайдеггер) та синтезуючий їх проект П.Рікера онтологію людського існування постулюють через розгляд символічних смислів, аналіз варіативної семантики символічних виразів (у сфері культури) [252].

Релевантність проблематизації у сучасному філософському дискурсі проблеми символу та символічного у "життєвому світі" людини цілком не перебільшена, оскільки символ як філософська категорія дає можливість для пізнання нового цілісного, синергетичного осягнення проблемного поля філософії, соціокультурної дійсності, механізмів людського розуміння, комунікації та діяльності. Символ, за умови діалектичної його інтерпретації, може стати фундаментальною підвалиною теоретичного обґрунтування цілокупності універсуму, його суттєвої людиновимірності, сферою продуктивного, евристичного поєднання суб'єктивного та об'єктивного, засобом і формою розуміння феномену інтерсуб'єктивності людського існування, насамкінець - передумовою з'ясування глобальних тенденцій розвитку цивілізації та культури.

Категорія символу і сфера символічного є формою організації ціннісних орієнтацій людини та її цільових установок, вони детермінують її волевияв, що дозволяє говорити про символ як "людське, про іманентність символу на емпіричному та теоретичному рівнях пізнання, а також у сфері соціокультурної діяльності людини. Можливо, саме універсальність символіки, пронизаність нею універсуму людської культури та цивілізації спричинила деяку розмитість цього поняття у науковому побутуванні - зазвичай воно видається зрозумілим від початку, інтуїтивно. Але ця позірنا очевидність символу приховує значну глибину і обумовлює складність його теоретичного аналізу та обґрунтування.

За останній час у філософській літературі появилася значна кількість досліджень, присвячених проблематиці символу. Концепція символу є результатом семіотичних досліджень в області теорії знаків та знаково-образних систем науковців Тартуського університету та Московської семіотичної школи. І.В. Антонов [11,12], Ю.М. Лотман [197,198], А.М. Коршунов [164], В.В. Мантатов [164], Л.В. Уваров, М.К. Мамардашвілі [204], О.М. П'ятигорський [204] та інші розширили рамки філософсько-семіотичних досліджень розуміння символіки тексту на всю галузь культурно-історичного феномену.

Інтерес до символіки у світовій культурі пояснюється виходом у світ з 1968 року щорічника під керівництвом М. Люркера “Бібліографія з символіки, іконографії і міфології”[335]. Результати досліджень символів в різноманітних галузях світової культури подаються у виданні: “Symbolon” Jahrbuch für Symbolforschung, Bd. I-VII Basel, 1960 – 71 (видання продовжує виходити). Окрім того, в 1979 році в Парижі засновано журнал “Символ”, в якому висвітлюються дослідження символу як гносеологічної категорії.

В останні роки появилася ряд ґрунтовних праць про поняття “символ”, які розглядають його як одну із універсальних естетичних і моральних категорій у світопізнанні філософів різних епох. А саме, про символ у німецьких романтиків XVIII століття (Sorensen B.A. Symbol und Symbolismus. Chopenhagen, 1963) [342], про символ як аналогію онтологічної символіки у Гете і романтиків (Jurgensen M. Symbol als idee.- In: Studien zur Goethes Aesthetik. Bern-München, 1968) [347], Starr D. Über den Begriff der Symbols in der deutschen Klassik und Romantik unter besonderes Berücksichtigung von F. Schiegel. Reutlingen, 1964) [343].

Особливо значний вплив на рівень методологічного аналізу проблеми символу і його гносеологічної функції в культурі мають дослідження представників французької антропологічної школи, а саме: К.

Леві-Строса, М. Фуко та інші. К. Леві-Строс переніс принцип лінгвістичного дослідження на галузь міфології, М. Фуко відокремив інваріантні схеми, за допомогою яких будуються різні культурні утворення. Він прагне побудувати методологію емпіричних наук на пріоритеті аналізу знакових систем і мовних фактів. Важливий внесок в напрацювання проблеми символу зробили представники німецького структуралізму. Зокрема, Е. Кассіер висунув свою систему філософії символічних форм як загальну теорію духовних форм виразу символічного мислення, теорію свідомості подав німецький теософ Р. Штейнер.

Символ в концепції Е. Кассієра представлений як єдиноіснуюча реальність, а не як спосіб її відображення. Вважаючи символ “чуттєвим носієм духовного змісту”, він не вирізняє його з-поміж знака і символу. При виділенні основних функцій символу – вираження, уявлення і чистого поняття – не розглядаються особливості категорії та інші функції. Сприймаючи символічну форму за реальність, яка існує заради самої себе, Е. Кассієр не бере до уваги того, що символ подає річ опосередковано, через призму сприйняття іншої речі [23]. Проте саме Е. Кассієр та Р. Штейнер дослідили великий обсяг матеріалів з історії духовного розвитку людства і внесли цінні методологічні прийоми для вивчення процесів упорядкування знання.

Загальновідомо, що в літературі та мистецтві кінця XIX - поч.XX століття існувала течія, представники якої іменували себе “символістами”, а її - “символізмом”. Щоправда, в рамках даного напрямку поняття символу трактувалося вельми вузько - як деякий містичний відбиток потойбічних сутностей у предметах та речах реального світу [25, с.11]. Саме поняття “символізм” походить від фр. “symboliosme”, (з грецької “симболон” – знак, ознака, прикмета), як літературно-мистецький напрям склався в кінці XIX – на початку XX століття, основоположники якого,

базуючись на ідеалістичній філософії О. Шпенглера, “теорії невідомого” Е. Гартмана і поглядах Ф. Ніцше, проголосили основою мистецької творчості символу – таємничу ідею, приховану у глибині всіх навколишніх, а також і потойбічних явищ, і розкрити, збагнути й відобразити її можна тільки з допомогою мистецтва, зокрема музики й поезії. Символізм є першою своєрідною маніфестацією модернізму у світовій літературі.

Всі елементи природи символізм трактує як аналогічні, які завжди становлять між собою взаємні аналогії. Крім того, кожна річ становить певний замкнений і закінчений мікрокосмос, в той же час повністю відзеркалюючи в собі весь макрокосмос. Оскільки символізм є певним типом пізнання світу, який керується власною схемою й на підставі виключно суб'єктивних вражень і переживань намагається розкрити глибинний смисл речі, то, вказуючи на деяку його подібність з імпресіонізмом, можна легко розрізнити їх відмінність. Символізм не зупиняється на сфері чисто зоровій, не дозволяє трактування однієї сфери вираження як достатньої для пізнання предмета, який в інших своїх рисах залишається невловимим.

Раціональне пізнання для символізму важливе з тієї точки зору, що дає можливість пізнати зовнішній бік речі. Але символічне пізнання не зупиняється на цьому, воно сягає далі, воно мусить бути ще інтуїтивним. У такому акті пізнання відкривається повне життя речі, проникнувши в яку, можна пізнати саму її суть.

Філософське осмислення місця і ролі символу в пізнанні світу обгрунтовано в ученні В. фон Гумбольдта. Зокрема він зазначає, що лише в символах розкривається справжня сутність того, що людина має сприйняти. Зміст символу розкривається через суттєве споглядання як основу досвіду, а істина виявляє себе у більш плідному символі. ”Все, що людина бачить навколо себе, вона здатна сприймати лише

завдяки своїм органам чуттів, чиста сутність речей ніде не відкривається їй безпосередньо; саме те, що сильніше за все запалює її любов, що нездоланно захоплює все її єство, огорнуто непроникним покривалом; протягом усього її життя її діяльність зводиться до прагнення проникнути крізь цей покрив, її насолода - передчуття істини в загадковому символі, до надії на можливість безпосереднього споглядання в інших стадіях свого існування” [99, с.68]. Отож, символ не відкривається зразу ж, але людина постійно прагне до його пізнання, бо в ньому міститься істинна сутність явища.

У філософській літературі накопичено певний досвід дослідження символу та символічного. У роботах М.Бахтіна, С.Бистрицького, А.Бичко [29,30,31,32], В.Горського [84,85,86,87,88], С.Кримського, Л.Левчук, В.Мейзерського, Б.Парахонського [227], В.Топорова [286,287], Г.Щедровицького та інших розглядається культурологічний аспект символу та символіки в її виявах у формах культури, обґрунтовується роль символу як структурно-семантичного компонента універсуму культури. Дослідження Є.Ільєнкова, В.Ільїна, М.Кагана, І.Фізера, О.Фрейденберг, С.Хоружого та ін. аналізують символічні функції людської свідомості; соціокультурні аспекти побутування символіки інтерпретуються В.Антоновим [11,12] В.Бичковим [33,34], В.Бугровим [49], А.Гуревичем [100,101,102,103], В.Івановим; символ у контексті проблематики людського пізнання і розуміння розглядається В.Акулініним, В.Асмусом, В.Бичком, О.Білим, І.Добронравовою, В.Кузнєцовим, В.Лекторським, М.Макаровим, І.Надольним, М.Поповичем, Ю.Степановим, В.Табачковським, В.Шевченком, В.Ярошевцем; семіотичний аспект символу аналізується у працях В.Антонова [11,12], Я.Голосовкера, Ю.Лотмана [198], В.Топорова, Г.Щедровицького та ін. Розробкою гносеологічної проблематики, що відіграла для нашого дослідження роль опорної, займалися В.Іванов,

О.Івакін, А.Кавалеров, А.Конверський, П.Копнін, О.Коршунов, А.Лой, В.Мантатов, М.Руткевич, Е.Соловійов, В.Стьопін, О.Уйомов, М.Хойфман, В.Шинкарук, Б.Шубняков, та ін. Окремо слід згадати дисертаційні дослідження з проблем символу та символіки В.А.Бугрова [49] та Е.А.Зам'ятіної [126]. У вивченні проблем, поставлених у нашій розвідці, виявилось необхідним залучення праць, в яких аналізуються художньо-естетичні аспекти символізму, генетичний зв'язок символу і міфу у зв'язку із пізнавальними інтенціями в існуванні людини (В.Біблер, Л.Гоготішвілі, А.Григор'єв, Ю.Давидов, Л.Долгополов, О.Єрмілова, О.Казін, Н.Корнієнко, В.Панфілов, Н.Чавчавадзе, О.Чистякова та ін.).

Особливий інтерес викликають ґрунтовні дослідження символу як культурологічної категорії А.В. Антонова [10], Ю.М. Лотмана [198], М.М. Рубцова, фундаментальні праці з аналізу природи, сутності та функції символу О.Ф. Лосєва, К.А. Свасьяна, розгляд ролі символізації у науковому пізнанні М.С. Автонова [6], С.С. Гусєва, А.М. Коршунова [164], В.В. Мантатова [104], Л.В. Уварова, розкриття еволюції та своєрідності символізму Г. Сковороди, М. Костомарова [166], О. Потебні [248], дослідження символів давньої міфології М. Ткача, Я.Ф. Головацького [82], І. Нечуя-Левицького [216], Г. Булашова [50], аналіз українських символів М. Дмитерко, Л. Іваннікової, Г. Лозко, Я. Музиченко, О. Шалаки, історичний символізм і символотворчість частково висвітлений у працях М. Гуревича [100,101,102,103], М. Чмихова, зокрема процес перетворення деяких давніх архаїчних символів в християнстві при збереженні їх зовнішньої структури висвітлений у праці Б. Рибаківа "Язичництво давніх слов'ян" [251] та інші.

На особливу увагу заслуговують праці О.Ф.Лосєва, присвячені проблемам символу, символіки та символічного, їх природи, специфіки, функцій і т.д. - фундаментальні роботи цього філософа склали



методологічну основу дослідження. В працях О.Ф. Лосєва найбільш ґрунтовно подана дефініція символу і можливості безкінечних пояснень його, а також аналіз відношень символу до інших категорій (знаку, метафори, емблеми, алегорії, образу, типу, ідеї) [188,189,190,191].

Оригінальну систему символічної гносеології подав теоретик і практик символізму Андрій Білий (Борис Миколайович Бугаєв). За А.Білим “Символізм - це метод відображення ідей в образах” [25, с.139]. Розкриття та тлумачення дійсності за допомогою символів провів В’ячеслав Іванов.

Про постійний процес діалектичної взаємодії різних форм символічного вираження символів-знаків і символів-образів говорить С.С. Аверінцев. Він подає таке визначення символу: ”символ – це образ, взятий в аспекті своєї знаковості і знак, наділений невичерпною багатозначністю образу” [5, с.3]. Дослідження гносеологічної природи символу, символу, який є більш правильним способом пізнання світу проводить П. Біціллі [39, с.4-5].

Д. Чижевський у своїй праці “Представник, знак, поняття, символ” фіксує ті ознаки, які відрізняють символ від знаку: ““символ”, як і все конкретне, сповнений “нескінченного змісту”; він не лише знак буття, а й “реальна онтологічна сила” (тобто символ не просто щось позначає, він закорінений у бутті, має онтологічний підтекст; символ багатозначний; він “виражає ідеальне буття, тобто ідеальне буття є умова можливості символу” [182, с.297-326].

Особливої уваги заслуговує праця “Феномен України” Олексія Братка-Кутинського, в котрій подається дослідження найдавніших знаків, що символізують світотворення і світобудову: хрест, тризуб, триколо (даоська Трійця), дерево життя та їх модифікації.

Над проблемою дослідження символічного світобачення Климента Смолятича, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Григорія Сковороди,

Памфіла Юркевича, Миколи Гоголя, Пантелеймона Куліша, Олександра Потебні працювали і зібрали багатий матеріал – Багалій Д. [14,15], Бобкова В., Барабаш Ю. [18], Горський В. [84-88], Єлістратов С., Іваньо І. [138], Звиняцьківський В. [127], Кашуба М. [156], Ласло-Куцюк М. [178], Мельничук О., Нічик В., Литвинов В., Пащук А. [228,229], Пилявець Л., Петров В. [231,232], Черепанова С., Чижевський Д. [307-312], Шама І. та інші.

Ціла низка наукових праць останніх років присвячена висвітленню національної символіки, традиціям у християнській символіці, зокрема, тризуба, прапора, жовтоблакитних кольорів, це насамперед роботи В.І. Стависького, М. Ткача, В.І. Сергійчука, Я. Дашкевича, Я. Якимовича, Б. Чепурка, В. Ткаченка, С. Черепанової та інших.

При цьому потрібно відзначити, що в переважній частині доволі цікавих і глибоких наукових досліджень подається, на мою думку, аналіз символу як багатовалентного знаку, відображення певного об'єкта. Так, зокрема думку вчених Тартуського університету продовжує у своїй монографії Б.Парахонський, працюючи над темою генезису знання.

У наукових працях В.Й. Антонова [11, с.12], присвячених символу і його ролі в пізнанні, відводиться місце символу як формі семантичної інформації. Близьким цій темі є дисертаційне дослідження О.А. Зам'ятіної [126], в якому символ висвітлено як знак, який містить в собі формотворчий принцип моделювання нового світу предметностей і явищ та характеризується як знак-посередник між світом підсвідомого і реального. Розуміння символу як методу пізнання глибинної істини має місце у дисертаційному дослідженні В.А. Бугрова "Мова та символ в контексті проблеми розуміння" [49]. Щоправда мова в цій роботі займає першорядне місце відносно символу. Автор лише визначає суттєві характеристики зв'язку мови і символу в контексті саморозуміння людини.

Звертаючись до висвітлення світоглядно-пізнавальної природи символу, його місця і ролі в історії української філософії, ми маємо справу з проблемою окремішності і багатоманітності, співвідношення універсального і локального, загальнолюдського, світового і національного.

Символ як духовний феномен є доволі складною і новою проблемою в філософській літературі. Тому автор висуває свою методику вивчення цього явища, яка передбачає ґрунтовне, цілісне дослідження природи та місця символу в історії української філософії. В даному дослідженні робиться спроба показати, як поняття “символ”, долаючи свою предметну знаковість, сприяє формуванню ідеї і одночасно само, насичене ідейно-смісловою повнотою, служить методом пізнання в історії української філософії.

Необхідним елементом пізнання у даному дослідженні є метод аналізу і синтезу. Принцип системності спрямовує мислення на перехід від явищ до їх сутності, до пізнання закономірностей, а також необхідних, суттєвих зв'язків аналізуючого предмета з оточуючими його предметами, процесами, явищами. Принцип системності конкретизує принцип об'єктивності, але разом з тим він спрямований на аналіз, який відокремлений від синтезу. Принцип аналізу вимагає від автора дослідження ставити в центр пізнання уявлення про цілісність, котра повинна керувати пізнанням від початку до кінця дослідження. Принцип системності породжує наступні імперативи: всесторонність, субстанційність та детермінізм. За допомогою принципу аналізу проводиться виокремлення символу з метою його всебічного вивчення. За допомогою синтезу об'єднується раніше виділене в єдине ціле.

Зосередитися на феномені символу, проникнути в його сутність, дослідити його глибину допомагає метод абстрагування.

У даному дисертаційному дослідженні автор використовує ще один метод – метод узагальнення. З його допомогою фіксуються загальні ознаки та властивості концепцій символізму, здійснюється перехід від одиничного до загального. Метод узагальнення дає змогу сформулювати висновки, розставити акценти в процесі пізнання феномену символу в історії філософської культури України.

При вивченні феномену символу в дисертаційному дослідженні автор застосовує принцип об'єктивності. Він є аксіомою пізнання, лише необхідно правильно його використовувати. Вагомість свідомої орієнтації на об'єктивність розкриття предмета, явища була зафіксована ще в античній філософії. Як писав Гегель, абсолютний метод, тобто метод пізнання об'єктивної істини, “проявляється не як зовнішня рефлексія, а береться визначене із самого предмета, так як сам цей метод є іманентний принципу і душі. Це і є те, що Платон вимагав від пізнання: розглядати речі самі по собі, з одної сторони, в їх всезагальності, а з другої – не відволікаючись від них, ловлячись за окремі обставини, приклади, порівняння, а мати на увазі окремо лише ті речі і доводити до свідомості те, що в них іманентно” [68, с.305]. Принцип об'єктивності є регулятором діяльності і використання його є важливою умовою пізнання.

Окрім, вищеназваного принципу, значне місце в дослідженні відведено методіві сходження від абстрактного до конкретного та від загального до одиничного. Абстрактне – це будь-яка відокремленість, вирваність із цілого, будь-яка часткова ланка в цілому об'єкті, взята окремо від інших сторін. У філософії під “абстрактним” розуміють все взагалі виділене, узагальнене, котре існує “само по собі”. Конкретне виступає у двох формах: у чуттєво-конкретній і мисленно-конкретній. Рух пізнання ведеться від чуттєво-конкретного до мисленно-конкретного. Так, на першому рівні даного дослідження подається загальна характеристика символу в контексті пізнання людського буття, здійснюється аналіз

підходів до проблеми символу в західноєвропейській філософській думці, з'ясовується природа, сутність символу та основні функції. Отже, визначається сутність феномену символу як результат отримання абстрактного знання про нього. Наступний щабель пізнання передбачає розкриття символу у міфологічній традиції та в докласичній філософській думці на Україні. Далі ведеться аналіз символізму пори першого українського Відродження. Тут уже має місце конкретне знання про феномен символу.

Окрім цього, за допомогою методів аналогії і порівняння проводяться паралелі між рівнями дисертаційного дослідження. Порівнюються характерні риси, ідеї, категорії, функції символу в історії західноєвропейської філософії та в історії філософської культури України.

Методи аналізу і синтезу, узагальнення, абстрагування, метод історичного і логічного, принцип об'єктивності, історизму, принцип інтеграції можна об'єднати в даному дослідженні в рамках культурологічного підходу до поставленої проблеми. Цей підхід передбачає застосування адекватних культурологічних концепцій та методів у дослідженні культури. Вивчаючи символ, як феномен української філософської культури, слід використати методи та принципи, які б якнайкраще розкривали його. Так, В.С. Горський у межах культурологічного підходу виділяє принципи світоглядного плюралізму і гуманізації [87, с.13,15]. Саме вони можуть бути адекватними засобами вивчення проблеми символізму. Принцип світоглядного плюралізму можна застосувати при вивченні феномену символу через діалог культур та діалог мислителів – західноєвропейських та українських. На принципі плюралізму має ґрунтуватися перехід до трактування історії філософії на рівні культури, що утворює діалогічне розуміння першої.

Метод співпадання історичного і логічного дозволяє глибоко і всебічно осмислити феномен символізму в даному дисертаційному

дослідженні. Так, метод історичного аналізу передбачає розгляд процесу розвитку, еволюції символізму, його історичних тлумачень, який містить в собі ряд різноманітних форм. Отже, метод історичного – це спосіб мисленого відтворення еволюції символу в хронологічній послідовності і конкретності. Метод логічного – це спосіб, за допомогою якого мислення відтворює реальний історичний процес у його теоретичній формі, в системі понять, категорій, дефініцій. За допомогою логічного методу відображаються властивості, характерні риси кожного історичного різновиду символу, звертається увага на основні тенденції його розвитку.

У сучасній філософії застосовується комплементарний підхід до методу пізнання. Її проблематика досягає необхідної онтологічної глибини, намагаючись визначити характер реальності за мовними формами та конструкціями, що ними оперує і послуговується людина у пізнавальному процесі. Мова ведеться про певне зближення у межах нового дискурсу (дискурсивної семантики) як розуміння (В.Дільтей) [160], так і пояснення (що знімає антитетичність генералізуючого та номотетичного підходів до проблематики пізнання баденської школи неокантіанства, і це ми можемо спостерігати, наприклад, у сучасній філософській антропології) - дискурс має з'ясувати те, що може бути усвідомленим у мові (у мовленнєвому акті) поза прямою залежністю від позначень, що використовуються. М.Мамардашвілі називав простір такого з'ясування розумним, "когітальним" простором [204].

Особливої актуальності у згаданому контексті набуває проблема символу як імовірного предикату поняття "людина". Символ є специфічнолюдським, діяльнісно орієнтовним феноменом, у якому людина осягає культурно-цивілізаційний досвід усього людства. Символічний метод пізнання є методом пошуку гносеологічного образу. Цей метод підсилюється інтуїтивним пізнанням істини в процесі діалогу людини зі світом Буття.

Однією із головних методологічно-гносеологічних проблем філософського символізму може вважатися теорія подолання дуалізму та плюралізму в філософії у специфічно символічному синтезі. Це і призведе до абсолютно нової якості осягнення як пізнавальної так і загальнокультурної проблематики, по-новому буде розумітися філософема символу як сфера належного поєднання (злиття) об'єкта та суб'єкта в інтерсуб'єктивному, комунікативно-діалогічному просторі людської культури.

Завершуючи розгляд методів, використаних у дослідженні, слід звернутися до питання методологічної основи структури дисертації. Дисертаційне дослідження складається із трьох розділів, які послідовно розкривають досліджувану проблему символізму в історії філософської культури України. Перший розділ висвітлює бібліографічні та методологічні аспекти дослідження символізму, подає аналіз підходів до проблеми символу у західноєвропейській філософії та розкриває природу, сутність і функції символу. У другому розділі ведеться аналіз символу в міфологічній традиції, в українській докласичній філософській думці та в філософській культурі пори першого Відродження на Україні. Третій розділ присвячений розкриттю символу в філософській культурі України пори бароко та романтизму.

Щоправда, варто зазначити, що дана наукова робота обмежена рамками. Так, символіка філософської рефлексії пори українського романтизму представлена лише філософськими працями М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша, О. Потебні. Лімітований обсяг роботи не дозволив продовжити аналіз даної теми.

## **Висновки**

На підставі проведеного огляду джерельної та методологічної бази дослідження проблеми символізму у філософській культурі України

дисертант зазначає, що серед актуальних питань філософських досліджень в галузі історії філософії проблема символічного пізнання дійсності займає одне із чільних місць. Тривалий час дана проблема не викликала у дослідників певного інтересу. У символі вбачали лише знак певної реальності, який відображав об'єкт, але зовсім не відкривав прихованої істини, глибинної ідеї. Реабілітація символу як світоглядно-пізнавального феномену є суттєвим результатом переоцінки духовних цінностей філософської культури в сучасному суспільстві. А також переоцінки місця самої людини, її суті і ролі у соціумі.

Дисертантом розглянуто значну кількість філософської літератури з проблем дослідження символу та символічного, в роботі аналізуються праці, котрі висвітлюють культурологічний аспект символу та символіки в її виявах у всіх формах культури, обґрунтовується роль символу як структурно-семантичного компонента універсуму культур, проводиться аналіз гносеологічної природи символу, його функцій.

Звертаючись до висвітлення світоглядно-пізнавальної природи символу, його місця і ролі в історії української філософії, автор дисертації акцентує увагу на проблемі окремішності і багатоманітності, співвідношення універсального і локального, загальнолюдського, світового і національного.

Символ як духовний феномен є доволі складною і новою проблемою в філософській літературі, тому дисертант висуває свою методику вивчення цього явища, яка передбачає ґрунтовне, цілісне дослідження природи та місця символу в історії української філософії. В даному дослідженні робиться спроба показати, як поняття “символ”, долаючи свою предметну знаковість, сприяє формуванню ідеї і одночасно само, насичене ідейно-смісловою повнотою, служить методом пізнання в історії української філософії.



У даному дисертаційному дослідженні в рамках культурологічного підходу до висвітлення поставленої проблеми автор об'єднує методи аналізу і синтезу, узагальнення, абстрагування, метод історичного і логічного, принцип об'єктивності, історизму, принцип інтеграції та низку інших методологічних прийомів. Цей підхід передбачає застосування адекватних культурологічних концепцій та методів при дослідженні символу у філософській культурі України.

## **1.2. Аналіз підходів до проблеми символу в європейській філософській думці**

Люди на кожному етапі свого культурно-історичного розвитку створювали різні образи, знаки, набори символів, що становили основу світоглядної орієнтації людини у світі із врахуванням тих морально-естетичних канонів, що виробляє людство протягом тисячолітньої історії. Саме символ являє собою універсальне ядро людської культури, що виражає єдність її багатомірності і розмаїття, а тому зумовлює цілісне бачення та розуміння людиною світу і самої себе у всій неповторності та унікальності. Як зауважує М. Планк: “Без символу не було б можливе порозуміння і взагалі ніяке спілкування між людьми” [339,66].

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

Аналізуючи історію античної філософії не можна віднайти ані в Платона, ані в Арістотеля чіткого, наскільки це було можливо, пояснення поняття “символу”. І це не викликає здивування, оскільки для античності з її міфологічністю було притаманне символічне бачення предметів та явищ. На цьому наголошує і Лосев О.Ф.: ”До числа особливостей античного символізму... необхідно віднести ... відсутність чисто виражальних категорій або категорій символу” [193,650].

Досліджуючи період античності А.А. Тахо-Годі зауважує: ”Всі тексти класичної античності із словом символ вражають головною особливістю, вони завжди утверджують символ як такий, не пов'язуючи його із ніяким об'єктом, символом якого він міг би бути. Всюди ми зустрічаєм символ сам по собі, в його чисто предметній образності. В класичних текстах символ є щось, але ніколи не символом чогось. Граматично це виражено тим, що слово не має при собі доповнення. Воно само себе повністю задовільняє і не потребує ніякої співвідносності з чим-небудь стороннім, зовсім іншим. Ті моменти, котрі повинні співпасти в символі, щоби породити дещо цілком інше, нове і разом з тим цілісне в своїй єдності з вихідним моментом, тут безпосередньо тотожні один одному або заміняють один одного, не породжуючи ніякого принципово нового уявлення” [282,650].

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

лише на перший погляд, за тією скритою непроникненістю, втаємниченістю ховається чиста та виразна природа символу [258].

Якісно нова сходинка розуміння символу простежується в час пізньої античності та в період розвитку неоплатонізму. Пояснення символу неоплатоніками набуло містично-таємничого відтінку і невидимої глибини. Як стверджує Лосєв О.Ф.: “Неоплатоніки ... перенесли античну інтуїцію тіла в розумову сферу і, залишаючись за змістом, як і вся античність, в сфері тіла, подали його чисту розумову формулу” [193,650].

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

З приходом християнства, в пору середньовіччя, символ стає основною, визначальною категорією гносеології. За твердженням Малкова Ю.Г.: ”Християнство відкривало в символі все більші і більші онтологічні глибини: символічна мова античної теорії поступово розплавлювалася в горнілі символічної мови християнської вселенської літургії” [202,9].

Буття в час середньовіччя розглядалося як багатозначний символ Єдиного Абсолюту. Містичне пізнання першооснови суцього (Бога) і вчення про символ розроблене псевдо-Діонісієм Ареопагітом. Псевдо-

Діонісій доводить, що існують два способи передачі знання про істину: таємний, невідкритий і видимий, легкодоступний. Перший є символічним і містеріальним, другий - філософським і загальнодоступним. Найвища непізнана істина пізнається тільки першим - символічним. Оригінальність знання першооснови суцього міститься в символах. З однієї сторони символ і існує лише для позначення недосяжного та нескінченного, а з другої, як це не парадоксально, служить прикриттям істини від недостойних. За вченням псевдо-Діонісія природою символу, його ідеєю є ідея образу. Саме образ має здатність пропорційно співвідносити рівні світу земного і позаземного. Тільки завдяки образу реалізується основна задача пізнання людини - в обмеженій своїй уяві відтворити змістовну нескінченність суцього.

Особливістю символічної образності як виражального принципу з'єднання скінченного з нескінченим є те, що воно пов'язане шляхом містичного бачення. Шлях пізнання вищих істин - це шлях одкровення, миттєвих просвітлень розуму. Таким чином, ідея символу втілилась у теорію образу і набула статусу образного, заснованого на інтуїції, шляху осягнення істини.

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

Епоху античності та середньовіччя з їх вченнями про вічні і незнищенні абсолюти, про людину як істоту, яка повністю їм підпорядковується, змінює нова епоха, яка стає підвалиною у розвитку європейської культури - епоха Відродження. Основною відмінною рисою епохи Відродження і всієї еволюції європейської культури є

антропоцентризм. Людина стає в центрі всього світу і набуває статусу головного у визначенні всього суцього. І як зазначає у своїх працях І. Кант: "... ми маємо достатньо підстав розглядати людину не тільки як ціль природи, подібно до всіх організмів, але і тут, на землі, так само як останню ціль природи, по відношенню до якої всі інші речі в природі складають систему цілей" [154,462].

Із зміною нової епохи символ втрачає своє визначення, набуває в попередній період, - бути субстанційною основою суцього - і здобуває свої нові характеристики. Він стає не просто гносеологічною категорією, а, що особливо характерно, естетичною, оскільки, естетика в цей період зайняла особливе місце в системі філософського знання. Як твердили на той час представники німецької філософії, найвищою ідеєю є ідея краси у найглибшому платонівському змісті цього слова [134,153].

Першим, у німецькій класичній філософії, проблеми символу торкнувся Кант. За Кантом символ пов'язаний з чуттєвим способом відтворення ідей розуму або інтуїтивним способом передачі уявлення. Символ Кант характеризує як особливий вид відтворення, який прагне відтворити невідтворюване або те бачення, яке б відповідало ідеям розуму. Яким же способом можна здійснити неможливе, підвести чуттєве бачення до того, чому не може відповідати ніяке чуттєве бачення? І Кант дає свою відповідь: тільки шляхом аналогії, тобто символічного відтворення ідей розуму, непрямим шляхом пізнання. Символічне зображення - це споглядання або спосіб об'єктивації реальності розуму чи інтуїтивного розсуду, тобто розсуду недискурсивного, прообразного [154,161-513].

Отже, Кант стверджує, що символ - це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій їх передачі, в якій в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина. Пізнати символ можна лише інтуїтивним шляхом пізнання прообразу або ідеї, яка не

вичерпується своєю невимовністю і повнотою. Символічний спосіб зображення, відзначає Кант, являє собою такий спосіб, “коли під поняттям, котре може мислитись тільки розумом і котрому не може відповідати ніяке чуттєве споглядання, підводиться таке споглядання” [154,373]. Це можливо лише через аналогію, тобто шляхом символічного зображення ідей розуму, побічним шляхом пізнання, шляхом “перенесення рефлексії про предмет споглядання на зовсім інше поняття, якому, цілком можливо, споглядання ніколи й не зможе прямо відповідати” [155,375]. Кант зосередив увагу на уявленні про розум. Він дав підґрунтя для філософствування романтикам усіх напрямків. На основі його робіт виникла романтична поезія думки, яка “з легкістю переходила в “критику чистого серця”, апофеоз досягнення не тільки розумом, але й серцем складних відношень людської свідомості” [173,372].

Вивчаючи природу символу представники німецької класичної філософії визначили два напрямки в розумінні символу: експресивно-виражальний (Шлегель та Шеллінг) та зображувально-об’єктивний (Гете і Гегель). Пошанувальник та послідовник Канта Шіллер разом із романтиками Шлегелем та Шеллінгом продовжили розвиток розуміння символу, виходячи із головної ідеї естетичної концепції. Шіллер розуміє символ як діалектичне співвідношення між духом і матерією, між формою і реальністю, між нескінченністю і кінечністю, між свободою і буттям.

Окрім головних рис символу - гармонійного злиття духовного і чуттєвого, відчуття і розуму, необхідності і свободи є ще одна риса - невичерпна змістовність і глибинність. Представники експресивно-виражального напрямку (Шлегель та Шеллінг) виділяють у символі суб’єктивний фактор. В той час, як за твердженням представників зображувально-об’єктивного напрямку (Гете та Гегель), символ несе об’єктивно-природне навантаження. Через безпосередню одиничність речі

символ виражає зовнішню і внутрішню єдність. Об'єктивна природа символу виражає нескінченність реальних предметів оточуючого світу, їх невичерпність в людській мові і поняттях.

Шлегель стверджує, що субстанційною основою символу є ідея нескінченного. “Всі чуттєві явища навколишнього світу - це “букви”, якими “пише” нескінченне” [316,340]. А ідеї можуть бути пізнані, лише завдяки символу, лише завдяки символу видимість кінцевого всюди поєднується з істиною вічного і тим самим розчиняється в ній.

Найбільш виразне пояснення символу романтиків належить Шеллінгу. Він подав діалектичне визначення символу, а також його місце в загальній системі категорії пізнання. Абсолютне або нескінченне є, за твердженням філософа, абсолютною тотожністю ідеального та реального, а це і є субстанційною природою символу. Нескінченність може виражати себе в окремих формах і речах ідеального та реального світу при допомозі проміжної ланки - ідеї. Символ же є реально відтворююча ідея. Символ і є тому оригінальним, що ідея, яку він відтворює, нічим іншим як тільки символом не може бути відтворена. Шеллінг стверджує: “... той спосіб зображення, в якому загальне позначає особливе або в якому особливе споглядається через загальне, є схематизмом. Той же спосіб зображення, в якому особливе позначає загальне або в якому загальне споглядається через особливе, є алегорією. Синтез того чи іншого, де ні загальне не позначає особливого, ані особливе загального, але де і те й інше абсолютно єдині, є символом” [314,82].

Шеллінг виводить історичні риси символу: він повинен завжди бути, як осмислена образність, оригінальним чи видатним художнім творінням. Чим більш оригінальною та універсальною буде образність, тим більше вона є універсальною. Оригінальність і неповторність символу породжує невичерпність смислових потенцій і здатностей їх нескінченного розгортання у часі.



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

Всій романтичній традиції був властивий містичний, ірраціональний, алогічний компонент поняття символу, та найяскравіше він проявився у філософії Шеллінга.

На думку Гете, символ являє собою своєрідний принцип з'єднання “відомої повноти речей”. Символ є вираженням зовнішньої і внутрішньої єдності та всезагальності речей через посередництво одиначної речі. Він завжди є чимось видатним і пов'язаний з людською формою вираження. Гете виділяє такі історичні характеристики символу: символ є зв'язком між загальним і окремим. ”Окреме завжди підлягає загальному. Загальне одвіку повинно узгоджуватися з окремим. Все, що відбувається, - символ, і в той же час, коли воно достатньо виявляє себе, воно вказує на все інше. Справжня символіка там, де окреме представляє всезагальне не як сон чи тінь, але як життєве миттєве одкровення непізнаванного” [71,353]. Символ не розриває зв'язку з ідеєю: ідея у символі втілюється у формі образу і ця образність є умовою символічного вираження. Символ у Гете із інструменту пізнання та класифікаційних уявлень про світ все більше перетворюється на одне із знарядь інтерпретаційної природи і соціальних явищ.

Гете наділяє символ репрезентативними властивостями. Він стверджує, що однією із головних властивостей символічного є його тісний зв'язок із ідеєю. Ідея ж в символі втілюється у формі образу.

“Символіка перетворює явище в ідею, ідею в образ і при цьому так, що ідея залишається в образі нескінченно дієвою і недосяжною” [71,358].

Гете своїм поясненням поняття символу завершує певний період розуміння символу в німецькій класичній філософії.

Якісно новий етап розуміння поняття символу розпочинає Гегель. Він веде теоретичний аналіз поняття символу в порівнянні із історико-генетичним розвитком. Гегель розглядає категорію “символ” як специфічну форму боротьби протилежних сторін. У символі, на думку Гегеля, повинно розрізнятися дві сторони: смисл, і вираження смислу. Перше являє собою уявлення або предмет безвідносно до будь-якого змісту, друге є чуттєвим існуванням чи образом якого-небудь роду [68,13-14]. Буття символічної образності, з погляду Гегеля, виявляє особливу діалектику, котра полягає, з одного боку, у частковому співпадінні образу і символу, а з іншого - у частковому їх неспівпадінні. Разом з тим, щоб образ був символом, недостатньо лише однієї неспіврозмірності наявних якостей образу і його смислу. У символі завжди, одночасно із співпаданням деяких властивостей образу й смислу, містяться ще й інші визначення, що цілковито не залежать від тієї спільної їм обом якості, яку це образ колись позначав. Основною найістотнішою рисою розуміння символу Гегелем є безпосередній зв'язок символічної форми з ідеалом. Це і було основним методологічним досягненням в розкритті проблеми символічного. І стало безпосередньою першоосновою філософського історико-культурологічного підходу до даної проблеми.

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

Романтики в основу своїх вчень про символ ставлять ідею активності людського розуміння. Вона і лягла в основу нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації. Романтики трактують символ як органічне злиття двох начал: суб'єктивного і об'єктивного, чуттєвого і духовного. Символ – це явна маніфестація “вічних таємниць одкровення”, “справжня сфера” мистецтва і “поезія духу” [316,359].

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

“Філософія символічних форм” Е. Кассіра є однією з найвидатніших філософсько-культурологічних концепцій нашого століття. Кассіра вважає, що сутність людини є не субстанційною, а функціональною. Вирішальну роль у характеристиці людини відіграє праця, система людських цінностей, які, власне, вирізняють і обмежують коло людської природи. Складовою цього кола є мова, міф, релігія, наука, мистецтво, історія. Звідси функціональна філософія виконує роль інструменту проникнення у “фундаментальні структури” цих складових, причому не поодинці, а в їх органічну цілісність. Функціональне діяльнісне буття людини, як її глибинна сутність, отримало у Кассіра назву символічного буття. Символ, символічна цінність чи форма - все це позначення одного й того ж принципу - переваги функції над об'єктом. Тому філософія культури стає філософією символу, його різних форм чи специфікацій. Кассіра вважає, що символічна форма це будь-яка “енергія розуму”. Завдяки їй всякий ідеальний зміст може бути пов'язаний з яким-небудь знаком і повністю відповідати цьому знакові. Ця “енергія розуму” об'єднує в одне чуттєве та духовне. Але, хоча символічні форми мають своїм початком чуттєве і знаходяться в ньому, ця матеріальність символу

є суто функціональною; головним же в ньому є входження в світ людських значень і наявність ціннісного компоненту. Символ існує як центр духовного світу з величною системою, завдяки якій людина сприймає та пізнає світ. Основними проявами символу (формою, символічним відношенням, функцією) є мова, міф, релігія, мистецтво, наука. Культура існує та відтворюється саме в цих формах, і лише в них людина бачить, розуміє, відтворює і перетворює світ. Тому культура і є безперервним, безмежним породженням нових мовних, релігійних, художніх, міфічних і наукових символів. Кассіпер зауважує, що не має жодної реальності поза символами. Є лише одна символічна дійсність.

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

Ядром колективного несвідомого є архетипи - первинні умови чи психічні утворення, які представляють “той несвідомий зміст, який змінюючись, стає усвідомленим і сприйнятним; він змінюється під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої він виникає” [324,99]. Архетипи проявляють себе переважно у символах, а символізація - це основний шлях прояву несвідомого. Тому символ являє собою архетипічний образ. Всі основні символи людської культури - міфи, казки, легенди, релігійні вчення, твори мистецтва, сни, марення - є проявами основних фігур та ситуацій колективного несвідомого.

За Юнгом К.Г., основною функцією символу є захисна функція. Символічний образ є своєрідним посередником між колективним несвідомим та індивідуально психічним життям конкретної людини, а тому чинить перешкоди проявам непідвладних розумові деструктивних поривів та бажань. Втрачення символів неминуче призводить до дестабілізації духовного життя суспільства. На думку Юнга К.Г.,

культура, яка губить чи втрачає свої символи, стає приреченою, оскільки позбавляється основ чи підвалин свого існування. Люди, котрі втратили символи, відчувають, що втратили сенс свого життя.

Отже, у поглядах Юнга К.Г. культура бачиться наскрізь символічною. Основою природи культури є архетипи колективного несвідомого, які саме й проявляються у символах.

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

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

Походження і сутність феномену розуміння хвилювали дослідників ще з часів Сократа, Платона. Питання теорії феномену людського розуміння висвітлюється герменевтичною філософією. Проте деякі дослідники вважають, що у філософський вжиток термін феномену розуміння увійшов завдяки Арістотелю, оскільки він написав трактат “Peri hermenias” (“Про витлумачення”), (щоправда, до сучасного значення терміну даний трактат не має відношення - в ньому Арістотеля розглядає деякі проблеми своєї логіки), хоча існують й інші точки зору стосовно даної проблеми [130,230-266].

У середні віки, коли всі філософські рефлексії замикалися на християнській теології, герменевтика трактувалася як теологічна екзегетика, тобто вчення про тлумачення нормативних джерел

”божественного одкровення” - Старого і Нового заповітів. Подібну роль, але стосовно юридичних і літературних текстів та документів, герменевтика, як вчення про інтерпретацію і тлумачення, відіграла і у Нові часи.

Тлумачення поняття сягає часів давньогрецької міфології. В міфі про Гермеса, котрий був посередником між богами та простими смертними, розповідається, як він повинен був розтлумачувати людям веління богів, а богам - прохання людей. Отож, первинним значенням терміну “герменевтика” було мистецтво тлумачення текстів, їх змісту.

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

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

Герменевтика ж на сьогоднішньому етапі основним предметом дослідження, окрім тлумачення текстів та їх інтерпретації, має вивчення досвіду історичного існування людини і досвіду осмислення людиною власного існування.

Над теорією розуміння працював Х.-Г. Гадамер, як один із дослідників філософії герменевтики. І “специфічною особливістю теорії розуміння Х.-Г. Гадамера, беззаперечно є те, що в ній традиційна герменевтика Ф.Е. Шлейєрмахера, В. Дільтея та інших, ніби “перетворюється” із методології розуміння (тобто, із дослідження способів роз’яснення суб’єктом реальності, в тому числі і текстової реальності) в його онтологію (постановку в контексті проблематики розуміння питання про зміст людського буття) [213,154-161].

Услід за Ф.Е. Шлейєрмахером Дільтей вважає, що необхідну передумову розуміння становить деяке перевтілення, уподібнення до духовного стану того автора твору, розуміння якого здійснюється. Тим самим розуміння являє собою реконструкцію самого життя; оскільки ж останнє для Дільтея є конкретно-чуттєвим вираженням індивідуальної духовності, то тоді розуміння є в деякій мірі ірраціональним - “розуміння ніколи не може бути репрезентоване формулами логічних операцій” [106,135-152].

Таким чином, В. Дільтей трактує розуміння як певний вид пізнання, що являє собою комбінацію пізнавального змісту і дорефлексивного досвіду і має метою пошук і експлікацію смислу. Герменевтика В. Дільтея була значним кроком уперед даного філософського напрямку. Дільтей відвів розумінню (і, відповідно, герменевтиці) центральну роль у “науках про дух” - роль універсальної методології даної сфери знання і зробив спробу детально розробити та описати розуміння як всезагальний метод гуманітарних наук.

Подальший розвиток поняття розуміння отримує у філософії М.Хайдеггера. Втім це не просто розвиток - це аналіз розуміння з принципово інакших позицій, аніж у Шлейєрмахера та Дільтея. Якщо у них розуміння - це певна методологія, то Хайдеггер вбачає у розумінні спосіб буття людини у світі.

Проблема розуміння як центральна проблема герменевтики має тривалу історію. Як суто філософське питання, вона зазнала певної еволюції: від розуміння як методу інтерпретації (Шлейєрмахер) - через розуміння як методу “науки про дух” (Дільтей) - до розуміння як умов людського буття (Хайдеггер). У сучасній філософії герменевтики існує багато поглядів на проблему розуміння (виразниками яких є, наприклад: Е. Бетті, Е. Корет, К.-О. Апель) та інші.

Ідеалом розуміння в основному є не те, що (?) пізнати: розвиток суспільного ладу, народів, держав, а пізнати яким (?) було їхнє становлення і що (?) лягало в його основу. Людина за своєю сутністю є духовною істотою і тому повинна думати про “загальне”, а не лише про “часткове” [66]. Адже, щоб зрозуміти те чи інше явище дійсності, вникнути в нього, пізнати історію (як процес), людина повинна володіти поняттям “історичного розуміння” [66,16], вміти виділити із основного часткове, а також об’єднати часткові елементи в основне.

Проблема розуміння і тлумачення текстів є не тільки першочерговою науковою проблемою. Вона є проблемою усього людства. Нам не слід зводити герменевтичний феномен розуміння до наукового методу розуміння, який би зробив текст предметом наукового пізнання. Пізнання не потрібно підпорядковувати точним науковим методам. При розумінні того чи іншого історичного надбання ми повинні не просто зрозуміти текст, а пізнати його істину. Тому феномен розуміння протистоїть всім намаганням перетворити його в який-небудь науковий метод. Герменевтика стає самостійним “методом розуміння”, який повинен тримати в полі зору як загальне (шляхом порівняння), так і своєрідне (шляхом пізнання)...” [66,16].

Всяке розуміння є в кінцевому результаті саморозуміння. Власне і герменевтичною проблемою є прагнення оволодіти розумінням як мистецтвом, мистецтвом взаєморозуміння, мистецтвом пізнання. У світі



буття людина є діяльною істотою і самодіяльність, самопізнання є її власне людським буттям. Тому і герменевтика символів виступає у П. Рікьора як інтерпретація чи досягнення їхнього смислу через прямий, буквальный смисл. Методом такої інтерпретації є рефлексія, яка являє собою рух до смислу в обхід безпосередньої очевидності та достовірності.

На думку Рікьора, символ - це будь-яка структура значення, у якій первинний, прямий смисл посилається на інший - вторинний, фігуральний, котрий можна осягнути лише при допомозі першого. Герменевтика “отже, і має своїм завданням інтерпретацію цього “прихованого” смислу і виявлення другого смислового рівня - тобто тієї сфери виразів з подвійним значенням, яка утворює “поле” герменевтики” [253,50-52].

Таким чином, поняття символу та інтерпретації виявляються у Рікьора П. співвіднесеними - “інтерпретація має місце там, де є багатоскладний смисл, саме у інтерпретації виявляється множинність символів” [252,315-316].

Символічні вираження Рікьор П. поділяє на рівні: символи найбільш універсального характеру; символи, що властиві лише одній культурі; символи, створені лиш однією людиною, або навіть такі, що зустрічаються лише в одному творі [252,318]. Але всі ці рівні символічного, на думку П.Рікьора базуються на загальнолюдських засадах. Тому людину можна зрозуміти лише пізнавши усе багатство символів, котрі є в тій культурі, в якій людина отримує водночас і екзистенцію та мову.

Символізація відіграє головну роль у мисленні. Символічне в мисленні за Рікьором П., зумовлює саму можливість рефлексивності мислення і спричинює в філософії перехід від абстрактної рефлексії до рефлексії конкретної. Якщо абстрактна рефлексія ґрунтується на самосвідомості, то конкретна рефлексія означає заглиблення у знаково-символічний пласт культури.

## Висновки

Отже, поняття “символ” в європейській філософській думці набувало різноманітних тлумачень та дефініцій.

Так,

- класична античність, вживаючи символ, відзначає його як самодостатній знак, що не пов'язується з іншим, відмінним об'єктом, символом якого він виступає. Символ цього періоду розуміється як репрезентативний праобраз світової свідомості і містить в собі функцію мислеупорядкування організації і зростання. На цей час символ не має ще ні термінології, ані поняття основи;
- неоплатоніки виводять символ центральним поняттям всієї системи філософії. В гносеологічному плані символ переходить у сокровенно-сутнісний інструмент пізнання світу, а в онтологічному – стає субстанційною основою суцього. Символічний знак в період середньовіччя стає основним поняттям теології. Середньовічна символіка ґрунтується на вірі в те, що все, що нас оточує, є лише символом вищого порядку. Християнство довело до завершення дві основні ідеї античного неоплатонізму при розгляді символу, з однієї сторони, як субстанційної основи суцього, а з другої сторони – як основної визначальної категорії пізнання;
- епоха Відродження прагне за допомогою символу відтворити те бачення, яке б відповідало ідеям розуму. Символ цього періоду – це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій передачі, де в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина, духовне і тілесне, видиме і невидиме, котре прагне пізнати основну ідею буття, істину Бога. Символ в епоху Відродження особливо тісно пов'язаний з ідеєю. Ідея ж в

символі втілюється у формі образу. Основним символом Ренесансного бачення світу є образ самої людини. Людина в пору Відродження це вже не ідея, передана через образ, а образ, котрий підноситься до рівня ідеї. Людина це той символ, в якому гармонійно поєдналося: тілесне і духовне, боже і тлінне. Ренесанс поглибив інтуїтивний фактор символічного сприйняття. У символі основна увага зосереджується на його незамкненній багатозначній семантичній структурі;

- І. Кант наділяє символ специфічною образністю, яка прагне відтворити неможливе, те, котре піддається тільки розуму;
- романтики визначають символ як багатозначний та багатоплановий образ, що має своє самостійне життя. Символ для романтиків є оригінальним художнім творінням. В основу своїх вчень про символ романтики ставили ідею активності людського розуміння. Вона і лягла в основу нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації. Ідея, яку символ відтворював, нічим іншим, аніж символом, відтворена не могла бути. Романтики трактували символ як органічне злиття двох начал: суб'єктивного і об'єктивного, чуттєвого і духовного. Всій романтичній традиції був властивий містичний, ірраціональний, алогічний компонент поняття символу;
- Шіллер вважав, що символ - це відображення відношення духу і матерії, нескінченного і кінченного, форми і реальності;
- Гете відзначає, що символ – це глибоке вираження внутрішнього і зовнішнього розкриття поняття речей через посередництво одиниці цієї речі. Символ володіє такими властивостями як єдність і цілісність, здатність через окреме подати загальне, виразити людські переживання і почуття;
- Шлегель в першу чергу визначає у символі субстанційну основу – ідею. Ідея безкінченного – це джерело Божого, природнього і людського буття.

Символ є засобом, завдяки якому видимість кінцевого завжди поєднується із істиною вічного і розчиняється в ній;

- Шеллінг подає символ як реально відтворену ідею;
- Гегель же стверджує, що символ наділений двома важливими рисами: змістовністю і здатністю передавати зміст. Окрім того, символ володіє двозначністю. І зрозуміти цю двозначність можна тільки із контексту. Розуміння символу завдяки контексту, це розуміння культурної атмосфери часу і соціального життя;
- сучасна філософська думка, представлена найбільш яскравими розробками проблеми символу Е. Кассіра “Філософія символічних форм”, К.Г.Юнга “Глибинна психологія” та герменевтичною концепцією Поля Рікьора твердить, що символ являється одним із найістотніших моментів людської життєдіяльності, без якого вона і не була б власне людською.

Проведений аналіз підходів до поняття “символ” наочно показав наявність широкого спектру визначень даного поняття в філософській думці минулого і сучасного. Окрім того, не варто забувати про значне розмаїття визначень символу як естетичної та мистецтвознавчої категорії.

### 1.3. Символ: природа, сутність та основні функції

Проблема самовизначення людини завжди знаходилась в центрі уваги дослідників. Філософія ХХ століття довела, що свідоме самовизначення особистості відбувається у формі саморозвитку. В період докорінної зміни духовних підвалин суспільного буття перед кожною людиною постає проблема виявлення свого “Я” в конкретно-історичних обставинах, проблема самореалізації в практичній життєдіяльності. Реалізуючи свої здібності, кожна досконала особистість пізнає себе, пізнає багатогранність світу буття, творить феномен медіуму, який опосередковує будь-яке культурне оформлення. А філософія, як духовна квінтесенція культури, виступає способом осмислення людського буття. В центрі філософії завжди перебуває людина. І тому прогрес в історії філософії визначається за ступенем осягнення особистості. Людина повинна заглиблюватися сама в себе, пізнавати себе, шукати основу для вибору напряму своїх вчинків. Ще Сократ вважав, що людина, яка пізнає себе, знатиме і розрізнятиме те, що вона може зробити і чого робити не повинна. Самопізнання веде людину до розуміння свого місця у світі, смислу життя.

Посередником між суб'єктом - людиною і об'єктами є символ. Він на певній стадії пізнання набуває методологічної підстави пізнання, спілкування, людської дії і віри. Метод символічного пізнання є методом пошуку тотожного символу гносеологічного образу. Метод символічного пізнання побудований на підсиленні інтуїтивного пізнання істини в процесі діалогу між суб'єктом і об'єктом пізнання. Символ сприймається як модель пізнання. Символ спрямований у майбуття і розуміється як традиція, яка повторюється і яка повертається до минулого. Символ не тільки зберігає істину впродовж певного віку, він також і є вічним свідком існування істини. Призначенням символу є не стільки приховування

істини, скільки утвердження реальної її духовності. Лише людина є справжнім носієм символічного начала, творцем символічного світу – світу людської культури.

Загальновідомо, що в літературі та мистецтві кінця XIX - поч.XX століття існувала течія, представники якої іменували себе “символістами”, а її - “символізмом”. Щоправда, в рамках даного напрямку поняття символу трактувалося вельми вузько - як деякий містичний відбиток потойбічних сутностей у предметах та речах реального світу [25,11].

Саме поняття “символізм” походить від фр. “symboliosme”, (з грецької “симболон” – знак, ознака, прикмета), як літературно-мистецький напрям склався в кінці XIX – на початку XX століття, основоположники якого, базуючись на ідеалістичній філософії О. Шпенглера, “теорії невідомого” Е. Гартмана і поглядах Ф. Ніцше, проголосили основою мистецької творчості символу – таємничу ідею, приховану у глибині всіх навколишніх, а також і потойбічних явищ, і розкрити, збагнути й відобразити її можна тільки з допомогою мистецтва, зокрема музики й поезії. Символізм є першою своєрідною маніфестацією модернізму у світовій літературі.

Всі елементи природи символізм трактує як аналогічні, які завжди становлять між собою взаємні аналогії. Крім того, кожна річ становить певний замкнений і закінчений мікрокосмос, в той же час повністю відзеркалюючи в собі весь макрокосмос. Оскільки символізм є певним типом пізнання світу, який керується власною схемою й на підставі виключно суб'єктивних вражень і переживань намагається розкрити глибинний смисл речі, то, вказуючи на деяку його подібність з імпресіонізмом, можна легко розрізнити їх відмінність. Символізм не зупиняється на сфері чисто зоровій, не дозволяє трактування однієї сфери вираження як достатньої для пізнання предмета, який в інших своїх рисах залишається невловимим.

Раціональне пізнання для символізму важливе з тієї точки зору, що дає можливість пізнати зовнішній бік речі. Але символічне пізнання не зупиняється на цьому, воно сягає далі, воно мусить бути ще інтуїтивним. У такому акті пізнання відкривається повне життя речі, проникнувши в яку, можна пізнати саму її суть.

У ході свого розвитку символізм вбирає в себе нові філософські традиції ХХ століття, поширюючи цим світогляд та поглиблюючи символ модельованого світу. За словами М. Бахтіна: "... у кожній епосі є своя сфера предметів пізнання, своя сфера пізнавальних інтересів. Предмет входить у кругозір пізнання й зосереджує на собі соціальну енергію його лише в тій мірі, в якій це диктується активними проблемами цієї епохи й даного соціального становища. Вибір предмета пізнання також визначається соціальною оцінкою, як і вибір теми поетом" [211,34]. Характерною особливістю символізму є властивість породжувати додаткові символічні конструкції в рамках постійно діючого переосмислення значень іншими культурними утвореннями. Тому символічне бачення реальності передбачає дзеркальність понять та ідей в плані утворення гносеології і методології.

Термін "символ" походить від грецького слова "symbolon", що означає "знак", "прикмета", "пароль", "сигнал", "передбачення", "договір в області торгових відносин між державами", "документ" і т.п. Саме слово "символ" зуміло піднятися від свого первинного тлумачення до рівня філософського розуміння таємничого знака і передбачити метафізичний зв'язок видимого і невидимого. Ще в 1910 році термін "символ" досягнув такого змістового роз'яснення, що російський письменник А. Бєлий нарахував двадцять три визначення цього терміну. Для А. Бєлого зміст символу невичерпний, це і художній образ, і вікно в містичний світ, і категорія реального. Слово "символ" використовується на позначення єдності, синтезу частин, що носить якісно-кількісний характер: "Єдність є символ". Поряд із

відображенням видимого, реального символ спрямований на пізнання невираженого, понадчуттєвого, астрального: “Символ є межа усіх пізнавальних, творчих і етичних норм” [25,63]. Водночас символ породжується дійсністю, реальністю: “Символ є образ, взятий із природи і перетворений творчістю; символ є образ, що поєднує в собі переживання художника і риси, взяті із природи” [25,22].

Філософська енциклопедія подає таке визначення терміну “символ”: ”Символ є відображення, або, точніше кажучи, функція дійсності, подана як індивідуально-загальний і відчуттєво-змістовний закон (чи модель) з можливим розгортанням цієї вихідної функції в безконечному ряді елементів, із яких кожний, в міру свого закономірного зв'язку з іншими елементами ряду вихідною функцією, являється як еквівалентом всякому іншому елементові ряду і самої функції, так і амбівалентним по самій своїй природі” [292,10 -11].

Енциклопедичний словник термін ”символ” трактує так : “Символ ... речовий, графічний або звуковий умовний знак або умовна дія, яка означає яке-небудь явище , поняття, ідею” [321,385].

Досить точно визначення “символу” подано у праці французького дослідника П. Діеля, а саме “символ” це “точний і кристалізований виражальний засіб, який відповідає за своєю сутністю внутрішньому життю, інтенсивному і якісному, на противагу зовнішньому світу, екстенсивному і кількісному” [330,10-11].

Без конкретного визначення терміну “символ” не можна достатньо глибоко і достатньо точно викласти всі філософські системи минулого. Вищеподані визначення терміну “символу” не розкривають глибинного змісту символу, оскільки, по-перше, символ не може бути функцією дійсності, котра відтворює відчуттєвозмістовний закон, тому, що символ сам наділений рядом функцій і служить засобом пізнання; по-друге, термін “символ” не може виступати умовним знаком, або позначати умовну дію.



Це визначення більш притаманне емблемі, котра володіє характером умовності; по-третє, для того, щоб зробити ґрунтовний та системний аналіз символу, його гносеологічної природи, місця та ролі його у філософській культурі, не достатньо лише сприйняти термін “символ” як виражальний засіб. Отже, в даній науковій роботі досліджуватиметься символ як сутнісно-утаємничений витвір, який образно представляє ідею і в якому гармонійно поєднується ідеальне і матеріальне, чуттєве і абстрактне, одиничне та загальне.

Філософське осмислення місця і ролі символу в пізнанні світу обґрунтовано в ученні В. фон Гумбольдта. Зокрема він зазначає, що лише в символах розкривається справжня сутність того, що людина має сприйняти. Зміст символу розкривається через суттєве споглядання як основу досвіду, а істина виявляє себе у більш плідному символі. ”Все, що людина бачить навколо себе, вона здатна сприймати лише завдяки своїм органам чуттів, чиста сутність речей ніде не відкривається їй безпосередньо; саме те, що сильніше за все запалює її любов, що нездоланно захоплює все її єство, огорнуто непроникним покривалом; протягом усього її життя її діяльність зводиться до прагнення проникнути крізь цей покрив, її насолода - передчуття істини в загадковому символі, до надії на можливість безпосереднього споглядання в інших стадіях свого існування” [99,68]. Отож, символ не відкривається зразу ж, але людина постійно прагне до його пізнання, бо в ньому міститься істинна сутність явища.

Символ наділений такою важливою рисою як – багатозначність. Тому часто можна бачити як замість символу вживають термін “алегорія”, “образ”, “емблема”, “метафора”.

Спробуємо зрозуміти, наскільки можна замінити поняття “символ” поняттям “алегорія”. Дійсно, символ і алегорія можуть видатися дуже подібними, у них є, на перший погляд, дещо спільне: обидва слова

означають дещо таке, зміст чого полягає не в точному визначенні, а в значенні, яке виходить за його межі. Alegорія ж є формально-логічним узагальненням, і не може охопити одиничне цілком, а лише допускає цю одиничність тільки в міру її формально-логічної структури. Узагальненість алегорії безсила стати принципом для її картинної сторони, яка володіє своїм власним принципом, не тим загальним, заради якого алегорія створена.

Метафора, в прямому розумінні цього слова - це перенесення значення одного предмета на інший предмет і при цьому вони розуміються як одне ціле. Метафора наділена тією узагальненістю, яка посилюється до того рівня, що складові його (предмета) одиничності або видові різниці не відкидаються, як в алегорії, але залишаються як рівноправні і їх узагальненість не виходить за межі, а цілком з ним (предметом) співпадає. В символі загальне ж досягає такої сили, що не просто стоїть поряд з одиничним, але стає законом, який підпорядковує під цю узагальненість одиничність.

Поняття “емблема” володіє характером умовності. В емблемі загальне і одиничне є лише спеціальним призначенням.

Природа символу багатогранна і, щоб не сплутати термін “символ” з іншими термінами, потрібно постійно слідкувати за специфікою символу.

У символі нам даний всеосяжний медіум, який лежить в основі усіх духовних утворень. Німецький філософ Е. Кассіерер вважає, що якби поталанило здійснити систематичний огляд різних знакових культур, зазначити їхні типові й наскрізні риси, їхні особливі відтінки й внутрішні відмінності, то “ми мали б тоді свого роду граматику символічної функції як такої, що за її допомоги були б охоплені й взаємовизначені особливі вираження та ідіоми, як вони постають перед нами у мові й мистецтві, міфі й релігії” [23,18-19].

Дійсність завжди символічна і філософія дійсності є філософією символічних форм. Філософія символічних форм стала істотним вієском до скарбниці світової філософської думки. В цьому плані найбільший доробок має Е. Кассіерер своєю працею "Філософія символічних форм". Сучасний американський філософ естет Сусанна Лангер назвала Е. Кассієра "піонером філософії символізму", оскільки Е. Кассієрер наділяє символ тим вузловим поняттям, в якому синтезуються всі сторони, всі аспекти людської культури. За Е. Кассієрером символ має властивість творити все, що складає людську культуру, Всесвіт. В основі кожної культури лежить свій специфічний пра-символ, з якого виростає реальна історія цієї культури.

Проте символ ніколи не належить лише одному синхронному зрізу культури. І це є великою перевагою багатогранної природи символу. Він завжди пронизує дану культуру наскрізь, при цьому залишається одним із основних елементів всього культурного багатства. Саме символічні форми мають властивість зберігати великі та значимі тексти, а ще точніше нести відбиток онтологічних моментів культури. За словами Е. Кассієра: "... Символічна мова культури не спиця в колесі культури історії, але ніби друге колесо, яке несеться на рівні з першим на одній осі" [23,24-27].

Лише завдяки символу можна найбільш конструктивним принципом або знаково-мовним утворенням виразити онтологію світу на найрізноманітніших етапах культурної історії. "Змістовність світу - це "онтології" різних знаково-символічних систем, форм культури, бо пвіт має сенс лише стосовно єюдини і її культури. Таким чином, говорити про змістовність світу - те ж саме, що говорити про зміст відповідних знаково-символічних систем" [238,202].

Символ в системі культури - це збірне поняття для відображення загального принципу конструювання культурних змістів і цінностей принципу, котрий виявляє себе в багаточисленних феноменах, кожен із

них зокрема у своїй основі, хоч і має символічну природу, та не завжди до кінця її вичерпує.

Розглядаючи місце і роль символу в системі культури, потрібно відмітити його найважливіші функції, а саме: світоглядно-пізнавальну, регуляторно-адаптивну і комунікативно-інформаційну.

Світоглядно-пізнавальна функція символу має здатність відтворювати дійсність у всіх галузях культури. Так, універсальна концепція світу наших пращурів втілилася у символічному образі світового дерева. Символіка світового дерева (Дерева Життя) - визначає модель світу людських колективів Старого і Нового Світу. Вона залишила слід в релігійних і космологічних уявленнях, які пізніше знайшли своє відображення в мистецтві, архітектурі, в ритуалах, іграх та поетичних образах. Світове дерево об'єднує в собі три світи: верхній - небо, життя богів - крона, середній (стовбур) - земне життя людей, нижній (коріння) - підземний, потойбічний світ. Окрім того, образ Дерева Життя, був ще й образом родючості. В багатьох міфах помітний зв'язок світового дерева з богинею-матір'ю. Цей образ був настільки багатограним, що символізував і невичерпну життєву силу, і вічне оновлення та відродження, і все живе. Подекуди можна простежити, що із символом світового дерева порівнювали книгу життя. Наче на її листках та листках дерева написана доля людей, а от коли людина помирає, то з дерева опадає листок. Як зазначає М. Еліаде: "Світове дерево стає, таким чином, Деревом Життя і Безсмертя. Збагачене багаточисельними двійниками і доповнюючими символами (Жінка, Джерело, Молоко, Тварини, Плоди і т. п.), Світове Дерево постає перед нами завжди вмістилищем життя і повелителем долей" [323,156-157].

Пізніше цей символ дерева переростає у символ оберега роду українського. Так, калина, верба та тополя стають символами-оберегами України, символізуючи життєву силу, вічне оновлення і відродження. І до

сьогоднішніх днів дійшов до нас обряд пошанування образу дерева: під час купальських (купальське деревце), новорічних (новорічна ялинка), вербних свят ("Верба б'є, не я б'ю..."). Дерево символізує не тільки організацію світу в просторі, але і організацію світу в часі.

Близьким до символізації світового дерева є символ хреста, як символ центру, єдності життя і смерті, духовного і матеріального. Окрім того, знак хреста - це знак Трійці (Тризуба). В ієрархії абстрактних символів світобудови знак Трійці (Тризуба) займає найпочесніше місце. Стислим символічним записом складної світоглядної концепції може слугувати таке пояснення знаку Тризуба (Трійці): дві триєдині сили (чоловіча і жіноча) творять третю - синівську. Ця трійця сил (батьківська, материнська, синівська) творять нові триєдині світи. Власне так уявляли розвиток Всесвіту наші предки: Бог Отець поєднується з Богинею Матір'ю, народжується Бог Син, який розвиваючись і мужніючи, стає Богом Отцем і розпочинає новий цикл світотворення.

Сліди Тризуба (Трійці) зустрічаються в Скандинавії, Візантії, Греції. Український тризуб свідчить про історичний і логічний зв'язок з культурними впливами греків, римлян, кельтів-галів.

Сила того чи іншого символу не в красі його, а в енергетиці, в тих реаліях, які символіка репрезентує і в тих ідеях, які ці реалії виражають. Світогляд цілі та енергетика досягнення і є ідейним вираженням реалій світобудови, короткою ідеологією. Найбільш стислим виразом національної ідеології є національна символіка - знак Трійці (Тризуб) і барва Трійці (золотаво-жовте сяйво вогненої батьківської іпостасі та блакитне вологої материнської в поєднанні).

Наступною є адаптивно-регуляторна функція. Вона розкриває зміст символу, котрий служить регулятором поведінки людини, інструментом адаптації її в культурі, а також засобом встановлення взаємозв'язків між

людьми. Саме ця функція особливо яскраво проявляється в обрядах і звичаях.

Обрядовість і звичаєвість були свого роду непорушними законами буття, його духовною і моральною підосною. Обрядове дійство вважалося священним. Знання міфологічної образності дає можливість читати обрядове дійство як своєрідне інсценізоване письмо. Розшифрування того чи іншого обрядового символу засвідчує нерозривну єдність різноманітних елементів традицій, звичаїв та обрядів, тим самим підкреслюючи їх глибоке світоглядне джерело. Обрядова символіка ніколи не була випадковою умовністю. Вона своїм корінням глибоко сягає у сприйняття нашими пращурами світобудови та поглядів на природу. Наприклад, хліб, як неодмінний учасник усіх обрядів та звичаїв, є символом здоров'я, працьовитості, земної щедрості і родючості; сіль - символ пізнання; ліс - символ таємниці, кордону між двома світами; сіно - це символ метушливості, пробудження від сну (дитині встеляли сіно в колиску, на Різдвяні свята вносили сіно - народження нового світу) та інші. Обряди і звичаї несуть в собі споконвічні знання про природу людського буття.

Третьою функцією символу, яка наочно простежується у культурі нашого народу, є комунікативно-інформаційна функція. Ця функція розкриває здатність символу акумулювати в собі здобутки культури минулого і переносити їх із одного пласту в інший. Таким могутнім символом може бути лише слово. Воно служить тим символом, який містить в собі, за діалектичним законом, і ідеальне, і матеріальне, а саме: слово мислиться як таким, що належить світові земному, і водночас є символом трансцендентного, Божого. Було сказано, що істина передається людям у божих текстах, приписах, посланнях. Ці тексти насичені таємничістю і багатозначністю. Людське слово має в собі щось чародійне,

містить таємничу силу, визначити яку є великою мудрістю. Таке вірування розвинуло у наших прародичів любов до поезії і витворило безмір пісень.

Слово як символ - це цілісний багатозначний світ внутрішніх відносин. За своєю будовою слово трилике. Це і кістяк, тобто фонема, що несе собою матеріальну субстанцію, і значення, що собою несе слово, як морфема, і найосновніше - це духовна субстанція або семема. Об'єднавши все це воедино, маємо магічне за своєю сутністю слово, котре можна порівняти із тілом, душею та духом.

До нашого часу дійшли особливі за своєю природою слова - замовляння, котрі передають діалог Людини зі Світом. Замовляння були серцевиною язичницького світогляду та життєвого укладу. В замовляннях перед нами постає давній пласт язичницької свідомості та язичницької культури. У замовляннях присутня астральна, водяна, тваринна, рослинна та інша символіка. Слово є джерелом самосвідомості народу. “Чим далі в старовину, - пише О. Потебня, - тим звичніша і міцніша віра у здатність слова однією своєю появою витворювати те, що ним позначено” [241,59].

Отже, основними проявами символу є мова, міф, релігія, мистецтво і наука. Саме в цих формах існує і передається (відтворюється) культура, і саме в них люди можуть побачити, зрозуміти, відтворити і переробити світ.

Символ виходить з живого споглядання дійсності. Він є способом відбиття цієї дійсності, її відтворення у деякій чуттєво-наочній та конкретно-відчутній формі. Проте, символ не залишається у цій безпосередній чуттєвості - вона у символі доводиться до ступеню абстрактного мислення. Інакше кажучи, символ є непростим представленням яких-небудь чуттєво сприйнятих явищ та процесів дійсності у їх конкретній і безпосередній даності - він являє собою таку цінність, котра є узагальненням істотних закономірних зв'язків цих явищ

та процесів. Символ - це “чітке розрізнення і протиставлення елементів дійсності, чітке їх об'єднання у системну цілісність, узагальнення даних чуттєвого досвіду і перетворення всієї... чуттєвої дійсності в узагальнену закономірність” [194, 247-274].

Окрім чуттєвої, безпосередньої та абстрактної, ідеально уявної сторін, символ містить ще й третю сторону - практично-смыслову спрямованість. Чуттєве сприйняття переходить у абстрактне мислення і стає узагальнюючою моделлю або сутнісною закономірністю самого ж себе, а після цього повертається до своїх витоків - реального світу. Це повернення можливе лише через дійсну повсякденну життєдіяльність людей. Тоду “символ - ...це не просте відображення, а таке, яке є обрамленим засобами абстрактного мислення і знову повертається до ... речі, але вже дає цю річ у переробленій для цілей людини і претвореній формі” [194,250]. В аспекті цієї третьої своєї сторони символ виступає як носій значної смислової енергії культурно-соціального перетворення світу.

Таким чином, символ можна визначити як безмежну в своїй смисловій глибині єдину, і водночас подільну цілісність чуттєвого та абстрактного, одиничного та загального, сутності і явища. Він являє собою модельно-цілісне, закономірно-сутнісне відображення об'єктивної реальності, у якому при допомозі наочного образу виступає узагальнений принцип конструювання цієї дійсності, який потенційно містить, по-перше, всі її можливі прояви, а, по-друге, наділений здатністю практичного перетворення цієї дійсності: “Символ є такою ... побудовою, котра становить принцип для нашої практики і навіть для нескінченної кількості наших практичних творчих перероблювань дійсності” [194,255]. Що ж становить основу символу, котра дозволяє з'єднати в ньому у єдину цілісність одиничне і загальне, чуттєве і абстрактне? Такою основою є ідея, завдяки їй символ і виступає як цілісність. Ідея являє собою найвищу форму пізнавального відношення до світу, яке



відрізняється від поняття деякими особливостями. В ідеї максимально співпадають зміст пізнання з об'єктивною дійсністю. Речі у ній представлені не лише у своїй абстрактній загальності, але й у своїй конкретній необхідності. Будь-яка річ в ідеї проявляється не лише у своїй природній даності, але, передусім, в культурному людському бутті, тобто як певний бажаний, ідеально уявний предмет світу людського життя. Ідея завжди спрямована на деякі ціннісні орієнтації. Речі в ній відображаються у вигляді ідеалу: не такими як вони є, але такими, якими вони мали би бути. Таким чином, ідея є полем перехрещення двох сфер реальності - природної та практичної - доцільної або культурної. Якщо функціонування понять пов'язане суто логіко-дискурсивним знанням, то ідея завжди діє у зв'язку з цілісною природою людини. Вона завжди звертається до сукупного людського буття.

Працюючи над дослідженням глибинної природи символу, О.Ф. Лосєв дотримувався логічно-дискурсивного методу. Так, посилаючись на праці Шеллінга, який досліджував експресивно-виражальну природу символу, О. Ф. Лосєв зазначає: "... Символ не є схемою, тому що в схемі переважає загальне поняття і правило над частковим. Символ не є алегорія, тому що в останній власним змістом заслоняється загальне і ідеальне. Синтез цих обох способів зображення, де ані загальне не означає окремого, ані окреме загального, але вони обидва є суть абсолютно єдиного, є символічне" [193,20-21]. В символі чітко неможливо розрізнити як поняття загального і окремого так, ідеального і реального, безконечного і кінцевого.

Отже, на підставі цього можна підвести висновок, що коли способом здійснення понять є значення (тобто така форма вираження змісту, що зорієнтована на її об'єктивну, незалежну від людського відношення даність), то способом здійснення ідей є смисл - така форма вираження змісту предметів, у якій нерозривно поєднується природна даність

предметів та їх вплетеність у культурно-історичну життєдіяльність людини [96,265].

За О. Лосевим: "... символ речі є її відображення, однак не пасивне, не мертво, а таке, котре несе в собі силу і міць самої діяльності ..." У символі, на думку Лосєва О.Ф., досягається повна рівновага між "внутрішнім" і "зовнішнім", ідеєю і образом, "ідеальним" і "загальним". В "образі" немає зовсім нічого такого, чого не було б в "ідеї" [193,426]. Загальне й конкретне в ідеї й образі повністю співвідносні між собою, в символі немає ні ідеї без образу, ні образу без ідеї. Звідси і впливає можливе вживання поняття образ-ідея на позначення символу. І все ж образ і ідея можуть бути розрізненні між собою: символ це вираження того, що таке власне ідея.

Ідея - це глибоке відображення сутності людини, а також всього оточуючого світу. Символ як структуруюче і регулююче начало в ідеї це сконцентровано виражений культурно-особистісний смисл або цінність соціального буття людини як найбільш глибинної сутності світу. Символ є завжди результатом відношення матеріального та ідеального. Ідеальне виражається в чуттєво-сприймаючій формі матеріального "тіла" символу, а матеріальне - в ідеальній формі, в ідеальній або суспільній свідомості. Специфіка форм символічного вираження заключається в тому, що вона являє собою своєрідну діалектику знакового і образного начала. У всіх вищих відображення символічна форма зливається з образністю, а в нижчих - із знаковістю. Знаковість і образність - це два найбільш загальні способи передачі явищ, властивостей і відношень матеріального та духовного світу.

Знак при цьому можна визначити як дещо заміняюче когось або щось лише за деякими ознаками чи властивостями. Знак може вказувати на будь-який предмет чи явище, проте він не володіє структурною

відповідністю предмету, а точніше він не може передати його особливості [298,90].

На противагу знаку, образ так відтворює предмет або явище, що повністю передає всю його структурну відповідність. Власне, символ і може бути представлений як образ. Майже вся філософська традиція зв'язує формальну особливість символу з образністю. Павло Флоренський з цього приводу зауважує: "Дійсність описується символами або образами" [298,89]. Адже образу "притаманна найбільша ступінь перевтілення, конкретності, життєвої правдивості" [298,139].

Таким чином, спільним для символу і знаку є те, що вони володіють властивістю представляти або замінити відмінні від себе предмети. Разом з цим вони принципово відрізняються один від одного. Ця різниця полягає в тому, як! символ або знак заміняє або представляє предмет. Символ це робить шляхом структурної відповідності або аналогії між предметом, тобто наглядно-образним способом, знак - вільно, безвідносно до заміняючого його предмета.

Поєднуючи образ і символ один з одним, не слід забувати, що символічне вираження тяжіє до знаковості або до знакової форми репрезентації дійсності. Ті символи, котрі тяжіють до знакової природи – це символи у своїх нижчих проявах, тобто не символи-знаки, а знаки-символи, всі вони наділені умовністю. До таких знаків-символів в першу чергу слід віднести всі математичні, технічні, фізичні символи, емблеми, герби, товарні, рекламні, плакатні, видавничі позначки, нумізматичні, філателістичні знаки, формули алхімії, астрології. У знаках-символах ступінь природнеобхідного зв'язку між репрезентуючим предметом і ідеєю не виражена конкретно, а опосередковано множинними числом ланок. У всіх своїх вищих формах символічного відображення дійсності виступають символи –образи і перш за все філософські і релігійні символи. Проте слід постійно мати на увазі, що в процесі історичного

розвитку різних сфер духовної і матеріальної культури людства проходить постійне збагачення, взаємодія і переплетення різних символічних утворень.

Образна форма символічного вираження спрямована на широкий спектр асоціативних можливостей. А це і є найбільш адекватною формою представлення в символі ідеї. Символ можна визначити і як образно представлену ідею. А. Бєлий відмітив це так: "Символізм - це метод відтворення ідей в образах" [24,139].

Образ і символ нероздільні поняття. Образ може раз виступити у функції метафори, і, якщо це характеру стійкого повторення, і при цьому він як дещо означуване і означуюче, він стане символом і навіть увійде у сферу символічної дії. Символ - це завжди прояв образу або сконцентрований образ, основною функцією якого є не просто замінити предмети, а виражати їх сутність, ідею.

Філософське обґрунтування поняття "символу" базується на комплексному поєднанні в ньому інших семіотичних елементів: знаку, алегорії, емблеми. Однак на відміну від абстрактного знаку "символ" має певну конкретну схожість з предметною естетичною цінністю чи мисленним художнім образом, які символ замінює, завдяки чому він може містити в собі у розгорнутому вигляді багатомірність ціннісних значень, інформаційних та естетичних змислів, які в процесі сприймання людиною розгортаються в її свідомості в уявлення та насолоди [297,623].

В житті іде постійний процес діалектичної взаємодії різних форм символічного вираження символів-знаків, символів-образів. Символ не просто дає людині можливість побачити велику картину світу, він змушує людину мислити, пізнавати, шукати істину життя. Вся людська уява, фантазія, мислення ніяк не обходиться без символізації, порівняння, асоціації, тому що в цьому відношенні уява представляє собою єдність відтворення і символізації. Створюючи образ, а саме художній образ,

людина намагається виразити через нього загальну ідею, зміст подій, часу, епохи в конкретній дійсності, в одиничному факті. Оця властивість образу виражати те чи інше, що існує поза ним, і служить основою символізації в мистецтві. Працюючи над теорією відображення, вчені А. М. Коршунов та В. В. Мантатов зауважують: "Символізація в мистецтві являє собою один із дійсно важливих прийомів художнього узагальнення. Символ допомагає встановити зв'язок між абстракціями і почуттями, безконечним і кінцевим, загальним та одиничним. Він являє собою засіб функціональної деформації відтворюваних явищ для того, щоб виділити їх загальне, суттєве, головне. Але для того, щоб виконати ці функції, художній символ повинен бути зрозумілим, доступним, природним і здатним швидко викликати за асоціаціями символізуючий зміст" [164,48].

Символізм є одним єдиним методом мистецтва, котрий здатний проникнути в таємниці світу. Символ для "символістів" - це "ехо інших звуків" [135,153], "символ тайни; наближення до тайни є всезростаюче, вируюче творче прагнення" [25,71]. Символ - це ключ до природи людини. Символ є чистою функцією думки. Творячи буття, не маючи при цьому актуального існування, символ залишає собі лише значення.

Символ функціонує в різних областях науки та філософії і тому існує вчення про типи символу. Є наукові, філософські, художні, міфологічні, релігійні та ідеологічні символи. Чим більше вивчається і пізнається світ людиною, тим більше наповнюється різними символами. А без використання символічних функцій свідомості та мислення неможливе жодне пізнання речей, навіть на найнижчому примітивному рівні.

## **Висновки**

Отже, символ є основною функцією людського пізнання, яка виражає найглибші закономірності його розвитку. В цьому аспекті символ і є

найбільш завершеною формою відображення дійсності в її глибинних зв'язках та відношеннях.

Символ – це сутнісно-утаємничений витвір, який образно представляє ідею, і в якому гармонійно поєднується ідеальне і матеріальне, чуттєве і абстрактне, одиничне та загальне.

Сутність символу - це єдність протилежностей: змінного і постійного, форми і змісту, тотожності та розбіжності, одиничного і загального, руху і спокою, конкретного та абстрактного, кінечного і безкінчного.

Символ наділений таким основними рисами як діалектичність, системність, змістовність, багатозначність та багатогранність.

Найважливішими функціями символу є світоглядно-пізнавальна, регуляторно-адаптивна, комунікативно-інформаційна.

Символ - це образне відтворення ідеї, яке з одного боку володіє внутрішньою визначенністю, а з іншого - потенційною нескінченністю смислових перспектив, які ніколи не вичерпують тієї чи іншої даної інтерпретації.

Символ сприймається як модель пізнання. Він спрямований у майбуття, але це майбуття розуміється як традиція, яка повторюється, яка повертається до минулого.

Символ - це специфічна єдинороздільна цілісність, котра сконцентровано відтворює певний визначений соціокультурний смисл.

Отже, символ є одним із функціональних способів світосприйняття та самоусвідомлення людського буття, який пронизує та детермінує всю культурну історію та визначає її моральну спрямованість.

## **Розділ 2.**

### **Символічне світобачення українців у докласичній філософській думці**

#### **2.1. Символіка міфологічного світобачення праукраїнців**

Розкривши природу символу, його сутність та основні функції, спробуємо простежити, яке місце займає символ у міфологічному світобаченні давніх українців.

Сучасну духовну культуру українського народу можна повністю зрозуміти після з'ясування тих першопочатків, що сформувалися в до - і християнський періоди, а після прийняття християнства дали нову якість, яка і є впродовж декількох століть душею народної культури, не дає їй загинути, навіть у найскладніших умовах нового часу.

Найабстрактнішою формою культури є філософія. В ній культура знаходить своє відображення у гранично узагальненій цілісності. Це значить, що усвідомлення сутності культури будь-якої історичної епохи передбачає вивчення її філософського світогляду, який виступає органом критичної самосвідомості культури.

Світогляд у людини появляється в наслідок того, що її діяльність має цілеспрямований характер. Це пов'язано з тим, що людина, перш ніж перетворювати світ предметно чи матеріально перетворює його ідеально, у свідомості. Світогляд є формою суспільної самосвідомості, через яку людина, суспільство усвідомлює свою людську сутність, своє місце у світі, спосіб свого буття. Одночасно він є способом духовно-практичного освоєння світу. Тут світ наявного буття, ще не освоєного людиною і тому чужого їй, протиставляється світу реалізації її людських і духовних потреб, ідеалів, надій і сподівань.

Родова самосвідомість людини знаходила самовираження у злитті, неподільності предмета і його образу. В такій свідомості ще чітко не розрізнялося, що належить навколишньому світові, а що - людині. В силу цього людина сприймала світ за аналогією з собою, а себе - за аналогією з природою. У символічній формі це така свідомість, як гілозоїзм (від грец. "гіле" - речовина, матерія і "зоо" - життя; весь матеріальний світ тут розглядається як живий, здатний відчувати і навіть мислити) [295,82]. За аналогією з родовою общиною - "представники, якої знаходились у тих чи інших родинних відносинах і відтворювали собою первісний колективізм першої історичної формації" [187,12-13].

Таке світосприймання і є міфологією - історично першим способом духовно-практичного, тобто світоглядного освоєння світу.

Міфологічна свідомість - це свідомість, в якій реальна залежність людини від сил природи переборюється шляхом їх несвідомого художнього, уявного перетворення.

Міфологію можна охарактеризувати як тип взаємовідношення і розуміння первісною людиною навколишнього світу, в якому злилися ідеальне та матеріальне, предмет і його образ, частина і ціле, мислення та відчуття, об'єктивне і суб'єктивне, просторове та часове і т. п.

Міфологія виступає першою історичною формою культури.

У філософії, психології та етнографії існує багато концепцій, які розглядають міф як позаісторичну форму свідомості людини, а міфотворчість поширюють на усі історичні епохи [13,101]. Міфологія є особливим світоглядним ядром первинної культури, особливою формою світосприйняття, чуттєвим, синкретичним уявленням про природу і суспільство.

Саме слово міф грецького походження і означає "мова", "слово", "розмова", "мовлення", "вказівка", "задум", "план", "повідомлення", "оповідь", "переказ". Міф як цілісна оповідь може передбачити міф як



слово [242]. Пізнання або мислення, яке було втілене в слові і було міфологічним мисленням або просто міфом. А.А. Тахо-Годі з точки зору на “міф” і “слово” визначила “велику смислову наповнюваність “міфу” як слова в його комунікативній функції і головним образом визначену вольову направленість слова, яке втілює в собі деякий інтенціональний акт людини, прагнення подіяти на співбесідника дійсно думкою, а не справою” [281,80-81].

Наукове дослідження міфології як сектора міфології взагалі та загальнослов'янської міфології зокрема, вивчення проблеми з визначенням специфіки язичницького мислення розпочалося з середини ХІХ століття. В цьому руслі працювали Г. Буткевич, Е. Мелетинський, П. Толочко, Д. Яворницький, М. Брайчевський, Б. Рибаків, Лосєв О.Ф., М.І. Костомаров, М. Максимович, О.О. Потебня, М. Сумцов, торкалися її й російські дослідники Ф. Булаєв, О. Афанасєв, О. Веселовський, а також західноєвропейські філософи Юнг К.Г., Ф. Кессіді, Ф. Шеллінг, Г. Спенсер, Е. Тейлор, Л. Штенберг, Е. Кассієр, О. Фрейдєнберг, З.Фрейд, К. Леві-Строс. Цікавими є глибинні дослідження слов'янської міфотворчості Я.Ф. Головацького “Виклади давньослов'янських легенд, або міфології”, М.І. Костомарова “Слов'янська міфологія”, українська демонологія та суспільне життя наших предків у праці митрополита Іларіона /Івана Огієнка/ “Дохристиянські вірування українського народу”, українська космогонія, народна астрологія у роботі Георгія Булашева “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях”, системний огляд української міфології подав І. Нечуй-Левицький в книзі “Світогляд українського народу. Ескіз української міфології”, пам'ятки матеріальної культури, вірування і святкування пращурів містяться у праці Боровського Я.Є. “Світогляд давніх киян”. Проте ще зовсім не досконало простежено

той пласт духовної культури нашого народу, в якому крізь призму символів можна побачити глибину світогляду давніх слов'ян.

Давня міфологія з її найрізноманітнішими образами і символами - це не примітивна фантазмогорія наших предків, а закодовані знання про світобудову. "Міфологія є видумкою, якщо дивитися на неї з точки зору науки, ... а з точки зору самого міфічного розуміння, ні в якому випадку не можна казати, що міф є фікцією і грою фантазії...", "... міф є найвищою за своєю конкретністю, максимально інтенсивною і в великій мірі напруженою реальністю", - таке твердження є у О.Ф. Лосева. За О.Ф. Лосевим "Символічний пласт міфа може бути дуже складним. Міф ніколи не є тільки схемою, або тільки алегорією, але завжди і перш за все символом, і, вже будучи символом, він може вміщувати в собі схематичні, алегоричні й ускладнено-символічні пласти..." [194,320]. Дійсно міфом можна охопити велику площину минулого і водночас витворити ним лише в декількох словах істинну суть реального.

Світогляд давніх слов'ян - міфи, вірування, звичаї, обряди - це своєрідний спосіб розуміння природної дійсності і людського життя [150,28]. Світ уявлявся слов'янам-язичникам як єдиний живий космос, що охоплював усі частини видимої ним природи. Значення у міфі конструюються у формі рухливих образів, кожен з яких має багато значень, що виходить на якийсь один-єдиний образ-символ чи поняття. Певний спосіб матеріально-духовної життєдіяльності людини того чи іншого періоду, її культурної історії витворює образ світу. Носієм живих енергій світу є символ. Структура символів певної культурної спільноти утворює парадигму їх духовно-практичної життєдіяльності. Ними виступають обряди, притчі, завдяки яким завуальовані, сховані від сторонніх знання наділяються таємничістю, щоб утримати залежність долі даного роду, племені. Міфологічне мислення - це особливий вид світосприйняття, специфічне, образне, чуттєве уявлення про явища

природи і суспільного життя, найдавніша форма суспільної свідомості. Воно являє собою творення в уявленні або за допомогою уявлень іншої дійсності - суб'єктивної, ілюзійної, котра служить не стільки для пояснення, скільки для оправдання визначених установ, для санкціонування визначеної свідомості та поведінки. Людське мислення на ранніх етапах свого існування ототожнювало все живе і неживе, надавало великого значення аналогії, оперувало різного роду магічним образами і символами.

У сприйнятті людей давнини міфи були чимось на зразок енциклопедії, в якій можна було знайти відповіді на всі питання людського буття. "... Якщо ми повинні пізнати закони природи з традицій, - зауважує Джон Локк, - то це скоріш віра, ніж пізнання, бо залежить, головним чином, від авторитету того, хто це говорить, а не від очевидних самих фактів, і, таким чином, це швидше закон запозичений, ніж природній" [186,13].

У своєрідній міфологічній формі сприйняття були злиті різні форми духовно-практичної діяльності людини. Міфологія стає вираженням "єдино можливого пізнання, яке ще не ставить питання про достовірність того, а тому й не домагається її" [302,15].

Завдяки міфові не стільки пізнається дійсність, скільки переживається весь процес творення світу, в якому людина була співучасником вищих надприродних сил, творцем пізнання добра та зла. Характерними рисами міфосвідомості є олюднення навколишнього середовища, намагання пояснити світ за допомогою звичних антропоморфних образів, але найголовнішою ознакою міфу є його глибока символічність. Первісному мисленню притаманне мислення із певною системою знаків (тотем, табу тощо). Зображувальні предмети не втрачаючи своєї конкретності, можуть ставати одночасно знаками інших предметів або явищ, а це значить, що вони символічно замінюють їх.

Таким чином, в процесі пізнання на ранніх етапах міфологічного мислення утворювалися спершу стихійно, а пізніше у конкретній формі символи, які виражали прагнення людини до пізнання оточуючого світу. Людська свідомість почала оволодівати символами тоді, коли компонентами її досвіду ставали емоції, вірування, образи поведінки відносно інших компонентів її досвіду. В символі, під покровом міфу, скривалася найзаповітніша істина, яка зберігалася для майбутніх поколінь. Проте істина могла бути захована не тільки в символах, а й в байках, казках, алегоріях та обрядах. Символ не тільки зберігає істину протягом певних століть, але й служить вічним свідком існування цієї істини. За твердженнями Анни Безант: “призначення символу - заховувати істину, щоби вона з часом могла появитися на світ, щоби люди знову увірували в неї” [20,103;271].

Ніякий чуттєвий образ не може адекватно виразити духовний зміст і ідеальне значення смисложиттєвих предметів так як символ. Як зазначає Х.-Г. Гадамер: ”... символ це знакове заміщення; він передбачає метафізичний зв'язок видимого обрису і невидимого визначення, ця “точка перетину” двох сфер лежить в основі всіх форм релігійних культів, так само близько лежить і застосування символу у сфері естетичного і надчуттєвого” [66,118-119].

Найвищі духовні цінності культури виражаються у символічній формі. З давніх-давен Сонце і Небо, Місяць і Зорі, Вогонь і Вода, Колесо і Хрест, Віще Дерево і Віщих Ворон і багато інших предметів ставали символами, чуттєвими уособленнями духовних сил, що так чи інакше входили в сферу культурної діяльності людини, її практично-духовного освоєння світу. Оскільки предмет духовних почуттів набував символічної форми, то й діяльна реалізація почуття любові (чи страху) до цього предмету також набувала символічної форми у вигляді обрядів і культових дійств.

Основним завданням символу було відтворення найважливіших питань людської культури, проблем взаємовідношення людини і світу. Процес розвитку людської культури з її формами і способами відношення людини і світу можна уявити як історію образів.

Образ світу це спосіб матеріально-духовної життєдіяльності людини того чи іншого періоду його культурної історії. Символ і є тим основним ядром всіх енергій образу світу. Міфологічна свідомість із своєю анімічністю, традиційністю, утотоженістю та синкретичністю мислення є основною формою витворення світу, відношення людини до природи. Міфологічна свідомість проходить певні етапи. Аверінцев С. відмічає, що “міфологічна свідомість пов'язана із трьома етапами:

- 1) дорефлекторно-традиціоналістичним...;
- 2) рефлекторно-традиціоналістичним...;
- 3) ...традиціоналістичною настановою як такою” [5,7].

Візьмемо за основу цей поділ на етапи міфологічної свідомості для дослідження на цих етапах основних форм символічного відображення людини і природи. Кожен етап пов'язаний із певними символами, які відтворюють світосприйняття. Перший етап - із ідеями символіки центру світу, другий - із ієрархією буття, третій із динамікою у світі.

У даному параграфі проведемо дослідження основних символів ідеї центру: світового дерева, хреста, мікро-і макрокосмосу та мандали. (Наступні параграфи розкриватимуть символи ієрархії буття та динаміки світу)

Актуальним буттям міфу, яке являє собою систему соціальних дій, спрямованих на конкретно-чуттєве перетворення певних уявлень, образів та ідей, які викликають певні переживання є обряд. Обряд є найбільш давньою формою символічного відображення, в якому ідеальне і матеріальне, загальне і конкретне, ідея предмету і сам предмет знаходиться в нерозривній єдності. Обрядові символічні дії зливаються з

магічними, це особливо характерно для символічного способу світобачення. Оригінального символічного значення обряд набуває тоді, коли магічне вираження предмета поступово втрачає свою силу і міфологічний обряд сприймається не як реальне буття предмета, а лише як символ, як його окреме визначення. В результаті цього з'являються образи духів, а потім і богів, кожен із них виступає, як чуттєве, символічне перевтілення певних природніх явищ, властивостей та якостей людини, видів її діяльності і т.п. Образи богів виступають як символи земного, як “господарі” стихій, явищ, керуючи ними. Так, наприклад, в античній міфології Посейдон є символом моря, Гефест - символом вогню, Маре - війни, Гермес - торгівлі, Афродіта - любові, Афіна - мудрості тощо. Літописці свідчать, що в силу такої “професійності” боги “завідували” тією чи іншою сферою дійсності, в тому числі й сферами суспільного життя [46,109-110], [239,88-107].

Давні українці мали свій язичницький Олімп, обожнювали і одухотворяли природу, вірили в її чарівну силу. Крім головних божеств Давньої Русі - Сварога, Хорса, Дажбога, Перуна, Велеса, Стрибога, Мокоші, Ярила, Купала та ін., вони персоніфікували всі сили і явища природи - сонце, місяць, зірки, грім і блискавки, мороз і вітер, вогонь та інші. Дослідник слов'янської міфології С. Бергман у назві слов'ян вбачав вказівку на давній міф про їх походження від сонця і припускав перестановку звуків: свал (сваліус) - слав - слов'янин, тобто той, що походить від сонця [45,14].

Сонцю слов'яни поклонялися з давніх часів. Адже найближчою до Бога сутністю є світло. Символ світла, котрий постійно присутній у світобаченні давніх слов'ян, протиставляється символу темряви, як порядок протиставляється хаосу. Слов'яни вірили, що єство світла з'явилося на землі і втілюється у роді людському. Більша частина слов'янського язичництва відноситься до світлопоклоніння.

Всеобожнюване сонце або іншими словами Дажбог, що звався Сварогом, Радогостом, Святovitом, був пошанований майже по всій Слов'янщині. Він був втіленим символом світла, що боровся зі злом; символом морального світла, мудрості, найвищого розуміння, суспільного порядку, до нього зверталися за порадою перед початком будь-якої справи, питали передбачень.

Божества були чоловічої і жіночої статі. Жіночим божеством була богиня Лада. Вона символізувала природу, життєве начало, була праматір'ю, богинею кохання, гармонії, шлюбу, розваг, краси, благополуччя. Ця символічна жіноча істота є у всіх міфологіях і під різними назвами. А також у літописаннях, у творах Києворуської доби, та особливо виразно можна побачити цей символ у філософській культурі пори Ренесансу на Україні.

Наші предки визнавали Бога-Вседержителя, творця і батька. Він своєю встворящою любов'ю - Ладвою - створив первісне буття. Те буття має гармонійне поєднання видимого і невидимого. Невидиме - Дух - це символ, що позначає суттєве в людині. Вершиною духу є намагання людини піднятися над кінечністю свого буття, усвідомлення своєї свободи. Це життєдайне світло, чистий дух постійно бореться із похмурою, смертоносною, злою силою, яка носить назву - Чорнобог. Звідти і походить назва - Чорт. Боротьба світла зі злом йде від самого початку буття, саме в ній і виявляється життя в природі фізичній та моральній. У природі фізичній - це життя і смерть істот та протилежних пір року: літа - зими; у природі моральній - дух світла, набираючи людської природи, повчає смертних істин, бореться з лихим, котрий не допускає людину до блаженства, перемагає і нарешті - торжествує. Таке начало складає душу майже всіх людських вірувань. І все це пізнається завдяки багатогранній природі символу. Символ - це ідея, яка виражає

найглибінніші знання наших пращурів. Будучи відображенням народного світогляду, символіка є і продовженням звичайної релігії.

У певній символічній системі в наших предків були упорядковані й предмети побуту, образи живого і неживого світу, стихійні явища природи, певні жести, рухи. Символіка арахайчного орнаменту поділялася на два види: на ту, що сприяє добуванню харчу, родючість поля, і ту, яка оберігає людей, результати праці. Часто на речах у побуті поєднувалися символи родючості і захисту в єдиній, цілій картині космосу. Окрім символіки природніх образів, широко використовувалися геометричні візерунки із своїм символічним змістом у гончарстві, різьбі, вишивці. На вищому етапі розвитку магічна семіотика переноситься на одяг. Тисячоліттями зберігається давній символ плодovitості: чарівний розкреслений ромб - щедра нива. Цей символ знайдено на одязі Деметри - фартусі, який був розкреслений у клітинку подібно до трипільського ромба (експонат зі столиці Кіпру Нікосії був у 1970 році в етнографічних музеях Москви і Санкт-Петербургу).

Це було свого роду письмовим посланням майбутнім поколінням, і його символіка не була примітивною. Відкриваючи все нові пласти духовної спадщини наших пращурів, ми постійно дивуємося: як ми все ще до кінця не вміємо прочитати той глибинний символічний текст.

Найархаїчнішими символами, які були тісно пов'язані із календарем, визнано місячні та сонячні. Окрім того, знаходимо і рослинні символи: дерево з піднятим гілками, ялинка, колос та інші. Специфічний образ світу властивий лише міфології. Він утворювався завдяки ідеї загальної обумовленості всього і всіх: образу і предмета, суб'єктивного, зовнішнього і внутрішнього, частини і цілого. Найбільш виразним образом цієї ідеї була символіка центру.

Змістовну інформацію про язичницький світогляд древніх слов'ян подає у своїх образах і символах Збручанський ідол [179,36]. У ньому



відтворено комплекс культів слов'ян, що уособлюють сили природи і які безпосередньо передують Пантеону богів князя Володимира. Сам ідол має трьохярусну побудову. На верхньому ярусі розміщуються боги, що перебувають на небі; на середньому - земляни, люди, а на нижньому розміщується божество, яке підтримує землю з людьми. В камені ідола, що виступає чотиригранною колоною, висічені зображення Мокоші, Лади (богині весни, орання, шлюбу і кохання), Перуна, Хорса, Дажбога, Велеса. На тлі основного ідола (символу продовження життя) - Роду гармонійно поєднується узагальнюючий образ Всесвіту. Тобто він виступає як центр і сутність світу, а також творящим началом усього живого на землі. Усі елементи ідола переконливо вказують, що світогляд слов'ян-язичників сприймав зв'язок, взаємодію трьох рівнів світобудови, тобто землі, неба і її надр.

Протилежності “порядок-хаос”, “своє-чуже” осмислюються у відповідній символіці і вимагають певних символічних дій. Такими символами є “світло-темрява”, “верх-низ”, “чоловіче-жіноче”, “праве-ліве”. Щодо символічного значення жіночого начала, то слід зауважити, що воно не означає негативного ставлення до жінки в ролі символу життя, тепла, родючості [149,32].

Важливою символічною дією, що означала магічне “освоєння” і упорядкування світу, була жертва, в тому числі і людська. Численні дані привели Д.К. Зеленіна до висновку про те, що спочатку і “будівельна жертва” була людською [128]. Жертва в часи язичницької релігії сприймається жертвувальниками як торговельна угода з Богом. Дуже переконливо в такому плані пише про природу “будівельної жертви” А.К. Байбурін: ”як світ у міфологічний час був “розгорнутий” із тіла жертви, так і будинок виводиться із жертви” [17,13].

У міфологічних уявленнях символіка центру більш поєднана із образом світового стовпа, космічного дерева, світової гори, а також із

хрестом. Символ дерева - один із найстійкіших в українському космосі, який дійшов до наших днів [287]. Останнім часом місце образу світового дерева у міфологічній світомості давніх слов'ян проаналізоване у працях Г.С. Маслової [206]. Вічнозелене Дерево Життя складається з трьох сфер: стовбура, верхів'я та коріння. Стовбур символізує земне життя людей, крона (гілки й листя) - духовний світ богів, коріння - підземний, потойбічний світ. Щодо символічного образу світового дерева, то в праці М.В. Поповича знаходимо таке порівняння: "Давно зауважено знаходження алломорфного образу світового дерева, тобто образу, йому семантично еквівалентного, зокрема, образів "світової гори", "світового стовпа". Різниця між цими алломорфами відображає деякі смислові сторони: гора як природне утворення символізує космос як природу, природу в її організованості на верх-низ, в той же час як стовп символізує культуру. Звичайне дерево можна розглядати як єдність природи і культури. Часто буває заміна образу дерева образом жінки, який виступає тут, безперечно, не як символ "темного початку", а як символ життя і родючості, наводить на думку про "генеалогічне дерево" [245].

Символіка світового дерева - вираження деякої концепції, яка протягом певного часу визначала модель світу людських колективів Старого і Нового світу і залишила слід в релігійних та в космогонічних уявленнях, які проявили себе в мистецтві, архітектурі, в хореографії, в ритуалах та іграх, у поетичних образах і в мові.

У символіці світового дерева закладені різні ідеї. А саме, світове дерево - символізувало центр космосу. Під його віттям протікали всі головні події, пов'язані з утворенням нового світу і наступним його розвитком. Світове дерево не тільки центр світобудови, а й наче зменшена її модель. Суттєвою ознакою світового дерева є ознака родючості. У міфах та легендах світове дерево в багатьох випадках поєднане з богинею-матір'ю.

Світове дерево є джерелом життєдайних енергій, які дають силу і життя всім і всьому. Воно є узагальнюючим символом невичерпної життєвої сили, символом вічного оновлення і відродження. У деяких народів світу світове дерево ототожнювалося з деревом життя, наче з книгою долі. На листках цієї книги писалися людські долі, а коли приходив час смерті людини, тоді з дерева опадав листок. Видатний історик міфології М. Еліаде зазначає, що світове дерево з одного боку, “представляє Всесвіт в постійному його відродженні, як невичерпне джерело світового життя і перш за все як вмістилище сакрального (як “центр” сприйняття небесного-сакрального і т. п.), а з другого боку, Дерево символізує Небо або небеса, які відповідають планетам, “... в багатьох архаїчних традиціях світове Дерево виражає сакральність світу. Його родючість і вічність, пов'язана з ідеєю творіння. Родючості та ініціації, в кінцевому рахунку - є ідеєю абсолютної реальності і безсмертя. Світове дерево стає, таким чином, Деревом Життя і Безсмертя. Збагачуючись численими двійниками і додатковими символами (Жінка, Джерело, Молоко, Тварини, Плоди і т.п.), Світове Дерево постає перед нами завжди як вмістилище життя і володар долі” [338,156-157].

“Світове дерево” яскраво відбилосся у фольклорних матеріалах східних слов'ян. Так, у південних слов'ян воно “модернізувалося; перетворилося то на кипарис; то на “дафін-дерево; то на Христа” [247].

Одним із найдавніших символів міфологічного образу світу на стадії його антропоморфізації є символ хреста. Хрест є графічним варіантом символу світового дерева. Як зауважує В. Топоров: ”Характерно, що саме хрест і структурно і хронологічно виступає середостям між світовим деревом (пов'язаним, як правило, переважно з зооморфними образами) і людиною, як геометризований опис того чи іншого” [299,12].

Ідейне навантаження хреста невичерпне. Він завжди є графічним відображенням ідеї центру. Хрест є універсальним символом єдності

життя і смерті, духу і матерії в їх нерозривному взаємозв'язку. Він виражає єдність життя і основних начал існування чоловічого і жіночого, а також ідею родючості та процвітання. Часто хрест є символом безсмертя, символом животворного джерела життя, сонця. Разом з цим хрест використовували і як символ протилежного життю начала - смерті. Цей аспект символу хреста особливо помітний в обрядах поховання. В цьому випадку хрест символізує смерть, знищення і розчинення в стихії природних начал.

У символіці хреста особливо значиме місце посідає ідея моделі людини. Адже структура людського тіла: людина з розпростертими руками є прообразом хреста. Ця ідея людини хреста має місце в різних міфологічних сюжетах, в усній народній творчості, а також у ритуальних процесах. Міфологічне уявлення про світобудову має місце не тільки в символах світового дерева, хреста, але й в образах Всесвіту як космічного великого тіла, а також безпосередньо в символіці мікро- і макрокосмосу. Людина бачилась як цілісна завершена система, точна копія Всесвіту - мікрокосмосу. А.Я. Гуревич про символіку космосу пише так: "Мікрокосмос не просто мала частина цілого, не один із елементів Всесвіту, але ніби його зменшена і відтворююча репліка, мікрокосмос настільки цілісний і завершений, як великий світ. Мікрокосмос розуміється у вигляді людини, яка може бути зрозумілою лише в рамках паралелізму "малого" і "великого" Всесвіту" [101,52].

Людина міфологічного світогляду, втілюючи в своїх уявленнях ідею органічного зв'язку себе і світу, мікро- і макрокосмосу, підпорядковує цій ідеї всю свою життєдіяльність.

Невіддільною від ідеї світового дерева та ідеї хреста є ідея виділення чотирьох сторін світу в горизонтальній площині. В індоєвропейській традиції чотирьохсторонність космосу набула символічного значення. Структура світу у древніх індоєвропейців символізувалася у вигляді кола і

квадрата зі спільним центром. Це поєднання носить назву мандала [183,7-8]. Коло, круг – давній містичний знак, що символізував непорушну єдність, вічність, безмежність, гармонію. У ньому знайшло втілення далеких предків про “сонячне колесо” як основу існування всього живого. Символ кола, пов’язаний із символом колеса, яке тією чи іншою мірою зберігає символічне значення. Ці символи вживаються на позначення перебігу подій, явищ тощо, тут знаходять відбиток вказівки на замкненість, обмеженість чогось у просторі і часі.

Так, мандала - це простір, який включає в собі космічну структурованість із різними енергіями - магнетичною, відновлюючою, зростаючою та руйнівною. В перекладі із санскриту слово мандала має багато значень: круг, диск, орбіта, кільце, колесо, коло, м'яч, круга пов'язка, округ, територія, країна, множинність, група, зібрання, суспільство і т. д. [355,775].

У тибетській мові мандала пов'язана з трьома основними значеннями. По-перше мандала поєднує в собі слова: круг, окружність, диск, глобус; по-друге, область сфера землі, води, вогню; і накінець, портрет, вона являє собою магічну діаграму або зображення, виконане із зерна або іншої речовини, яка приноситься в жертву богам [360,56]. Зовнішній вигляд мандали говорить сам про себе: це перехід одна в одну концентричних форм - коло вписується в квадрат, квадрат же вписаний в коло і т.д.

Похвання в архаїчних культурах також розглядалося, з одного боку, як будинок (“домовина”), а з іншого – як символічна іпостась Космосу. Важливу роль у похованні індоєвропейських народів відігравали символи круга і квадрата. Величезний етнографічний матеріал показує, що у слов'ян захист від зовнішньої стихії мислився в символі круга і квадрата [136,32].

Символіка мандали багатозначна. Мандала втілює в собі міфопоетичне уявлення про центр Всесвіту. Мандала є не тільки відображенням суті Всесвіту, його будови і творчого начала, а й вираженням суті людського буття, взаємовідношення людини і світу. Згідно мандалоїдної природи людина бачить себе центром відносно всього світу. Пізнаючи світ кругом себе, і себе як ціле цього світу, людина усвідомлює зв'язок із своїм світом - великим Всесвітом.

## **Висновки**

Отже, однією із найголовніших рис міфу є його символічність. Основним завданням символу було відтворення найважливіших питань людської культури, проблем відношення людини і світу. Символи міфологічного світобачення давніх українців виражали прагнення людей до пізнання оточуючого світу. На певних етапах мислення були свої форми символічного відображення людини і природи. Це були символи, котрі відображали ідею центру світу, ієрархію буття, динаміку, рух у собі. Так,

- символом, котрий відображав ідею центру світу був символ космічного дерева, світової гори, хреста. Символ дерева є одним із найстійкіших символів в українському космосі;
- символ світла, як символ морального світла, мудрості суспільного порядку постійно присутній у світобаченні давніх слов'ян;
- образ хреста в період міфологічного світобачення давніх українців був універсальним символом єдності життя і смерті, духу і матерії в їх нерозривному взаємозв'язку;
- символ слова один із основних символів, який наочно простежується в культурі нашого народу. Слово містило в собі за діалектичним принципом ідеальне і загальне, володіло здатністю утаємничувати істину.

У символі за міфологічним змістом була прихована найпотаємніша істина, що зберігалася впродовж віку. Символ відтворював найважливіші питання людської культури, він був основною точкою зібрання всіх енергій образу світу.

Для всього періоду розвитку міфологічного світобачення давніх українців символ був у своїй природно-онтологічній формі. У міфологічному пізнанні він не тільки знак або чуттєвий образ, в якому відображена ідеальна сутність світу, не тільки результат людського мислення, але завжди і перш за все переважаюче, окреме, суттєве в людській культурі. Символ завжди був енергетичним виразом абсолюту, деякий, проте чіткий знак Божого на Землі.

Символічні комплекси, котрі були сформовані міфологізованою традицією давніх українців, входять в мовну тканину нового мистецтва, проте їхня смислова значимість змінюється: із витворених міфологією і релігійних утворювань, спрямованих на розкриття вищих істин та ідей, вони стають або концентрованим вираженням загальнокультурного духовно-практичного досвіду або стилістичними символічними формулами, які можуть послужити основою для нових ідеалів та ідей.

## **2.2. Місце, роль та значення символу в філософській культурі Київської доби**

Світогляд українського народу пройшов довгу і складну еволюцію, яка загалом відповідає закономірностям світового процесу становлення і розвитку духовної культури: від міфології до релігії й філософії.

Міфологія була першою спробою дати відповідь на запитання про початок, походження будови світу, виникнення різноманітних явищ природи, світову гармонію тощо.

Введення християнства на Русі не поклато край розвиткові міфологічної свідомості давніх слов'ян. Воно породило нове явище в історії вітчизняної духовності, котре мало назву двовір'я. Двовірство не обмежувалося колом вірувань та обрядів, воно справляло великий вплив і на розвиток філософсько-світоглядних ідей, включаючи етичну та естетичну свідомість, історичне мислення, уявлення про саме суспільство.

Розвинуте в пору державотворення язичництво не відразу поступилося місцем новій вірі. Функції окремих богів перебрали на себе окремі християнські святі (Велес-Власій, Перун-Ілля), деякі православні свята (Пасха, Різдво) наклалися на прадідівські ритуали. Поняття “язичництво” сформувалося як назва релігії народів до запровадження християнства. Язичництво було поширене у вигляді культу предків, природи. Вивчаючи період язичництва, розкриваємо нові таємниці з життя наших далеких пращурів, їх самобутньої культури, складовою частиною якої є світогляд населення київського середньовіччя. Основними рисами світогляду наших предків були: нерозривна єдність людини і природи, образно-символічне сприйняття світу, взаємовплив реального буття і небуття.

Під язичництвом розуміємо частину величезного загальнолюдського комплексу первісних поглядів, вірувань, обрядів тощо, які приходять з



глибини тисячоліть і стають основою всіх пізніших світових релігій. “Немає більш туманного невизначеного терміну, ніж “язичництво”, виникнувши в церковному середовищі, він спершу означав усе дохристиянське й нехристиянське; ним покривалась і ведична гімнографія Індії, і літературно-оброблена міфологія класичної Греції, і річний цикл слов'янських чи кельтських аграрних обрядів, і шаманство сибірських мисливців” [251,3].

З християнізацією Київської Русі відбувається рішучий поворот, який назавжди відрізає доступ до міфологічно-язичницького світосприйняття. Разом з тим нова християнсько-світоглядна культура не руйнує міфологію зразу й повністю. Міф відокремлюється від релігії, від сфери комунікації, від світогляду, але залишається дієвим предметом у фольклористиці, фактом поезії, естетичним феноменом. Поступово втрачаючи світоглядну парадигматичність, міфологічно-язичницьке світовідчуття й світорозуміння переходить зі сфери світоглядної орієнтації у сферу буденної міфології й художнього поетичного образу.

Християнська культура накладалася певним пластом на язичницькі обряди і свята, подекуди відбувалися заміщення одних богів іншими, подекуди ознаки язичницьких та християнських святих і богів суміщалися, а подекуди жорстко знищувалася сама згадка про язичницькі святині.

Центральною ідеєю для християнського образу світу є ідея творця і творіння. У християнському світобаченні місце безособистісного космосу займає творець всього суцього - Бог. Він є живим першообразом і вищою істотою. В пору середньовіччя Бог стає центром світу і його єдиним та об'єктивним джерелом.

Відносно міфопоетичного мислення в християнському світосприйнятті пройшли зміни: центр світу, в якому поєднано ідеальне і матеріальне, зайняв чільне місце. І все, що існує в цьому світі стало в чітку ієрархію сутностей і форм. Ідея ієрархії як основного структурного

принципу творіння християнського образу світу відображала себе в трьох основних смислових іпостасях: в уявленні про всеохоплюючу невичерпну повноту всього сущого як вияву нескінченної “милості творця”, в уявленні про безперервність всіх ланок або сходинок “драбини” буття, а також поступового переходу від нижчого до вищого, і, нарешті, в уявленні про співіснування атрибутів і властивостей всіх сутностей і форм світобудови [332].

“Заперечуючи “язичницьку” культуру античності, - зазначає Гуревич О., - яка не знала чистого духа, позбавленого матеріальності, ані абсолютно неодухотвореної матерії, природи, для якої людина була “мірою всіх речей” (Протагор), середньовіччя бере початок від абсолютного протиставлення духовного, матеріальному, а небесного земному, божественного людському. І вже Бог стає “мірою всіх речей”, а людина - тільки додаток держави, гріховне начало, “твар” земна” [103,206]. Універсальною особливістю пізнання світу в добу середньовіччя є символізм. Як зазначає В. Бичков: “З перших років свого існування християнство використовувало поняття (символ) у своїй онтології, гносеології, етиці й естетиці, організовуючи на його основі цілу систему світобачення і пояснювало з його допомогою те, що не піддається формально-логічному поясненню” [34,117].

Погляд на світ є повністю символічним, “дійсність є разом знаком чогось іншого, вищого, безпосередньо в дійсності не даного або нам недоступного. Належачи до єства власне всякого, навіть “найреалістичнішого” мистецтва, символіка дістає в певні моменти розвитку особливе значення (також у бароко і в романтизмі), а саме в зв'язку з світоглядом часу, що не хоче обмежуватися тільки пізнанням безпосередньо даного, а шукає за ним або “під ним” іншого, глибшого,

міцнішого “дійсного буття” [312,134]. Символіка в добу середньовіччя стає не лише засобом, а до певної міри самоціллю.

Середньовіччя створило свій формалістський спосіб логічного мислення, особливістю якого була відмова від спостереження, експерименту, що призводило до символізму, який розглядає речі лише як “знаки” потаємної і глибшої реальності, тобто чистих ідей. А мудрість “є не тільки знання, але й ретельне дослідження речей людських і божественних, що стосується життя блаженного” [2,600]. Символізм це лише перша умова єдності світопорядку, який має ще і свою ієрархію. Символи утворюють певну систему, в якій кожний нижчий елемент підпорядкований вищому і всьому задана одна мета. Ієрархізм пронизує всю середньовічну культуру. Символізм і ієрархізм є основними рисами середньовічного світогляду і всієї його культури, ці два принципи доповнювалися ще універсалізмом і містикією.

Місце і роль символу в християнському образі світу унікальна, він досягає тут не тільки свого повного розкриття мислення і пізнання, але й найвищої сходинки розвитку. Символ у християнському світосприйнятті стає, з одного боку, найбільш потаємною і глибокою формою пізнання світу, а з другого - його сутнісним субстанційним виразом. Символ у добу середньовіччя служить образом світобудови. Завдяки символу можна було пізнати шлях до таємниць світу, до незвіданих істин ієрархії, до всього суцього. Проте символ не тільки наяскравіший спосіб пізнання світу, позначення в свідомості людини визначених реальностей, а й сама суттєва реальність. Як зазначає П.Біццеллі, речі “не просто можуть служити символами, не ми вкладаємо в них символічний зміст; вони є символами, і завданням суб'єкта пізнання є розкриття їх істинного значення” [39,4-5].

Символи, вироблені в сфері міфопоетичного образу світу, зберігаються і по сьогодні у всіх пластах культури. Найдавніші символічні формули подають чітко загальні колективні уявлення давніх людей про

зв'язок людини з природою, про структуру світу, про відносини між членами общини і т.п. Символи є стійкими витворами світогляду давніх українців і складають важливий відрізок великої лінії розвитку первинних форм свідомості. Природа символу була не тільки суб'єктивна і гносеологічна, але і об'єктивно-субстанційна. Символом є сама дійсність, видимий образ невидимих сутностей. Виходячи з цього, дійсність, як ієрархія сутностей, з її наближеністю до Бога і є ієрархією символів.

Символи, витворені в сфері міфопоетичного образу світу, продовжують своє існування у всіх пластах культури протягом історичного розвитку людства.

Одним із найдавніших і універсальних символів міфопоетичного мислення був хрест. Як уже згадувалося у попередньому параграфі, він за своєю сутністю представляв графічний, антропоцентричний варіант світового дерева. В християнському образі світу дерево і хрест постійно співіснують і доповнюють один одного. Християнство підсилило його значення як символу смерті. Оскільки на хресті було розіп'ято Христа, хрест став асоціюватися із стражданнями і муками. Хрест із символу божого вогню і родючості, в час міфопоетичного мислення, перетворився в символ мучеництва, смерті. Але при цьому символічному виразі він не втрачає свою попередню значимість - звернення до нев'янучого джерела життя, його вічного начала. Основне значення символу хреста в християнському баченні образу світу можна визначити так: людина, розіп'ята на хресті, терпить муки і помирає, аби через муки і смерть відродитися до нового, вічного життя.

Хрест у християнстві стає символом спасіння через муки і страждання. “Це спрямування розвитку міфології про Христа як людини-хреста, - зауважує В. Топорков, - дуже виразне... Якщо образ хреста (в міфології) апелює до космогонічної проблематики світового

дерева..., то образ Христа (в добу середньовіччя) - звернений до сфери історичного, а сам хрест на рубежі двох епох набуває рис часового і стадійного перехрестя, пограничного стовпа в еволюції діалогу між людиною і Богом. Саме так і розумівся образ Христа на хресті багатьма християнськими авторами” [287,13].

Процес перетворення деяких давніх архаїчних символів у християнській добі при збереженні їх зовнішньої структури виразно простежується у фундаментальні праці Б. Рибаківа “Язичництво давніх слов’ян” [259,784].

У міфологічній давнині була витворена своя символіка мікрокосмосу. Всесвіт не тільки наділявся людськими рисами, але повністю був подібний до людини як єдиного, цілісного і живого організму. Звідси і впливає космоцентричність мікрокосмосу давнини. Космос на той час сприймався як абсолютне божество.

В епоху середньовіччя все змінюється. Символіка мікрокосмосу і надалі посідає чільне місце у світогляді людини. Проте зміни пізнання світу призвели до змін у суті символіки мікрокосмосу. Якщо символіка минулого носила космоцентричний характер, то символіка християнського середньовіччя стає теоцентричною. Це означає, що символіка мікрокосмосу середньовіччя було зорієнтована на містичний світ, на його ієрархічну духовну структуру, вершиною якої був Бог. Пізнання Бога як сутності світу обумовило відношення людини до світу мікро - і макрокосмосу. Природа сприймалася як щось таємниче, без гармонії і краси, - це з одного боку, а з другого - як дзеркало, в якому людина може побачити Бога, проникнути в таємниці вищих сутностей.

Християнство принесло на Русь нові моральні цінності: любов до ближнього, всепрощення, милосердя. Християнський моністичний світогляд став передумовою формування філософського освоєння

дійсності. Відбувалася підготовка ідейного підґрунтя для сприйняття та засвоєння духовної культури людства.

Філософська думка періоду Київської Русі формувалася під впливом процесу християнізації [291,279,84,86,150,151]. І як зазначає Поляков Л.В.: ”...В X-XI ст. візантійська християнська культура асимілювала античну філософську спадщину, увібравши переосмислену філософію в коло основних понять. ... правомірно вивчати давньоруську філософію як структурний елемент християнської ідеології, полишаючи осторонь питання про її автохтонність” [237,271].

Філософська думка Київської Русі торкалася суттєвих засад буття. Вона розвивалася не як монолог, а як поліфонія різних позицій, що своїм корінням сягають в різноманітні релігійно-міфологічні світогляди, які реально взаємодіяли у системі культури.

У духовній культурі Київської Русі функціонували провідні філософські ідеї платонізуючого-арістотелізму, філософські ідеали Іоана Дамаскіна [279], ісихатської інтерпретації неоплатонізму Ареопагітика [291], схоластичного арістотелізму, породженого проникненням ідей другої схоластики як філософської основи ідеологічної експансії католицизму [305]. Філософська система неоплатонізму містила в собі вчення про різні ступені буття, що різняться рівнями досконалості, про еманацию Бога, про тотожність світової першооснови з внутрішнім “Я” людини та про можливість сходження людин до Бога шляхом злиття душі з Богом. Ідеї неоплатоніків стали основою в розвитку з одного боку пантеїзму, а з другого – містики.

В акцентованому християнством неоплатонізмі був притаманний конструктивний потенціал трактування проблеми світу і місця людини в ньому. Давньоруські мислителі зверталися переважно до патристичної спадщини, тому поєднання античної класичної філософії, неоплатонізму й християнства по типу Ареопагітик несло собою життєстверджуючий

заряд. Філософсько-теїстична система ареопагітичного зразка відповідала духові і темпам розвитку культури, несла в собі потенціал активного ставлення до навколишнього світу.

Як зазначає Р.А. Тварадзе, поєднання неоплатонізму й християнства по типу Ареопагітик породило нову систему. “... Релігійно-філософська думка повернулася до строго моністичних засад, оскільки роз'єднаний та розщеплений протягом віків світ постав знову як гармонійна єдність. І в ієрархічній споруді цього світу жодна істота, навіть найбільш незначна, яка стоїть на нижчій його сходинці, не втрачала перспективи прилучитися до добра, до світла, а таким чином, до Бога; кожній істоті вдавалося вдосконалюватися в межах власного роду, здійснювати дарований їй ідеал повноти... У цьому осяяному світлом світі зникав протиприродний острах перед матеріальним та тілесним. Усвідомлене та інтерпретоване з такою глибиною християнство звільняло людину від фарисейства і в остаточному підсумку егоїстичного прагнення зректися світу й зненавидіти його... Світ, зображений у вигляді гармонійної єдності, був не страховиськом, що сповнювало жаху, а рідною затишною гаванню, де злом, сновиддям, привиддям іменувалося не існування, а незнання того, що божественне та земне цілком не роз'єднані зяючим проваллям” [283,123].

Християнська релігія під час становлення філософської думки виступала у ролі каталізатора процесу, який сприяв засвоєнню світових ідей у культурі Київської Русі. Культура, яка розвивається під впливом християнської релігії, прагне пізнати приховану істину, роздумує над словом, над його метафізичним, символічним значенням. Беручи до уваги вже напрацьований досвід світових культур, філософська думка Київської Русі спирається також і на давні традиційні світоглядні уявлення східних слов'ян. У результаті взаємодії двох чинників – ідей давньогрецьких мислителів, істотно переосмислених візантійськими філософами, і

вітчизняної культури - складається традиційна філософська думка доби Київської Русі.

Християнська релігія змінила світогляд та стиль мислення руського народу, визначила напрямки суспільної думки. Головним джерелом філософсько-світоглядних ідей, яке формувало ідеали, спосіб мислення та бачення світу й людини було “Євангеліє” (Святе Письмо). Літературні та філософські твори, які на той час виникали були за своїм світофілософським змістом неоднорідними.

Найдавніші пам'ятки писемності Київської Русі, що є джерелом пізнання історії філософської думки народу датуються кінцем X – серединою XI століття. Це і “Повість временних літ”, і “Промова філософа”, і “Слово про закон і благодать”, і “Ізборники Святослава” 1073 та 1076 рр. та багато інших, котрі були наповнені глибоким філософським змістом. Багатий філософський зміст мали твори Іларіона “Слово про закон і благодать”, Климента Смолятича “Послання”, Кирила Туровського “Слова”, Данила Заточника “Моління” та інших.

Мислителі Київської Русі мали основною проблемою пошуку пізнання істини. Істиною для них був Бог. З істиною ототожнювалося поняття правди, віри та справедливості. Філософ, осмислюючи дійсність, переживає її як власну долю. Пізнавши істину, філософ приймає її як дороговказ у своєму житті. Сам мислитель своєю філософією “... навчає як людина може прийняти Бога, як ділами своїми наблизитися за образом і подобою до творця свого...” [224,91]. Остаточною метою пізнавальних зусиль людини є “порятунок душі” і результат символічного витлумачення природи являється не так пізнавальним за своїм значенням, як морально-повчальним.

Трансцендентність біблійного образу Бога, його віддаленість від створеної ним світобудови і в межах гносеології передбачають пошук певної опосередкованої сутності, яка була б одночасно тотожною Богові в



надрах його самобуття і різнилася від нього. Саме така роль відводиться символу слова. Слово стає одним з найважливіших посередників, що забезпечують комунікацію між небесним і земним, божественним і людським. З одного боку, в силу своєї конкретно-чуттєвої данності Слово мислиться як належне світові земному, а з іншого – виступає як представник, знак трансцендентного, “позачасового”, “божественного”. Мова йде не про будь-яке слово, а про “слово боже”. На ньому ґрунтується своєрідна гносеологічна позиція, що розглядає пізнання як витлумачення істини, проголошеної, але “сокровенної” в слові. Слово осмислюється як зв'язок земного з божественним, але й певним чином є загадкою, в якій божественне підлягає виявленню, розшифруванню. Така позиція зумовлює специфічний символіко-космологічний спосіб мислення, який визначав і вихідні гносеологічні установки в давньоруській культурі.

Як результат перебудови суспільної свідомості, як результат закладених нових ідей в основу світосприйняття, яке базувалося на монотеїстичній біблійній концепції, була написана оригінальна пам'ятка доби середньовіччя - "Слово про закон і благодать" Іларіона. "Слово..." займає центральне місце в історії становлення філософської думки доби Київської Русі. Значимість "Слова..." визначається не тільки його великою оригінальністю як давньоруської літературної пам'ятки, а й особою його автора. Іларіон був яскравим представником давньоруської культури, предметом дослідження якої була людина з всіма її проблемами становлення в суспільстві. Створене Іларіоном “Слово...” служило на довгі роки зразком літературної та філософської думки аж до XVII ст., адже вона торкається найважливіших проблем світової історії та місця в ній землі Руської, а також, і це не маловажно, оцінки діяльності Володимира.

Іларіон дає характеристику розвитку земної історії людства, яка є картиною боротьби двох непримиренних начал добра і зла, на той час у

середньовічній думці ці категорії набули різного символічного звучання. Стверджуючи існування добра і зла в історії людства, Іларіон використав традиційне протиставлення “Закону” і “Благодаті”.

“Закон” протиставляється “Благодаті”, як “свєть луны солнцю высивавшому”, как холод ночной солнечному теплу. “Закон” - це символ рабства. “Благодать” - символ свободи. “Закон” виправдовує, але не рятує. “Благодать” не виправдовує, але рятує, даруючи спасіння на всі наступні віки [211,173a]. “Закон” символізує попередній етап людської історії, коли було “приуготовление благодати”. Іларіон історичний розвиток подає у вигляді певних витків спіралі, при цьому “ветхое” і “новое” не стільки протидіють один одному, як заміняють один одного. З цього і випливає найважливіший висновок всієї концепції “Слова...”: все нове, молоде, яке виникає, пізніше в історії набуває вищої цінності в порівнянні із старим, віджилим. На підтвердження цієї ідеї і введені символічні образи Агари і Сарі, Ісаака і Ізмаїла та інших. Знаючи добре Старий та Новий Заповіт Іларіон подає їх по-новому, вкладаючи у звичні християнські поняття новий зміст, який би міг бути зрозумілим лише його сучасникам. Адже “Слово...” Іларіона адресувалось вчорашньому язичникові, який мав би зрозуміти, що майбутнє за злагодою, за з'єдиненням, за “благодаттю”.

Для “Слова...” характерним є ціннісно-світосприйняттєве пізнання світу. Тема “Слова...” подана у самій назві: закон (даний Мойсею) і благодать (втілена у Христі і надіслана людям). Закон символізує давнє язичництво. Так, рабиня Агар - (закон), протиставляється Сарі (благодаті) - вільній, котра породжує вільного. “Закон” це символ “старого”, на новому витку історичного розвитку людства, благодать - символ “нового”. Закон (язичництво) і Благодать (християнство) постійно протидіють між собою, проте на певній стадії розвитку подій у “Слові...” язичництво (“чужими были”) перетворюється в християнство (в “своих”), якому

протистоїть одночасно іудаїзм: “и врази бывше, сынове, его прозвахомся, и не иудейскы хулим, но християнски благословим” [211,90].

Прославляючи та оспівуючи славу родоводу руських князів, Іларіон співставляє її із славою християнською. Возносячи славу князів, Іларіон вихваляє “кагана” Володимира. Похвала Володимира перекликається із похвалою Бога. Таким чином, християнська ідея стає символом возвеличення та процвітання землі Руської, в руки якої покладено майбутнє християнської релігії.

З оптимізмом Іларіон вірить у “нових людей”, “у нові часи”, які, на його думку, вже настали, адже завдяки таким людям Русь піднялася у суспільному житті. Головне місце, твердить Іларіон, в історії належить людині [83,40-41], [151,98-99].

Феноменальний світ, явища природи, людського життя, уявляються у філософській культурі середньовіччя системою загадок, символів, образів, що означають певні реальності, які інакше, ніж через образи, в земному житті не можуть бути представлені. Тільки в “потойбічному” світі вони є в чистому вигляді. Весь світ сприймається як зібрання інформації, що закладена в нього самим Богом і, в принципі, доступна для прочитання людині. Але для цього слід оволодіти навиками символічного прочитання, з допомогою якого за буквальним, фактичним виявляється символічне, сокровенне, знак вічного, духовного, божественного.

У добу середньовіччя символічне бачення в християнському світосприйнятті існувало в трьох рівнях - буквальному, моральному і містичному. Рубцов М.М. у своїй праці “Символ в мистецтві і житті” зазначає, що ці три рівні в процесі розвитку “набули іншого значення: фактичного або історичного, алегоричного або тропологічного та аналогічного” [274,176]. Візьмемо за основу дослідження М. Рубцова для проведення порівняння сприйняття християнами Святого Письма. Історичний зміст його означав сприйняття слів Біблії в буквальному,

прямому значенні. Алегоричний зміст - розуміння Святого Письма в переносному значенні, наче в якості аналогії, він ніс собою завдання морального плану: служив уроком для наступних поколінь. Щодо аналогічного значення, то він служив для виразу вищих істин, які переходять часові межі, тобто пізнати сутність святого Письма можна лише об'єднавши всі ці рівні смислового символічного вираження.

Згадані вище рівні розуміння символічного змісту християнського світобачення можна використовувати не тільки для пізнання Святого Письма, але й для розуміння і сприйняття всіх інших форм і предметів, які оточують нас.

Чудеса, які вершив Христос, та котрі поміщені у Святому Письмі, шляхом символічного пізнання передаються для розуміння їх глибинного морального сенсу, закладеного в інтерпретованому тексті.

Способом пізнання “божественного” через опосередковуюче або конкретно-чуттєве “значення” виступає “притча”.

Отже, християнському світобаченню характерний поділ світу на дві картини: на світ наявний і світ бажаний. Віднайти зв'язок між світом земним (наявним) та світом Божим (бажаним) можна завдяки слову. Слово служить тим символом, який містить в собі, за діалектичним принципом і ідеальне, і матеріальне. Воно мислиться як таке, що належить світові земному, і водночас є символом трансцендентного, Божого. Було сказано, що істина передається людям у Божих текстах, приписах, посланнях. Ці тексти насичені таємничістю і багатозначністю. Тому саме пізнання істини полягає у витлумаченні текстів, яких під замками загадок, притч та символів і прихований істинний сенс буття. Притча була наділена образно-наочними властивостями. Здебільшого тексти писалися в алегоричному сенсі. Отож, істина була доступною не всім. Як пояснює Климент Смолятич у “Посланні пресвітеру Фомі”, є два способи пізнання Бога - “благодатний”, який доступний лише святим, і “приточний”, тобто

притчевий, який доступний всім смертним. “Благодать” символізує нове, чисте, вище і потаємне. “Приточний” же спосіб доступний усім іншим смертним, що реалізують його в інтелектуальній сфері, в акті “розумного” тлумачення “значень” і “чудотворень”. “Христос рекл святымъ оучеником и апостоломъ: вам се дано ведати тайны царствия, а прочим, в притчах”, - пояснює Смолятич [274,124].

Климент Смолятич був одним із тієї нечисленної верстви представників давньоруської еліти. Він вшановувався літописцем не за те, що був він “зъло книжень и учителень”, а й за його спосіб життя, який вважався істинно філософським. У Київській Русі в центрі філософського мислення виступав “любомудр-філософ”, котрий переживав все, як свою власну долю. Філософські висновки “любомудр” робив після осмислення пережитого у своєму житті. Філософ, спираючись на книжні знання не просто пізнає істину, людське існування, а й перетворює її на дороговказ у своєму житті. Саме з цього часу і зароджується екзистенціально-антропологічне мислення. Філософія розвивається навколо людини, навколо її проблем. Отже, філософія є не стільки теоретичною наукою, скільки частиною практичної моралі людського існування. Ставлення до філософії не було однозначним. Одні розуміли її як систему знання та пізнання світу, як в час античності, і це викликало недовіру до філософії, як неістинної, небогонатхненної науки. Інші, як наприклад Іоан Дамаскін, у творі “Діалектика”, подає філософію як науку про пізнання сущого, а отже пізнання божественного. За твердженням Константина (Кирила), філософ пояснює знання божественних і людських речей, вчить як можна зблизитись людині з Богом. Ці та інші пояснення терміну “філософія” доповнювали той статус, якого вона набула впродовж становлення філософської думки. Під філософією розумілася мудрість, любов до мудрості, а точніше, пізнання Божої Премудрості. Отже, філософ – це особлива людина, “любомудр”, носій християнського знання. Філософом

вважався не просто “книжник”, який володів знанням про шляхи праведного життя, а той, хто міг навчити інших праведного життя. Пояснення поняття “філософія”, “філософ” – не єдине у давньоруській духовності [236]. Автор “Моління” Данило Заточник пише про філософа ось так: ”Азь бо, княже, ни за море, ходилЪ, ни от философъ научихся, но бых аки пчела, падая по разным цвѣтам, совокупляя медвеный сотъ, тако и азь, по многим книгамъ исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупных аки в мѣх води морскла” [212,399].

Саме ставленню до філософії приділяється увага у полемічному “Посланні” Климента пресвітеру Фомі. Одним з головних звинувачень Фоною Климента було те, що останній, вважаючи себе філософом, замість вивчати Святе Письмо, пише свою філософію. “Речеми ми:, - викладає позицію свого опонента Климент Смолятич, - славишия пиша, философ ся творя ...” А речеши ми: ”Философию пишеш”, а то велми криво пишеш, а да оставль азь почитаемая писания, азь писахъ от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньскихъ мырѣхъ славнѣ бѣша” [240]. Питання приналежності ”філософії” до трактування Святого Письма, а чи написання своєї філософії піднімалося у статті Є.Е. Гранстрем “Чому митрополита Климента Смолятича називали філософом?” [91,20-28]. На думку автора дослідження, Климент “творив себе філософом”, тобто вважав і називав себе таким, хоча декотрі з його сучасників не бачили достатніх для цього підстав, а інші саме так його називали. Климент з гордістю носить ім'я філософа. Відмінність між Фоною і Климентом не в прямому розумінні філософії, а в ставленні до неї. Філософія завжди була і є рефлексією людського буття, тому в центрі будь-якої філософії є людська особистість.

У межах середньовічного типу мислення стає можливим звернення до внутрішнього світу людини. Людині тієї доби притаманне глибоке переживання таємниці буття, що і призводить до поглиблення

світопізнання та світовідчуття. Саме таку людину із таким типом філософського мислення прагне показати Климент Смолятич. Все коло проблем, яке хвилювало людину в пору середньовіччя, зводилося до моральної проблематики при роз'язанні конфлікту добра і зла. Головною метою моральної особистості стає любов до Бога й ближнього. Той, хто відступає від цієї мети, допускається погорди, марнославства. За Максимом Сповідником (VII ст) “марнославство є збочення від мети, яка за Богом, і перехід до іншої мети, яка не за Богом” [318,315].

Згідно із християнським вченням людина повинна відновити світову гармонію, яка була колись зруйнована із-за погорди. На противагу марнославству, погорди у християнській релігії виступає смиренність. Смиренність служить передумовою всієї мети всього життя християнина. У цьому руслі і можна зрозуміти полеміку Фоми із Климентом. Останній має на увазі марнославною ту людину, котра прагне через багатство, забувши про Бога, здобути славу серед людей. Але істинну славу, як вважає Климент Смолятич, можна досягнути лише від Бога, виконуючи його заповіді. Тому, витлумачуючи Святе Письмо, філософ намагається пізнати навколишню дійсність, досягнути Божу Премудрість. Інтерпретація Климентом Смолятичем Святого Письма не є марнославством, а смиренномудрієм. Премудрість є тією ланкою, що зв'язує людину з Богом. Цю ідею висловив ще Максим Сповідник: ”До єднання з Богом у нас немає іншого посередника, окрім Премудрості” [318,39]. За твердженням Климента Смолятича, посередником між Богом та людьми є людина, яка прилучена до Божественної Премудрості - через любомудріє. В XI столітті поняття “софія” розумілося як символ ясного світла християнського вчення. І своїм корінням сягало часів античного Логосу – світового Закону упорядкування світу. Божя Премудрість була над усім і всі були в ієрархічній залежності від неї. Світ в цілому уявлявся в образі храму, створеного Богом для людей. Храм і виступав тим ідеальним

місцем, де здійснювалося єднання людей з Богом, Божою Премудрістю. “Премудрість, - роз'яснює Климент Смолятич, - есть божество, а храмъ челоувечъство, аки во храм бо вселися въ плоть, иже приятъ от пречистыя владычица нашея богородица истинный нашъ Христос Бог“ [274,284]. Тому і можна вважати, що зведений в Києві собор Софії сконцентрував у собі духовний і філософсько-світоглядний зміст давньоруської культури. Сама назва храму розкриває намір втілення ідеї держави як “дому мудрості”. Як зазначає С.С. Аверінцев: ”...Премудрість певним чином пов'язана із думкою про священну державу, про Богобережене царство: не випадково головні “софілогічні” книги: Книга Премудрості Соломонової і Книга Притчей Соломонових, пов'язані з ушануванням імені наймудрішого із царів” [3,36].

Світ художнього образу Софії побудований в контексті системи східнослов'янського символізму. Світ образів сприймається як система символів, через яку “просвічує” божественна сутність. “Вважалося, що “невимовний” Божий смисл саме в символічному образі стає “видимим” і “багатоіменним”. “Все мудреє ж слово Божєє, - роз'яснює Псевдо-Діонісій, - справедливо іменує Богоявленням бачення, яке являло собою неначе через образ безобразне, Божу подобу, оскільки воно підносить тих, хто споглядає до божественного...” [9,609]. У час середньовіччя образ Премудрості був символом обмеженого і впорядкованого “дому”, де панує дух спільності, дух злагоди [159,60].

Якщо античне світоспоглядання в своїй основі мало відносини “людина-природа”, то середньовіччя виходить з принципово відмінної точки зору. Співвідношення в добу Київської Русі “людина-Бог” передбачає сприйняття речей у певній ієрархії. Природа в системі християнських цінностей втрачає свою головну роль і набуває чинності опосередкованої ланки у спілкуванні людини з Богом. Пізнання усього суцього спрямоване до вияву передусім морального сенсу, який був



закладений у природі Богом для людей. Отже, весь світ наче книга, текст, написаний Богом і містить в собі його Премудрість, яку людина покликана прочитати, а прочитавши, взяти для себе як правдивий урок життя. Описуючи такий погляд, характерний для середньовічної свідомості в цілому, Й. Хейзінга відзначає: ” У зовнішній речі шукали “мораль”, як тоді казали, інакше кажучи - урок, який там містився, моральне значення, як найсуттєвіше з усього, що там було. Будь-який історичний чи літературний епізод виявляв тяжіння до кристалізації в притчу, моральний зв'язок, приклад чи довід; будь-яке висловлювання перетворювалося на текст, на сентенцію, на моральну постанову” [303,253].

Саме такий метод пізнання - притчевий розробляє Климент Смолятич. Божа Премудрість, як зауважує Климент Смолятич, виступає лише через опис діл Божих, які слід розглядати як притчу, що містить у собі глибоке моральне повчання.

У час міфопоетичної свідомості людина уподібнювалася зі світом природи. І в пору міфологічної свідомості посередником між світом природи і світом людини був жрець, а в добу середньовіччя - людина мисляча, розумуюча - філософ. Він і був тим символом пізнання християнського вчення.

В основі пізнання світу, стверджує Клим Смолятич лежить робота органів чуття, а вони є опорою душі. Керівником останньої є розум. Увесь світ, що оточує людину, - це книга, що містить у собі Премудрість Божу. Книга, Біблія, слово це ті поняття, котрі набувають символічного значення пізнання навколишньої дійсності. Суть пізнання зводиться до того, щоб збагнути сенс символів, котрі мають священну магічну властивість. “Пізнати”, - пише Горський В.С., - означає прилучитися, впізнати, визнати, встановити зв'язок тощо. Інакше кажучи, пізнавальна діяльність витлумачується не як здобуття відомостей про світ, а в аспекті спілкування і розуміння” [88,53].

Основним життєвим покликанням людини було “прочитати” символічну книгу буття. Пізнаючи явища світу, людина осягає одночасно велич, силу і славу творця: тобто шлях пізнання предметів, речей світу за допомогою символів виступає основою сходження до Бога.

Для того, щоб розуміти, потрібно роздумувати, мислити - це основна ідея всієї творчості Климента Смолятича. Інтелектуальний акт мислення якраз і виступає прилученням до Премудрості. Пізнання людиною символічного змісту слова, тексту, Климент Смолятич порівнює із дією вогню, в якому найцінніше золото чи срібло, очищуючись від усяких домішок, постає у всій своїй істинній цінності.

Таке пояснення символічного образу вогню, що очищує, за дослідженням В.В. Колесова, близьке до міфологічних уявлень східних слов'ян [160,659]. Символ вогню зустрічаємо і в тексті “Пространного житія Константина Кирила-філософа”. Автор житія проголошує: ”Вогонь випробовує срібло й злото, а людина розумом відсікає неправду від істини” [264,84]. Розум у Климента Смолятича і є тим символом вогню, за допомогою якого людина виразніше може побачити усі потаємні істини.

У добу середньовіччя різні підходи щодо тлумачення розуму пояснювалися єдністю розуму із вірою, де розум як “активний фактор пізнавальної діяльності свідомо протиставлявся психологічному стану мислителя, замкненого в межі віри” [214,134].

Климент розглядає текст, спираючись на Святе Письмо, як на глибоко символічний твір, в якому закладена Божа Премудрість, тобто певне моральне повчання, що має бути зрозуміле людиною.

Глибока моральність та непересічний дар володіння словом є основними рисами творчого доробку Кирила Туровського. Сучасні дослідники, аналізуючи творчість Кирила Туровського, зазначають, що текст Кирила становить одне із найцінніших джерел доби Київської Русі. Мовиться саме про оригінальність стилю мислення, в якому широко

використано різні сюжети, композиції, образи. Як відзначив І. Єрсьомін:”  
”Слова” Кирила Туровського – твори риторичного мистецтва, дуже складного, вишуканого, корінням своїм сягають святкових “декларацій” античних софістів” [115,51]. Окрім софістів Кирило Турівський читає та використовує як підґрунття у своїх творах творіння Іоана Златоуста, Григорія Назіанина, Єпіфанія Кипрського та інших. У сучасній дослідній літературі є припущення, що Кирило був знайомий з творами Климента Охридського, Константина Преславського та Іоанна, екзарха Болгарського [218,25-44].

У своїх творах Кирило прагне допомогти людині пізнати земний і потойбічний світ. Людина поривалася у незвідані далі. Світ, який її оточував сприймався не лише як безпосередня дійсність, а й як Божий задум. Так закладалося підґрунття специфічної духовності, ідей софійності світу, причетності земного світу до першопричинного образу Софії. На цьому ґрунті і зароджується філософія Київської Русі, котра прагне осягнути софійний (премудрий) лад буття. Так, Кирило Турівський, наголошуючи на ідеї краси, розкриває одну із головних граней образу Софії. Софійність у нього і є символом гармонійного ладу речей, що протистоять хаосу, безладдю. Розуміння софійності – це прилучення до естетичного почуття радості, насолоди. Тому то Кирило Турівський і відводить у своєму творі чільне місце святові. Читаючи його твори, ми наче поринаємо у атмосферу веселощів, святковості. У його проповідях найчастіше зустрічаються саме такі слова, як: “веселие”, “радость”. Метою Кирила Турівського є оспівування свята. Велич свята полягає, для Турівського, у його духовній красі. Церковне свято, а саме свято Пасхи, все пройняте веселощами й радістю: веселиться весь світ – небеса, прикрашаючи свої світила, - земля, оновлюючи себе цвітом, - люди, восхваляючи Господа піснями славлять святий день.

Саме через свято, святість можна прилучитися до сфери чистого Божого духу. В.Зеньковський відзначив: "Не випадково свято Пасхи, це святкування перемоги світла над темрявою, одержало виняткове місце у богослужбовому житті руської церкви... Сприйняття світу у сьайві пасхальних переживань лежить у самому центрі руської релігійної свідомості - без цього не зрозуміти її" [131,39]. Свято Пасхи у Кирила Турівського є символ очищення, духовного оновлення. Так як Христос, котрий взяв на себе гріхи людства і вмер на хресті, воскресає для нового життя в істині, так і всі ми, грішні за своїми ділами, маємо змогу в день свята відродитися, очистити свою душу для сприйняття Божої Премудрості.

У пору запровадження християнства у філософській культурі Київської Русі складається особливий тип світовідчуття, який насичений глибоким релігійним змістом, відчуття вищого одкровення, великої божественної присутності у світі реального буття. Перед людиною відкривається новий світ вищої духовності, тепер він сприймається людиною, як таке, що наперед було задане Богом. Повсюди панує Премудрість Божа, Божий промисл. Саме так поступово і закладаються підвалини у давньоруській культурі філософського підходу до світу взагалі. Філософія у Київській Русі зароджується на ґрунті чіткого прагнення пізнати потаємний розумний світ буття. Мудрість у цьому світі сприймається як гармонія краси, почуттів, радості та святості. Саме це передають "Слова" Кирила Турівського, характеризуючи притаманне русичам світовідчуття, де "світ сприймається як весь осяяний й просякнутий світом Божим".

Ця властивість давньоруського світосприйняття особливо помітна у "Словах" Кирила Турівського, коли він подає епізоди біблійної історії. Кирило передає їх по-своєму: не як пам'ять про священну історію, а як актуальні події сучасності. Слід зазначити, що таке тлумачення подій

минулого властиве давньоруській філософській думці, в котрій особлива увага приділяється давній - і новозавітній історії. Кирило Турівський наслідує закладену Іларіоном і розвинену Климентом Смолятичем традицію символічної екзегези, сприяє утвердженню в культурі Київської Русі тропологічного тлумачення біблійного тексту. Розшифрувати заповідану людям Божу істину – ось кінцева мета пізнавальної діяльності людини. Пізнання наче є тлумаченням тексту, тексту-світу. Світ, що оточує людину, набирає значення символу, який означає явище і те, що приховано за ним, що утворює глибинну суть його для людини.

Символічне тлумачення Святого Письма передбачало інтерпретацію описаних в ньому подій як виразу того чи іншого стану людської душі. Душа, наче охоплює в собі весь світ. Подаючи картину світу, Кирило використовує символічний метод. Пізнати світ, як зазначає Кирило Турівський, можна буде тоді, коли стане зрозумілим фундаментальне протиставлення світу небесного й земного, видимого і невидимого, що і є основою християнського віровчення.

Так, у “Притчі про хромця і сліпця” за таємничістю символічного бачення світу Кирило Турівський бачить вищий, ясніший, благодатний світ. Під символом “внутрішнє” і “зовнішнє” слід розуміти церковне і світське, християнське й поганське, язичницьке. Зовнішнє завжди темрява, а внутрішнє завжди світло. Ці дві протилежності символічного світобачення поєднує в собі людина. Звичайно, Бог мислиться як творча сила всього суцього, відповідно до цього людина перебуває у стані покори та послуху перед Богом. Бог піклується про кожну людину і навіть страшний грішник є предметом уваги Божої любові. Людина постійно прагне пізнати Бога, його премудрість, досягнути істину. Але стуність Бога недоступна людині, не може бути досягнена розумом. Людина знає, що Бог заповів їй істину про праведний шлях життя, поте розшифрувати цю істину людина повинна сама. Отже, пізнання світу перетворюється на

тлумачення тексту, що містить приховану Божу істину. А таким текстом є весь світ, що нас оточує. Він набуває певною мірою значення символу, який поєднує в собі і явище, і те, що за ним приховано, що становить найбільшу сутність для людини.

Людина, у творах Кирила Турівського, це особистість, яка наділена вільнолюбністю. Вона несе сама відповідальність за свої вчинки і націлена на те, щоби пройти свій власний шлях від пізнання до кінцевого реального втілення її в життя. Одночасно підносячи людину у цьому світі Кирило Турівський підкреслював значення для неї образу Христа. Розумність людини, за Кирилом Турівським, проявляється у кожному кроці її життя, діяльності, які виступають як спосіб спілкування з природою, як пізнання божественного творення. Основний принцип Кирила Турівського: пізнавай віруючи, або ж “віруй і пізнавай” [95,76-79].

Кирило Турівський наводить читача на сприйняття морально-повчального характеру прочитаного. Все, що існує в людському світі, може бути, як пише Кирило Турівський, символом, що виходить за межі існуючої системи в іншу, потаємну, благодатну. Саме таким, переповненим символічного значення, бачимо світ у творах Кирила Турівського.

Отже, розуміння світу у філософській культурі середньовіччя сприймалося шляхом символічного пізнання дійсності за допомогою приточного методу, який використовували у своїх творах митрополит Іларіона, Климент Смолятич та Кирил Турівський. У притчі в прихованому вигляді міститься чи то подія, чи то епізод, або образ, котрий несе в собі символічне навантаження. Притча має властивість буквального та переносного значення пізнання прочитаного.

## **Висновки**

Отже, християнський моністичний світогляд став передумовою формування філософського освоєння дійсності. Відбувалася підготовка ідейного підґрунтя для сприйняття та засвоєння духовної культури людства. Християнство відкрило таємничий світ, воно довело до завершення дві основні ідеї античного неоплатонізму при розгляді символу: з одного боку, як субстанційної основи сутнього, а з другого – як основної визначальної категорії пізнання.

Виходячи з цього можна стверджувати, що символ у філософській культурі Києворуської доби посідає основне місце, він стає універсальним засобом пізнання світу. Символізм цієї доби розглядає речі лише як “знаки” потаємної і глибшої реальності, тобто чистих ідей. Символічний знак в період середньовіччя виступає основним поняттям теології. Середньовічна символіка ґрунтована на вірі в те, що нас оточує, але лише вищого порядку, символи цього періоду утворюють певну систему, в якій кожний нижчий елемент підпорядковується вищому і всьому задана певна мета.

Символи філософської культури періоду Київської Русі своїм корінням сягають міфологічного світобачення давніх українців. Так, головним символом наших пращурів, був символ світла, як символ мудрості, суспільного порядку, а в період християнсько-моністичного світобачення символ світла еволюціонує у символ Божої Премудрості, софійності, як символ ясного світла християнського вчення, символ упорядкованості.

Поряд із символом світла стоїть символ Слова, як основний символ всесвітнього Логосу, котрий бере свій початок ще в античній міфології. Слово виступає посередником, що забезпечує комунікативність світобачення божественного і земного. Це і є першою основною ланкою

формування гносеологічної позиції, що зумовлює специфічний символіко-космологічний спосіб мислення.

Символом періоду Київської Русі була сама дійсність, видимий образ невидимих сутностей. Філософська думка цієї доби зароджується на ґрунті чіткого прагнення пізнати потаємний розумний світ буття. Буття розглядалося як багатозначний символ єдиного Абсолюту і щоб пізнати його Києворуські мислителі використовують приточний метод пізнання дійсності. Притча виступає засобом символічного тлумачення світу. Завдяки символу можна було пізнати шлях до таємниць світу, до незвіданих істин, до всього суцього.



## **Розділ 3**

### **Символічне пізнання дійсності в українській класичній філософії**

#### **3.1. Символічний спосіб пізнання доби бароко. Світ символів Г.С. Сковороди**

Добу бароко із її неповторним світобаченням і світовідчуттям людської культури можна вважати специфічною формою мислення, яка сформувала універсальні образи для відображення суперечливого, складного і строкатого за своїми виявами людського буття. Явища світу як символи, речі як метафори оточували мислителів доби бароко. Реальні предмети і явища втрачали свої повсякденні значення і ставали елементами мови, за допомогою яких створювався інший світ, світ вищий – світ символічних значень. Це, а також тенденція до символічної інтерпретації світу, об'єднувало мислителів бароко із попередніми культурами.

Бароко в найглибшій своїй системі течія “синтетична, в якій зростається в єдність різноманітне. Бароко - це синтез “культури середньовіччя (“готики”) та ренесансу. Основою, на якій здійснюється “синтез, сполучення різноманітності в бароковій культурі, є принцип сполучення, протилежне з'єднання антитез, гри ними. Підґрунтям “барокової антитетики”, “барокового” світогляду є філософія дуалізму – “усяке дійсне буття – антитетичне” [307].

Культура бароко не відмовляється від досягнень епохи ренесансу. Вона повертається до середньовічних змісту та форми. “...замість можливої простоти ренесансу зустрічаємо в барокко ускладненість готики; замість антропоцентризму, ставлення людини в центр усього в ренесансі,

зустрічаємо в барокко виразний поворот до теоцентризму, до приділення центрального місця знову Богові, як у середньовіччі; ...” [312,240].

Проте барокко містить в собі і специфічні риси ренесансу: барокко прагне з'єднати античність з християнством, природа для цього стилю важлива як шлях до Бога; людину барокко бачить, як таку, котра б служила Богові. Барокова свідомість вбачає буття людини не в ній самій, а в ідеї Бога, до якого треба піднятися.

Термін “барокко” був започаткований у першій половині ХХ століття в мистецтвознавстві для позначення загального художнього стилю кінця XVI – першої половини XVIII століття. Стиль барокко в європейській культурі співіснував з іншим стилем, що мав назву класицизм. Останній і витіснив барокко наприкінці XVIII століття.

Початок стилю барокко дослідники знаходять спочатку в Іспанії, а потім в Південній Італії. Поетика придворного світу з її піднесеною мовою, метафоричністю, вишуканістю манер уподобалась митцям постренесансу й утворила ґрунт для розвитку стильових форм барокко, що поширювалися у Південній Європі. Географічно барокко охоплює країни романо-католицької Європи від Португалії до України [235,27].

У перекладі з італійської “барокко” означає “вигадливий”, “хімерний”, “чудернацький”. Цей стиль побудований на принципі контрасту різних характеристик буття: примхлива природа протистоїть тверезому розумові, брідке – чудовому, високе – нікчемному [319,14].

Об’єктивну оцінку досягнень культури барокко чи не вперше дав німецький мистецтвознавець Генріх Вельфін у книзі “Ренесанс і барокко” (1888). Порівнюючи естетику ренесансу і барокко, він дійшов висновку, який став основою всіх подальших досліджень мистецтва XVII століття: “Існує краса цілком ясної, вповні сприйнятної форми й поряд із нею краса, що ґрунтується якраз на неповному сприйнятті, на таємничості, яка ніколи цілком не розкриває свого обличчя, на загадковості, яка щомиті набуває

іншого вигляду” [54,259]. Бароко прагне до “форм, що містили в собі певний елемент неосяжності, до ясності неясного”. Бароко відкрило “нову галузь почуття”, коли душа прагне розчинитись у висотах непомірного і безмежного” [54,232,11]. Діячі ренесансу обстоювали цінність усіх без винятку людських бажань. Багато хто навіть оправдовував аморальне. Бароко ж повернулось до ієрархічної системи життєвих цінностей, розмежувало в людині “вище” і “нижче”.

Епоха бароко, з одного боку, це епоха великого розквіту науки, а з іншого боку – розквіту богослов’я. Однак ці обидві ознаки вказують людині на шлях, котрий приведе її саме через пізнання світу до самого Бога.

Доля українського бароко пов’язана з долею України і національної символіки народу. Бароко має для української нації те саме значення, що епоха ренесансу для нації італійської, культура класицизму для французької національної свідомості, а вікторіанське ХІХ століття – для англійської [227,104]. Як пише Є. Сверстюк: “Епоха барокко і вчення Сковороди наперед визначили характер української культури на століття” [259,138].

Бароко - перший стиль, позбавлений відчуття гармонійного часу і замкнутого Всесвіту. Натомість він пов’язаний з осягненням порожнечі буття. “В епоху бароко знаходить продовження традиція ренесансу - розуміння особистості як індивідуальності, але тепер уже як складної, далекої від схематизму. Наявність внутрішнього плану самореалізації вводить новий вимір у стосунки людини з іншим світом і людьми” [227,107].

Людина бароко вірила, що конкретне стоїть глибше, що “все тлінне є лише символ” [307]. Тому конкретне вона або приймала за несуттєве або за неіснуюче. З цього випливає і хвиля містики та аскетизму і тенденція до

заміни мистецтва легкою грою, яку не важко зрозуміти, але не завжди можна виправдати.

Людина бароко виступає в своїй стражденності як залежна від зовнішніх і внутрішніх чинників. Щоб оволодіти собою, вона повинна пізнати себе, тому проблемі самопізнання в цю епоху приділяють надзвичайну увагу [255,78].

Спроба пізнання світу за допомогою символів відбулася у всіх ланках мистецтва доби бароко: і в архітектурі, і в графіці, навіть виник новий жанр літератури, повністю побудований на символіці – “емблематична поезія”, символізм широко використовується у філософії, ще в ранній час, в драматургії, в музиці, тощо. Символічне розуміння Всесвіту стало підставою нових філософських шукань, підґрунтям яких було звернення людини у свій внутрішній світ у пошуку трансцендентного. Ці філософські шукання стають можливими завдяки виробленню символічного стилю мислення, а символічний світ у свою чергу має безмежний простір та час, що є вічним, проте глибоке символічне осягнення світу вдалося здійснити лише романтикам.

Саме у Г.С. Сковороди принцип “пізнай самого себе” виступає головним принципом філософствування. Ця вимога впливала з його “філософії серця”, згідно з якою центром особистості є емоційно-вольове ество людського духу – “серце”, звідки виростає і душа, і стремління, і почуття [308,470]. Пізнати себе це значить зануритись у внутрішній світ, осягнути витoki своєї поведінки і моральності.

Філософія Г. С. Сковороди є оригінальною філософією. На неї вплинула антична та середньовічна європейська філософія, вітчизняне просвітительство і народна мудрість. Авторитетами для нього були Піфагор, Філон-Іудеянин, Сократ, Епікур, Плутарх, Сенека, Платон, Арістотель, Еразм Роттердамський, німецькі містики та пієтисти, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Петро Могила, Симеон Полоцький, Димитрій

Туптало, Феофан Прокопович, Михаїл Козачинський, Георгій Кониський та інші.

Ф.А. Зеленогорський доводить, що між Григорієм Сковородою та поглядами Філона Іудейського існує певний зв'язок. Філон-Іудеянин (європейський філософ з Олександрії (1-го віку) з еліністів). Він алегорично, як і Сковорода, розумів книги Мойсея. Бог для нього єдина мета пізнання, його початок і кінець [129,43-51].

Особою Г. Сковороди, його моральною філософією цікавилися вчені і публіцисти пори ХІХ століття. Наукове вивчення життя і творчості мислителя започаткував Д. Багалій. Його численні дослідження кінця ХІХ - початку ХХ ст. завершилися книгою “Український мандрований філософ Григорій Савич Сковорода” (Харків, 1926. - 397 с.)

Зокрема В.Ерн вважає, що основною рисою поглядів Г.Сковороди є його антропологізм. Для Сковороди центр Всесвіту в самій людині. Людина - це мікрокосмос, який постійно змінюється і вдосконалюється.

Дослідник творчості Г. Сковороди Іваньо І.В. зазначає, що у творах Григорія Савича існує образно-динамічна система світу символів. Сталі символічні образні утворення є характерною особливістю стилю мислення Сковороди. Символи є важливими структурним елементом світогляду філософа. “... алегорика й символіка були для нього органічнішими, можливо, навіть усією суттю його філософських та естетичних принципів. Символічний світ, за Сковородою, - це своєрідна енциклопедія морально-пізнавального досвіду людства, що складається з біблійно-міфологічних, фольклорно-народних та філософських уявлень”, - стверджує І.В. Іваньо [138,210].

Цікаве дослідження щодо відношення ідей Сковороди та ідей представника містичної філософії Дютуа провів П.М. Мілюков у своїй монографії “Опыт истории Харьковского университета (по неизданным источникам)”. Твори Дютуа пройняті наскрізь містикою. Як зазначає

П.М.Мілюков, у Дютуа і в Сковороди в основі філософського вчення лежить вчення про три світи (“Потоп Зміїн”). Та все таки у твердженнях про відношення розуму і віри є й різниця між філософією Сковороди й Дютуа. Дютуа не надає значення науці, а вчить, що вона мусить підлягати вірі [209,14].

Творчості Г. Сковороди приділяли значну увагу українські вчені за кордоном. Найбільша заслуга у цьому професора Дмитра Чижевського, автора монографії “Філософія Г. Сковороди” (Варшава, 1934, 2-ге допрацьоване видання німецькою мовою у Гарвардській серії українознавчих студій. - Мюнхен, 1974. – 233 с.) та багатьох статей і матеріалів. Д. Чижевський розглядав Г. Сковороду як барокового поета і філософа європейського рівня, ввів його в коло німецьких філософів-містиків XVI-XVII ст. - Валентина Вайгеля (1533-1583), Йоганна Арндта (1555-1621), Якоба Бьоме (1575-1624), Ангелуса Сілезіуса (1624-1677), а також пієтистів XVII-XVIII ст. Готфріда Арнольда (1666-1714) і Фрідріха Етінгера (1702-1782). Німецький містицизм вабив Г. Сковороду своєю утаємниченістю.

Релігійно-містичне світобачення Сковороди довгий час замовчувалося, піддавалося критиці. Д. Чижевський один із перших у своїй праці про Сковороду наголошує на християнсько-містичному аспекті світобачення Сковороди і шляхом компаративістського аналізу історико-філософського контексту робить спробу довести спорідненість поглядів українських філософів з ідеями представників німецької містики (Екгарта, Тавлера, Сузо, Себастьяна, Франка, Вайгеля, Бьоме, Сілезія), за котрими стоять містики середньовіччя (св. Бернгард, Гуго від св. Віктора, Бонавентури), представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін) [311,5-6].

Чижевський стверджує, що у Сковороди наявні всі основні думки, яких потребує містика, як своєї філософської основи: антитетика, наука

про “коловорот”, глибокий дуалізм, символіку та систематику, містичну побудову філософської системи. На цьому ж ґрунті і постає містична метафізика Сковороди з її символікою божественного буття. Найхарактернішою складовою містицизму Сковороди є його антропологія. В ній розвивається вчення про “внутрішню людину”. Філософію Сковороди можна визначити як християнську містику, бо у своєму внутрішньому житті людина здійснює реальний зв’язок з Богом [311,181]. Чижевський Д. писав: “Філософський стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами” [311,26].

Сковородіана Д. Чижевського - це цілий материк думок, спостережень, порівнянь, коментарів, її освоєння у нас тільки починається і, нема сумніву, внесе новий, світлий струмінь у дослідження філософської системи і художньої творчості Г. Сковороди.

Відокремившись від матеріального, побуту, родини Сковорода повністю поринув у духовний пошук істинної, справжньої людини. “Людина у творах Григорія Сковороди, будучи глибоко індивідуальним і персоніфікованим єством, безоднею поривань, вчинків, є водночас уособленням усього людства як планетарного явища. Тому не менше, ніж смисл земного існування особистості, Г. Сковороду цікавили осьові засади буття, основи світобудови, бо він мислив людину з космічним і божественним універсумами, до яких вона належить, линути за покликом своєї духовної природи і відкриваючи в собі божественне начало. Філософія Сковороди – це філософія шляху, на якому вироблені

культурою людства символи й знаки, дороговкази духовної довершеності і перевтілення людини” [223,4].

Сковорода поставив перед собою пряме завдання – показати шлях до духовної досконалості і перевтілення, навчити людину бути щасливою у цьому суєтному світі. Саме тому у своїх творах Григорій Сковорода виробив концепцію самопізнання людини. “Самопізнання людини і світу (через людину світ пізнає сам себе) завершується з’ясуванням сенсу буття макро - і мікrokосмосу, і цей сенс буття людина обирає як спосіб життя, спосіб свого існування у світі природному й соціальному, визначає відповідну стратегію дій” [223,8].

Пізнання самого себе це разом з тим і пізнання Бога, пізнання духовної сутності людини. Адже “... пізнати себе і зрозуміти Бога, пізнати й зрозуміти точну людину”, тобто, “крім плоті й крові”, знайти “святе й божественне серед себе”, бо Бог “всередині нас є, серці нашому” (I, 163). Пізнання “Свого Бога” означає, - пише А.І. Пашук, - осягнення й утвердження морально-етичних засад, - добра, правди, справедливості та інших чеснот, які є основоположними для життя і діяльності “істинної людини” [229,185].

Самопізнання людини, як вважав Г. Сковорода починається з того, що людина вчиться спершу пізнавати в собі дві природи, дві натури. Зовнішня природа людини - тлінна, а шлях пізнання внутрішньої натури – це шлях пізнання людиною Бога. Проте в таємницю Бога можуть проникнути не всі, не всім це під силу. Це можуть зробити лише люди чисті серцем, помислами і вчинками. Самопізнання – це повернення людини із зовнішнього світу до самої себе, до суті свого існування. Це, знову ж таки, наче рух по колу, що свідчить про тісний зв’язок людини із Богом: від Бога вийшли до Бога прийдемо.

Г. Сковорода своїми творами й власним життям ствердив свій оригінальний ідеал філософа. “Філософія, - на думку Сковороди, - давала



йому найщасливіший стан, можливий для “земнородного”. “Філософія, або любов до мудрості, - говорив Г. Сковорода, - скеровує усе коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух веселий, думки світлі, серце мирне, - то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія” [290,124-131].

Сковорода веде нас раніше неходженими стежками і занурює нас в таїну мислення. Григорій Савич розмірковує про природу, кінець світу і людини, реальність Бога, суспільства, спосіб життя. Для його філософського підходу характерні діалектичний метод та символіко-метафорична інтерпретація людини, Всесвіту і Бога.

Чим більше заглиблюємося в аналіз будь-якої проблеми в творах Сковороди, тим досконаліше бачимо зв'язок з попередніми вченнями і водночас розуміємо унікальність і неповторність саме Сковородинського тлумачення, повніше усвідомлюємо її невичерпність і загальну значущість. Це, насамперед, стосується проблеми Бога та світу в творах філософа. В українській філософії Сковорода мав своїх попередників у визначенні кількох світів. Здавна існувала стійка традиція виділяти в існуючому світі макрокосм і мікркосм, але, крім цих двох світів, в окремий, третій, світ виділяється ще світ першообразний (Бог). “Найкращим свідченням високої ролі пізнання в філософській системі Сковороди є введення ним у своє вчення терміну про третій світ, світ символів. Мислитель виділяв сферу пізнання в спеціальний інший світ, що рівноцінний за своїм значенням двом іншим світам – універсуму і людині” [288,114].

Г.С.Сковорода існуючий світ ділить на три світи: великий, або макрокосмос (всесвіт); малий, або мікркосмос (людина); символічний, або Біблія. Біблійні тексти філософ розумів як сукупність символів і знаків, які треба вміти розшифрувати, витлумачити і знаходити в них

потаємний, прихований зміст, а не розуміти їх буквально. Григорій Сковорода поділяв світ на макрокосмос та мікркосмос. Окрім того, він вніс у цей поділ і свій елемент: світ духовний, святий, “першообразний” він замінює на світ Біблії. Біблія – це книга, в якій містяться символи, призначені для пізнання невидимої природи. Сковорода тому і називав Біблію символічним світом: “Біблія нам від предків наших Заповітом залишена, та й сама вона є заповітом, що відобразив у собі світ божий” [275,374].

Розкриваючи ідею єдності і людини і світу, або ж - мікро- і макрокосмосу, Сковорода намагається зрозуміти сенс життя у відношенні його до мети. В малому світі - серці - він хоче розділити суміш спільностей природи непорочної і тлінної та провести свою волю невтрачену в самому житті, щоб здобути собі свободу мислити, визначати смисл життя, знаходити в ньому “веселощі духу”, а в цьому і полягає щастя життя.

У трьох світах містяться дві природи - відкрита і прихована, тобто матеріальна та ідеальна, тілесна й духовна, плінна і вічна, залежна і визначальна. Бог у Сковороди є один, він - невидима духовна натура всього суцього, він все вміщує і все наповнює. Цей єдиний Бог розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро і краса.

Ідея двонатурності суцього або подвійної його природи торкається розуміння не лише людини, самого Христа, а й способу буття начала. Він у Сковороди є істинна, досконала людина, і як істинний, досконалий Бог. У цьому визначенні втілений підхід до глибоко діалектичної ідеї про єдність протилежностей. Обидві природи суб'єкта Христа проголошуються і невіддільними, і незлитими; їхня єдність як співбуття вже наявна, але вона не доводиться до взаємопроникнення протилежностей. Невіддільність і незлитість начала (невидимої природи) і того, в чому вона є началом (видимої природи, речей, світу), стає у

Сковорода сутнісним визначенням способу Буття як начала. Говорячи про Христа, філософ акцентує на його людській природі, розглядає як посередника перед Богом, як зразок для наслідування, мудру людину. Пізнання Бога, осягнення його є основною проблемою людини. В людині Г. Сковорода звеличує духовне начало, символом за яким вона є образом і подобою Бога, підносить її над матеріальними і тілесними стихіями та прагненнями. Він зближує Бога і людину на основі духовності. Через моральне самовдосконалення і самопізнання людина відкриває в собі внутрішню, істинну людину, досягає Царства Божого на землі, стає сином Божим. Це і є основою вчення Сковорода. Людина, у творах Сковорода, є символом Бога. Людина “підіймається високо, наче орел ширяє, носить її літає в безмежних просторах, як по рівнині безкраїх полів, прагнучи досягти божественної краси” [266,273].

Г. Сковорода - видатний представник бароко. Добі бароко притаманне окреслення понять та явищ всеохоплюючими фантастично-символічними будовами. Символи доби бароко зробили значний внесок на формування людини бароко, яка вважала, що світ інобуття можна впізнати за допомогою інтуїтивного почуття та символічних форм. Саме звідси, на думку Д. Чижевського, бере початок уявлення про те, що все існуюче є лише символом [307,49]. Д. Чижевський, зокрема зазначає: “Філософічний стиль Сковорода – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку. Сковорода приспособлює скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами” [308,69].

Сковорода звертається до форми мислення в образах, до алегорички і символіки, що сприяли пошукам потаємного смислу речей навколишнього світу та сенсу людського життя. Символічного значення та відповідної інтерпретації набувають у нього біблійні оповідання, історичні сюжети,

природні і культурні феномени. Символічний характер його методу відповідав його філософській системі, впливав з його вчення про двонатурність усього суцього, символ має здатність вводити у пізнання божественного, він розуміється як збіг чуттєвого і надчуттєвого. Завдяки символічному методу Сковорода дошукується у біблійних текстах відповідного “невидимій натурі” ідеалу людських взаємин. За Сковородою значення слова-назви “символ” є образно-світловий знак Бога і Бог як означуваний центр “лучей умных” .

Сковорода продовжує символічні традиції античних неоплатоніків, відновлює християнську символіку отців церкви, німецьких містиків, українських полемістів XVI-XVIII століття. Кожен символ Сковороди як у досократиків не має твердого, усталеного значення. Символ його творів наділений множинністю значень, які часто переплітаються, доповнюють один одного, а той заперечують. Своїми творами Сковорода, наче коментує за допомогою символів світ людського буття, допомагає людині приєднатися до таємничого макрокосмосу. Сковорода твердить, що символ – це світ, в якому захована істина, пізнавши її людина може пізнати і досягти щастя.

Символи у Сковороди завдяки своїй багатозначності набувають універсального характеру. Універсальність символу, його смисл проявляються в певних ситуаціях. Пізнання символу багатозначне і суб’єктивне. Єдиний правильний, на думку Сковороди, спосіб пізнати символ – це значить зрозуміти його так, щоб зберегти його цілісність. Символіка Сковороди дає простір думкам, дозволяє робити різні припущення або тлумачення щодо пізнання того потаємного змісту, який ховається за символами. Але водночас символічна мова мислителя приховує від нас його особисте бачення таємничого, його власне розуміння проблем, які він сам поставив перед прийдешніми поколіннями. За гносеологічною природою символу першообраз символів Сковороди

ніколи не був даний наперед, він не має чуттєвої форми. У його творах першообраз символу – утаємничений. І ця таємниця стосується духовної сторони буття. Формою ж вияву таємничих смислів символічного світу є Святе Письмо. Тому, за Сковородою, смисл його символів можна зрозуміти не розумом, а серцем. У творах Сковороди в символічному сприйнятті матеріально-чуттєві образи фізичних подій і явищ заміщають собою духовну істину, істинну суть речей – невидиму натуру або Бога, який втілюється у формі слова. І тому буквальне тлумачення символів призводить до втрати істини, до неадекватності сприйняття суті речей.

Сковорода, віддаючи перевагу символічному методу, зазначає, що символи, котрі вживаються в науці, - це здебільшого лише знаки, і коли вони і передають певний зміст, то вузько, частково і обмежено. У Сковороди символи іншого роду, вони відображають не часткові властивості різних предметів та явищ реальності, а загальні, основні властивості буття.

Протягом багатьох століть символи служили засобом витлумачення історичних та літературних явищ. Їх використовували поети, проповідники, філософи. Навчаючи моральних істин, як стверджував Г.С. Сковорода, найзручніше використовувати символічний метод. Фігури, символи, образи, притчі допомагають людині побачити саму себе, знайти в собі людину. Адже вміння побачити приховане за видимим це значить “берегти, спостерігати, помічати, - тобто при відомому зрозуміти невідоме, а з наявного, наче з високої гори, розумний промінь як проволучну стрілу в ціль пускати у віддалену таємничість... . Звідси народилося слово символ” [265,295].

Проте у творах Сковороди немає чіткого визначення символу. Символи у Сковороди це образи, які не тільки відображають певні явища, а й вказують на таємниче значення, котре може бути протилежним до попереднього поданого змісту. Сковорода відмічає, що два образи, що

складають символ, з'являються по всьому священному полю; часто змінюючи явище своєї пільми на землю надходячого світла, і навпаки [265,405].

За допомогою символічного способу пізнання Сковорода прагнув пізнати істинну людину, людину, що служила Богові. “Бог, божественна природа, дух- це найголовніші символи, - як зазначає М.В. Кашуба, - людяності в людині, людської особистості як такої” [156,205-215].

Символічним світом, у якому зібрані всі найголовніші символи для позначення людської особистості – є Біблія. На символічній основі Біблії побудовані філософські діалоги Сковороди. Подаючи свої філософські вчення, Сковорода користується притчами, образами давніх мислителів. Весь світ філософ наділяє двома натурами зовнішньою і внутрішньою. Так і Біблія має дві натури: внутрішня це утаємничений зміст, зовнішня – світ символів, який треба розтлумачити і зрозуміти як приховане. Саме розкриттю змісту біблійних символів і присвятив своє життя Сковорода. У своїй ранній байці “Лев і миша” філософ стверджує вічність життя Біблії: “Лев є образ Біблії, проти якої повстають і яку лають ідолопоклонні мудрагелі. Вони думають, що вона мертва і говорять про стихійну мертвість, не задумуючись над тим, що у тлінних її образах ховається життя вічне, і що все це встає і підіймається до того: “Бог нам на небесах і на землі” [270,124].

Символічне розуміння Біблії не було новим відкриттям в історичному розвитку теоретичного мислення. Воно мало свої усталені традиції ще в працях мислителів Александрійської школи, зокрема у творах Філона [293,43;332]. Досить поширена символіка і в Ареопагітиках [293,90]. Символічний метод тлумачення Біблії використовував і Максим Сповідник та Оріген. Критика “змійної брехні” у творах Сковороди “Потоп зміїний” дуже нагадує висловлювання Орігена про “лжу Змія”. Оріген вчив розуміти текст Святого Письма не буквально, а алегорично. Біблійні

тексти трактував він як сутність певних символів, алегорій, за буквального розумінням яких приховувався таємничий, справжній смисл Біблії [317,242]. Символічне тлумачення Біблії знайшло свій розвиток у працях мислителів XVI-XVII століття. Це і Н. Конті “Міфологія, або пояснення міфів у десяти книгах” [331], праця Ф. Піченеллі “Світ символів” [338] та Дж. Бруно [330]. На початку XVIII століття була видана російською мовою книга про символи та емблеми Генріха Ветстенія [57]. Взагалі для періоду XVI – XVII століття було характерним вираженням думок за допомогою різноманітних символів, образів, метафор та для багатьох філософів і вчених це стало звичним способом мислення [337,32-75], [336].

Певні традиції щодо символічного тлумачення Біблії існували і в самій Київській академії. Ще Ф. Прокопович писав, що тексти Святого Письма не можуть бути перешкодою і для наукових відкриттів, бо ці тексти “слід розуміти не буквально, а алегорично” [233,201].

Можна припустити, що Сковороду на символічне, а не на буквально трактування Біблії, наштотували ще й лекції, котрі читались в академії. В курсі філософії містився розділ “Про знаки”, в якому детально розглядалися види знаків, з’ясовувалося відношення слова як умовного знаку, аналізувалося відношення слова до речі і поняття тощо [254,98-104].

Вплив семіотичних ідей філософських курсів Київської академії виразно помітний у творах Сковороди “Розмова, названа алфавіт, або буквар миру”. Зокрема Г. Сковорода писав: “Не велика нужда знать, откуда сіе слово родилось: хлѣб от хлѣба или от хлопот, а в том толко сила, чтоб узнать, что чрез тое имя означается” [270,213]. Філософ твердить, що за словесним знаком, який має тілесну, матеріальну природу, треба вміти бачити його значення – нематеріальне, духовне, невидиме. Користуючись словами для передачі змісту про те чи інше, явище,

предмет ми вживаємо, зазначає Григорій Сковорода, тінь замість тіла, знак – замість речі [270,267].

“Слово, имя, знак ... термін есть то тлѣнныи ворота, ведущіи к нетлѣнїя источнику. Кто не раздѣляет словесных знаков на плоть и дух, сей не может различить между небом и водою, красот небесных и росы” [270,125-126].

Для всіх науковців, філософів, теологів важливо знати спосіб висловлення філософів, котрі займаються тлумаченням Святого Письма. Як зазначає Дж. Бруно: “слова вживаються філософами не в їх звичайному значенні, а в деякому іншому, і тому, щоб вірно зрозуміти філософа, треба знайти його спосіб висловлення” [337,30].

Божа Премудрість відкривається не всім, вона захована в образах-символах, у ній “останній голосок або слівце дихає символом або залежить від нього” [270,408]. У Біблії багато символів, а саме: сонце, коло, світло, радість, життя, насолода, гріх, смерть та інші. Основним же символом є Сонце. Сонце - символ світла ще із сивої давнини, символ вищої премудрості, символ Бога. Окрім сонця, такий же зміст має і символ кільця, кола, круга, ока та інші. Основною ціллю кожного символу було привести людину до пізнання начала, вічного. Саме тоді символ вичерпує свою природу пізнання. Начало ж має теж символічне навантаження. “Це істинне і єдине начало є зерном і плодом, центром і гаванню, началом і кінцем своїх єврейських книг: “Спочатку було слово”. Тобто: всієї Біблії слово створене для того, щоб вона була єдиним монументом начала” [270,17]. Проте, як стверджував Сковорода, символи Біблії не передають раціонального змісту, вони не діють на розум людини, а на чисте людське серце. Біблія і вчить про людину істинну, чисту серцем, людину, котра є символом Бога “Істинна людина і Бог – одне і те саме” [270,172]. Поринаючи у світ символів, Григорій Сковорода намагався зблизити цей світ із людським світом, розтлумачити



символічний світ людині. Символічний світ Біблії це один із шляхів до щастя людини.

При викладі свого вчення Сковорода широко використовує не лише символи, а й різні порівняння, притчі, образи. Характеристику природи символу та символічного способу мислення Сковорода подає у творі “Кільце”. Він розповідає про стародавніх мудреців, котрі думки свої передавали не словами, а образами, символами. Саме такою мовою, зауважує Сковорода і написана Біблія. Спосіб висловлення у Святому Письмі виключно символічний [270,388]. Тому “библия есть узел и узло цѣль”, де “самый послѣдній голосок или слово дышет символом или зависит от него” [270,312]. В 4-у розділі “Ікони Алквіадської” Сковорода пише про те, що начало, або невидимість, у різні часи зображувалися різними фігурами (символами) – кільцем, кулею, оком, сонцем тощо. Проте не всі могли збагнути прихований зміст цих символів, і бачили лише тілесний, зовнішній бік. “Но каждой твари фигура есть нечестивая пустош, если воплощеніем и вмѣщеніем своим не освещает един свят... Идол, фигура, образ есть то же и ничто же” [270,383]. Так символічними образами зерна і рослини Сковорода намагається пояснити своєрідний рух світу, який сам по собі розпадається, розсипається і знову збирається в одне. Цей символічний образ дуже близький до основного твердження християнської віри – ідеї досягнення багатства життя через смерть. “Правдиво, правдиво кажу вам: коли зерно пшеничне, як у землю впаде, не помре, то одне зостається; як умре ж, плід рясний принесе” [113]. Згідно християнських вчень кожна людина іде через смерть до життя, через вмирання до воскресіння, таким і є життя рослини, що служить символічним образом відновлення душевного життя людини в самій глибині її єства.

Мета та завдання кожного символу в Біблії полягає в тому, щоб вести розум людини до пізнання начала, спрямовувати розум наш не на

нашу зовнішність, не на нашу сутність тілесну [270,135]. Коли людина пізнає за допомогою символів прихований зміст у Біблії, тоді їй відкривається вічність, начало. Символами, яким зображувалося начало, були слова: кільце, колесо, голова, кінь, іскра, батько, а також зміст [270,297]. Начало подане змієм тому, що змії звивається у кільце і тому нелегко побачити, де його початок, а де його кінець. Змії як символ Біблії вживається Сковородою у творах “Кільце”, “Ікона Алквіадська”, “Жінка Лотова”, “Потоп зміїний” [270,296-297,373,376,377,400,426,434,550-560]. Біблію Сковорода часто називає і змієм, і Богом, оскільки звиви кільця змія є символами вічності і символами науки про вічність, тобто Біблією, разом з тим Біблія спрямовує кожне своє слово на пізнання вічності, Бога, і тим самим і є Богом [270,550].

Отже, Григорій Сковорода розумів Біблію як поширення на неї його вчення про дві натури. Оскільки все в світі містить у собі зовнішнє і внутрішнє, видиме і невидиме, то й Святе Письмо містить у собі невидиме. Сковорода не знайшов у Біблії раціонального змісту і тому проголосив біблійні тексти символами, а саму Біблію виділив в окремий світ символів. На думку Сковороди при такому розумінні Біблії вона набирала певного сенсу і могла бути джерелом пізнання людиною самої себе і світу.

Символічна форма філософського мислення Сковороди намагається обійняти всю сферу буття і сферу мислення. Кожен образ у Сковороди є багатозначністю символічних форм, які мають безліч значень. Реальний символ, який пробуджує думку - це символ серця. Серце має здатність, як слово-першоджерело, створювати образи, воно породжує в людині щось піднесене, величне, прекрасне. За Сковородою, людина, спілкуючись із Всесвітом, має розглядати не лише лексичний символ, а й усю сукупність цих символів, відображення божественного порядку. Серцю, як реальному символу, Сковорода приписує не тільки суттєве життя, а й мислення і

волю. В серці збираються як добрі, так і погані думки, воно є джерелом всіх вчинків людини. “Кожен є тим, чим є його серце. Основою всьому в людині є серце людини. Воно є істинною людиною “ [269,238].

Слово серце, давньослов'янське, яке розвивається з давньоруського “сърдьце”, яке в свою чергу виникло з праслов'янської kerdis “середина”, “серце” [304,374-375].

Термін “серце” має широке тлумачення, бо в ньому закладена певна культурно-пізнавальна традиція і особливо суттєвим є для нас його трактування як символу, котрий несе на собі духовне навантаження. “... серце це символ осердя почуттів та переживань” [304,374-375]. Окрім того, серце пізнається ще глибше, як “... дух, душа; осердя життєвих сил людини; сукупність відчуттів, думок та почуттів; помислів ...” [277,881-883].

Слушно зазначає А. Калюжний, що символічний зміст серця у творах Сковороди пов'язаний з розширеним порівняно у сучасних мовах значенням цього слова у давніх мовах [153,65].

Проходячи крізь різні культури, серце одержувало різні назви. Так, у буддизмі його називають “сітта”, китайці – “сінь”, японці – “кокоро”. Приблизний переклад – “розум”, “серце”, а точніше – єдність волі, розуму та чуття. Важливе місце серце займало і у віруваннях давніх єгиптян [250,195].

Серце ж філософії Сковороди – це центр людської душі. “О серце ! Безодне більш широка, ніж усі океани й небеса ! Яке ти глибоке ! Ти обіймаєш і тримуєш все, а тебе ніщо не вміщує” [267,168].

Уявлення про “спалахування душі”, про “іскру душевну” помітні ще в Платона. Стоїки знають “серце” як найвище в душі. Філон протиставляє голові – серце. Прокл теж неодноразово використовує поняття “серце” [311,113].

Окрім того Святе Письмо багато уваги приділяє символу серця: про “таємну людину серця” (I Петро 3,4), воно є найглибше у душі, відкрите тільки Богові (Псалом 43, 23), серцю притаманна радість, благодущіє (Єг. 65, 14), смуток, жаль (Пр. 25, 20-21), велике горе, біль (Єг. 65, 14); ревності, заздрість (Як. 31, 41), заздрість (Як. 3, 14), гнів (Дії 7, 54). Лише у старозаповітних текстах символ серця згадується 851 раз.

Сковорода часто називає серце безоднею думок. Саме ця гіпотеза має місце у творах Августина Блаженного. Про подібність трактування символу “серця” Августина і Сковороди свідчить їхня однакова інтерпретація біблійного псалма “Глибінь кличе до глибини ...”. “Чисте і світле” серце у Сковороди є містилищем любові, доброти, людяності, шляху до “серця Божого”. “Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі вічного” [271,140].

Вчення про “філософію серця” проходить через усю схоластику і стає одним із основних розділів у працях німецьких містиків: Екгарта, Тавлера, Сузо, Вайгеля, Арндта, Бели. Роздуми про серце та його роль є і в Паскаля. Подаючи функції розуму та серця, він виводить особливу логіку серця” [301,57].

Ряд філософів романтиків (Йоган Гаманн, Фрідріх Якобі, Йоган Гердер), зазначали, що серце є ключем до пізнання Бога і глибшої природи людини.

Подальшим дослідженням символіки серця в ХХ столітті займалися Макс Шелер (теорія “емоційного інтуїтивізму”) [196], Б. Вишеславцев [61,62-87], І. Ільїн [143,70-83], С. Франк [299,88], Зіньківський В.В. [132,91] .

Застосовуючи своєрідний символіко-філософський стиль мислення і вмістивши в серце “внутрішню” людину, Сковорода започатковує розвиток національної символіко-антропоцентричної “філософії серця” [311,114].

У творах Г. Сковороди поєднується і духовне, і матеріальне начало як у навколишньому світі, так і в людині. Він називає ці два начала в людині “тілесною”, плотською і “внутрішньою” людиною. Символом внутрішньої сутності людини у філософії Сковороди є серце. Філософ підкреслює: “Людиною є не зовнішня ... її плоть ... , але глибоке серце або думка її: вона – то є самою дійсною людиною та головою“ [271,126].

Серце у Сковороди є символом усього комплексу духовного життя людини, її духовності. І тому для підтвердження такого символічного поняття серця Сковорода вживає синоніми серця – “думка”, “душа”. “... істинною людиною є серце в людині, глибоке ж серце і одному тільки Богові пізнаване є не що інше, як думок наших необмежена безодня, просто сказати, душа...” [271,138].

Сковорода порівнює серце людини з сонцем: “Сонце є джерелом. Так і людина Божа, яка випромінює животворчі потоки і промені Божества, є сонцем не за сонячним обличчям, а за серцем” [271,140]. Проведені Г.Сковородою паралелі між серцем і сонцем, як джерелом почуття і думки дає можливість твердити, що людину Сковорода бачить як мікрокосмос, частину Всесвіту – макрокосмосу. Такий погляд в українській філософській думці має місце ще в творах Кирила Транквіліона-Ставровецького, мислителя пори першої половини XVII століття. Уподібнення мікрокосмосу людини до макрокосмосу Всесвіту, на думку дослідників, є продовженням філософських традицій Платона: суб’єкт і об’єкт мають однакову природу і подібне пізнається через подібне [178,52-53].

Свою “філософію серця” видатний мислитель розвиває у працях: “Вхідні двері до християнської доброчинності”, “Наркіс”, “Розмова про те: взнай себе”, “Розмова п’яти подорожніх про справжнє щастя в житті”, “Розмова дружня про душевний мир”. У центрі свого філософського вчення

Сковорода ставить Людину. Головним у психічному житті Людини є не її “теоретичні”, “пізнавальні” здібності, а більш глибоке за них емоційно-вольове єство людського духу – “серце” Людини. “Сердце есть существом человеческим, а без него он чучелом и пнём есть ... Без зерна орех ничто есть, а без сердца – человек” [268,262].

Відповідь на питання про Людину і її серце Сковорода шукає насамперед у Біблії. І пояснює: “Библия учит, как облагородствовать человеческое сердце” [268,403].

Поняття серця в Біблії рівнозначні поняттю душі. Тому немає нічого дивного, коли ми читаємо в Біблії, що серце мислить або діє. Серце, як і людина, ділиться на внутрішнє і зовнішнє, вічне і тлінне. В протиставленні до тіла серце - це духовна субстанція, яка є підвалинкою людського буття і джерелом життя, руху і всіх прикмет даної особи. В цьому розумінні серце є те саме, що душа в платонічному розумінні. Г.Сковорода пояснює це так: “А як навчив Єремія, і йому віримо, що істинною людиною є серце в людині, глибоке ж серце і одному тільки Богу доступне є ніщо інше, як думок наших необмежена безодня, просто сказати душа, себто суттєва істота, і існуюча суть, і сама есенція [як кажуть], і зерно наше і сила, в котрій виключно лежить наше власне життя і живот наш, а без неї ми є мертва тінь ...” [267,173].

Серце виступає осерддям морального життя Людини. Людина відкриває для себе Бога, з “безодні” серця виникає любов до Бога, а значить, і само себе, тому що “єством” внутрішньої дійсності Людини є Бог. Серце скеровує вчинки Людини, змушує її жити добром чи злом. За допомогою “серця” можна відкрити істину, оскільки знаходження істини пов'язане з моральними пошуками Людини. Пізнання себе Людина повинна здійснювати серцем і тоді вона відчуває свою природу, пізнає свою суть, істинність і тим самим наближається до Бога.

З роздумами про серце тісно пов'язана етична теорія філософа, в якій центральною є думка про те, що життя серця - це найважливіша етична цінність і основа щастя, яке можливе тільки за умови, коли серце “чисте” і “світле”. Світло у творах Сковороди – це не тільки космічне начало, а й символ щастя людини, яке він обґрунтовує спираючись на біблійні джерела: “Веселіє сердца живот человѣку”. “Чисте” і “світле” серце є містилищем любові як вияву доброти і людяності, шляху до “серця Божого”. Для Сковороди любов у серці - одна з визначальних духовних цінностей: “Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі вічного” [270,114].

Символ серця як образ емоційного життя простежується ще в українців княжої доби, він є в народних піснях, прислів'ях, казках [92].

Найглибшого обґрунтування “філософія серця” в християнському сенсі набула у творчому доробку Памфіла Юркевича. Серце, у Юркевича, є приципом, що визначає індивідуальність людини [327,97].

Юркевич зазначає, що вже автори Святого Письма розглядали серце, як особливий орган для сприйняття Бога. Серце, за Юркевичем, є принципом, що визначає індивідуальність людини, її неповторність [327,97]. Із серцем Юркевич пов'язує не тільки індивідуальність людини, але й моральність. Саме за допомогою почуття серця можна визначити моральний ступінь вчинку людини [327,105]. Отже, в центрі філософського вчення Юркевича як і Сковороди стоїть людина. У цих двох філософів спільні філософські основи: філософські принципи Платона, Плотіна, патристики та німецького містицизму.

Як у Сковороди так і в Юркевича людина – це малий світ. Центром духовних почувань в людини є серце. У Юркевича “серце” – вихідний пункт всього доброго і злого в словах, думках та вчинках людини, є доброю або злою скарбницею людини” [327,71]. У глибині серця міститься душа людини. Як у Юркевича, так і в Сковороди душа є

безсмертною і вічною, а тому безсмертною і вічною у них є людина. “Вона як істота не зникає в роді, а має власне особисте існування в часі та вічності” [327,88].

Проте “філософія серця” Юркевича відрізняється від філософії Сковороди. Юркевич прагне створити не етичну систему, а загальну філософську теорію, яка б охоплювала релігію і етику.

Різниця полягає і у вибранному філософському методі. Сковорода, пояснюючи Біблію, обирає символічний метод трактування, Юркевич, з одного боку трактує серце як глибину людського пізнання лише за допомогою Біблії, а з другого боку, серце – у нього є фізичним органом, центром тілесного і духовного життя людини. Проте з цього не варто робити безпідставних висновків, оскільки в українській філософській думці не має якоїсь особливої традиції щодо вживання та трактування поняття серця.

“Філософія серця” Сковороди знайшла продовження у світоглядних переконаннях представників романтичного спрямування М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича. Так, на підставі релігійної свідомості “філософія серця” П. Юркевича відкриває перед нами основу душевного життя глибше через серце, ніж через розум. Серце, за Юркевичем, містить у собі всю непосредність буття, даного Богом. Тому трактування серця на підставі релігії не є щось стороннє для духовної природи.

Кордоцентричність та екзистенційність Сковороди продовжують свій розвиток у філософії М. Гоголя у світі “живих” і “мертвих” душ; у альтернативі “внутрішнього” і “зовнішнього”, “минулого” і “теперішнього”, “хутора” і “міста” П. Куліша; в глибокій синтетичності “голови” і “серця” П. Юркевича у його яскравій кордоцентричній “філософії серця”; у силі словесного символу О. Потебні та інших мислителів ХІХ століття.



“Філософія серця” Сковороди, побудована на морально-етичних засадах буття української нації, увійшла в українську духовну культуру як важливий елемент світогляду багатьох українських мислителів і письменників. Побудоване на вербальній символіці, це світоглядне вчення стало духовною цінністю української культури, передовсім поезії. Тому актуальним науковим завданням є з'ясування шляхів інтерпретації “філософії серця” в різних сферах духовної діяльності суспільства.

Філософія Григорія Сковороди є прекрасним прикладом існування філософії українського духу як динамічної, здатної до розвитку і постійного вдосконалення оригінальної системи поглядів, ідеалів, вірувань, надій, любові, честі, совісті, гідності і порядності; вона є своєрідним пошуком і визначенням українським народом свого місця в суспільно-історичному процесі, заклик до гуманізму і “спорідненої” людській природі дії.

Її основними рисами є потяг до морального вдосконалення, невтомні пошуки істини, прагнення примирити раціональне з інтуїцією, принцип релігійної толерантності, проповідь гуманності, солідарності і свободи, намагання не допустити виникнення будь-якої суперечності між словом і ділом або між ученням і життям.

Філософія Сковороди - це філософія шляху, на якому вироблені культурою людства символи й алегорії вживаються як мітки, позначки, дороговкази духовної довершеності і перевтілення людини. Вона відображає процеси вчень, котрі пов'язані із перетворенням теософії на філософію, формуванням найзагальніших філософських понять, що замінюють і знімають в сфері філософії поняття Бога, зокрема поняття філософського абсолюту. Саме Сковорода визнає Бога як “вічну єдину невидиму натуру “трьох” кіл буття”, або “світів”, з яких, на його думку, складається Всесвіт: космосу, людини та символічного світу Біблії. З

концепції Сковороди впливає, що самопізнання - це процес, який супроводжує весь життєвий шлях людини, бо постійне зіткнення двох натур мікрокосмосу породжує рушійну силу розвитку особистості.

## **Висновки**

Доля українського бароко пов'язана з долею України і національної символіки нашого народу. Доби бароко притаманне окреслення понять та явищ всеохоплюючими фантастично-символічними будовами. Символи доби бароко залишили вагомий відбиток на формуванні людини бароко, яка вважала, що світ інобуття можна впізнати за допомогою інтуїтивного почуття та символічних форм. Символічне розуміння Всесвіту стало підставою нових філософських шукань, підґрунтям яких було звернення людини у свій внутрішній світ у пошуку трансцендентного.

Так, людина у Г. Сковороди є символом Бога. Сковорода продовжує символічні традиції античних платоніків, неоплатоніків, німецьких містиків, а також вітчизняних мислителів. У філософії Сковороди символом є цілий світ, в яком заховна істина, пізнавши її людина може пізнати і осягнути щастя.

Вчення Сковороди близьке мисленню міфологічного періоду, оскільки в цей час способом матеріально-духовної життєдіяльності людини виступає образ світу. А символ є основним ядром всіх енергій образу світу. Головними символами світобачення давніх українців були символи слова, світла, кола, колеса, колоса, зерна, дерева, хреста, гори. Ці символи як фігури, образи, знаки і виступають головними структурними елементами символічного методу філософії Г.Сковороди. Символічний метод Сковороди відповідав його філософській системі. Він має здатність вводити людину у світ пізнання божественного. Символ розуміється як

збіг чуттєвого і надчуттєвого. За гносеологічною природою символу першообраз символів Сковороди ніколи не був даний наперед і не мав чуттєвої форми.

Символи світла, слова, кола, зерна, колоса стали національними символами українського народу. Вони допомагають людині зрозуміти суть життя, пізнати Божу Премудрість, відображають стереотипи мислення нашого народу, його ментальність, вони діють не на розум людини, а на її серце. Серцю, як реальному символу, приписується не тільки суттєве життя, а й мислення і волю. Серце у філософії Сковороди є символом внутрішньої сутності людини. Мислити серцем, перейматися всією душею – характерна риса українців.

Розуміння буття, яке органічно впливає з логіки філософії серця, може виконувати методологічну функцію у розробці популярних сьогодні ідей нової планетарної свідомості, нової етики використання матеріальних ресурсів та ін.

Кордоцентризм Сковороди продовжить свій розвиток у філософії М. Гоголя у світі “живої” і “мертвої” душі, у порівнянні “хутора і міста” М. Куліша, у синтетичності “голови” і “серця” П. Юркевича, у силі словесного символу О. Потебні.

### **3. 2. Символіка філософської рефлексії доби українського романтизму**

Романтизм зароджується наприкінці XVIII століття і розвиває свій власний світогляд, без якого неможливо зрозуміти ідеологічний зміст творів романтиків. Якщо Ренесанс та Просвітництво високо оцінюють пізнання за допомогою розуму, то для романтиків розум – це лише одна із здатностей людського духу і то недостатня для пізнання дійсності. Світ для романтиків є живим організмом, він не завжди повністю відкривається людині, у нього надто багато таємного. Людина ж належить до двох різних світів: світу духовного та світу тілесного. Над будь-яким раціональним пізнанням височить Бог, проте відкривається він людині через почуття. Романтики сприймають природу як живу, пов'язану з людиною. Вони пов'язували свої ілюзії перш за все із звільненням людини як особистості. Духовній культурі передромантизму та романтизму притаманна ідея “Людини” з великої літери, тобто ідея гуманізму.

Романтизм приніс волю особистості, волю людському духові, простір творчій думці. Романтизм не відкинув надбань минулого, а, навпаки, узяв за основу гуманізм попередньої епохи, увібрав із неї усе найкраще. Важливим принципом романтизму є ідея самоцінності особистості. Романтики не могли показати всієї діалектичної складності і різноманітності життя. Проте вони дуже точно і гостро зауважували реально існуюче зло.

Романтичний рух почався в 1790-х роках в Німеччині (Шеллінг, Ваккенродер, Тік, Новаліс, Гете, Шіллер). А потім, з 1810 року, його центр перемістився в Англію (Байрон, Кіте, Шеллі, В.Скотт, Блейк, Вордсворт, Колрідж), і вже пізніше охопив всю Західну Європу, в першу чергу Францію, батьківщину класицизму [1,138].

Багато дослідників, намагаючись дати чітку періодизацію романтизму, згадують про термін “преромантизм”. “Цим словом, - писав Б.В. Томашевський, - прийнято називати ті явища, в яких присутні деякі ознаки нового напрямку, які отримали нове вираження в романтизмі. Таким чином, преромантизм є явищем перехідним” [285,С.XXXIX-XL]. Основними ж ознаками, які ведуть до романтизму є перш за все “чітке вираження особистісного (суб’єктивного) відношення до описуваного, приналежність “відчуттєвого”, в той час як у преромантиків – переважає мрійлива меланхолійність, іноді слізливість; прагнення показати незвичність природи [285,С. XXXIX-XL] .

Поділ романтизму на два типи має значення лише при визначенні його соціальної природи і ідеологічних коренів, його функції в конкретних історичних умовах. Проте цей поділ знову ж таки умовний: по-перше, у відношенні до романтичного світобачення; по-друге, у відношенні до національного та індивідуального вираження [285,130].

У кінці XIX - на початку XX століття романтизм розвивається у нову гілку - неоромантизм, найбільш розвиненою ланкою якого є символізм.

За реальною дійсністю романтики бачать інший, вищий світ. Кожен елемент буття в цьому світі, вказуючи на вищий світ, стає символом. Кожен образ, кожна думка містить у собі подвійне значення. Таке образно-символічне тлумачення було характерне для XII-XIII століття та в добу бароко. Романтична символіка характеризується образами, які відповідають її світогляду та вимагають спеціального тлумачення й інтерпретації. Розвиток романтизму пов'язаний з розвитком центральної для нього ідеї – ідеї активності людського пізнання. В символі романтиків органічно поєднується об’єктивне і суб’єктивне, ідеальне і реальне, матеріальне і духовне. Субстанційною основою символу стає ідея нескінченного, як джерело божого, природного, людського буття. За допомогою символу, в добу романтизму, можна було передати поєднання

кінечного з безкінечним. Абсолютною ж ідеєю для романтиків було духовне начало.

Романтиків особливо цікавило гармонійне поєднання духу й матерії в народній культурі. В аспекті становлення романтичного способу узагальнення надзвичайно важливою є теорія символу. Романтична теорія символу сприяла новому художньому перетворенню світу, давала можливість побачити духовність в її процесуальності, тобто в єдиної можливій формі її існування. Якщо народне розумілося просвітниками як початкова форма високого мистецтва, то романтики побачили в ньому саму витонченість і актуальність. Проте романтична теорія символу все ж не прирівнюється до фольклору. “Символ, - як стверджує Ларін В., - це переживання забутого і втраченого досягнення народної душі” [177,31].

Багатьма дослідниками було доведено, що “переважаючою формою художнього узагальнення в романтичному мистецтві є символізація” [215,253]. Романтичне узагальнення виходило з одиничного, особливого, пропущеного через індивідуальне людське серце, езотерія якого сполучається з народною творчістю. Цей новий спосіб художнього узагальнення базувався на такому розумінні спільності особистісного й всезагального, при якому увиразнювалась неподільність їх духовності. Романтики пропонували дійти до такої спільності шляхом символізації, прекрасні зразки якої вони вбачали в народнопоетичній творчості.

Завдяки символізації в народній культурі природа набуває множинного буття. Хоча історія символу досить давня, тільки в романтизмі, як зазначає М. Костомаров, вона досягає достатнього висвітлення. М. Костомаров пов’язує змістовність символу із спостереженням над природою та схильністю людей до її одухотворення: “... Предмет тілесний, входячи у твір народної поезії, отримує в ній духовне значення, яке проявляється у формі пристосування до буття моральної істоти: це називається в поширеному змісті

символом” [167,86]. Романтична символізація відбувається з метою виявлення прихованого змісту всередині звичного. Романтики схильні символізувати будь-який предмет дійсності. Символізація стає прийомом художнього пізнання дійсності, універсальним і багатограним. Цьому сприяла тенденція архаїчних символів до виявлення прихованих змістів. Зокрема, саме ознакою архаїчності Бодянський Й. вважає символізацію [42,9]. “Символ речі є її відображення, але не пасивне, не мертво, а таке, яке несе в собі силу і міць самої ж дійсності, поскільки раз одержане відображення переробляється у свідомості, аналізується в думці, очищається від всього випадкового і несуттєвого і доходить до відображення вже не просто чуттєвої поверховості речей, але їх внутрішньої закономірності” [191,65]. Наголошення на міфологічному началі символу актуалізувало його архаїчну змістовність і духовність, що й було об’єктом надзвичайної зацікавленості романтиків.

Особливе місце в романтиків посідає символ серця. Серце в романтизмі є езотерією духу, вічне в людині, тому часто служить її двійником. В аспекті ж вияву національної свідомості серце є універсальним знаряддям, що символізує єдність. Будучи утаємниченим в язичницьких ритуалах, серце жило в народі ще до християнства і становило єдине і самодостатнє осердя народу в його постійнім прагненні до єдності.

Теоретичне обґрунтування серця в романтизмі можна віднайти вже в першому романтичному альманасі, 1831 року, в статті Г. Крилової, яка і відкрила його і розкрила особливу сердечність нового часу. Теоретичною розробкою категорії серця в українському романтизмі займалися Й. Бодянський, Ю. Венелін, Григорович, І. Кульжинський, І. Розковшенко, П. Юркевич та інші.

Романтики виявляють незадоволеність реальним світом, вони постійно прагнуть вийти за межі світового раціонального порядку.

Розкрити таємницю буття, досягнути досконалість намагається також своїми творами представник романтизму на Україні Микола Гоголь.

На творчість Гоголя мали вплив ідеї філософів-романтиків, які вважали, що філософія повинна вийти за “двері кабінетів”, вона саме життя, що відкрило людині невідому частину її світу – її душу. Ідеалом романтиків була розкута свідомість, особистість, індивідуальність. У творах Гоголя можна знайти вплив німецьких філософів-романтиків, особливо Й.Г. Фіхте та Ф. Шеллінга. Так, наприклад у творах збірки “Арабески” Гоголя помітно ряд мотивів, джерелом яких могли бути ідеї Шеллінга [55].

Дослідники творчості Гоголя неодноразово сперечалися з приводу творчого методу письменника. Одні з них – Д. Мережковський, В. Розанов, А. Волинський – твердили, що Гоголь не є романтиком, а предтечею декадентства, символізму; інші, зокрема, В. Переверзєв вважав, що Гоголь в цілому письменник реалістичного напрямку [230,18], про органічний зв’язок творів Гоголя з романтизмом, про романтичний характер гоголівського реалізму писали В. Десницький і З. Гіппіус [104], [73]. Серед досліджень, котрі розкривають творчий метод Гоголя-романтика, праці, в першу чергу, М.Л. Степанова “Романтичний світ Гоголя”, Ю.В. Манна про гоголівську фантастику, Ф.З. Кунінової та інших.

Гоголь формувався під сильним впливом романтичних традицій. Філософсько-естетичним поглядам Гоголя притаманна уява гармонії краси і моралі [155,58-77].

Філософському стилю мислення Гоголя властивий світ антитетичних начал: позитивного і негативного, окрім того він є прямим спадкоємцем своєрідного українського культурного двоїстого світу [272,15].



Такі способи художнього мислення як класицизм, сентименталізм, романтизм взаємопереплітаються і збагачують творчий метод Гоголя [63,211].

Ю. Барабаш зазначає, що творчий метод Гоголя тяжіє до “низового” бароко і “народно-смішне начало у Гоголя є не тільки правомірним, але і закономірним, навіть – актуальним” [18,112]. У Д. Чижевського є думка, що твори Гоголя являють різні варіанти романтичного стилю, з майстерним вживанням метафорики, гіперболи та іронічного гротеску при надзвичайній романтичності і милозвучності мови [306,391].

Бароковому письменнику важливо зацікавити, схвилювати читача, викликати духовну стривоженість. Бароко тяжіє до антитез, до парадоксів, перебільшень, інтересу до незвичайного, містичного. Йому притаманний динамізм, гра світу і темряви, величини і простору. А “низове” бароко близьке до фольклорної творчості. Саме традиції фольклору займають одне із головних місць у творах Гоголя. В основному це цілий цикл карнавалів, масляниць, інтермедій, вертепів.

Так, аналізуючи твір Гоголя “Вечори на хуторі біля Диканьки” можна стверджувати, що символіка “Вечорів ... “ “двоїста”: з однієї сторони язичницька, а з другої – має християнську генеалогію. Наприклад: небо, на якому живуть боги, подано як в образі світового дерева (пора язичництва), так і як небо – царство богів, де творяться чисті начала світобуття (християнська традиція). Символіка “Вечорів на хуторі біля Диканьки” також обумовлюється жанровою основою; тобто поєднанням романтичної і фольклорної основи. Окрім того, символи Гоголя індивідуально-авторські, так наприклад, лише у його творах ніч має перевагу над днем, місяць над сонцем. У Гоголя ніч жива істота, персоніфікований об'єкт космосу. Вона не допускає до людини зла, захищає від всього лихого. Злі сили стають переможені, навіть висміяні.

Ніч наділена добротою, вона оберігає все живе, і сама живе в гармонії з природою. Ніч виступає символом берегині, оберегом добра і злагоди.

У “Вечорах ...”, так само як і у всьому світі, головна рушійна сила закладена у постійній зміні, у певному контрасті світла і темноти. День володіє владою над всім, що проходить у верхньому та нижньому світі. День наділений тими ж рисами, що і місяць та сонце, він має той же відблиск, ту яскравість, що безпосередньо вказує на його магичність, сакральність. Саму “Диканьку” можна вважати символічним мікрокосмосом українських народних мас. Так, Г.А. Гуковський дотримується думки, що у ”Вечорах ...” втілена та мрія про чудове, просторове, моральне й духовно прекрасне життя людини, через яку Гоголь оцінює й буде далі оцінювати гідність реального соціального життя людини...” [97,33-35]. Проте не все так добре у “Диканці”. Над нею, як і над усією Україною (можна прийти до такого висновку) нависло прокляття. Прокляття Гоголь розвиває і в ряді інших своїх творів, а саме: “Страшна помста” (вбивство брата братом із-за заздрості); “Тарас Бульба” (вбивство сина батьком) і взагалі, сила злого духу панує майже скрізь у його творах.

Дохристиянська “нечиста сила” синтезувалася з християнським дияволом в образі гоголівського злого духа, чорта. У творчість Гоголя чорт прийшов з українських народних повір’їв, казок, оповідок. Так, символіка червоного одягу і образу свині, пов’язана з уявленнями про “нечистого покійника” – чаклуна. Перемога коваля Вакули над чортом вимальовується як варіант архаїчного сюжету про боротьбу змієборця (нерідко - коваля) проти сил, що намагаються викрасти світло (згадуємо як чорт вкрав місяць і намагався внести хаос, хуртовину, вітер у святковий порядок різдвяної ночі). Зберігаючи свою субстанційну природну силу зла, чорт у Гоголя виступає в різних іпостасях: то він піддається карнавалізації, то в усій своїй диявольській силі як втілення космічного

зла, проти якого людина безсила. Чорт у Гоголя також пов'язаний із мотивом золота, грошей, а золото – із символами зла, і щоб заволодіти ним, необхідно пролити кров і продати душу. Диявол у Гоголя має своїх союзників. Таким союзником, зокрема, є Пацюк. Він відіграє символічну, головну роль у творі. Своєю персоною він засвідчує, що лінощі й ожиріння є складником сфери зла.

На контрасті добра і зла, фантастичного і реального, побутового, трагічного і комічного відображення дійсності побудована повість “Вій”, повість про трагічну невлаштованість життя. У повісті дивно поєдналися дійсність і фантастика, має місце глибока трансформація символів, введена основна опозиція чоловічого і жіночого начала. Цим особливо повість “Вій” схожа із народним казками, легендами.

Зрозуміти гоголівську символіку можна лише тоді, коли збагнемо забуті уявлення дохристиянських часів. Так, усвідомлення ролі образу світового дерева в історії культури як символу тричастинної організації космосу дозволило знайти у творах Гоголя те саме “мисленне дерево” – дерево в “далекій землі”, яке сягає своїм верхів'ям до самого неба і по якому “Бог сходить на землю” (“Майська ніч”). Тараса Бульбу спляють, прив'язавши до дерева, над урвищем понад Дністром. Сакральне Гоголівське бачення світу допомагає збагнути суть просторової організації світу за координатами світового дерева. Інколи світ у Гоголя подається у горизонтальній площині у всіх чотирьох сторонах: “раптом стало видно у всі сторони світу”, “за Києвом показалося небачене чудо” [79,179]; інколи можна побачити його у вертикальному розрізі з координатами “верх-середина-низ” (“кругом пропасті, під ногами круча без дна, над головою повисла гора і от-от, ніби-то хоче обірватися на нього”) [79,220]. Поєднання художнього символу і життєдайної настанови можна віднайти у Гоголя в темі води, ріки, водного простору. Ще більш значущим символом у Гоголя був образ вогню, вогню, яким “блищить

полудень”, образ багряного неба. В цьому образі можна впізнати характерне для стародавніх слов'ян поклоніння небесній силі, тут вогонь виступає символом світла, відблиску дня. А також він може бути і символом очисного вогню із “Ночі на Івана Купала”, який спалює грішного Петра. Це і той вогонь, на якому згорає Тарас Бульба. За народними віруваннями, вогонь може бути і звичайним вогнем, і вогнем, наділений таємничою силою. У Гоголя саме такий вогонь, він служить і лихій, і добрій силі: як для відьменної люльки, так і образом священного вогню козацького серця. Проте вогонь нечистої сили у Гоголя є голубим вогнем і водночас вогнем нічних чарів, відблиском місяця.

Гоголь розумів вагу символу в кожному літературному жанрі. Символізм глибоко пронизує всю його творчість. У творчості українського періоду символізм широко використовується в повістях “Вій”, “Страшна помста”, “Тарас Бульба”. “Символізм, - як зазначає Остап Стронецький, - формувався у Гоголя інстинктивно, поглиблюючись в кожному наступному творі як засіб захисту від цензурних зазіхань, створюючи двозначність “недоступної” глибини ідеологічних міркувань письменника” [280,309].

Творчість Гоголя припадає на період становлення романтизму як нового творчого методу, який в основному означає повернення у глибинний, внутрішній світ людини, до її духовного життя. Центральною категорією творів Гоголя, а саме поеми “Мертві душі” є душа, яка визначає характеристику людської особистості. Душа є частинкою вищого, надматеріального начала в людині. Душа є основним символом у творах Гоголя і означає внутрішні можливості особистості, які формуються на основі дружнього порозуміння і протистоять оточуючому ворожому середовищу. Людина, в якій є душа, є повноцінною людиною. Коли ж людина підкоряється силі зовнішніх обставин і веде антигуманний спосіб життя, то Гоголь вважає, що в такій людині настає духовна смерть

або смерть душі. Поділ образів за принципом жива і мертва душа є наче доповненням до більш ширшої типології гоголівських персонажів. Найвищою турботою для Гоголя завжди була турбота про душу (“людська душа – це скарб про який нам усім треба дбати якнайбільше”), а найтяжчим гріхом є занапащення душі. Вона ж є для нього естетичним еталоном: “... Вінцем усякої естетичної насолоди залишився у мене дар чаруватися красою людської душі”, “вища насолода – милуватися красою душі, що є окрасою і перлом Божих творінь” [76,67].

Отже, об’єктом філософії Гоголя була душа людини, ідеал якої – жива душа. Символом живої душі є істинне існування людини в гармонії з Богом. Ключ до світу Гоголь знайшов у душі. Душа прагне до гармонії в собі, проте вона дуже вразлива на гармонію навколо неї. Досягнути цієї гармонії можна лише вносячи в наше життя людські цінності – добро, красу, те вічне, що є найдорожчим для нас.

Гоголь намагається розкрити духовний світ людини у найскладніших ситуаціях. З цього приводу цікавим є твердження про збереження людської душі М. Братасюк: ”...відмовившись від свого рідного, національного, батьківського спадку, від рідного краю, народу, його культури та духу, людина перестає бути “живою душею” [47,10]. Саме так, Гоголя тривожила доля українців, йому було боляче спостерігати за зчерствілими душами, котрі зрікалися своєї батьківщини. Представниками звироднілого, збіднілого суспільства є герої “Ревізора” та “Мертвих душ” – герої, котрі живуть з неживими душами, одне, що їх задовільняє це накопичення матеріального багатства. Мертві, зчерствілі душі були володарями душ живих, вони вільно розпоряджалися долями мільйонів кріпосних людей. Володарі кріпосних душ в “Мертвих душах” виступали в своєму натуральному звірячому образі духовного і морального виродження.

Головним персонажем поеми “Мертві душі” є бездушна особа, тваринно-людина з химерними уподобаннями. Особливо виразним образно-символічним є головний герой твору - Плюшкін. Він сам, і його маєток є контрастом символів “вульгарності” людини та чистоти природи. Два образи “вульгарності” (Плюшкін і Чічіков) зустрівши один одного злякалися. Чого ж ? Невже тільки страшною зовнішністю ? Звичайно ж, ні. Душа черства, гнила і мертва здригнулася одна перед другою. Побачивши, наче в дзеркалі запущеність душі, її ще не загублена частинка в своєму переляку уявила всю глибину відповідальності, яка чекатиме душу на страшному суді.

Однією з головних світоглядних проблем бароко була проблема протиріччя між вічним і тимчасовим. Її і ввів Гоголь у свої твори. В останніх розділах поеми знаходимо спогад про антихриста, страшний суд, смерть. У Гоголя можна віднайти і тимчасову барокову ситуацію, в якій людина знаходиться між небом і пеклом. Для цього Гоголь подає багатозначний символ саду. Символ саду займає головне, чільне місце в історії всієї літератури. “Кожний із нас – сад, а садівник – у ньому – воля, - читаємо у Шекспіра. - ... зачехнути без догляду або пишно розростися – всьому цьому - ми самі господарі” [313].

У поміщика Плюшкіна теж є сад, проте він страшенно занедбаний. “Місцями розходилися земні хащі, освічені сонцем, і показували неосвічене між ним заглиблення, зяюче як темна пащека” [78,200]. Занедбаний сад виступає своєрідним символом людини, яка залишила без догляду своє “духовне господарство”. Символіка гоголівського пейзажу містить в собі таємницю потойбічного життя тих, хто дозволяє померти своїй душі. Той, хто не розвивав своїх внутрішніх можливостей потрапляє в “пащу пеклові”. На противагу запущеній природі саду та забутій душі людини Гоголь подає образ “молодої гілки клена, яка протягує збоку свої зелені лапи-листки, ...сонце перетворює його раптом у прозорий і

вогняний, чудесно сяючий у цій густій темноті острівець” [78,205]. Природа і є тим символом контрасту “вульгарності” і чистоти, до якої повинна прагнути людина, прагнути до оновлення, до нового життя.

За допомогою глибинної символіки “живої” та “мертвої” душі Гоголь намагається розв'язати проблему сутності людини, визначити основне її місце в житті. Коренем зла є сама черства, мертва людина, якій бракує глибокого чуття. Вона живе зверхнім, необдуманим життям, несвідома глибин і таємниць своєї душі. Символом “мертвої душі” у Гоголя є ми самі, душогубці своєї душі, несвідомі високої мети кожної душі, ті котрі занедбують усі можливості, що заховані в ній. “... стогнала душа моя, коли на їх нечулих обличчях не з'явився навіть анітрохи вираз од того, що обертало в небесні сльози душу, яка глибоко любить” [78,32].

Акцентування на духовному світі людини є прямим підтвердженням екзистенціалізму Гоголя. Людину мислитель подає у всій її багатогранності; і в горі, і в радості, розкриває її найпотемніші помисли і надії. Основною ж метою кожної людини є її чиста, непопсована, жива душа. Вона і розкриває красу та велич людини. Тотожним душі людини є її серце. Гоголівська людина прагне дійти до Бога, прокладаючи собі шлях через душу і чисте серце. Таке ж поривання є і в Сковородинської людини. “Як некрасу людської душі Гоголь побачив у мертвості її, так навпаки, за ідеал він ставить – бути живими душами”, - писав Д. Чижевський [309,133].

Саме твори “Ревізор” і “Мертві душі” мали за мету показати життя без світла, аби людина зрозуміла його сенс. Добро, світло, краса йде від Бога. Гоголь дуже часто у своїх творах вказує на ті засоби, якими слід закликати у свої душі божу благодать. Цими засобами є слово і молитва. Молитвою словом і молитвою ділом тебе просити “у Бога, щоб огнем благодатним спопелив у ньому ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші й найдорожчі люди” [78,189].

Метою всієї творчої діяльності Гоголя було: оживити душі, розпалити жар у людській душі, показати природну красу душі.

Останні слова Гоголя були зверненні до всіх нас: “Будьте не мертві, а живі душі, нема інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос, і хто ходить інде, є тать і злочинець” [309,132].

Соціальним криком проти несправедливості є реалістичний твір “Ревізор”. Гоголь заглянув у нутро тогочасного управління з його бюрократичною масою чиновників. Тема драми “Ревізор” дуже близька до теми трактату “Похвала глупоті” Еразма Роттердамського, який був написаний в 1509 році. Таємниця “Ревізора” полягає в моральній відповідальності людини перед самою собою за своє життя. І справжнє зло в цьому світі - не містичний чорт, а повністю реальна у своїй буденності і вульгарності людська дурість. І в Гоголя, і в Еразма Роттердамського дурнем виступає той, хто піддається спокусам і вбиває свою душу. Наші душі вмирають тоді, коли ми впадаємо у крайнощі, грішимо, зраджуємо. Місто у “Ревізорі” – це символ “духовного містилиця”, символ душі людини. Образ душі людської, як “держави”, замку є давнім традиційним образом християнської літератури. Без наведення порядку в духовному містилиці (серці, душі) не буде ніколи порядку більш ніде, де б ми не були, де б ми не жили. Заглянувши у свою душу, кожен з нас зможе, через поданий у “Ревізорі” предметний символ містечка, побачити і своє духовне місто, в якому ми самі дали волю почуттям, розпусти, вульгарності. А тому Гоголь закликає взяти “ревізора” і з ним рука в руку очистити все від безладдя, що осіло в наших душах. “Ревізор” і є тим символом совісті, спасіння ще не вмерлої душі. Наша совість – це наш внутрішній голос, який закликає людину очиститись від зла, сорому, почуття вини.

Особливо символічною є остання сцена “Ревізора”. Поява жандарма (як символу Бога), якого викликає ревізор (наша совість, наша душа) із



самого Петербургу (із “вищого світу”), діє страшно і приголомшливо. Кожен із героїв, який стоїть в німій сцені, стоїть, наче перед самим Богом, і не може вже ні слова мовити, ні пальцем поворухнути – час минув, все, що мав ти зробити у своєму житті, ти вже зробив. І тому Гоголь закликає нас робити ревізію своїх душ на початку свого життя, а не перед самим пришествям Страшного Суду.

Є у Гоголя ще один символ. Символ дороги, якою несеться бричка Чічікова, якою, наче по фантастичній дорозі летить вся Росія серед інших держав та народів. Символ дороги це символ всього життєвого шляху людини, а саме, Чічікова, який, йдучи цією дорогою і зустрічаючи на ній всі біди держави, повинен, за задумкою Гоголя, обрати найкращий шлях. Окрім того, символ дороги є символ духовного сходження людини, всього людства і, зокрема, самого автора.

Поряд з символом дороги є улюблений символ Гоголя – сходинки: дорога вверх... Сходинки і символічне місто є архетипічними образами у творах Гоголя. Коріння цього “діючого, творчого символу, який діалектично поєднує верх із низом ...” [219,83], сягає в тисячолітні глибини людської свідомості, аж до ступінчасто-пірамідальних будов, до біблійної притчі про Іова, який “побачив у ві сні: от драбина стоїть на землі, а верх її торкається неба; і от, Ангели Божі виходять і сходять по ній. І от, Господь стоїть на ній...” [150,12-13]. Образ небесної драбини як раз і підтверджує абстрактність мрій Гоголя про майбутнє, про позбавленість земних турбот. Образ небесної драбини – символізує прагнення, рух вперед і вверх. Так, у “Мертвих душах” цей символ веде людину і її душу до досконалості. Гоголь хоче провести своїх героїв через найтяжчі випробування, після яких вони зможуть, усвідомивши своє життя, обрати праведний шлях. Однією із головних цілей у житті Гоголя було – допомогти людині духовно віродитися. На думку Гоголя, духовне віродження доступне всім. Щоправда, тим, котрі розуміють і хочуть

знати науку Христа. Близьким до цієї думки є цитата із Першого послання до коринтян: ”Як у Адамі всі вмирають, так у Христі оживуть”.

Близьким в розумінні основ життя для Гоголя є український філософ Сковорода. Сутністю християнської філософії як Сковороди, так і Гоголя є антитеза двох начал – вічного і тимчасового, духовного і матеріального.

У Сковороди серце – це символ активностей живої душі, у Гоголя – філософія “живої” і “мертвої” – символом серця. Серце є символ духовної енергії, що живить душу.

У Сковороди “Пізнати самого себе...” – значить віднайти себе самого, знайти в собі істинну людину [268,315]. У Гоголя – не усвідомивши сенсу свого життя, людина не пізнає самого себе: ”Виховуються для світла не серед світла, в далині від нього, ... в пошуках власної душі своєї, тому що там закони всього і всьому: знайди тільки ключ до власної душі, коли ж знайдеш, тоді цим же самим ключем відкриєш душі всіх” [76,67]. Пізнавши себе пізнаєш і полюбиш весь світ. Ця ідея була помітна вже і у вченнях К. Ясперса про екзистенцію, яка не є буттям поза світом, вона діє в душі, розумі, і житті. Ясперс проповідує три способи буття: світ, екзистенція, трансценденція (у Сковороди – світ, світик, Біблія), у Гоголя – світ “мертвих” і “живих” душ. Екзистенція за К. Ясперсом, є самотуттям, у Сковороди та Гоголя в антропологічній концепції підставовими поняттями екзистенції є “серце” та “душа” [328].

Пілігрим Сковорода і мандрівник Гоголь це не простий збіг ознак індивідуального способу життя мислителів, це цілісне світовідчуття, значна типологічна риса, яка характерна для всієї епохи бароко та раннього романтизму і яка формує людину цієї пори. На той час особливою увагою користувалися мандрівні люди, для яких мандрування було способом вільного пошуку істини, формою творчої самореалізації,

морального вдосконалення і самовдосконалення. Таким був Сковорода, а пізніше і Гоголь.

Гоголь і Сковорода близькі ще морально-філософським способом мислення. У них спільна моральна основа людини – чиста, жива душа. Це дуже чуйна, болюча душа, яка вбирає в себе весь біль і тривогу оточуючого світу. У своїх творах Сковорода розкриває найпотаємніші закутки духовного світу. Гоголь же свою душу жертвує іншим, допомагає іншим душам стати на шлях істинний. “Справа моя – душа і основна справа життя” [75,299]. “Душа”, “дух”, “серце” і у Сковороди, і у Гоголя це символи людської моралі, істинної людини. В них міститься вічна загадка, безмежна глибина, яка постійно манить і кличе до себе.

Поцінування людської особистості, розуміння безмежності та логічності буття, пошанування таємничості людського єства, чистоти та глибинності сердечних почуттів, невичерпності душевних поривань на благо мирного співіснування людини з людиною – ось ті основні принципи, які формували філософсько-естетичну позицію мислителя Памфіла Юркевича. П. Юркевич дуже близький із своїми філософськими роздумами до філософії Сковороди та Гоголя.

Перші дослідження філософії Юркевича з’являються у другій половині ХІХ- на початку ХХ століття. Слід особливо відзначити праці В. Соловйова, Г. Шпета, присвячені філософській спадщині мислителя. Про “філософію серця” Юркевича писали А. Аксаков, Б. Вишеславцев, О. Волинський, А. Введенський, В. Зіньківський, О. Ходзинський, М. Бердяєв, М. Лосський та інші. В українській діаспорі дослідження вели В. Дивнич, В. Дорошенко, Г. Закидальський, О. Кульчицький, І. Мірчук, Д. Чижевський, С. Ярмусь.

Основною рисою філософії Юркевича є вміння пізнавати світ не лише за допомогою розуму. За ним стоїть глибша і вища функція людського духу, функція, з якої виростає і розвивається чисте людське

почуття. Це та глибина, про яку говорив ще Д. Туптало, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Сковорода, Гоголь і врешті має на увазі і Юркевич – серце людини. Серце є символом індивідуальності людини, протилежним розумові. Розум є спільним для всіх людей і його діяльність може бути однаковою для всіх. Життя ж серця кожної людини різне, індивідуальне. В серці людини – основа того, що її уявлення, почування і вчинки мають такий характер, як має її душа. Серце є джерелом усіх інших сторін душевного життя.

У центрі філософського вчення Юркевича, як і Сковороди, стоїть людина. Ці два філософські вчення мають спільну основу – філософські принципи Платона, Плотіна, патристики та німецького містицизму. Людська природа є одним із скінченних утворень нескінченного, вічного безумовного початку. Такою самою є філософська позиція і німецьких романтиків.

Звернення Юркевича до “філософії серця” не є новим, як зазначає Д. Чижевський, “наука про серце базується на письмі та платонізмі” [310,113].

Проте у Платона та платоніків, приділяючи увагу серцю, процес пізнання розуміється не як відсторонений від об’єкта акт, а як пристрасне прагнення істини, глибоко особистісний, схвильований стан душі [65,25].

На початку нашого століття проблемою серця в християнському та індійському містицизмі займався Б. Вишеславцев [60].

П. Юркевич свою “філософію серця” ґрунтує на основних принципах християнства. Він наголошує на визнанні в біблійних текстах серця як центру цілісного духовного життя людини, що охоплює людське мислення.

Проблема духовності людини була однією із центральних проблем П. Юркевича. У своїх роботах він неодноразово наводить цитати із Святого Письма, яке підтверджує цю ідею. Духовне життя людини

Юркевич поділяє на діяльність серця і розуму. Відношення між серцем і розумом дуже складні. Посередником між цілісним органом душі і розуму є голова. Їй належить правляче положення у цілій системі душевних дій [326,75]. Проте не все, що відбувається у голові повністю вичерпує суть душі. “Загальне почуття душі або почуття, яке ми маємо в нашому духовно-тілесному бутті, дає себе сконцентрувати в серці, так, щоб найпомітніші зміни в цьому почутті супроводжувалися змінами серцебиття” [326,81]. Для Юркевича почуття душі цікаве з боку неповторності переживань кожної людини. Стан серця – це стан самої людської душі. А душа в своїх утаємничених сподіваннях тяжіє до вічного, абсолютного, прекрасного, піднесеного, безмежного, такого якого не можливо пояснити нашим розумом, проте можна спробувати втілити в образи, символи вищої філософської рефлексії [131,11-23].

Глибину серця неможливо ані визначити, ані вичерпати. Серце і душа людини, як і за Сковородою, так і за Юркевичем, є символом безсмертної і вічної людини. Вона “як істота не зникає в роді, а має власне, особисте існування в часі та вічності” [326,88]. Найближчим органом-посередником між душею і головою є серце. “Серце є вихідне місце всього доброго та злого у словах, думках і вчинках людини, є добрий чи злий скарб людини... Серце є таблиця, на якій написаний природний моральний закон” [325,77]. Таке тлумачення серця як морально-духовного джерела укорінює моральність як настанову розуму. Моральна настанова розуму зобов'язує людину, але не говорить про людські моральні можливості, про витoki цих можливостей, про реальність їх здійснення.

Пізнавати світ, за Юркевичем, означає “читати буття”, розумом осягати істину, проте не тільки розум є основним елементом гносеології Юркевича. Пізнати ідею глибше людина здатна лише “читаючи серцем”. Пізнання “це особливе і не підлегле математичним визнанням життя

духу”, котре одночасно має саме близьке відношення до серця людини [326,84].

Проблему закону, як порядку пізнавального процесу Юркевич розглядає з двох боків: з точки зору символіко-цілісної концепції серця, і з точки зору раціонально-логічної концепції ідеї, як закону і форми упорядкованості пізнання. Символ серця у його філософії пізнання постає упорядкуванням безладдя пізнавальних актів душі з урахуванням її “тричленності”, встановлює поєднання між пізнавальною дією особи, єдність “суспільним розумом” і космосом світобуття. Символічний підхід до пізнання постійно відкритий для інтеграції нових знань і переживань, так як символи використовуються у постійно оновлюючих ситуаціях як пізнання доти, доки не виробляються зручніші символи, котрі замінюють перші. Серце Юркевич розглядає як своєрідний символ чи поняття, що позначає цілісність людської “троїстості” психіки. У своїй праці “Серце та його значення в духовному житті людей, згідно з ученням слова Божого” [327,52-103] П. Юркевич трактує серце як центр тілесного, душевного і духовного життя як підґрунтя всіх імпульсів, як виток вчинків добрих і недобрих, як “вмістилище всіх пізнавальних дій, як місце, звідки виникають слова й думки” [327,60]. Пізнати “всім серцем” – значить зрозуміти цілком, найбільш глибоко й втаємничено [151,14]. “Серце, - пише Юркевич, - є зосередженням душевного і духовного життя людини” [327,69]. Воно одночасно є також “сідлище всіх пізнавальних дій душі” [327,70], внаслідок чого все, що “засівається” в розумі чи в пам’яті, “сходить на серці” [327,72]. Розуміння “серця” як осередку духовності людини, а пізнавального процесу як такого, що включає в себе елемент людської свободи і волі, котрі не можуть бути повністю висловлені логікою понять, приводить Юркевича до розгляду проблеми “справжності” речей, котра з часом стає однією із основних в інтуїтивізмі та екзистенціалізмі.

Символ серця у Юркевича багатозначний: ”Серце є вихідний пункт всього доброго і злого в словах, думках та вчинках людини, є доброю або злою скарбницею людини” [326,71]. Серце скеровує вчинки людини і примушує людину жити добром або злом.

Поняття “серце” символізує окремішність кожної людини як істоти духовної. “У серці людин лежить основа того, що її уявлення, почування, вчинки набувають такої особливості, де знаходить вираз їх душа, а не інша, або набувають такої особистої, приватно визначеної скерованості, за силою якої вони є виявами не загальної духовної істоти, а окремої живої дійсно існуючої людини” [326,84]. Серце як цілісний світ людини, вміщує в собі не тільки моральні переживання, почуття, пристосування, а й акти пізнання, тільки взяті не як процес мислення, а як акти очищення. Серцю властиві “об’яви істини, що виникають безпосередньо, раптово” [326,85].

Вчення філософів про серце є, на думку Д. Чижевського притаманним для української філософії: ”Емоціоналізм виявляється у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич). “Філософія серця” Юркевича є характеристична для української думки. Але ця “філософія серця” має й інший сенс, - в людськiм душевнiм життi глибше, нiж свiдомi психiчнi переживання, служить їх основа – “серця”, найглибше в людині, “безодня”, яка породжує в себе і зумовлює собою, так би мовити, “поверхню нашої психіки (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш)” [309,19].

Наріжним каменем філософії українського національного буття є виняткова увага і повага до людської особистості. Так, Пантелеймон Куліш доводить, що українських письменників “врятувала повага до людської особистості, хоч як би низько була вона поставлена в громадському суспільстві” [174,523]. Такі міркування склали своєрідну

систему морально-етичних, філософських та суспільно-політичних поглядів П.Куліша, винятково гуманістичну у своїй суті.

Куліш П. завжди шукав шляхів до правди та істини, внутрішньої гармонії навколишнього світу. Твори Куліша П. та і його самого не слід розуміти буквально. Як зазначає В. Щурат: "... кожда історична фігура, зберігаючи лиш ім'я, тратить знані історичні риси, тратить свою знану історичну індивідуальність, стає зовсім новим еством, більше символічним, ніж реальним, скристалізованим догматом, візією і мрією поета, що узнавши дійсність за пусту, заповнив її роєм мар – не для своєї забави, а для спасення" [320,106]. Оцінка діяльності П. Куліша різноманітна: від глибокого захоплення, до цілковитого заперечення [94,155], [119,33].

В. Петров звертає увагу на те, що доля Куліша є типовою для романтика – "несталого", "непевної людини з природи", що стремить до еволюції, до зміни, до того, щоб випробувати на власному досвіді протилежне, суперечне, щоб не лишатися застиглим, нерухомим, мертвим духом. Еволюція Куліша – еволюція в межах логічного розвитку даної ідеї". Трагедія Куліша – це "трагедія романтичної культури", яка осягнення ідеалу гармонії бачить у пізнанні протилежностей [232,10].

На думку Д. Чижевського "...внутрішню цілісність і цілісність Куліша становила ідея України [308,156]. Є. Маланюк підтверджує думку Д. Чижевського і підкреслює наскрізну національно-державницьку доктрину Куліша. Уся Кулішева справа, як зазначав Є. Маланюк, була "діаметрально протилежна духовно-вбогому й фактично капітулянському "народництву" з різними теоріями про "домашній вжиток" – "Куліш мав на меті ясніше ... показати землякам, що то є державність, розкрити зміст цього давно забутого "українством" поняття" [201,310-311]. Для Куліша все розпадалося на дві групи в залежності від свого становища: добро і



зло, будівники і руйнівники. “Шукання провідної, основної лінії на те, що за Україну і що проти неї, і було – на думку Чижевського, - ніби основною темою “хитань” Куліша” [308,156]. Куліш переймається проблемами України, держави, проблемами батьківського, свого, рідного. Петров В. зокрема наголошує, що у творах Куліша постає питання непорушності батьківської влади, він “осучаснює, зв’язує з громадськими метами, робить актуальним, переломлює крізь призму важливих на той час проблем народного відродження, висовує як принцип для широкої дискусії. В історії вичитуючи сучасність, проектуючи сучасність в плані історичних подій далекої минувшини, Куліш своїм романом преслідував пропагандистські цілі: доля карає покоління, що не бережуть традицій” [231,7].

Для філософського світогляду Пантелеймона Куліша був характерним глибинний і цілісний погляд на двояку сутність людини й світу. Людина у нього веде постійну боротьбу своїх душевних почуттів. У людини Куліша поєдналося внутрішнє і зовнішнє. Ідея “внутрішньої” і “зовнішньої” людини дуже вразила Куліша і дала поштовх до нових ідей пов'язаних з “рухами між суперечностями” [308,156].

Сама двоїстість поглядів Куліша пов'язана із антитетичністю його творчості. Найосновнішими постулатами-антитезами є “внутрішня” і “зовнішня” людина, “серце” і “душа”. Серце (душа) здатне розуміти все, все побачити і все відчувати. Отже, людина у Куліша є символом двох суттєвих протилежностей, глибоким індивідуумом у всій своїй складності та двоїстості буття.

Символом “серця” і “внутрішньої людини” є Україна, батьківщина. Куліш твердить, що всі біди і нещастя людини стаються тоді, коли “зовнішнє” бере верх над “внутрішнім”. Лише на “внутрішнім”, “сердечнім” треба будувати свою державу, а “зовнішнє” відкинути як

вороже і непотрібне. Саме тут і бере початок антитеза минулого і сучасного, серця і голови, хутора і міста тощо.

Символ “серця” є одним із найулюбленіших символів Куліша. “Серце” у нього і “таємне”, і “глибоке”, і надія”, і “віра”, і “передчуття”. Глибину серця Куліш порівнює із Божественною глибиною, через неї до нас промовляє Господь. “Хто серце своє очистить від скверни, той зробить його храмом Божіим, і ... з його тільки благодать і милосердіє” [147]. На думку Куліша Бог є макросвітом, і цей макросвіт поміщений у людини саме у душі. З нею ми можемо зв'язати свої вчинки, діяти справедливо. “Серце” у Куліша не лише містить у собі Бога, а й минуле й майбутнє. Розуміння Кулішем сутності “серця”, внутрішнього начала в людині з'ясовується у зв'язку з біблійним тлумаченням “серця”, типовими елементами українського народного світогляду та ідей романтизму.

Близьким до символу людини є у П. Куліша символ України як символ ідеального і матеріального, минулого і сучасного, хутора і міста. Минуле крізь сучасність промовляє до нас незважаючи на те, що його “засипано” могилами. Воно зберігає свою славу і силу для майбутніх поколінь. Тим символом минулого у Куліша є “могила”, яку всі повинні розкопати, аби повернути собі давно забуту славу, віру, державність. Символ могили глибокий і багатозначний. Він супроводжує всіх героїв творів Куліша, постійно нагадуючи про воскресіння України. (Згадаймо могили у романі “Чорна рада”, не даремно вони постають, наче з-під землі перед козаками, котрі їдуть на “Чорну раду”...)

Найважливішим в ідеї України, на думку П. Куліша, є її історія. Особливу роль в історії України відіграють народні маси. Так, історичний роман “Чорна рада” Куліша подає багатоміття народного життя на узагальнено-звичаєвому рівні. Куліш прагнув “за прикладом Вальтера Скотта воскресити бувальщину” [199,42]. “Чорна рада” за своєю

жанровою і художньою структурою нагадує твори шотландського письменника Вальтера Скота, такі як “Айвенго”, “Квентін Дорвард”.

“Чорна рада” твір просвітницький за ідеологічним наповненням, раціонально-моралізаторський за своїм змістом, романтичний за белетристичними прийомами. У Куліша також за романтичними й реалістичними принципами зображуються конкретні історичні події і діячі, розвиваються різні пригоди з художньо вигаданими героями. “Чорна рада” – твір багатомотивний, багатопроблемний, багатообразний. У своєму творі Куліш утворює узагальнений образ українського суспільства після богданівського періоду. Кулішем створюється постановка багатьох проблем, важливих і актуальних для українського суспільства середини ХІХ ст. Письменник з позиції реаліста розкриває і аналізує причини занепаду України, намагається вказати на ті сили, які були би спроможні змінити і зміцнити суспільний лад. Ідею боротьби за зміцнення української державності, упорядкування соціально-станової організації суспільства Куліш втілює у кращі образи представників козацької старшини Шрамка і Сомка.

Образ Кирила Тура у Куліша є символічним втіленням українського національного характеру. Кирило Тур за своєю істотичною природою належить до романтичних героїв “байронівського” типу.

Михайло Черевань є символом Кулішевого безтурботного хуторянина. В його образі Куліш втілює свій ідеал заможного, злагідного, хуторянського життя.

Петро Шраменко символізує тип позитивного городового козака. Його ідеалом є сімейне щастя козацьких родин.

Січовий отаман батько Пугач у Кулішевім трактуванні є символом вірного носія запорізьких звичаїв і завзятого борця за дотримання січових традицій.

Особливу роль Куліш відводить “божому чоловікові”. Цей образ дуже близький до образу Г. Сковороди. Співак-кобзар є тим символом мандрівного філософа сіяча, ідеї якого спрямовані на моральне самовдосконалення людини. За його вченням “божого чоловіка” щастя людини полягає в душевній насолоді. Через розміркування “божого чоловіка” – кобзаря автор передає повчання про щастя людини, яке дуже близьке до вчень Сковороди. Воно, на думку кобзаря, полягає не у високих чинах, не в багатстві, славі, нагородах, а в праведному житті за принципами чистої, безгріховної душі і доброти.

Живодайне джерело для морального оздоровлення “європейської цивілізації” та оновлення загальноєвропейського літературного і мистецького поступу Іван Франко вбачав у патріархальній Україні, в її винятково багатющій народній творчості. Для Франка П. Куліш був “апостолом хуторної філософії” [300,479].

Ідеологія Куліша народилася з його власного культурного хутірського життя. “Хутірська філософія” стала символом української національної ідеї. Теорію і практику хуторянства Куліш заснував на природній стабільності хутірського життя. Хутір для Куліша є символом духовного центру земного буття, в якому людина досягає просвітлення і здобуває свою внутрішню незалежність. Первинним трактуванням хутора було – Житло Духа Світла. “Хутірська філософія це одвічна духовна практика українців-хліборобів. Куліш поновив у пам’яті нашого народу традиції внутрішньої свободи людини. Про особливість Кулішевої свободи людини можна твердити як про його екзистенційність. Звертаючись до хутірського життя людина, як вважає Куліш, вибирає життя природне. Вона покидає все непотрібне, зайве і обирає собі вічне, природньо-органічне. “Хутір” у Куліша аж ніяк не асоціюється із шароварництвом, відсталістю. “Хутір” - це ознака розселення українців, головна риса індивідуалізму, незалежності, самостійності і чистоти

поєднаності з Богом. Хутір як осередок національної самобутності протиставляється у нього зрусійщеному містові. “Хутірська концепція” Куліша близька судженням М. Бердяєва, О. Шпенглера [27].

Хутірська філософія П. Куліша є філософією моралі. Хутір у його трактуванні є наче заповідником, де зберігаються різні ознаки етносу. Мешканці хутора, на думку П. Куліша, повинні жити завжди у гармонії з природою. “Хутір це суверенна територія, де людина може зберегти свою автономність” [36,32].

Як характерно для романтиків у їхніх творах центральний персонаж опиняється у чужому місці, середовищі. Куліш для свого романтичного героя створює “хутір”. Реальний хутір - світ, що співіснує з іншими світами. Так, за допомогою образу хутора Куліш подає концепцію народності, естетичного ідеалу, традиції культури свого роду. Для Куліша хуторяни – це однодумці, об'єднані спільними думками, переконаннями та єдиною духовною вірою.

Хутірська гіпотеза Куліша час від часу змінювалася, набувала різноманітних трактувань. Саме хуторянин, на думку П. Куліша, є взірцем позитивного героя в літературі. Хутір - це місце, де живуть люди “свіжі душею, духом великі, серцем чисті”, які не хочуть “багатшими бути”. У хуторянстві Куліш вбачав ідею внутрішнього духовного розвитку: ”Таже ж ніяка наука такого правдивого серця не дасть, як у нашого доброго селянина або хуторянина. Наукою ми тільки розуму собі прибільшуємо” [174,279].

Думки Куліша виростили на ґрунті традицій української філософії і багато в чому подібні та близькі помислам Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича. Творчість Куліша пов'язана із усною народною творчістю, найприкметнішою рисою його творів є глибокий гуманізм, ідея свободи і національної незалежності. Символ “серця”, “внутрішньої” людини, символ “хутора” є одним із центральних понять, на якому

ґрунтується вся філософська антропологія мислителя, на якому і виростає його україноцентричний світогляд.

Об'єднуючим началом для романтиків постає культура як продукт діяльності людей і водночас стимул цієї діяльності. З розвитком культури пов'язаний розвиток і вивчення мови. Мовою людства для романтиків є поезія. Звідси і виникає проблема дослідження мови як “душі народу”. Мова має велику потенційну силу впливу на народ.

Мова – це складний багатоплановий соціальний феномен, який у своїй цінності не тільки несе інформацію про події і думки та являє собою засіб спілкування, а й відтворює історію розвитку нації, особливості її психічної моделі, шляхи розбудови її ментальної суті. Мова є основним засобом передачі культури та творцем і організатором нашого досвіду, який об'єктивується у двох основних і протилежних формах: конкретній та абстрактній.

Конкретною формою у відношенні до виробничої діяльності є “олюднена” природа – усі ті предмети, процеси, які перетворені працею і поставлені на службу людству.

Абстрактною формою об'єктування є знакова система – мова. У цій якості мова представляє собою не тільки засіб живого спілкування людей, але й сховище накопичених знань, осередок інформації.

Саме мова в усіх знакових системах і формах культури здатна в найекономнішій формі закодувати, зберегти й передати надзвичайно великий обсяг знань, спостережень і узагальнень, що впливають із практичної діяльності маси людей.

У праці “Українська культура” професор І. Огієнко зазначає: “Мова це наша національна ознака життя, життя культурного й національного, це форма національного організування. Мова – душа кожної нації, її найцінніший скарб... Звичайно, не сама по собі мова, а мова як певний орган культури, традиції. В мові стара й нова культура, ознака

нашого національного визнання. Мова це не тільки простий символ розуміння, бо вона витворюється в певній культурі, в певній традиції” [220].

У пошуках об’єктивних шляхів розвитку мови, тенденцій, що визначають її життя, факторів, що сприяють формуванню “культури мови”, мови майбутнього цивілізованого українського народу, професор зіставляє, порівнює, підбирає аналоги в минулому, аналізує сучасний стан її розвитку, розглядає мовотворчість українських письменників. У своїй концепції І. Огієнко пов’язує розвиток національної мови з духовним життям народу, його самосвідомістю, культурою, вірою. Вчений переконує, що світогляд наших предків глибоко проник у мову, в якій залишився і до сьогодні.

На думку Івана Огієнка, ступінь зрілості народу і ступінь глибини його духовної культури – то ступінь розвитку рідної мови. У своїй концепції вчений виходить із позиції, що “між життям людини і життям мови не має великої різниці” [221].

Мова є особливою енергетикою духу, одним із втілень духовної матерії Космосу. Мова є знаково-звуковою системою із особливою скарбницею координат та акордів.

Мова – складна і поліфункціональна структура, основним “будівничим матеріалом” якої є слова. Слово містить в собі і зберігає знання про дійсність. Увесь зовнішній світ проходить крізь слова й відшукується в них. Слова – це колективна пам’ять носіїв мови, ”пам’ятник культури” [55].

Саме слово служить тим символом, який містить в собі, за діалектичним законом, і ідеальне, і матеріальне, а саме: слово мислиться як таке, що належить світові земному, і водночас є символом трансцендентного, Божого. Було сказано, що істина передається людям у

божих текстах, приписах, посланнях. Ці тексти насичені таємничістю і багатозначністю.

Слово, одночасно із призначенням бути засобом спілкування, накопичує і зберігає інформацію про осягнений світ. Слова - це текст і підтекст, образ і думка, конкретне поняття і символ, ідея і форма, зміст і стиль, відбиток речей [162].

Проблема словесного символу була однією з головних проблем представників східнослов'янського мовознавства. У 30-і роки М.О. Максимович “знайшов ключ до своєрідних особливостей “Слова”, А.М. Лобода слідом за М.В. Владимировим, стверджує пріоритетність його суджень про “Слово”, про книжні та народні елементи в ньому. Дослідники цілком мотивовано вбачають у цьому “початок наукового напрямку”, де М.О. Максимович виступає в ролі “попередника Бусласва й особливо Потєбні” [200].

У такому контексті цілісна концепція словесного символу, що склалася в наукових розвідках М.О. Максимовича, а згодом лягла в основу наступної розробки цієї теми східнослов'янського мовознавства, мала особливу цінність, визначивши як провідну ідею реалістичних витоків, джерел словесної символіки, її опору на народно-пісенні образи, народно-міфологічні уявлення, що побутують в українських звичаях, народних обрядах. Такий підхід виправдав себе і в дослідженнях тих сучасників і наступників ученого, які звернулися до цієї проблеми. Питання поетичної символіки вперше у вітчизняній фольклористиці було поставлено М. Костомаровим, який трактував її в аспекті відображення народного характеру, способу мислення та життя. “Під іменем символу, - зазначає учений, - ми розуміємо вираження моральних ідей через фізичну природу, причому цим предметам надається більш чи менш визначена духовна властивість” [167,20].



А саме у своїх працях М.І. Костомаров в 40-і роки XIX століття прагнув розглянути “всю символіку природи, що відображена в народній поезії”, виділивши на першому плані, як і в М.О. Максимович, словесний символи рослинного й тваринного світу. Якщо М.О. Максимович привернув увагу до слів символів, що “носять на собі відбиток давньої слов’янської міфології” [167], а М.І. Костомаров, систематизуючи символіку природи українських і російських народних пісень, підкреслив взаємообумовленість міфів і символів, то О.О. Потебня словесну символіку народних пісень, найперше східнослов’янських, вивів у широкі сфери філософсько-лінгвістичних осмислень. Вони стали визначальними для характеристики словесного символу й слова взагалі в тій складній і багатоплановій системі концептуально-теоретичних ідей, що була створена О.О. Потебнею і знаменувала собою новий етап у розвитку східнослов’янського мовознавства.

Надалі міфо-поетичний аспект все активніше взаємодіє з іншими (функціонально-семантичним, психолінгвістичним, етнолінгвістичним, антропоцентричним тощо), формується поліаспектна багатомірність символіки. Створення, функціонування, сприйняття словесного символу стає для О.О.Потебні втіленням того, як мова “веде думку тим же шляхом узагальнення й абстрагування, яким згодом іде наука” [247].

Найближче до розкриття природи слова і образу підійшов О. Потебня. Для О. Потебні образ і символ рівнозначні, оскільки являються частковими зображеннями рівнозначної дійсності. “Поетичному образу, - писав Потебня, - можуть бути дані ті ж назви, які відповідають образіві в слові, а саме знак, символ” [249,69].

Теоретики символізму в своєму розумінні “магії слова”, його “самоцінності” не раз намагалися спиратися на поняття “внутрішньої форми слова”, висунуте О. Потебнею. А. Бєлий проголосив О. Потебню теоретиком символізму.

Досить глибоко розуміючи необхідність знаку і символу в мові, Потебня завжди нагадував, що в поезії “будь-який знак – багатозначний” [243,39]. Слово не може бути обмеженим лише умовним смислом знаку. У слові все життя та історія народу. Потебня вважає, що, пізнаючи світ, називаючи його словом, людина здійснює акт поетичної творчості.

Тільки в слові вчений бачив об’єктивацію духовних результатів пізнання і творчості. Взаємозв’язок міфу, слова і символу у фольклорі постав перед О. Потебнею проблемою, яка відкривала шлях до досягнення сутності мови, мислення і поетичної творчості як живих процесів людської свідомості.

Всі твори О. Потебні надзвичайно насичені філософськими ідеями. Фундаментальним положенням усієї філософської концепції О. Потебні є гіпотеза про аналогію слова, його зв’язків і взаємодії з елементами складних творів мистецтва. Л.С. Виготський зазначає, що саме “ця точка зору була блискуче розвинена в працях Потебні і його школи і послужила основним принципом у цілому ряді його плідних досліджень” [59,46].

Потебня детально досліджує слово, його генетичну історію, властивості, структурні елементи. За вченням О. Потебні, мова (слово) є реальна практична свідомість, засіб пізнання і перетворення життя, причому засіб не стільки висловлювати готову думку, скільки відкривати нову, невідому. ”... Мова, чи будемо ми її розглядати як діяльність або як річ, є засіб (або знаряддя) всякої іншої людської діяльності” [244,642-643].

Потебня надає мові власного психічного життя, ставить її в один рівень з життям народу, наділяє її рисами національного історичного характеру. Всі етапи національної історії дістають відображення у мовному матеріалі, тобто у слові. Тому слово у своїй структурі має складне нашарування змістів, за якими приховане справжнє значення. Слово є символом. Загальнолюдські властивості мови полягають у тому, що несуть собою системи символів [81,181-189]. О.Потебня поділяє мову

на мову наукову та мову поетичну. Наукова мова загальнонародна, мова термінів. Мова ж поетична спирається на міфологічне мислення, тому вона образна, символічна [81,11-20].

Знакова природа мистецтва, за Потебнею, наочно проявляється в поетичних символах, бо в них є “спільне існування протилежних якостей, а саме визначеності й безкінечності обрисів”. Він пише: “Слово тільки тому є орган думки і неодмінною умовою всього пізнішого розвитку розуміння світу і себе, що спочатку є символ, ідеал і має всі ознаки художнього твору” [246,158]. Символ у мистецтві є знаком, бо він відбиває один бік чи ознаку предмета або явища, і його значенням є предмет або явище загалом. У символах як знаках втілені наявні чуттєві образи предметів і явищ життя, а через це вони виступають як знаки, що вже в своїй зовнішній формі містять те уявлення, яке вони символізують. Символ заміщає одне явище іншим за спорідненістю якихось ознак, водночас він викликає у свідомості не самого себе, а ту загальну якість, що розуміється в його значенні. Ці ознаки можуть бути другорядними, неістотними, але значення того, що заміщується, завжди істотне, важливе. Символічність художніх образів зумовлена відображальною природою мистецтва. В працях “О некоторых символах в славянской народной поэзии”, “О купальских огнях и сродных с ними представлениях”, “О доле и сродных с нею существах” Потебня детально досліджує символіку усної народної творчості, зокрема такі характерні для пісенної народної творчості символи, як калина, щастя, горе, доля тощо, зв’язуючи їх з художнім відображенням дійсності.

Таке дослідження О. Потебні про знакову природу мистецтва актуальні і для сучасної науки. Проте, перебуваючи на позиціях “лінгвістичної естетики”, Потебня розглядає головним чином семіотичний (знаково-символічний) аспект слова і відповідно художнього образу і дещо недооцінює їх гносеологічну і комунікативну природу. Він зміщує

поняття образу як відображення і образу як знака певного значення [284].

Проблеми символіки постійно перебували в колі інтересів вченого. О. Потебня розумів специфіку усної народної творчості, як традицій мистецтва слова, образно-символічної системи відображення дійсності. Походження, еволюцію символу фольклорної символіки вчений пояснював через закономірність розвитку мови. Оскільки мова – не лише матеріал поезії, а й сама поезія, то “символізм мови ... може бути названий її поетичністю” [242,174] і взагалі “мова в усьому без винятку символічна” [244,113].

Відновлення власного значення слова стало однією з причин утворення символів. О. Потебня визначив три основні піднесення символу до означуваного: порівняння, протиставлення, причинне відношення. Порівняння в народній поезії виступає так, що символ цілком відповідає своєму предметові або має незмінні відмінності. Розглядаючи символи на матеріалах фольклорних жанрів, О. Потебня, класифікував їх за основною ознакою чи єдністю уявлення не лише як стилістичну категорію, а як продукт культурно-історичного розвитку людства, пов’язаний із мовою, світоглядом, пізнанням світу, він вважав символ не тільки явищем мови, міфології, але явищем усної художньої творчості в її родо-видових трансформаціях, жанровій специфіці, динаміці. Говорячи про символи, пов’язані з міфологічними уявленнями, вчений мав на увазі певний комплекс мови, поезії, обрядів, звичаїв, вірувань.

У теорії символу О. Потебні є пояснення про зв’язок образу і значення. Вчений вважав, що образи різноманітні за сукупністю своїх ознак, можуть бути тотожні за уявленням і значенням, що той самий образ може мати різні, іноді протилежні значення.

О. Потебня як дослідник фольклорної символіки всебічно й проникливо розумів символ, символізацію усної народної творчості, він говорив, що справжнє мистецтво символічне.

Проблема пізнання світу за допомогою символів знайшла своє реальне відображення також у творах поетів-романтиків, а саме: Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки та інших. Як зазначає Мирослав Семчишин, у національному світогляді Шевченка основну роль виконують три символи: слово (національна культура), слава (національні традиції), правда (загальнолюдські вимоги) [255,272]. “Правду” Шевченко розглядав як велику перемогу духа. Його ідеал – “животворящая любов”, всепереможна духовність, збудження Словом. Образу Слова поет надає онтологічного творчого змісту. Зокрема з цього приводу Юрій Шерех наголошує, що Бог – “об’єкт філософського аналізу, першопричина світового порядку (отже і непорядку), суть і прояв універсального єства, одночасно космічного і людського, синонім законів існування” [315,169].

Цінним внеском у світову літературу стали філософські поеми І.Франка: “Смерть Каїна” і “Мойсей”. Образи Каїна і Мойсея стають символами епохи, а тема “людина і суспільство”, “лідер і народ” набуває гуманістично- громадянського звучання.

На засадах символічної поезії стояли також В. Бобинський, Р. Купчинський, Ю. Шкрумеляк, О. Бабій, Б. Лепкий, Богдан – Ігор Антонич, П. Тичина та інші. Їхній творчий доробок вимагає окремого ґрунтовного наукового дослідження.

## **Висновки**

Розвиток романтизму на Україні поглибив основну ідею активності пізнання і самопізнання. За реальною дійсністю романтики бачили інший, вищий світ. Кожен елемент буття в цьому світ, вказуючи на вищий світ,

стає символом. Субстанційною основою символу стає ідея нескінченного. Символ українських романтиків подає забуте і втрачене надбання душі, переживання і помисли серця. Символізація стає прийомом пізнання дійсності. Цьому впершу чергу сприяє тенденція архаїчних символів. Наголошення на міфологічному началі символу актуалізувало його архаїчну змістовність і духовність, що й було об'єктом надзвичайної зацікавленості українських романтиків.

Найбільш виразним символом романтиків є символ серця. Символ серця жив утаємничено ще в язичницьких ритуалах. Спершу це близький до нього образ світла, пізніше символ слова, Софії і вже більш виразніше у Г. Сковороди символ серця (душі). Як бачимо, впродовж історії філософської думки пізнання світу українці здійснюють за допомогою символу серця, через почуття душі, а розум як фактор раціонального поступається серцю, що символізує чистоту помислів, моральне світло, Божу Премудрість. “Життя серця” у романтиків є втіленням емоційного, інтуїтивного, яке протиставляється “життю розуму”. Для романтиків, які прагнули розкрити складність, глибину духовного світу людини, внутрішню нескінченність людської індивідуальності, душевний, емоційний світ людини – це її “глибоке серце”.

“Серце”, “душа”, “дух” у Гоголя це символи людської моралі, істинної людини. В них міститься вічна загадка, безмежна глибина, яка постійно манить і кличе до себе. Символіка М. Гоголя має двоїсту основу: з однієї сторони вона язичницька, а з другої – християнська. Характерними символами Гоголя є символи ночі, дерева, чорта, гори, вогню. Символ дерева у творах Гоголя багатозначний: це і символ світобуття, і символ тричастинної організації космосу, і символ людини.

Багатозначністю наділений і символ Чорта. Згадаймо символ Чорнобога в період української міфології. Дохристиянська “нечиста сила” синтезувалася з християнським дияволом в образі гоголівського злого духа.

Зберігаючи свою субстанційну природну силу зла, чорт у Гоголя виступає в різних іпостасях.

У творах М. Гоголя постійно присутні символи добра і зла, душі живої і мертвої. Як уже зазначалося в попередніх параграфах, сила життєдайного світла - чистий дух постійно бореться із злом, смертоносною силою – Чортом. Сили зла прагнуть полонити чисті душі людей. Душа гріховна, слаба стає “мертвою” душею.

Основним символом Гоголя є символ душі, котра означає внутрішні можливості особистості, які закладені на дружньому порозумінні і протистоять ворожому середовищу. Символом живої душі є істинне існування людини в гармонії з Богом. За допомогою символів “живої” та “мертвої” душі Гоголь намагається розв’язати проблему сутності людини, визначити її основне місце в житті. Отже, сутністю християнської філософії Гоголя є антитеза двох начал – вічного і тимчасового, духовного і матеріального. Символом серця (душі) як у М. Гоголя, так і пізніше у П. Юркевича є символ безсмертної і вічної людини. Як уже зазначалось в попередньому параграфі визначальною рисою українців є пізнання серцем.

Глибинний і цілісний погляд на двояку сутність людини і світу характерний для філософського світогляду П. Куліша. Саме на “внутрішнім” і “сердечнім”, за Кулішем слід будувати свою державу, а “зовнішнє” відкинути як вороже. Звідси і бере початок у Куліша антитеза хутора і міста, минулого і сучасного. “Хутірська філософія” Куліша стала символом української ідеї. Символ хутора дуже багатоплановий: це і духовний центр земного буття, це і житло чистого духа, це і самотійність і незнищенність, і найголовніше, як на нашу думку, у нього вкладена наперед дана нашому народові самість, самобутність. Із символом хутора, як довершеного покликання людини можна зрівняти символ храму, собору досконалої людської душі. Тому символ хутора близький символу софійності, серцю, душі. Хуторність це не відокремленість і

закостенілість, а окремішність, яка містить в собі за діалектичним принципом ідеальне і матеріальне, одиничне і загальне, а найголовніше істину.

Головним об'єднуючим началом в людській діяльності романтики називали мову, слово, поезію. Слово було живим символом протягом всієї історії української філософської думки. Романтики приділяють особливу увагу слову. Воно служить основним символом пізнання дійсності, оскільки корінням своїм сягає в далеку давнину, коли наші предки сприймали його як Логос, основний всесвітній закон. Романтики відродили первісне поняття слова як всесвітнього закону - Логосу, котрий був наділений божественною силою, ніс собою чистоту ідей і вавив людину своєю утаємниченою істиною. Символ слова в українських романтиків багатозначний і багатоплановий, його ідея спрямована на почуття людини, на помисли серця, символ слова має здатність проходити крізь товщину минулого, передаючи поєднання кінечного з безкінечним, розкриваючи абсолютну ідею духовного начала, і при цьому не втратити ні однієї із своїх головних властивостей.

Символ для романтиків був оригінальним художнім творінням. Оскільки в основу своїх вчень про символ українські романтики ставили ідею активності людського пізнання і самопізнання, вона стала основою нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації.

Символ як засіб пізнання дійсності займає помітне місце у творчості поетів романтиків: Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Богдана Лепкого, Богдана-Ігоря Антонича, Павла Тичини та інших. Їхній творчий доробок заслуговує на глибоке наукове дослідження.





## Висновки

На підставі проведеного дослідження з проблеми символізму в історії української філософії можна стверджувати наступне. Процес символізації в історії філософської думки на Україні передає найхарактерніші особливості свідомості, закономірності пізнання світу. Здатність до символічного репрезентування є унікальною властивістю як давніх українців так і наших сучасників. Символи, об'єднуючись в певну систему, за визначальними для народної свідомості принципами, відтворюють загальні уявлення даного етносу, щодо минулого і сучасного, суцього і потаємного. Світобачення українського народу, яке проходить крізь призму символічних понять, містить в собі такі особливості соціальної і національної специфіки, які органічно входять в етнологічну картину буття, стають їхніми невід'ємними атрибутами.

1. Символ є основною функцією людського пізнання, він покликаний відображати дійсність в її глибинних зв'язках та відношеннях. Символ – це сутнісно-утаємничений витвір, який образно представляє ідею, в якому гармонійно поєднується ідеальне і матеріальне, чуттєве і абстрактне, одиничне та загальне. Основу символу становить єдність протилежностей: змінного і постійного, форми і змісту, тотожності та розбіжності, одиничного і загального, руху і спокою, конкретного та абстрактного, кінцевого і нескінченного. Символ наділений такими характерними рисами як діалектичність, системність, змістовність, багатозначність та багатогранність. За допомогою основних функцій, а саме: світоглядно-пізнавальної, регуляторно-адаптивної, комунікативно-інформаційної символ сконцентровано відтворює певний визначений соціокультурний смисл. Отже, символ є одним із функціональних способів світосприйняття та самоусвідомлення

людського буття, який пронизує та детермінує всю культурну історію, визначає її моральну спрямованість.

2. Свій відлік поняття “символ” бере ще від часів античності. Так, символ в пору класичної античності розумівся як репрезентативний пра-образ світової свідомості, що містив у собі функцію мислеупорядкування організації і зростання. Тоді символ не мав ще ані термінології, ані поняття основи. Проте вже в пору середньовіччя символ переходить у сокровенно-сутнісний інструмент пізнання світу, стає субстанційною основою суцього. Епоха Відродження використовує символ як засіб відтворення бачення, яке б відповідало ідеям розуму. Символ цього періоду – це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій передачі, де в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина, духовне і тілесне, видиме і невидиме, котре прагне пізнати основну ідею буття, істину Бога. Романтики називають символ багатозначним та багатоплановим образом, що має своє самостійне життя. В основу своїх вчень про символ романтики ставлять ідею активності людського пізнання і самопізнання. Представники сучасної філософської думки твердять, що символ являється одним із найістотніших моментів людської життєдіяльності, без якого вона і не була б власне людською. Проведений аналіз підходів до поняття “символ” наочно показав наявність широкого спектру визначень даного поняття в філософській думці минулого і сучасного.
  
3. Основними символами світобачення давніх українців, котрі лягли в основу етнонаціональної структури символів, були символи світового дерева, хреста, а особливо символ світла і слова. У символі за міфологічним змістом була прихована найпотаємніша істина, що зберігалася впродовж віку. Основним завданням символу було

відтворення найважливіших питань людської культури, проблем відношення людини і світу. Символічні комплекси, котрі були сформовані міфологізованою традицією давніх українців постійно відновлюють свою символічну природу на всіх етапах становлення історії філософської думки.

4. Християнський моністичний світогляд став передумовою формування філософського освоєння дійсності. Відбувалася підготовка ідейного підґрунтя для сприйняття та засвоєння духовної культури людства. Християнство довело до завершення дві основні ідеї античного неоплатонізму при розгляді символу, з одного боку, як субстанційної основи сутнього, а з другого – як основної визначальної категорії пізнання. Символи періоду Київської Русі утворюють певну систему, в якій кожний нижчий елемент підпорядковується вищому і всьому задана певна мета. Так, символ світла, як символ мудрості, суспільного порядку, в період християнсько-моністичного світобачення еволюціонує у символ Божої Премудрості, софійності, як символ ясного світла християнського вчення, символ упорядкованості. А символ слова, як основний символ Всесвітнього Логосу, виступає посередником, що забезпечує комунікативність світобачення божественного і земного. Це і є першою основною ланкою формування гносеологічної позиції, що зумовлює специфічний символіко-космологічний спосіб мислення. Основним засобом символічного тлумачення тексту в Київській Русі виступає притча. Завдяки символу можна було пізнати шлях до таємниць світу, до незвіданих істин, до всього суцього.
5. Розвиток української ренесансної культури ґрунтується на широкому використанні традицій не тільки античної та середньовічної літератури,

а й народнопоетичної творчості. Проте все це переосмислюється у душі гуманістичного світогляду. Так, із знаку Божого, трансцендентного на землі символ піднімається до символу-образу, в якому втілена ідея. Тому центральним символом у пору Ренесансу на Україні стає символ Людини. Цей символ помітний вже в пору міфологічного світобачення праукраїнці, згадаймо хоча б символ світового дерева, хреста. Символ людини в цю пору покликаний розкривати всю складність і багатогранність структурно-безконечного і просторово-часового світу оточуючої природи, а також її динамічного характеру. Символіка українського Відродження багатопланова і системна у своїй гносеологічній основі. Так, на позначення символу розуму, в пору Київської Русі, вживався символ софійності, а філософи пори Відродження символ розуму використовують при передачі твердження про правильність обраного людиною шляху. Символ пори українських гуманістів – це чуттєвий спосіб пояснення ідей розуму, в непрямій передачі, де в органічному поєднанні зливається загальне і особливе, ціле і частина, духовне і тілесне, видиме і невидиме, котре в гармонійному поєднанні прагне пізнати ідею, істину. Розвиток символічного світобачення вітчизняних філософів, котрі твердили, що осягнути Божу природу можна лише за допомогою символів, ґрунтувався на вченні античних платоніків та неоплатоніків, візантійської містики, християнської символіки, вітчизняній традиції,

6. Доля українського бароко пов'язана з долею України і національної символіки нашого народу. Доби бароко притаманне окреслення понять та явищ всеохоплюючими фантастично-символічними будовами. Символи українського доби бароко залишили вагомий відбиток на формування людини бароко, яка вважала, що світ інобуття можна впізнати за допомогою інтуїтивного почуття та символічних форм.

Символічне розуміння Всесвіту стало підставою нових філософських шукань, підґрунтям яких було звернення людини у свій внутрішній світ у пошуці трансцендентного. Основним символом цього періоду стає людина, як символ Бога, зокрема у творах Г. Сковороди. Вчення Сковороди близьке мисленню міфологічного періоду, оскільки в цей час способом матеріально-духовної життєдіяльності людини виступає образ світу. Головними символами світобачення давніх українців були символи слова, світла, кола, колеса, колоса, зерна, дерева, хреста, гори. Ці символи як фігури, образи, знаки і виступають головними структурними елементами символічного методу філософії Г.Сковороди. Символи світла, слова, кола, зерна, колоса стали національними символами українського народу. Вони допомагають людині зрозуміти суть життя, пізнати Божу Премудрість, відображають стереотипи мислення нашого народу, його ментальність, вони діють не на розум людини, а на її серце. Серцю, як реальному символу, приписується не тільки суттєве життя, а й мислення і волю. Серце у філософії Сковороди є символом внутрішньої сутності людини. Мислити серцем, перейматися всією душею – характерна риса українців.

7. Кожен елемент буття в усьому світ, вказуючи на вищий світ, у філософських вченнях романтиків стає символом, а найголовніше тим символом, основою якого є ідея нескінченного. Символи романтиків ґрунтуються на засадах усної народої творчості, їхнє коріння сягає глибоко в давнину. Вони подають забуте і втрачене надбання душі, переживання і помисли серця. Найбільш виразним символом романтиків є символ серця (душі). Цей символ жив утаємничено ще в язичницьких ритуалах. Спершу це близький до нього образ світла, пізніше символ слова, Софії і вже більш виразніше у Г.Сковороди

символ серця (душі). Як бачимо, впродовж історії філософської думки пізнання світу українці здійснюють за допомогою символу серця, через почуття душі, а розум як фактор раціонального поступається серцю, що символізує чистоту помислів, моральне світло, Божу Премудрість. “Серце”, “душа”, “дух” у Гоголя це символи людської моралі, істинної людини. В них міститься вічна загадка, безмежна глибина, яка постійно манить і кличе до себе. Символом безсмертної і вічної людини як у М. Гоголя так і в П. Юркевича є символ серця (душі). Пізнання серцем є визначальною рисою українців. Вчення філософів про серце є притаманним для української філософії. Саме на “внутрішнім” і “сердечнім”, за П. Кулішем, слід будувати свою державу, а “зовнішнє” відкинути як вороже. “Хутірська філософія” Куліша стала символом української ідеї. Символ хутора дуже багатоплановий: це і духовний центр земного буття, це і житло чистого духа, це і самотійність і незнищенність, і найголовніше, як на нашу думку, у ньому вкладена наперед дана нашому народові самість, самобутність. Із символом хутора, як довершеного покликання людини можна зрівняти символ храму, собору досконалої людської душі. Тому символ хутора близький символу софійності, серцю, душі. Хуторність це не відокремленість і закостенілість, а окремість, яка містить в собі за діалектичним принципом ідеальне і матеріальне, одиничне і загальне, а найголовніше істину. Головним об’єднуючим началом в людській діяльності, яке містило істину, романтики називали мову, поезію, слово. Слово було живим символом протягом всієї історії української філософської думки. Воно служить основним символ пізнання дійсності, оскільки корінням своїм сягає в далеку давнину, коли наші предки сприймали його як Логос, основний Всесвітній закон. Символ слова в українських романтиків багатозначний і багатоплановий, його ідея спрямована на почуття людини, на помисли серця, символ слова

має здатність проходити крізь товщину минулого передаючи поєднання кінечного з безкінечним, розкриваючи абсолютну ідею духовного начала, і при цьому не втратити ні однієї із своїх головних властивостей. Символ для романтиків був оригінальним художнім творінням. Оскільки в основу своїх вчень про символ українські романтики ставили ідею активності людського пізнання і самопізнання, вона і лягла в основу нової тенденції розуміння символічного як інструменту історичної самопізнаючої інтерпретації. Символ як засіб пізнання дійсності займає помітне місце у творчості поетів романтиків: Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Богдана Лепкого, Богдана-Ігоря Антонича, Павла Тичини та інших. Їхній творчий доробок заслуговує на глибинне наукове дослідження.



## Список використаних джерел

1. Абрамсон М.Л. От Данте к Альберти. – М.: Наука, 1973. – 176 с.
2. Августин Аврелий. Против академиков // Антология мировой философии. В 4 т. – М.: Мысль, 1969. - Т.1. Философия древности и средневековья. - Ч.2.- с. 581-936.
3. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. - М.: Наука, 1972. – 154 с.
4. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – 317 с.
5. Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. - М.: Наука, 1981. – 366 с.
6. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа гуманитарных наук. Критический очерк концепций французского структурализма. – М.: Науки, 1977. – 270 с.
7. Антична культура і вітчизняна філософська думка. - К.; Тов. “Знання”. УРСР, 1990. – 48 с.
8. Античное наследие в культуре Возрождения. – М.: Изд.-во “Наука”, 1984.–288 с.
9. Антология мировой философии. - М., 1969. – Т. 1. – Ч .2. – 736 с.
10. Антонов А.В., Романюк В.С. Символ як форма семантичної інформації. – К.: Тов.- во ”Знання”, УРСР, 1978. – 20 с.
11. Антонов В.И. Символ как культурологическая категория. – М.: Изд.- во “Луч”, РАУ, 1992. – 40 с.
12. Антонов В.И. Символизм как социокультурна и познавательно-практическая проблема. – М.: Изд.- во, “Луч” РАУ, 1992. – 153 с.

- 13.Бабій Л.П. Діалектика розвитку історичних типів культур (філософсько-соціологічні проблеми). – Л.: Світ, 1991. – 160 с.
- 14.Багалій Д. Думки О.О. Потебні про українську народність // Бюлетень Редакційного комітету для вивчення творів Потебні. Ч.1.–Харків,1992.– 150 с.
- 15.Багалій Д. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода. – Харків, 1926. – 397 с.
- 16.Байбурин А. Ритуал в системі знакових средств культури // Этнознаковые функции культур. – М., 1991. – 261 с.
- 17.Байбурин А.К. “Строительная жертва” и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. – М., 1978. – 123 с.
- 18.Барабаш Ю. Почва и судьба. Гоголь и украинская литература у истоков. - М.: Наследие, 1995. – 224 с.
- 19.Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.– М.: Прогресс, 1989.– 616 с.
- 20.Безант Анни. Загадки жизни и как теософия отвечает на них. - СП.”Интерграф Сервис.” - Москва, 1994. - 271с.
- 21.Безклуба С.О. Синкретизм культури Київської Русі // Автореф. на здобуття ступ. канд. філос. наук. – К., 1996. - 19 с.
- 22.Безушко В. Микола Гоголь: Літературна студія. Вінніпег, 1975. – 104 с.
- 23.Бекус Н. Э. Символ в системі культури // Вестник Беларус. ун.-та. Серия 3. История, философия, политология, социология, экономика, право. – Минск. 1994, №1. - С. 24-27.
- 24.Белый А. Арабески. - М., 1911. – 530 с.
- 25.Белый А. Символизм. - М., 1910. – 633 с.
- 26.Белый А. Символизм как миропонимание. - М.: Республика, 1994. - 528с.

27. Бердяев Н. Судьбы человечества в современном мире. Духовное состояние современного мира // Новый мир, 1990, №1. – 207-232 с.
28. Берковський Н.Л. Романтизм в Германії. – Л., 1973. – 566 с.
29. Бичко А.К. Українська філософія. Докласична доба // Філософія. Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1993. – 576 с.
30. Бычко А.К. Народная мудрость Руси: Анализ философии. – К.: Выща школа, 1988. – 200 с.
31. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
32. Бычко А.К., Бычко И.В. Человек в мировоззренческой картине былинного эпоса // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского, белорусского народов. – К.: Наукова думка, 1987. – 160 с.
33. Бычков В.В. Образ как категория византийской эстетики // Византийский Временник. – М., 1973. – Т.34. – 447 с.
34. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. – М.: Искусство, 1977. - 199 с.
35. Біленко Г. Феномен слова в християнській культурі України. – Дрогобич, 1993. – 95 с.
36. Білий О.В. Поняття просвітництва в естетиці пізнього П.Куліша // Радянське літературознавство. - К., 1989, №8. - С. 32-37.
37. Білич Г.А. Світоляд Г.С. Сковороди. – К., 1957. – 112 с.
38. Биbihин В.В. Символ и “другое” // Апокриф. – М., 1992, №2. – С. 48-59.
39. Бицилли П. Элементы средневековой культуры // Гнозис. - 1919. - С. 4-5.
40. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры // Сост., предисловие и комментарий Б.С. Кагановича. - Спб.: Мифрил, 1996. – XIV+256 с.

- 41.Бобкова В.С. О.О. Потебня про символіку народної поезії // Народна творчість та етнографія. - 1960. - №4, с. 61-67.
- 42.Бодянский И. О народной поэзии славянских племен. - М., 1887. – 296с.
- 43.Большая Советская Энциклопедия. Гл. Ред. Б.А. Введенский. Члены гл. ред. Н.Н. Аников, А.Н. Баранов И.П. Бардин и др. Сичишоара-Соки 2-е изд. Гос. Науч. Изд.-во."БСЭ". М., 1956. - Т. 39. – 664 с.
- 44.Боровський Я.Є. Світогляд давніх киян. - К. : Наукова думка, 1991. - 176с.
- 45.Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. – К., 1982. – 104с.
- 46.Брагінець А.С. Нариси історії філософії. - Л.,1967. - 268 с.
- 47.Братасюк М. Микола Гоголь як екзистенціальний мислитель // Наукові записки ТДПУ ім. В.Гнатюка. Серія: філософія, економіка, соціологія. – Тернопіль, 1999. - №2. - С.8-13.
- 48.Братко-Кутинський О. Феномен України (наукове дослідження) “Вечірній Київ”. Укр. Акад. Оригінальних ідей, Київ. – 1996. – 235 с.
- 49.Бугров В.А. Мова та символ в контексті проблеми розуміння // Автореф. На здобуття ступ. канд. філос. наук. – К., 1996. - 156 л.
- 50.Булашев Георгій. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Фірма “Довіра”, 1993. – 414 с.
- 51.Буття, 28, 12-13.
- 52.Валявко І.В. Філософія Г. Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського. – К.: Київське братство, 1996. – 56 с.
- 53.Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.
- 54.Вельфлин Генрих. Основные понятия истории искусства: Проблема эволюции стиля в новом искусстве. - Спб.: Мифрил, 1994. – 426 с.
- 55.Веневитинов Д.В. Полное собрание сочинений. В 3 томах. М., 1934. – 630 с.

- 56.Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. Метод руков.-во. 4-е переработ. и дополн. - М.: Русск. яз., 1990. – 246 с.
- 57.Ветстений Генрих. Символы и эмблемата. Амстердам, 1705. – 342 с.
- 58.Вишенський І. Твори (Переклад з книжної української мови Валерія Шевчука). – К., 1986. – 174 с.
- 59.Выготский Л.С. Психология искусства. - М.:Искусство, 1986. – 574 с.
- 60.Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. - 1990. - №4. - С.62-87.
- 61.Вільчинський Ю.М., Вільчинська С.В., Скрипник М.А. Розвиток філософської думки на Україні. Від доби Київської Русі до доби романтизму. Тексти лекцій. – Львів, 1994. – 272 с.
- 62.Віталій з Дубна. Діоптра, сиречь зеркало альбо изображение известное живота человеческого в мире. – Евъе, 1612.
- 63.Виноградов В.В. Гоголь и натуральная школа // Избранные труды. - М., Детизд. 1974. - 502 с.
- 64.Воскресенский Гавриил. История философии. - Казань, 1840, Ч.6. - 347с.
- 65.Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного. – М., 1991. – 367 с.
- 66.Гадамер Х.-Г. Современная герменевтика и герменевтическая традиция // История современной зарубежной философии: компаративистский подход.– СПб., 1997. – 480 с.
- 67.Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогрес, 1988. - 699 с.
- 68.Гегель Г.В. Феноменология духа. – Санкт - Петербург., 1993. – 448 с.
- 69.Гегель Г.Ф. Эстетика.- Т.1.- М.: Искусство, 1968. - 312с.
- 70.Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1989. – 303 с.
- 71.Гете И.В. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1978. – 520 с.

73. Гетьманець Г. Хто такий Григорій Сковорода. – К.: Вид.- во “Дзвін”, 1919. – 55 с.
73. Гишпиус В.В. Н.В. Гоголь: Материалы и исследования. – М.; Л., 1936. – 233 с.
74. Гоголезнавчі студії. Випуск перший. – Ніжин, 1996. – 63 с.
75. Гоголь Микола і світова культура. Матеріали міжнародної наукової конференції. – К., Ніжин упорядк. Г.В. Самійленко, 1994. – 225 с.
76. Гоголь Н. Собрание сочинений. В 8-и томах. – М.: Правда, 1984. – Т.8. – 399 с.
77. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Советская Россия, 1990. – 428 с.
78. Гоголь Н.В. Заколдованное место // Собрание сочинений. В 8-и томах. – М.: Правда, 1984. – Т.8. – 399 с.
79. Гоголь Н.В. Сочинения. Вид. “Слова”. Берлін., 1992. – 200 с.
80. Гоголь Н.В. Страшная месть // Собрание сочинений. В 8-и томах. – М.: “Правда”, 1984. – Т.8., Т. 1. – 382 с. – Т. 8. – 399 с.
81. Голберг М.Я. О.О. Потєбня і розвиток слов'янського теоретичного літературознавства // О.О.Потєбня і проблеми сучасної філології. – К., 1992. – 190 с.
82. Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. – К., 1991. – 96 с.
83. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – К., 1898. – Т. 2. – С. 9-10.
84. Горский В.С. Образ истории в “Слове о законе и благодати” Илариона // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского, белорусского народов. Сб. Науч. трудов. Под ред. В.С. Горского - К., 1987. – 167 с.
85. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-XII вв. – К.: Наукова думка, 1988. – 213 с.

86. Горський В.С. Историко-философское истолкование текста.—К., 1981.— 206 с.
87. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі. — К., 1993. — 213 с.
88. Горський В.С. Світоглядний зміст “Слова о полку Ігоревім” // Філософська і соціологічна думка. - №5. - 1985. — с. 47-58.
89. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. - М.: Мысль, 1977. - 359 с.
90. Гломозда К., Павловський О. Українська національна символіка, походження, традиції, доля. — К.: Репринт Інституту АН УРСР, 1989.— 34с.
91. Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли "философом" ? // Труды Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы (Пушкинский дом) (ТОДРЛ).- М.- Л.: Наука, 1970. Т. XXV.—410 с.
92. Григорьян К.Н.. Судьбы романтизма в русской литературе // Русский романтизм. — Ленинград. Наука, 1978. - 285 с.
93. Григор'єв Н. Українська національна вдача. — К., 1990. — 158 с.
94. Грінченко Б. Перед широким світом. — К., 1997. — 176 с.
95. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII вв.- М., 1990.—285 с.
96. Губанов Н.И. О специфике знака // Филос. науки. - 1981. - №4. С. 56-64.
97. Гуковський Г.А. Реализм Гоголя. - М.-Л.: “Госполитздат”, 1959. - 531 с.
98. Гуманізм. Людина. Культура // Тези доповідей людинознавчих філософських читань. — Дрогобич, 1992. — 290 с.
99. Гумбольдт В. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. — М.: Прогрес, 1985. — 450 с.

- 100.Гуревич А. Я. Мировая культура и современность//Иностранная литература. – 1976, - №1. - С. 206-212.
- 101.Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1972. - 352 с.
- 102.Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
- 103.Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 388 с.
- 104.Десницкий В.А. Задача изучения жизни и творчества Гоголя // Н.В. Гоголь Материалы и исследования. Т. 2. - М. - Л., 1936. – 342 с.
- 105.Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – 1988. - №4. - С.135-152.
- 106.Дильтей В. Виникнення герменевтики // Філософська думка . – 1996. - № 3- 4. – С.176-195.
- 107.Діоптра. Рукописна збірка XIV століття. - Бібліотека ім В.І. Леніна. Відділ рукописів, шифр “Румянцівська колекція”, №96, арк. 41-41.зв.
- 108.Довга Л. До питання про барокову ментальність // ”Mediaevalia usgаіnіса”: ментальність та історія ідей. – К., 1992. – 104-118 с.
- 109.Дух і космос: наука і культура на шляху до нетрадиційного світосприйняття. – Харків, 1995. – 196 с.
- 110.Духовна культура древніх общин на території України. Сб. научн. трудов. – К.: Наукова думка, 1991. – 124 с.
- 111.Духовна мудрість древньої Русі як тип філософської культури. – К.: Київський лінгвістичний університет, 1995. – 35 с.
- 112.Духовне відродження культури України: традиції, сучасність // Матеріали і тези науково-практичної конференції. – Рівне, 1994. – 261 с.
- 113.Евангеліє учительное (Рохманів, 1619, ч.2, арк.31.)
- 114.Европейский романтизм. – М.: Наука, 1973. – 506 с.
- 115.Еремін І.Л. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. - М.:



- Изд.-во АН СССР., 1960. - Т. XVII. – 302 с.
- 116.Ерн В. Життя і особа Григорія Сковороди. Вид. т-ва “До світла”, №2, стр.60, ч.1-5, 1923, стр.26.
- 117.Євангеліє від Св. Іоана,12.24.
- 118.Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII століття. – К., 1993. – 277 с.
- 119.Євшан М. Боротьба генерації і українська література // Українська хата. – 1911. – Кн.1. – 175 с.
- 120.Житие и творение св. Димитрия митрополита Ростовского.- М.,1889.– 130 с.
- 121.Жуковская Л.П. Изборнік 1073 г. Судьба книги, состояние и за изучения // Изборнік Святослава 1073 г. Сборнік статей. Факсмильное издание. – М., 1983. - 525 с.
- 122.Забужко О. Філософія української ідей та європейський контекст. – К.: Вид.- во "Основа", 1993. – 126 с.
- 123.Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVIв.). Автореф. на соискание степени д-ра философ. наук. - Л., 1938. – 19 с.
- 124.Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVIв.). – Л., 1987. – 144 с.
- 125.Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья: конец XIV – первая треть XVII в. – К.: Лыбидь, 1990.– 176 с.
- 126.Замятина Е.А. Познавательная роль символа в протонаучном мышлении // Автореферат на соискание степени канд. филос.наук.09.00.01.-К.,1992.– 17 с.
- 127.Звисяцьковський В. Николай Гоголь: Тайны национальной души. – К., 1994.–544 с.
- 128.Зеленин Д.К. Тотемы – деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. - М.-Л., 1937. – 165 с.

129. Зеленогорский Ф.А. Памяти Г.С. Сковороды. (Сборник Харьковского исторического философского общества). Т. VIII, 1896, стр. 43-51.
130. Земляной С.Н. Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия современной буржуазной философии 60-70 годов XX века. - М.: Наука, 1983. - С. 230-266.
131. Зеньковский В.В. История русской философии.-Л.: Прометей, 1991.- 268 с.
132. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Вестник РСХД. – 1989. - № 154. – С.91–110.
133. Златоструй: Древняя Русь X-XIII века. – М.: Молодая гвардия, 1990. - 302 с.
134. Иванов В. И. Борозды и межи. - М., 1916. – 234 с.
135. Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. - М.: Изд.-во "Наука", 1976. – 304 с.
136. Иванов В.В. Язык как источник этнографических исследований и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. - М., 1976. – С. 112-145.
137. Иванов Г.М., Коршунов А.М., Петров Ю. В., Методологические проблемы исторического познания. – М.: Высшая школа, 1981. – 296 с.
138. Иваньо І.В. Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. - К., 1983. - 270 с.
139. Иероним (блаженный ) Стридонский. Творение Блаженного Иеронима Стридонского: Из журнала "Труды Киевской Духовной Академии" за 1888 г.– Ч. 1. - К., 1910, - 530 с.
140. Из работ московского семиотического круга. – М.: "Языки русской культуры", 1997. – 896 с.
141. Изборник 1076 г. - М.: Наука, 1965. - С.151-154.
142. Изборник великого князя Святослава Ярославовича 1073 год, арк.222 зв.- 223.

- 143.Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта // Сочинения: В 2 т. – М.: Московский философский фонд; Медиум. - Париж, 1953. - Т.2.–1994.– 574 с.
- 144.Ісаєвич Я.Д. З історії викладання філософії на Україні (XVI- XVIII ст.). //Від Вишенського до Сковороди. - К., 1972. - 143 с.
- 145.История белорусской дооктябрьской литературы // АН БССР, Ин. –т литературы им. Янки Купалы. – Минск.: Наука и техника, 1977. – 639 с.
- 146.История философской культуры. – К.: Наукова думка, 1991. - 288 с.
- 147.Із листів до дружини Г. Барвінок від 12.1.1857.
- 148.Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. – К.: Наукова думка. – 299 с.
- 149.Історія української культури. За заг. редакцією І.Крип'якевича. – К., Либідь. – 1993. – 560 с.
- 150.Історія філософії на Україні. В 3-х томах. Т.1.- К., 1989. - 398 с.
- 151.Історія філософії на Україні. В 3-х томах. Т1. - К., 1987. - 366 с.
- 152.Ісус Навин. 23;14.
- 153.Калюжний А.Е. Філософія серця Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Зб. наук. пр.- К., 1992. - 384с.
- 154.Кант И. Соч. в 6 – ти томах. В 6 т. – М., 1966. – Т.5. – 564 с.
- 155.Карташова И.В. Гоголь и романтизм // Русский романтизм. – Л.: Науки, 1978. - 285 с.
- 156.Кашуба М.В. Світ символів і його значення в житті людини // Проблема людини в українській філософії XVI-XVII століття. - Львів., Логос, 1998. – 239 с.
- 157.Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М., 1972. – 312 с.

- 158.Кириков О.И. Богородица. Словянская мифология: (гипотезы и факты). – Минск, Заня, 1993. – 134 с.
- 159.Кіріков О.І. Християнсько-візантійська культура. (Витоки та опис). – К., 1993.– 64 с.
- 160.Колесов В.В. “Мир человека” в слове Древней Руси. - Л., 1986. - 311 с.
- 161.Компан О.С. Проблеми українського середньовіччя // Середні віки на Україні. – Вип. 1. - К.: Наукова думка, 1971. - 223 с.
- 162.Кононенко. П.П.. Українознавство. - К.: Заповіт, 1994. – 320 с.
- 163.Копинський Исая. Алфавит духовний. – К., 1904. – 76 с.
- 164.Коршунов А. М., Мантатов В. В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. – Изд-во Моск. ун-та, 1974. – 214 с.
- 165.Космос Древньої України. Трипільля. Троянь. Мітологія. Філософія. Етногенез.Упор., вступна стаття, прим. В. Довича. – К., 1992. – 303 с.
- 166.Костомаров М.І. Слов'янська міфлогія. - К.: Либідь, 1994. – 350 с.
- 167.Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. - Харьков, 1848. – 246 с.
- 168.Костомаров Н.И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа, 1870. - кн.4. – 220 с.
- 169.Котляр М.Ф. Введення християнства в Київській Русі та його наслідки. – К.: Знання, 1985. – 48 с.
- 170.Котович Анатолий. Г.С. Сковорода український філософ XVIII століття. – Львів. Наклад. вид. – во. “Молода Україна”, 1924. – 48 с.
- 171.Кох Рудольф. Книга Символов. Эмблемата. – М., 1996. – 375 с.
- 172.Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Изд.- во МГУ, 1991. – 192 с.
- 173.Кулешов В.И. Типология русского романтизма // Романтизм в славянских литературах. – М.: Изд.-во Московского унив., 1973. - 372с.
- 174.Куліш П.Твори в двох томах. - К.: Дніпро, 1989. - Т.2. - 586 с.

175. Культура, философия, право. – К., 1997, ч.1. – 152 с.
176. Культура, человек и картина мира. – М.: Изд.-во. “Наука”, 1987. – 237с.
177. Ларин В. Учение о символе в индийской поэтике // Поэтика. - Л., 1927. – 193 с.
178. Ласло –Куцюк. Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди // Слово і час. - М., 1990. - №3. - С.51-60.
179. Левицький В.С. Духовна мудрість древньої Русі як тип філософської культури. – К, 1995. – 36 с.
180. Лекции по истории эстетики / Под ред. проф. М.С. Кагана. Изд-во ЛГУ, 1974, кн.2. - 206 с.
181. Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений // История и культура народов Средней Азии. – 367 с.
182. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика // Дмитро Чижевський і життєвий шлях та світогляд. – К., Вид. ім. Олени Теліги, 1993. – 352 с.
183. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М.: Наука, 1979. - 352 с.
184. Лихачев Д.С. Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. - М., 1969. – 465 с.
185. Лобода А.М. Заслуги М.А.Максимовича в области языка и словесности // Чтения Исторического общества Нестора Летописца. - Кн.18, вып.ІІІ и ІV. – К., 1905. – 93 с.
186. Локк Джон. Сочинение: В 3-х т. - Т.3. - М., 1985. - 668 с.
187. Лосев А.Ф. Мифология // Античная литература. Под ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Просвещение. 1986. - 463 с.
188. Лосев А.Ф. Логіка символу. – М., Контекст, 1972. – 350 с.
189. Лосев А.Ф. Проблема символа в связи с близкими к нему литературоведческими категориями. – М.: Известия ОЛЯ, 1970, т.ХХІХ, №5. - 377-390 с.

- 190.Лосев А.Ф. Символ и художественное творчество. – М.: Известия ОЛЯ, 1971, т. XXX, №1. - 3-14 с.
- 191.Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство.– М.,1975. – 367с.
- 192.Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – 525 с.
- 193.Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифология – М., 1930. - 911 с.
- 194.Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат. - 1991. – 525 с.
- 195.Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. - М., 1982. - 623 с.
- 196.Лосский Н.О. История русской философии. - М.: Высшая школа, 1991. - 559 с.
- 197.Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т.1. Статьи по семиотике и типологии культуры. - Таллин.: Александра, 1992. - 480 с.
- 198.Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Тарту. Вып. 21. – 1987. – С.12-20.
- 199.Маковей О. Панько Олелькович Куліш.Огляд його діяльності. – Львів, 1900. – 135 с.
- 200.Максимович М.А. Предисловие // Малороссийские песни, изданные М.О.Максимовичем. - М., 1827. - С.IX.
- 201.Маланюк Є. В Кулішеву річницю // Є. Маланюк. Земна мадонна. – Братислава, 1991. – 443 с.
- 202.Малков Ю.Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии // Сов. искусствознания. - 77. - М., 1978. – Вып.2.- С.33-40.
- 203.Мальчуков В.А. Семиотические понятия в научном познании. Колледж физиологии и психологии Иркутского университета. - Иркутск, 1992.–184 с.

204. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / Ю.П. Сенокосов. Языки русской культуры. 1997. – 224 с.
205. Маслов С.И. Кирило – Транквиліон Ставровецкий и его литературная деятельность. – К., 1984. - 245 с.
206. Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М.: Наука, 1978. - 207 с.
207. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV - XV в.в. - Л., 1976. – 340с.
208. Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социальную поэтику. - Л., 1928. – 202 с.
209. Милуков А. Русская литература. - СПб, 1875. – 279 с.
210. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. – М., 1982. - Т.2. – 719 с.
211. Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. – Киев., 1984. - 300 с.
212. Молении Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси XII век. - М.: Худож. лит., 1980. – 600 с.
213. Молчанов В.И. Философия М.Хайдегера и проблема сознания. – М., 1976. – 254 с.
214. Мудрагей Н.С. Знание и вера. Абельяр и Бернар // Вопросы философии. - 1988. – №10. – С.133-147.
215. Наливайко Д.С. Искусство: направления, течения, стили. – К.: Мистецтво 1981. – 365 с.
216. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: АТ "Обереги", 1992. – 86 с.
217. Новикова М.А., Шама И. Н. Символика в художественном тексте. Символика пространства. – Запоріжжя. 1996. – 183 с.
218. Николова Светлина. Кирил Туровски и южнославянската книжина //

- Palasobujqarica. - София: Българската Академия на Науките, 1988. - Т.ХІІ, кн.2. – С.25-44.
- 219.Носов В.Д. “Ключ” к Гоголю. Опыт художественного чтения. - Лондон., 1985. – 195 с.
- 220.Огієнко І. Українська культура. - К., Довіра. 1992. - 139 с.
- 221.Огієнко І. Як живе кожна мова // Рідна мова. - Варшава, 1935. – 134 с.
- 222.Огієнко І. (Іларіон, митрополит). Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. - Вінніпег. 1965. - 424 с.
- 223.Оляничин Д. Значення Сковороди // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наук. праць. - К.: Наукова думка, 1992. – 384 с.
- 224.Охридски Климент. Събрани съчинения... София, 1979. - Ч.3. - 189 с.
- 225.Панченко А.М. Два етапа русского барокко // ТОДРЛ Л., 197 . - Т. 32.-
- 226.Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці ХVІ – першій третині ХVІІ ст. – К., Наукова думка. – 1984. – 128 с.
- 227.Парахонський Б.О. Барокко. Поетика і символіка // Філософська і соціологічна думка. – 1993. - №6. – С. 99 - 114.
- 228.Пашук А.І. Суспільний ідеал Вишенського // Від Вишенського до Сковороди. - К., 1972. – 143 с.
- 229.Пашук А.І. Проблема свободи у філософії Григорія Сковороди // Записки Наукового товариства ім. Т.Г.Шевченка. Т.ССХVІІ. Праці історико-філософської секції. Львів, 1994. – С.405-423.
- 230.Переверзев В.Ф. Гоголь. Эволюция творчества, стиль и композиция // Н.В. Гоголь. Репертуарний збірник. - М., 1954. - 208 с.
- 231.Петров В. Вальтерскоттівська повість з української минувщини // Куліш Пантелеймон. Михайло Чарнишенко. Повість. - К., 1928. – 93 с.
- 232.Петров В. Куліш в 50 - і роки. - К., 1929. – 134 с.
- 233.Пыпин А.Н История русской литературы. – Т.ІІІ.СПб., 1902. – 312 с.



234. Погорілий С. Символи у Сковороди // Сучасність. – 1973. – С. 18-24.
235. Покальчук Ю. Гоголь і Борхес. Спроба літературної паралелі // “Світовид”. - Ч. III (8), 1992. – С.20-27.
236. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). - Спб. Б.и., 1908. – Т. II - Стб. 340.
237. Поляков Л.В. Христианизация и становление философии в Киевской Руси // Вопросы научного атеизма. – М., 1985. - Вып.32. – С.268-292.
238. Понимание как методологическая проблема. - К., 1982. – 150 с.
239. Попович М.В. Мирозрение древних славян. – К., 1985. – 166 с.
240. Послання Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси XII века. - М.: Худ. лит., 1980. – 730 с.
241. Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2 (Колядки и щедровки). Варшава., 1887. – 430 с.
242. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Сборник “Искусство”, 1976.– 614 с.
243. Потебня А.А. Из записи по русской грамматики. - Т.4., вып. 2. Глагол. – М.,1977. – 406 с.
244. Потебня А.А. Из записок по теории словесности. - М.,1890. – 730 с.
245. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. - Харьков, 1894. – 790с.
246. Потебня А.А. Мысль и язык. - К.: СИНТО, 1993. – 192 с.
247. Потебня А.А. О связи некоторых представлений в языке // Филологические записки. - 1864, вып 3. – 430 с.
248. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков, 1860. – 155 с.
249. Прохоров Г.М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе. Проблемы и задачи изучения. - ТОДРЛ., 1976. – Т. 31. – 437 с.
250. Религия Древнего Египта. – М., 1976. – 307 с.

251. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – 608 с.
252. Рикер П. Существование и герменевтика // Феноменология: Антология. – М.: Высшая школа, 1993. – 432 с.
253. Рікьор П. Конфлікт інтерпретації: Герменевтичні нариси // Генеза. - 1994. – № 1. – С.50-52,46-60.
254. Рогович М.Д., Нічик В.М. Філософська думка в Києво-Могилянській академії. Мануйло Козачинський // Філософська думка. – 1969. - №1. - С.98-104.
255. Роменець В. Історія психології XVII століття. - К., Навчальний посібник для університетів. Із спеціальності “Психологія і філософія”. Вища школа. 1990. - 364 с.
256. Роменець В.А. Ідея самопізнання і смислу людського життя у творчості Г.С. Сковороди // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. /Відп. ред. В.М. Нічик. – К., 1992. – 384 с.
257. Рубцов Н.Н. Символ в искусстве и жизни. - М., 1991. – 176 с.
258. Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Спб., 1879. - Т.4, кн.1. – 884 с.
259. Сверстюк Є. Українська література і християнська традиція // Сучасність. – 1992. – Ч.12. – С.137-145.
260. Символ в истории культуры // Труды по знаковым системам. – XXI Ученые записки Тартуского университета. Вып. 754. Тарту. – ТГУ, 1987. – 145 с.
261. Сергійчук В.І. Національні символи України. – К.: Веселка, 1992. – 109с.
262. Семиотика. - М.: Радуга. 1983. – 640 с.
263. Семчишин М. Тисяча років української культури. – К., 1993. – С. 264.
264. Сказания о начале славянской письменности. - М.: Наука, 1981. – 198 с.
265. Сковорода Г. Повне зібрання творів : У 2-х т. - К.: Наукова думка, 1972. – Т.1. – 532 с.

- 266.Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. - К., 1973. - Т.2. – 574 с.
- 267.Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. - К., 1973. - Т.1. – 587 с.
- 268.Сковорода Г. С. Собрание соч. в 2-х т. - М., 1973. - Т.1. – 574 с.
- 269.Сковорода Г.С. Твори в 2-т. - К., 1961. - Т.1. – 640 с., Т.2. – 623 с.
- 270.Сковорода Григорій. Твори в двох томах. - К., Вид.- во Акад. наук. УРСР. – 1961. – Т.1. - Т.2. - 639 с.
- 271.Сковорода Григорій. Твори. – К., 1983. – 298 с.
- 272.Скуратівський Вадим.”...На пороге как бы двойного бытия (из наблюдений над мирами Гоголя) // Гоголезнавчі студії. Випуск другий. - Ніжин., 1997. – 139 с.
- 273.Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. – М.: Наука, 1978. – 237 с.
- 274.Смолятич Клим. Послание пресвитеру Фоме // Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – Спб., 1892. – 193 с.
- 275.Соколов А.Н. К спорам о романтизме // Вопросы литературы. – 1963. - № 7. – С.17-23.
- 276.Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. Учебное 2-е изд., исправ. и дополн. - М.: Высшая школа, 1996. – 400 с.
- 277.Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. - СПб, 1903. - Т. 3. – 960 с.
- 278.Ставровецкий К. Євангелиє учительное. Зерцало богословія. Передмова до чительника. – Почаїв, 1618. - Л. I.
- 279.Становление философской мысли в Киевской Руси – М., 1984. - 95 с.
- 280.Стромецький Остап. Гоголь. Дослідження стилю, філософії, методів та розвитку персонажів. – Львів.: Вид.”Світ”, 1994. – 309 с.

281. Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. К 2400 – летию со дня рождения. Сб. ст. АН СССР Ин.-т филос. М.: Наука. 1979. - 318 с.
282. Тахо-Годи А.А. Термин “символ” в древнегреческой литературе // Вопросы классической литературы. – М., 1980. - Вып. 7. – С. 23-31.
283. Тварадзе Р.А. Проблемы целостности мира и средневековая грузинская культура. // Вопр. философии. – 1971. - № 6. – С. 122-129.
284. Теняню Ю.П. Аналогія слова і мистецтва в концепції О.О.Потебні // О.О.Потебня і проблеми сучасної філології. Зб. Наук. Праць АН України, Інститут мовознавства ім. О.О.Потебні, Відп. Ред. В.Ю.Франчук. - К.: Наукова думка, 1992. - 241 с.
285. Томашевський Б.К. Н. Батюшков // Батюшков К. Стихотворения. - М.: Худ. Лит. 1987. - 319 с.
286. Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. - М., 1972. – 234 с.
287. Топоров В.Н. Крест // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. 2-е издание. - М., 1982.- Т.2. - 719 с.
288. Уткіна Н.Ф. Філософія Г.С. Сковороди та наука Нового часу // Григорію Сковороді 250: Матеріали про відзначення 250 - річчя з дня народження. – К., 1975. – 217 с.
289. Уманський О. Український космос у люстрі трипільського орнаменту // Космос Древньої України. Трипільля. Троянь. Мітологія. Філософія. Етногенез. (упоряд., вступ. стаття, прим. В. Довгича. - К., 1992. – 303 с.
290. Федів Ю., Волинка Г. Жити велів "по натурі" і "сродності" // Віче. – 1994. – № 11 (листопад). - С. 124-131.
291. Философская мысль в Киеве. – Киев., 1982. - 357 с.
292. Философская энциклопедия. - М., 1970. - Т. 5. - 740 с.
293. Философская энциклопедия. - М., 1960.- Т.1.- С.43; М., 1971. - Т.5.- С.332.

- 294.Філософія Відродження на Україні. - К., 1990. - 336 с.
- 295.Філософський словник за ред. В.І. Шинкарука. - К., 1973. – 600 с.
- 296.Філософія Г.С.Сковороди. - К.: Наукова думка, 1972. - 311с.
- 297.Філософський словник. – К., 1986. – 583 с.
- 298.Флоренский П. Символическое описание // Феникс. - М., 1922. – 265 с.
- 299.Франк С.Л. Свет во тьме. - Париж, 1949. – 245 с.
- 300.Франко І. З останніх десятиліть ХІХ віку // Зібрання творів у 50 томах. - К.: Наукова думка, 1984. - Т. 26. – 464 с.
- 301.Французский мудрец Паскаль. Его жизнь и труды. - М., 1911. – 430 с.
- 302.Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М., 1978. – 302 с.
- 303.Хейзинга Й. Осень средневековья. - М.: Наука, 1988. – 310 с.
- 304.Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка.- К., 1989.– 310 с.
- 305.ЧернышеваЛ.А. Схоластический аристотелизм периода контрреформации в Белоруссии и Литве // Автореферат дис. канд.филос.наук. - М., 1982. – 16 с.
- 306.Чижевський Д. Гоголь Микола // Енциклопедія Українознавства. - Т.2. Словникова частина. Вип. 5. К.: Фірма “Віпол”, 1994 - 430 с.
- 307.Чижевський Д. До проблеми бароко // Сучасність, 1974. № 4.С. 12-20.
- 308.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. - К., 1992. - 228с.
- 309.Чижевський Д. Нариси з історії філософії. - Прага, 1931. – 257 с.
- 310.Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди. – Прага, 1933. – 224 с.
- 311.Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди. - Варшава, 1934. – 233 с.
- 312.Чижевський Д.І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль.: Феміна, 1994. - 480 с.
- 313.Шекспір В. Избранные произведения. Сост. и вступ. статья. М.М. Морозова. Перевод с англ. С. Маршака, Б. Пастернака, Г. Щепкиной-Куперник. “Отелло”, акт 1, сц. 3. Слова Яго. – М.: Госполитиздат. 1953. – 547 с.

- 314.Шеллинг Ф.В.И Философия. Искусства. – М., 1966. – 496 с.
- 315.Шерех Ю. Микола Ге і Тарас Шевченко // Шерех Ю. Третя сторожа. – К.,1993. – 169 с.
- 316.Шлегель Ф.Эстетика. Философия. Критика. - М., 1983. - Т.1. - 479 с.
- 317.Шляпкин И.В. С. Дмитрий Ростовский и его время. - СПб, 1891. – 617с.
- 318.Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – сер. XV в.). - М.: Наука, 1988. – 415 с.
- 319.Штейн А.Л. Четыре века испанской эстетики // Испанская эстетика. Ренессанс, барокко, Просвещение. - М.: Искусство, 1977. - 695 с.
- 320.Щурат Василь. Філософська основа творчості П.Куліша.-Львів,1922.– 198 с.
- 321.Энциклопедический словарь в 2-х т. – М.: “Сов. энциклопедия” 1964. - Т.2. – 736 с.
- 322.Эрн В. Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение. - М., 1912. - 230с.
- 323.Элиаде М. Космос и история. – М. 1987. - 274 с.
- 324.Юнг К.Г. Архетипы и символ. - М.: Ренесанс, 1991. - 304 с.
- 325.Юркевич П.Д. Вибране. - К.: Абрис, 1993. – 416 с.
- 326.Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. - М, 1990. - 669 с.
- 327.Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини згідно з ученням слова Божого // Вибране. - К., 1993. - 400 с.
- 328.Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., Политиздат, Мыслители XX века, 1991. - 527 с.
- 329.Baker H. The image of man: A study of the idea of human dignity. N.Y., 1961. - P.89.
- 330.Diel, Le symbolisme dans la mythologie grecque., Paris. 1952 // А.Ф. Лосев. Проблемы символа и реалестического искусства. - М.: Искусство, 1970. – С.10-11.,18-19.

- 331.Conti N. Mithologiae sive Explicationum fabularum libri X, Venetiis, 1568.
- 332.Lovejoy O. The great chain of being. - N.Y.,1932. P2.п2.
- 333.Clos placzliwy matki do synow Oycuzzny do obywatelow tak koronnych iako y W.X.L. B. m.1697 // ОРКЦНБАН Лит ССР. P. 17.
- 334.Lametnt frasawej Polski na polaki ...napisany przed sejmen. A 1639 // УГИА Лит ССР, on 2, д. 46, Л. 151-159.
- 335.Lurker M. Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. - Baden-Baden, 1968.
- 336.Lurker M. Bibliographie zur Symbolkunde. Bd.1-3, Baden-Baden, 1964-1968
- 337.Nowicki Andrzej. Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna. - Warszawa, PWN, 1962. - S. 30, 32-75.
- 338.Picenelli Philippi. Mundus Symbolicus. Colon., 1694.
- 339.Planck M. Religion und Naturwissenschaft. - Berlin., 1942. // Ирина Гузар. Україна в орбіті європейської мислі. - Торонто - Львів, 1995. - С.66.
- 340.A.Sanskrit - English dictionary. Oxford, 1960 P.775.
- 341.Symbolon” Jahrbuch für Symbolforschung, Bd. I-VII Basel, 1960 – 71.
- 342.Sorensen B.A. Symbol und Symbolismus. Сшпенhagen,1963.
- 343.Starr D. Über den Begriff der Symbols in der deutschen Klassik und Romantik unter besonderes Verьksichtigung von F. Schiegel. Reutlingen, 1964.
- 344.Tazbir J. Kultura polska XVI wieku //Przeгляд humanistyczny. - №5/152. – Warszawa, 1978,- S.73.
- 345.Tibetan-English dictionary. Calcutta. 1902. P. 56.
346. Θρνvog. To iest Lament / Wilno; 1610, Л. 1.
- 347.Jurgensen M. Symbol als idee. - In: Studien zur Goethes Aesthetik. Bern-München, 1968.