Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

РИК МИКОЛА СЕРГІЙОВИЧ

УДК 2–276.63(092)Сковорода

ДИСЕРТАЦІЯ
СИМВОЛІЗМ У ТВОРЧОСТІ Г. СКОВОРОДИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

спеціальність 09.00.11 — релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ М.С. Рик

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри релігієзнавства
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка
Предко Олена Іллівна

Київ — 2019

АНОТАЦІЯ

Рик М.С. Символізм у творчості Г. Сковороди: релігієзнавчий аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства освіти і науки України, Філософський факультет, кафедра релігієзнавства, Київ, 2019.

Дисертаційне дослідження відображає системний релігієзнавчий аналіз символізму у творчій спадщині українського мислителя. На основі релігієзнавчого вивчення літературно-філософських праць Г. Сковороди, релігійний символ визначається як носій знання про взаємозв'язок людини і Бога, а релігійний символізм – як релігійно-філософська концепція для розкриття і зображення божественної сутності.

Актуальність дисертаційного дослідження пов'язана з посиленням впливу різноманітних знаково-символічних форм на розвиток сучасної культури. Символізм все частіше звертає на себе увагу у роботах філософів, релігієзнавців, теологів, психологів, культурологів. Виняткової значущості ця тематика набуває в контексті дослідження вітчизняної історично-релігійної та історико-філософської літератури, у якій символізм займає важливе місце та має велике значення для подальшого розвитку української релігієзнавчої та філософської думки.

Здійснено аналіз наукових засад релігійно-філософських досліджень символізму у творчості Г. Сковороди. У процесі дослідження наукової, релігійно-філософської літератури, присвяченої феномену символізму у роботах українського мислителя визначено, що у більшості вітчизняних та зарубіжних учених недостатньо висвітлено релігійний аспект символізму.

На основі порівняльного аналізу філософських понять «символ», «релігійний символ», «символізм» у вітчизняній і зарубіжній релігійно-філософській літературі визначено специфіку «релігійного символу» і «релігійного символізму» характерного для творчого надбання Г. Сковороди. Компаративний аналіз дав змогу охарактеризувати релігійний символ як спосіб, за допомогою якого людина

може пізнати шляхи духовної єдності з божественною сутністю, а релігійний символізм – як образно-символічну концепцію зображення божественного у матеріальному світі. Завдяки цим підходам проаналізовано релігійно-філософські погляди українського мислителя та представлено творчий спадок Г. Сковороди як цілісне явище.

Досліджено розуміння українським мислителем понять «символ» та «емблема», з'ясовано їхні відмінні та подібні риси. Емблема співзвучна з символом, але функціонує як ілюстративний образ об'єкта, який відображається в ній. Головна відмінність емблеми від символу полягає в тому, що вона лише відображає сенс об'єкта, але не впливає на його формування. Емблема позбавлена глибинної сутності символу, але, натомість, має додаткове предметно-наочне значення, без якого він не може існувати.

У дисертаційному дослідженні обґрунтовано, що головними джерелами образно-символічної побудови всіх релігійно-філософських концептів українського філософа виступають традиції Олександрійської богословської школи (Філон, Климент, Оріген), положення святоотцівського богослов'я (Григорій Назіанзин, Григорій Ниський, Василій Кесарійський, Макарій Єгипетський, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Євагрій Понтійський, Іван Дамаскін) та принципи філософії представників німецької містики (Валентин Вайгель, Якоб Беме).

Розкрито засадничі домінанти образно-символічного пояснення Г. Сковородою численних філософських проблем, які базуються на біблійній символіці. На основі Святого Письма постає оригінальна система релігійних символів, вчень та доктрини, які набувають у творчості українського мислителя сакрального значення і стають носіями божественної сутності. Концентруючи дослідницьку увагу на символічній природі Біблії, філософ зауважував, що її істинний сенс прихований у метафоричному та алегоричному тлумаченні, а не в офіційно-церковній догматиці.

Дисертантом установлено основні рівні функціонування релігійного символізму у філософії Г. Сковороди, які розгортаються в космологічному,

антропологічному, гносеологічному, онтологічному, аксіологічному вимірах. Вони органічно втілюються в оригінальних ученнях українського мислителя про «три світи», «дві натури», символічний світ Біблії, самопізнання, багатоаспектність божественної символіки, щастя тощо. Багаторівневість релігійного символізму маніфестує великий культурно-евристичний потенціал релігійно-філософських ідей українського філософа-гуманіста, який утворює теоретичне підґрунтя для їх подальшого дослідження.

У роботі виведено релігійний символізм Г. Сковороди як своєрідний мовний інструмент та механізм пошуку сакрального знання, прихованого у зовнішньому світі, який отримав змістовний розвиток у подальшій вітчизняній філософській думці, зокрема у екзистенційно-персоналістичній філософії та кордоцентризмі. Релігійний символізм справив значний вплив на ідейно-засадничі доктрини Кирило-Мефодіївського братства, основоположників української модерної літератури, українських романтиків, представників Київської філософської школи.

Важливим аспектом дисертаційного дослідження було установлення взаємозв’язку між головними релігійними символами у філософських судженнях українського мислителя та релігійною істиною. Релігійні символи «внутрішня людина» та «серце» утворюють концептуальне ядро філософських теорій Г. Сковороди, за допомогою яких він дає своєрідну відповідь на гносеологічні та духовні запити історії та культури. Головна роль цих релігійних символів полягає у гносеологічному осягненні внутрішньої сутності людини. Вони розкривають шлях до богопізнання як духовно-практичного та символічного усвідомлення людиною єдності з Богом, який уявляється не як ідол для поклоніння, а ідея духовного переродження та удосконалення людини та її світу.

Ключові слова: символ, символізм, релігійний символ, релігійний символізм, емблема, Бог, людина, Біблія, самопізнання, божественна сутність, внутрішня людина, серце, кордоцентризм.

ANNOTATION

Ryk M.S. Symbolism in the Teachings of H. Skovoroda: Religious Analysis – Qualification research paper as manuscript.

Thesis for a candidate degree in Philosophy, 09.00.11 – Religious studies. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Faculty of Philosophy, Department of Religious Studies, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The thesis reflects a comprehensive religious analysis of symbolism in the heritage of the Ukrainian philosopher. As a result of the religious analysis of the teachings of H. Skovoroda, a religious symbol is defined as the bearer of knowledge about the relationship between man and God, and religious symbolism – as a religious and philosophical concept for representing a divine essence in the views of the Ukrainian philosopher.

The relevance of Mykola Ryk's dissertation research is related with the increasing influence of various symbolic forms on the modern development of culture since symbols get into all its spheres of influence. More and more symbol attracts attention in the works of philosophers, religious scholars, theologians, psychologists and cultural scientists. This topic is of exceptional value in the researching of national religious, philosophical and historical literature, in which symbolism plays the important role for the further development of Ukrainian religious and philosophical thought.

The problem of analysis of the scientific principles of religious and philosophical researches of the symbolism in the teachings of H. Skovoroda is considered. During the studying of scientific, religious and philosophical literature devoted to the phenomena of symbolism in the works of the Ukrainian philosopher it was determined that most Ukrainian and foreign scientists do not pay enough attention to the religious aspect of symbolism.

On the basis of the comparative analysis of such philosophical concepts as «symbol», «religious symbol», «symbolism» in Ukrainian and foreign religious and philosophical literature, the wording of the «religious symbol» and «religious symbolism» in the teachings of H. Skovoroda is determined. A comparative analysis allowed to define a religious symbol as means by which person can cognize spiritual

unity with a divine essence; and religious symbolism as a figurative and symbolic concept of the representation of the divinity in the material world. The necessity of establishing such provisions will lead to a rethinking of the religious and philosophical views of the Ukrainian philosopher and will allow to consider the teachings of H. Skovoroda as an integral phenomenon.

The interrelation between the concepts of «symbol» and «emblem» in the teachings of the philosopher is considered. On the basis of the comparative analysis of these concepts, differences and similar features are identified. The emblem is compared with symbol and illustrates the image of the object, which is reflected. The difference between emblem and symbol is that emblem only reflects the meaning, but doesn't form it. Thus, the emblem is deprived of the deep essence of the symbol, but has an additional visual effect.

It is substantiated that the main sources of figurative and symbolic constructions of all religious and philosophical doctrines in the teachings of the Ukrainian philosopher are the tradition of the Alexandrian theological school (Philon, Clement, Origen), the tradition of Saint fathers theology (Hryhorii Nazianzyn, Hryhorii Nyskyi, Vasylii Kesariiskyi, Macarii Egypetskyi, Dionisii Areopagitskyi, Maxym Spovidnyk, Evagrii Pontiiskyi, Ivan Damaskin) and the philosophy of the representatives of German mysticism (Valentin Weigel, Jacob Beme).

It is stated that the fundamental factor of figurative and symbolic explanation of numerous philosophical problems of H. Skovoroda is the symbolic world of the Bible. On the basis of the Holy Scripture the original system of religious symbols is formed and certain teachings and doctrines obtain sacred significance and become bearer of the divine essence in the works of the Ukrainian philosopher. Emphasizing the symbolic nature of the Bible, the philosopher stresses that its true meaning is hidden in the metaphorical and allegoric interpretation, rather than in the literal.

The main levels of the functioning of religious symbolism (cosmological, anthropological, epistemological, ontological, axiological) are defined. They are organically developed in the fundamental teachings of H. Skovoroda about «two natures» and «three worlds», the symbolic world of the Bible, human self-knowledge,

the multidimensional symbolism of God, the concept of happiness and so on. These levels reflect the great cultural value of the religious and philosophical ideas of the Ukrainian philosopher and form theoretical basis for further study.

It is substantiated that religious symbolism as an instrument of a peculiar language and the mechanism of cognition of sacred knowledge, which is hidden in the outer world has been developed in the further philosophical researches, in particular in the existential and personalistic sphere and cordocentrism. Thus, religious symbolism had a significant influence on the ideological and fundamental doctrines of the Cyril and Methodius Brotherhood, the founders of Ukrainian modern literature (I. Kotliarevskyi and H. Kvitka-Osnovianenko), Ukrainian romantics (M. Kostomarov, T. Shevchenko, P. Kulish), representatives of the Kyiv philosophical school.

The interconnection between the main religious symbols in the religious and philosophical doctrine of the Ukrainian philosopher and the religious truth that is concealed in them is stated. Such religious symbols as the inner man and the heart form the content of the philosophical doctrines of H. Skovoroda. It is concluded that the main idea of the religious symbol of «inner man» is the epistemological comprehension of the inner essence of man. Thus, this symbol reveals the idea of cognition of God as a spiritual, practical and symbolic awareness of unity of man and God.

Key words: symbol, symbolism, religious symbol, religious symbolism, emblem, God, man, Bible, self-cognition, divine essence, inner man, heart, cordocentrism.

СПИСОК НАУКОВИХ ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових наукових виданнях України, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Рик М.С. Ідея «спорідненої праці» Г. Сковороди в контексті розвитку особистості. Гуманітарний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» – Додаток 1 до Вип. 36, Том VI (66) : Тематичний випуск «Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору». К. : Гнозис, 2015. С. 697–707.

2. Рик М.С. Релігійний символізм у творчості Г. Сковороди. Гуманітарний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» : збірник наукових праць. Переяслав-Хмельницький, 2016. Вип. 38. Філософія. С. 84–93.

3. Рик М.С. Протестантські інтенції у творчості Г. Сковороди. Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія : Філософія. Вип. 780. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 98–103.

4. Рик М.С. Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. № 1(10). С. 37–40.

5. Рик М.С. Символічне розуміння Біблії у творчості Г. Сковороди. Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. К. : «Видавництво «Гілея», 2018. Вип. 137 (10). С. 161–164.

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав із напрямку дисертації

6. Рик М.С. The influence of representatives of German mysticism on Skovoroda's creativity. European humanities studies: State and Society / Europejskie studia humanistyczne : Panstwo i Spoleczenstwo. 2016. Volume II. P. 16–26.

7. Рик М.С. Божественная символика как основа духовной жизни человека в творчестве Г. Сковороды. SCIENTIFIC WORKS The International Scientific and Theoretical Journal. Baku : The Institute of Philosophy of Azerbaijan National Academy of Sciences, 2017. № 1(28). С. 132–138.

Опубліковані наукові праці апробаційного характеру

8. Рик М.С. Молитва як богопізнання у творчості Г. Сковороди. «Дні науки філософського факультету – 2016», Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ)., 20 – 21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А.Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 7. С. 214–216.

9. Рик М.С. Проблема людини у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди. Україна–Цивілізація. Том 5. Утвердження українського цивілізаційного простору: духовно-історичні передумови, сучасні тенденції та перспективи розвитку / Карпатський університет імені Августина Волошина; Українська богословська академія ; редкол. : Бедь В.В. (гол. ред.), Гайданка Є.І. (відп. секр.), Урста С.В. та ін. Ужгород : Видавничий відділ КаУ, 2016. С. 56–63.

10. Рик М.С. Ідеї Аристотеля у філософсько-релігійному дискурсі Г. Сковороди. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. № 3(7). С. 132–133.

11. Рик М.С. Символи у творчості Г. Сковороди: релігійно-філософський зміст «Дні науки філософського факультету – 2017», Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017», 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.:А. Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 6. С. 217–219.

12. Рик М.С. Сучасна інтерпретація антропологічної символіки Г. Сковороди. Сучасна гуманітаристика: збірник матеріалів І Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції, 28 квітня 2017 р. Переяслав-Хмельницький (Київ. обл.), 2017. Вип. 1. С. 248–250.

13. Рик М.С. Моральна проблема поняття «щастя» у творчості Г. Сковороди. «П’яті Бердяєвські читання» : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Біла Церква, 31 травня 2017 року. С. 6–8.

14. Рик М.С. Роль релігійного символізму в масовій комунікації. Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади. Матеріали Міжнародної наукової конференції 6–7 жовтня 2017 р. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 426–429.

ЗМІСТ

ВСТУП……..……..11

РОЗДІЛ 1 АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД НАУКОВИХ ДЖЕРЕЛ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ…….……..21

1.1. Історіографія релігійно-філософських досліджень символізму .....….21

1.2. Методологія дослідження релігійного символізму ..…….39

Висновки до розділу 1……...61

РОЗДІЛ 2 КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ Г. СКОВОРОДИ……..……..……63

2.1. Сутність і елементи релігійно-символічної концепції Г. Сковороди…..63

2.2. Біблійні засади сковородинівського символізму……..……..…81

Висновки до розділу 2…….....100

РОЗДІЛ 3 СТРУКТУРОВАНІСТЬ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ Г. СКОВОРОДИ…….…..102

3.1. Структурні рівні релігійно-символічної системи Г. Сковороди……102

3.2. Рецепція релігійної символіки в українському філософсько-релігієзнавчому дискурсі…….……..131

Висновки до розділу 3…….168

ВИСНОВКИ…….171

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……...176

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема символізму належить до числа тих загальнофілософських проблем, всебічний аналіз яких набув у сучасному світі важливого значення. Будь-яка суспільна чи гуманітарна наука має певну систему символів, яка в узагальненому вигляді акумулює в собі спрямованість, динаміку, механізми, чинники та внутрішню логіку розвитку її змісту. Тому протягом всього культурно-історичного розвитку людства ідеї символізму виступали одним із універсальних принципів пізнання та пояснення законів суспільного буття, евристичний потенціал яких не вичерпано до сьогоднішнього дня. Символічне пізнання й усвідомлення дійсності пов'язано з вирішенням ключових питань поступального розвитку сучасного суспільства, культури та особистості.

З позицій сучасного релігієзнавства актуальність цієї проблеми обумовлена насамперед теоретичними і загальнометодологічними завданнями. Це викликано необхідністю подальшої розробки власного методологічного арсеналу релігієзнавства, який полягає в усвідомленні своєї органічної єдності з філософією як методологічною і світоглядною основою релігійно-символічного пізнання. Це дозволить конкретніше зрозуміти культурну обумовленість релігії, глибше розкрити її соціально-історичну природу, логічно узагальнити розвиток категоріально-символічної структури релігійної свідомості, що значно підвищить роль релігієзнавства у суспільному житті.

Характерною рисою формування сучасної парадигми світосприйняття є зростання інтересу до проблеми символізму. Осягнення світоглядної проблематики, створення нових методів пізнання, трансформація ціннісних орієнтацій реалізується за допомогою символів. У процесі розвитку філософської думки символи виступають одночасно як засіб і результат інтелектуальної діяльності особистості. Образно-символічне осягнення світу пронизує всю історію людського існування. Символізм втілює світоглядні пошуки людини, розкриває їх унікальність, духовно-естетичну й аксіологічну значущість. До того ж символізм завжди відіграє важливу роль у системі будь-якого віросповідання і виступає основою релігійного світогляду. Різноманітність символів дає змогу говорити про виняткове значення символіки саме у релігійних системах.

В історії релігійно-філософської думки проблема релігійного символізму особливо виразно постає у творчості Г. Сковороди. Сьогодні його праці мають важливе значення в контексті розвитку української релігієзнавчої думки, формування нових переконань, переосмислення власного культурно-релігійного досвіду, відродження в національній пам'яті народу забутих істин, використання тих ідей, які упродовж декількох століть залишалися незадіяними у вітчизняній науці.

Натомість, досі відсутній єдиний підхід у дослідженні творчого спадку філософа. Розгляд релігійно-філософського вчення Г. Сковороди у контексті релігійного символізму є надзвичайно актуальним з точки зору його цілісності. Обрана тема поглиблює вивчення комплексу проблем релігійно-філософського вчення українського мислителя та доповнює розробку тих концепцій, на які раніше не зверталась належна увага дослідників. Наукові розвідки у цьому напрямку розкриють роль релігійного символізму як засобу збереження і передачі національного, культурного, релігійного досвіду.

У своєму релігійно-філософському вченні український філософ використовував релігійні символи, за допомогою яких прагнув пізнати Бога та Його взаємозв'язок з духовним життям людини. Дослідження символічних аспектів релігійно-філософської творчості Г. Сковороди допоможуть зрозуміти своєрідність релігійного світосприйняття мислителя та розкрити джерела української релігійно-філософської думки.

Таким чином, джерельну базу дисертаційної роботи складають роботи філософів різних епох (Платон, Ансельм Кентерберійський, І. Кант, Г. Ляйбніц, Г.В.Ф. Гегель та ін.). Пізніше питанню визначення символу на різних рівнях філософського узагальнення приділяли увагу С. Аверінцев, Г.-Г. Гадамер, Е. Дюркгейм, Е. Кассірер, О. Лосєв, М. Мамардашвілі, А. П'ятигорський, П. Рікер, Е. Спірова, З. Фройд, К. Юнг. На основі попередніх досліджень (Р. Белла, Б. Білецька, І. Вевюрко, М. Еліаде, М. Єресько, А. Забіяко, С. Кримський, С. Кувичка, Б. Лобовик, І. Остащук, В. Скуратівський) уточнили формулювання та специфіку релігійного символізму, розширили його змістове

поле, наголосили на негативних тенденціях формалізації, догматизації та спрощеного розуміння його функцій.

У контексті нашого дослідження на особливу увагу заслуговують ґрунтовні роботи вітчизняних та зарубіжних вчених, присвячені проблемам релігійного символізму у творчості Г. Сковороди. Поглиблені дослідження у цій сфері були здійсненні у працях таких вчених, як О. Бучма, В. Горський, В. Ерн, В. Зеньковский, І. Іваньо, Т. Кононенко, О. Манюк, О. Марченко, М. Попович, С. Погорілий, О. Предко, Д. Прокопов, Д. Тетерина, А. Товкачевський, Д. Чижевський, В. Шинкарук, Г. Шпет та ін.

Сучасна наукова література дає змогу розглядати проблему релігійного символізму у творчості Г. Сковороди на основі багатьох рівнів. Релігійний символізм як інструмент пояснення космологічних питань українського мислителя розглядали у своїх роботах С. Гладкий, І. Загрійчук, Д. Кирик, В. Нічик, М. Редько, З. Скринник, Р. Тхорук. Значний внесок у розкриття особливостей антропологічного рівня релігійного символізму як засобу пояснення сутності людини здійснили І. Валявко, Д. Казаков, М. Карп'юк, О. Кравченко, Н. Поліщук, В. Прокопенко, Я. Стратій. У свою чергу, гносеологічний рівень релігійного символізму у світосприйнятті Г. Сковороди розкривали у своїх працях О. Вегера, Л. Довга, П. Кретов, В. Мандрика, Д. Руденко, Л. Федорчук. Проблему внутрішньої та зовнішньої сутностей буття на релігійно-символічному рівні в онтології українського філософа висвітлили П. Білоус, В. Бойко, Є. Глива, Л. Гореліков, М. Кашуба, В. Манженко, Р. Піч, К. Сигов, І. Степура та ін. Ґрунтовні дослідження властивостей аксіологічного рівня релігійного символізму здійснили у своїх розвідках Г. Панков, В. Соболь, С. Ярмусь.

Об'єктом особливої уваги вітчизняних учених є царина емблематики у релігійно-філософських поглядах Г. Сковороди. Науковці неодноразово вивчали джерела та специфіку формування емблематичної стилістики творчого доробку українського мислителя. Розгорнуті дослідження з окресленої тематики були виконані А. Білою, Л. Ушкаловим, Д. Чижевським.

На символічному характері Біблії та її глибоких метафорично-алегоричних сенсах акцентували увагу у своїх роботах Н. Алексеєнко, Д. Багалій, Т. Біленко, Л. Гнатюк, Д. Кирик, О. Марченко, Г. Паласюк, О. Ткачук, С. Шерер та ін.

Однак, огляд наукової літератури з проблем релігійного символізму у творчості Г. Сковороди виявляє їх значну методологічну й змістову розмаїтість. Незважаючи на значний масив досліджень, присвячених окресленій проблемі, спостерігається відсутність системного релігієзнавчого аналізу, у якому б цілісно розглядалася проблема релігійного символізму у філософській творчості українського мислителя-гуманіста.

Зв'язок роботи з науковими програмами, темами. Дисертацію виконано в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», науково-дослідної теми філософського факультету № 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів (№ держ. реєстрації 0116U004776)», науково-дослідницької тематики кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мета дослідження – здійснити релігієзнавчий аналіз витоків та особливостей символізму Г. Сковороди.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення низки взаємопов'язаних дослідницьких **завдань:**

– проаналізувати наукові засади релігійно-філософських та релігієзнавчих досліджень символізму в творчості Г. Сковороди;

– визначити феномен релігійного символізму, його евристичний потенціал та ґенезу основних концептів у творчій спадщині українського філософа;

– розкрити специфіку розуміння мислителем-гуманістом Біблії як символічного світу;

– окреслити основні рівні функціонування релігійного символізму у філософських текстах Г. Сковороди;

– визначити головні прояви релігійних символів у філософських творах українського мислителя та обґрунтувати їхнє значення у вітчизняному релігієзнавстві.

Об'єкт дослідження – релігійно-філософська спадщина Г. Сковороди.

Предмет дослідження – релігійний символізм у концептуальному дискурсі українського філософа.

Методологічні основи і методи дослідження. Загальну теоретичну і методологічну основу роботи склали принципи діалектичного та компаративно-історичного підходу, за допомогою яких обґрунтовано цілісну модель релігійного символізму Г. Сковороди. Концептуальна логіка дослідження базується на феноменологічному методі, який дав можливість розкрити релігійний символізм українського мислителя як засіб духовного пошуку шляхів об'єднання людської природи з божественною сутністю. Результативним виявилося і звернення до герменевтичного методу, на основі якого проведено аналіз процесу становлення релігійного символізму як сенсоутворюючого явища релігійної культури та своєрідної можливості богоспілкування. Методологічний арсенал дослідження включає також співвідношення методів історико-філософського і власне релігієзнавчого аналізу формування образно-символічного типу мислення філософа, центральним поняттям якого є релігійний символ. Цей підхід дозволяє охарактеризувати головні рівні функціонування релігійного символізму у сковородинівських текстах і допомагає розкрити внутрішню єдність творчості й особистої долі самого Сковороди.

Міждисциплінарний характер дослідження феномена релігійного символізму потребував застосування методологічних принципів системності, діалектики, абстрагування, синхронічності, узагальнення, за допомогою яких визначаються рівні символізації дійсності, формування та трансформація його змісту, вплив на сучасну релігієзнавчу думку. У цілому дослідження спирається на розробки в галузях релігієзнавства, філософії, практичної філософії, психології, теології,

релігійної філософії та використання положень феноменології, культурології, герменевтики та філософської антропології тощо.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому розроблено й репрезентовано новий релієзнавчий підхід у дослідженні творчої спадщини Г. Сковороди, у результаті якого релігійний символізм виступає засадничим принципом розгортання сутності та змісту релігійно-філософських учень українського мислителя. Цей підхід дозволяє на різних рівнях осмислити релігійний символізм як фундаментальну основу та синтезуючий засіб побудови всіх концептуальних ідей Г. Сковороди. У його текстах символізм постає як цілісне релігійно-філософське учення, яке має значний евристичний потенціал у контексті суспільно-історичних реалій буття і здатність інтегрувати в собі різні культурно-релігійні цінності та смисли.

Теоретичні результати дисертаційного дослідження концентруються в таких положеннях новизни:

Вперше:

– у межах компаративного розгляду в науковій літературі суміжних понять «символ», «релігійний символ», «символізм» дано визначення релігійного символу та релігійного символізму у творчості Г. Сковороди, де релігійний символ виступає носієм знання про взаємозв'язок людини і Бога, а релігійний символізм – конкретизацією цього знання, як релігійно-філософська концепція та інструмент осмислення божественної сутності;

– встановлено, що головним підґрунтям образно-символічного типу мислення Г. Сковороди є метафорично-алегоричний текст Біблії, на основі якого формується оригінальна система релігійних символів, яка визначає вектор і ціннісно-смислову спрямованість його релігійно-філософських пошуків. Окремі імена, сцени, дії, персонажі біблійної історії, висловлювання й пророцтва отримують у творчості українського мислителя сакральне значення і стають носіями божественної сутності;

– розроблено релігієзнавчу модель структурних рівнів функціонування релігійного символізму у творчості Г. Сковороди, які розміщені у такій

послідовності: космологічний (вчення про «дві натури» та «три світи», які становлять ідейно-теоретичне підґрунтя його символічного світорозуміння); антропологічний (ґрунтується на гуманістичних поглядах Г. Сковороди про людину як мікросвіт); гносеологічний (розкривається у концепції мислителя про самопізнання людини); онтологічний (аргументується в системі розгортання багатоаспектної символіки Бога); аксіологічний (конкретизується у контексті ціннісного богопізнання, за допомогою якого людина може досягти максимального щастя та повної гармонії з цілим світом). Окреслені рівні у сукупності складають концептуальну цілісність релігійно-філософських ідей українського мислителя і формують теоретико-методологічну платформу для їх подальшого дослідження;

– обґрунтовано, що релігійний символізм у творчості Г. Сковороди значно впливає на розвиток подальшого вітчизняного філософування, зокрема в екзистенційно-персоналістичній площині та ідеї кордоцентризму, через значну задіяність образно-символічних ідей філософа-гуманіста в світогляді випускників Києво-Могилянської академії, ідеології членів Кирило-Мифодієвського братства, поглядах українських романтиків, творчості «шістдесятників», роздумах українських філософів доби позитивізму, творах письменників української модернової літератури, трактатах представників Київської філософської школи.

Уточнено:

– критерії відмінності між релігійним символом та емблемою в уявленні Г. Сковороди. Істотні розбіжності цих понять, полягають у тому, що релігійний символ формує різнопланове глибинне сутнісно-смислове поле значень предмета; натомість емблема вказує на його окремі ознаки. У сковородинівських філософських студіях зображення й слово в емблемі утворюють метафізичну єдність для здійснення візуального ефекту, яким автор майстерно користувався для унаочнення та опредметнення сакрального знання;

– роль основних релігійних символів, які виступають у релігійно-філософському вченні українського мислителя носіями релігійної істини. «Внутрішня людина», «серце» та інші релігійні символи генерують і канонізують

релігійно-філософський зміст учень Г. Сковороди про Бога, «дві натури», «три світи», самопізнання, кордоцентризм, щастя тощо.

Набули подальшого розвитку:

– пошук та систематизація джерел та витоків образно-символічного мислення Г. Сковороди, яке синтезує традиції Олександрійської богословської школи (Філон, Климент, Оріген), домінанти святоотцівського богослов'я (Григорій Назіанзин, Григорій Ниський, Василій Кесарійський, Макарій Єгипетський, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Євагрій Понтійський, Іоан Дамаскін), положення філософії представників німецької містики (Валентин Вайгель, Якоб Беме) та численні емблематичні збірки й енциклопедії.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження обумовлене тим, що в роботі уточнюються та розв'язуються питання, які недостатньо розроблені у вітчизняній релігійно-філософській та історико-філософській літературі й мають важливе значення для подальшого розвитку релігієзнавчої та філософської думки в Україні. Теоретичні положення і висновки дисертації репрезентують новий напрям дослідження творчої спадщини Г. Сковороди крізь призму релігійного символізму та допомагають глибше зрозуміти раціональний зміст його релігійно-філософських доктрин.

Практичне значення дисертаційного дослідження. Робота в цілому розширює науковий горизонт вітчизняного релігієзнавства, включає у нього значний спектр нових підходів у тлумаченні творчої спадщини українського мислителя. Результати дослідження дозволяють розглядати релігійний символізм як основу релігійно-філософського вчення Г. Сковороди, відкривають перспективи вирішення релігійних, філософських та культурологічних проблем, а також дають можливість зрозуміти й предметно описати зародження нових форм сучасної релігійної свідомості та культури. Таким чином, практичне значення дисертаційного дослідження полягає у тому, що його результати можуть бути використані у викладацькій роботі, під час розробки лекційних та семінарських курсів і спецкурсів із проблем історії української філософії, історії української

релігійної філософії, філософії релігії, історії культури, релігієзнавства, створення навчально-виховних програм.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно на підставі результатів дослідження.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Дисертація й отримані результати дослідження доповідались і обговорювались на засіданнях та науково-теоретичних семінарах кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Автор відтворив власні наукові результати дисертаційного дослідження у доповідях та публікаціях на міжнародних конференціях, а саме: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016), 4th International Academic Conference «The Style & Quality of Life of Modern Man: Religion and Community» (Стальова Воля (Польща), 2016), Міжнародній науковій конференції «Другі Танчерівські читання «Спадщина Аристотеля та аристотелізм в історії релігієзнавчої думки» (Київ, 2016), Міжнародній науковій конференції «Україна–Цивілізація. Утвердження українського цивілізаційного простору: духовно-історичні передумови, сучасні тенденції та перспективи розвитку» (Ужгород, 2016), Міжнародній науково-практичній конференції «Дні науки філософського факультету – 2017» (Київ, 2017), І Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Сучасна гуманітаристика» (Переяслав-Хмельницький, 2017), International scientific conference «Current Challenges Facing Young Generation: 2 edition» (Каунас (Литва), 2017), Міжнародній науково-практичній конференції «П’яті Бердяєвські читання» (Біла Церква, 2017), Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади» (Чернівці, 2017), First annual conference «European Academy of Religion» (Болонія (Італія), 2018), ХХ Міжнародній науково-практичній конференції для студентів і молодих науковців «Культура діалогу та діалог культур: релігійні чинники в умовах пошуку порозуміння» (Львів, 2018), Міжнародній науковій конференції «IV Танчерівські читання» (Київ, 2018).

Публікації за темою дисертації. Основний зміст дисертації висвітлено у 14 публікаціях: 5 наукових статей видані у фахових виданнях, затверджених ДАК Міністерства освіти і науки України, 2 наукові статті у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз даних, та 7 тез наукових доповідей.

Структура та обсяг дисертації. Структура роботи визначена логікою дослідження та зумовлена поставленою метою й основними завданнями. Обсяг дисертації (без списку використаних джерел) – 175 сторінок, загальний обсяг – 196 сторінок і складається зі вступу, трьох розділів, кожен з яких поділяється на два підрозділи, висновків після кожного розділу, загальних висновків та списку використаних джерел і літератури (210 позицій).

РОЗДІЛ 1
АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД НАУКОВИХ ДЖЕРЕЛ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ

1.1. Історіографія релігійно-філософських досліджень символізму

Постать Г. Сковороди є одною із найвидатніших у культурному та релігійно-філософському житті України XVIII століття. Він був надзвичайним мислителем, просвітителем, письменником і мандрівником, який у своїх працях розробив низку теоретично важливих концепцій не тільки для свого часу, а й для сучасності. Релігійно-філософські погляди, втілені в його творчості відображали ідейні засади життя українського суспільства. Тому можна говорити про те, що ідеї Г. Сковороди були одним із головних компонентів становлення української філософської й національно-культурної ідентичності в переломні періоди XVIII століття.

Про оригінальний стиль життя та самобутню творчість українського мислителя зазначали у своїх роботах багато істориків філософів, культурологів, богословів, психологів, літературознавців, педагогів тощо. Його численні твори неодноразово видавалися у багатьох країнах світу і налічують велику кількість перекладів на іноземні мови. Тому творча спадщина мандрівного філософа стала предметом дослідження, наслідування та взірцем філософування для цілої плеяди як вітчизняних, так і зарубіжних мислителів та письменників. До їх числа входять Д. Багалій, М. Бердяєв, В. Ерн, М. Зеров, О. Лосєв, О. Потебня, В. Соловйов, М. Сумцов, П. Тичина, М. Хвильовий, Т. Шевченко, Д. Чижевський, І. Франко та багато ін.

У всіх роботах, присвячених творчій біографії українського мислителя, одностайно підтримується думка, що Г. Сковорода був обдарованою особистістю. Український мислитель глибоко знав античну й середньовічну культуру, мав літературний та музичний талант. Вільно володів кількома іноземними мовами: латинською, давньоєврейською, давньогрецькою, німецькою, польською, російською. Був надзвичайно працелюбним та мав рідкісну педагогічну вдачу, тому не тільки постійно вчився і поглиблював свої знання, а й передавав їх своїм

учням, колегам, знайомим. Відомо чимало фактів, що Г. Сковорода багато подорожував Україною та Європою, досліджував життя, мистецтво, традиції, звичаї, вірування європейських народів. Отримані знання та набутий досвід він узагальнював у свої філософських творах. Мандрівний філософ став одним із ідейних фундаторів становлення нової української релігійно-філософської думки. Його творчість формувала підґрунтя для нової філософсько-літературної традиції, яка проповідувала гуманістичні, демократичні ідеї та відтворювала самобутні світоглядні уявлення українського народу.

Репресивний російсько-імперський суспільно-політичний лад, який установився на український землях у XVIII сторіччі, спричинив не тільки загальну кризу національних суспільних ідеалів, а й занепад всієї вітчизняної культури. Цей негативний чинник вплинув також на творчий стан Г. Сковороди, адже він був змушений працювати у несприятливих для себе умовах. Він не мав широкої академічної аудиторії, захопленої читацької публіки, можливостей публікувати і поширювати свої твори. Проте, це не викликало повної ізоляції творчої енергетики українського мислителя. Мандрівний філософ зробив величезний внесок у культурну та інтелектуальну самоідентифікацію українського народу. Самобутні відповіді на вічні питання людства, нові шляхи пізнання божественної сутності, обґрунтування доленосних цінностей буття, мотивування ідей людського щастя утвердили Г. Сковороду в українській історії філософії як основоположника релігійного символізму, дослідницький інтерес до якого не втрачено до наших днів.

Великий масив наукової літератури, історичної публіцистики, дисертаційних робіт, матеріалів конференцій, філософських читань та напрям, методологію, проблематику пов’язану з дослідженням творчої спадщини Г. Сковороди в колі науковців і вчених називають сковородинознавством. Сковородинознавство – галузь присвячена дослідженням літературної, релігійно-філософської, духовної спадщини видатного українського мислителя XVIII століття Г. Сковороди. Цей напрям досліджень закомулював у собі величезний обсяг теорій, доктрин, суджень, концепцій, знань вітчизняних і зарубіжних вчених присвячених

вивченню багатогранної спадщини українського філософа Г. Сковороди, включаючи, інколи, навіть діаметрально протилежні погляди і позиції авторів.

За десятиліття, яке минуло, проблематика української філософії стала значно багатограннішою. Внаслідок цього сковородинознавчі дослідження помітно розширили свою аналітичну сферу. Творчість мислителя почала розглядатися як невід'ємний компонент світової філософії, та визначальний чинник тогочасного та теперішнього духовного життя України. У ній сконцентрована суперечлива самобутність та багатоаспектність сковородинівського розуміння науки і релігії, західного і східного способів мислення, раціоналізму і містики, новацій і традицій.

У цьому підрозділі здійснена спроба систематизації поглядів на проблему релігійного символізму у сковородинознавстві сучасних українських філософів, культурологів, релігієзнавців, філологів, педагогів і вчених української діаспори за кордоном. На основі цих узагальнень, відтворити цілісний процес осмислення різних аспектів творчої спадщини мислителя, провести детальний аналіз наукових джерел та дослідницької літератури, показати характерні риси символічно-релігійного світогляду Г. Сковороди відзначеного різними філософськими школами.

Слід зазначити, що Г. Сковорода є одним з найвідоміших та найоригінальніших мислителів в історії української філософії, тому його постать можна розглядати у різних контекстах. Більшість дослідників розглядає творчість Г. Сковороди в контексті розвитку європейської думки, шукаючи паралелі між ідеями українського мислителя та історичним надбанням західної філософії. Не менш цікавими є спроби визначити мотиви спрямованості релігійно-філософських поглядів мандрівного філософа насамперед на європейську метафізичну та містичну традицію. Також слід звернути увагу на спроби осмислення філософського спадку українського мислителя в світлі класичного розвитку західної думки, зокрема в контексті ідей німецького романтизму або ж намагання виявити паралелі між концепціями Г. Сковороди та Г. Марселя, Ф. Ніцше, К. Поппера.

Велика група креативних дослідників прагне довести національно-самобутню особливість творчості Г. Сковороди та показати, що погляди українського мислителя належать лише до суто української традиції. Існує й протилежна позиція, яку відстоюють деякі дослідники, стверджуючи, що Г. Сковорода не належить ні до якої традиції, а за своєю «мандрівницькою» ідеологією є людиною Всесвіту, історичним суб'єктом з космополітичного простору. Є також ілюзія представити Г. Сковороду російським філософом на тій підставі, що його ідеї були розвинуті російською ідеологічною філософією XIX століття. Однак найпереконливішим свідченням глибокої закоріненості філософії Г. Сковороди в національну та світову класичну філософську й культурну традицію є письмена діячів братств, Острозького культурно-освітнього осередку, ранніх українських гуманістів та викладачів Києво-Могилянської академії. Їхні твори доводять, що ідеї сформульовані у релігійно-філософських курсах Києво-Могилянської академії знаходять органічне втілення та логічне продовження у філософських трактатах свого колишнього спудея. Це підтверджує його генетичний зв'язок із поступальним розвитком українських філософських ідей у світовому культурно-цивілізаційному контексті.

Як вже зазначалося, існує багато різних поглядів на творчість українського мислителя. Думки про загальний характер творчості Г. Сковороди часто розходяться у висновках багатьох науковців. Чимало дослідників називали його філософсько-релігійне вчення еклектичним, яке увібрало в себе велику кількість традиційних доктрин поєднаних у одне ціле (Ф. Кудринський). Існує інше твердження, за яким українського мислителя зачисляють до лав прибічників раціоналізму, який формував власні ідеї в строгості логічних законів і систематизації (О. Єфіменко). Важливе значення має тлумачення, у якому любомудр зображується містиком (В. Ерн, П. Кретов, Д. Чижевський). У контексті нашого дослідження, на особливу увагу заслуговує точка зору, за якою філософія Г. Сковороди трактується з позицій символізму (А. Товкачевський, Д. Чижевський). Така різноманітність тлумачень може бути прийнятою як доказ еклектики творчості Г. Сковороди. Підходи, які висвітлюють спадщину

українського мислителя у світлі еклектизму чи раціоналізму було висунуто, коли інтерес до нього тільки зароджувався. Визначення постаті українського мислителя як містика чи символіста є результатом більш пізніх досліджень.

Інтерпретація, за якою Г. Сковорода тлумачився як еклектичний філософ, полягає у тому, що твори мандрівного філософа розглядаються як сукупність різних, навіть суперечливих, ідей, які він висвітлював без будь-яких спроб об'єднати. На думку прихильників такого тлумачення, творчість українського мислителя містить суперечливі вчення, які беруть свої початки ще у грецькій, римській та ранньохристиянській філософії. Також, відповідно до цієї концепції, він не намагався об'єднати та систематизувати різні ідеї власного вчення. Ф. Кудринський стверджував, що філософсько-релігійне вчення Г. Сковороди немає ніякої єдності та містить неузгодженні між собою ідеї. Така інтерпретація наголошує на тому, що український мислитель не мав власної філософської концепції. Це дає змогу стверджувати, що філософ не мав чіткого уявлення про те, що він писав. Проте, розгляд творчого доробку Г. Сковороди у контексті релігійного символізму дає змогу говорити про його як цілісний характер. Відповідний підхід дозволяє виокремити символічну єдність всіх учень українського мислителя.

Точка зору, яка вказує на еклектичний характер релігійно-філософського вчення любомудра здається помилковою для Д. Чижевського, який у своїй роботі «Філософія Г.С. Сковороди» писав: «Сковороду часто називали «філософом без системи». Твори Сковороди робили на декого з дослідників враження непрохідного лісу, де лише тут та там зустрічаємо живі оази... Вина цьому – не лише нездібність декого з дослідників розуміти спекулятивну глибину думки Сковороди, а й той дивовижний факт, що в творах Сковороди дійсно часто-густо зустрічаємо протилежні твердження про одне й те саме» [185, с. 30]. Учений показував, що всі вчення Г. Сковороди поєднуються в органічну єдність і є своєрідним синтезом, хоча отримані з різних джерел: «…помітимо, що протилежні твердження зовсім не знаходяться у Сковороди в різних його творах та не висловлені ним у різні періоди його життя, а звичайно стоять поруч одне

коло одного. Це значить, що Сковорода висловлював протилежні твердження свідомо та з наміром. Иншими словами: ми маємо припустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми «діялєктичного» мислення. «Діялєктичного» – у традиційному значінні цього слова, у значінні, в якім воно вживалося в античности» [185, с. 30]. Тому протилежності у поглядах українського мислителя зовсім не випадкові, а є стилем викладу його ідей, який Д. Чижевський назвав антитетичним: «Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, як це роблять плятоніки, автор «Ареопаґітик» та Беме. Його думки просякнуті переконанням у протирічности світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як це ми будемо бачити далі) часто лише антитетичні формули, що звертають увагу не на глибоку внутрішню протирічність буття, не на протиріччя в річах, а на протиріччя між річами» [185, с. 38].

Однак не всі дослідники вважають сковородинівську філософську систему еклектичною, адже у багатьох уривках його творів можна знайти досить послідовне раціоналістичне пояснення дійсності. На дослідженні раціоналістичних мотивів у творчості українського мислителя сконцентровує свій пізнавальний інтерес О. Єфіменко. У праці «Філософ з-поміж народу» вона замислюється над питанням про загальний характер творчості Г. Сковороди: «Як міг появитися з епітетом «містик» цей раціоналіст pur sang [чистокровний], для якого найважливіше лише пізнання? Й під якими впливами сформувався цей суворий раціоналізм, нещадний своєю послідовністю?» [48, с. 306]. Відповідаючи на це питання, вона вказує на суто раціоналістичний характер філософсько-релігійного вчення українського мислителя і порівнює його з нідерландським філософом Б. Спінозою: «Лише одне велике ім’я напрошується на перо – ім’я [Б.] Спінози» [48, с. 306]. О. Єфіменко намагається порівняти вчення обох філософів, не доводячи того факту, що українських мислитель міг бути знайомий з творчістю Б. Спінози. Як Г. Сковороду так і Б. Спінозу, вона називає пантеїстами. Для них Бог визначається як істинне буття, а світ тільки зовнішній вигляд, який підтримується волею Божою і регулюється Його законами. Такі

погляди обидва мислителі використовують для формування етичного вчення: «Тепер ми наближаємося до найцікавішої сторони у філософії Сковороди, в якій ще виразніше бачиться його спорідненість зі Спінозою, – до його етичних поглядів. Напевне, в одного, як і в другого, потреби практичної моралі були прихованою пружиною, котра спрямувала їхню свідомість і в чисто абстрактних обґрунтуваннях» [48, с. 307]. Мета людини в житті – досягнення єдності з Богом через пізнання: «У людині відображення цього вічного, божистого є думкою; лише вона й становить дійсну людину. Дійсна людина, цебто думка і дух її, відтворюючи в собі це вічне, носить водночас в собі й єдино доступну «міру» (критерій) пізнання Бога або плану Всесвіту. Таким чином, пізнання є єдиним шляхом до злиття з відносною основою світу, є єдиною справжньою метою життя» [48, с. 307].

Порівняння О. Єфіменко двох філософів є фрагментарним і зумовлює деякі неточності загального характеру творчості Г. Сковороди. Розуміння дуалізму українського мислителя тільки як підґрунтя для етичного вчення та відмова від релігії є грубими помилками. Ця інтерпретація ігнорує релігійне натхнення та значення акту віри, які займають одне із центральних місць у його філософії.

Позиція, яка вказує на раціоналістичний характер творчості українського філософа базується на таких висновках. По-перше філософсько-релігійне вчення українського мислителя має чіткий цілісний характер. По-друге, раціоналістична інтерпретація звертає увагу на захопленість філософа пошуком шляхів до самопізнання та істини як умов для досягнення щастя.

Поширеною є точка зору про містичне спрямування творчості Г. Сковороди. Цієї позиції дотримуються В. Ерн, П. Кретов, Д. Чижевський, які використовували різні тлумачення поняття «містика». У одних значеннях містицизм сприймався як віра у надземні сили, у інших як постулат ірраціоналізму. У деяких випадках містицизм лише впливає на характер філософської думки, але не торкається особистого досвіду її автора. Характерна ознака цієї думки є дуалізм видимої і прихованої реальностей. Видимий світ є тільки зовнішньою формою, а прихований світ містить у собі внутрішню сутність

реальності. Тільки мудра людина за допомогою свого особливого вміння може проникнути в цей глибокий шар буття. У зв'язку з цим людині відкривається внутрішня сутність світу прихована в зовнішності.

У містичному світосприйнятті ці два аспекти об'єднуються. Містик у повному розумінні цього слова не той, хто лише відчуває певні незвичайні переживання, які він описує як єдність з Богом, але й той, хто може надати своєму досвіду філософське пояснення. Філософія містика – це плід його життєвого досвіду у всій його повноті, який включає у себе видіння та переживання свого єднання з Богом. Саме органічній єдності філософсько-релігійного вчення Г. Сковороди з його особистим досвідом, В. Ерн надавав містичного характеру: «Сковорода безстрашний і оригінальний прихильник експериментальної метафізики, яка ворожим чином відноситься до будь-якої шкільної, тобто схоластичної філософії. Все життя Сковороди є величезний і дуже цікавий метафізичний експеримент, і його філософія є ні що інше, як логічний запис цього експерименту» [195, с. 307]. Проблема полягає у поясненні, у якому сенсі він є містичним. На жаль, жоден дослідник не дає будь-яких чітких критеріїв, які визначають точний тип містицизму, який є ілюстрацією філософії Г. Сковороди.

Перше, що потрібно відзначити, це як життя українського філософа відповідає зразку життя містика. Шлях до єдності з Богом складний. Містик повинен отримати контроль над своїми думками, пристрастями і бажаннями, щоб повністю підпорядкувати себе єдиному прагненню до Бога. У своєму містичному досвіді містик осягає реальність за допомогою інтуїції, а не понять чи міркувань. Він усвідомлює індивідуальне існування і відділення від Бога. Саме цей досвід визначає містика. Але цей досвід є миттєвим і містик повинен повернутися до повсякденного життя.

Після довгих років життя, суворої самодисципліни та самовідданої роботи в якості педагога і письменника, Г. Сковорода отримав містичний досвід у 1770 році. З опису М. Ковалинського, цей містичний досвід зміцнив рішучість українського мислителя служити Богу. До кінця свого життя, він практикував сувору самодисципліну, писав свої філософські діалоги, і багато подорожував,

вчив людей жити у гармонії з Богом. Оскільки більшість з його діалогів були написані після 1770 року, можна припустити, що цей досвід міг мати важливий вплив на його думки. Тому, загальна картина життя містика може бути застосовна до Г. Сковороди.

Містик не опирається тільки на свій досвід. Усвідомивши істину, містик формулює її, звільнивши від суб'єктивних і емоційних характеристик. Те ж саме стосується і філософії Г. Сковороди, яка ґрунтується на його особистий досвід, але має універсальне значення. Насправді, містичний досвід не згадується в його філософії, вона розуміється як нескінченне зусилля інтерпретації поглядів мислителя у поняттях і символах, які разом утворюють автономну систему. Ця система може розглядатися без посилання на особистий досвід автора.

Д. Чижевський сформулював свій підхід у вивченні творчості Г. Сковороди. Він називав німецьких містиків, таких як Бьоме, Вайгель, Силезіус і Таулер духовними братами, які пов'язані з ним не випадковими паралелізмом в ідеях. Д. Чижевський доводить свою тезу компілюючи велику кількість паралельних думок, доктрин і символів. Доводи переконливо показують, що у формулюванні своєї думки мандрівний філософ може бути містиком в тій же мірі, що й німецькі містики.

В. Ерн називав дві причини, за якими можна вважати Г. Сковороду містиком. По-перше, тому що його філософія є плодом його містичного досвіду, а по-друге – його філософія сама по собі демонструє ті елементи, які є притаманними для містичного світогляду. Це підкріплюється дуалізмом внутрішнього і зовнішнього, де джерело і фундамент всієї реальності знаходиться у Бозі. Людина опиняється між двома світами і може вільно робити вибір між ними.

П. Кретов у статті «Містичний символізм Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології» наголошував на тому, щоб вважати українського мислителя містиком: «І тут слід чітко зафіксувати те «status quo», яке для нас є точкою відліку – Г. С. Сковорода був містиком і якщо вже він говорив про декілька рівнів екзегези стосовно Святого Письма, то припустимо, що і все його

життя, і творчість, які є не віддільними, потребує уважного герменевтичного аналізу» [75, с. 31].

Д. Багалій, досліджуючи творчість Г. Сковороди, описував його як християнського філософа. Але це визначення не встановлює органічні взаємини між філософію українського мислителя та його життєвим досвідом. Однак цей зв'язок має велике значення, оскільки підкреслює практичний стиль його філософії та ставить відчутний наголос на етичному змісті життя. Містичний характер творчого доробку любомудра включає в себе релігійну орієнтацію всієї філософської системи, яка здійснює самовплив на ставлення до особистого життя її автора.

Чимало дослідників говорило про те, що Г. Сковорода є філософом-символістом. Однин з найґрунтовніших розглядів цієї проблематики здійснив свого часу Д. Чижевський. Він наголошував на тому, що символ грав центральну роль у релігійно-філософському вченні мандрівного філософа. У своїй книзі «Філософія Г.С. Сковороди» учений писав: «Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами» [185, с. 47]. Підкреслюючи символічний характер філософії українського мислителя Д. Чижевський проводив паралелі з досократиками: «Як у «досократиків» під образовими виразами («вода», «вогонь», άπειρον, Δική і т. п.) дрімають не цілком іще сформовані поняття, так і в Сковороди поняття заховані під покровою численних порівнянь та символів. Як і в досократиків, у Сковороди кожний образ, символ має не одне, лише певне окреслене «установлене», «зафіксоване» значіння, що його обсяг значности різько окреслений, а кілька значінь, що їх сфери значности почасти сумежні, почасти далекі між собою, почасти навіть перехрещуються. Символічна форма мислення має в Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, «сухе», стисле, термінологічно окреслене...» [185, с. 47]. Ця обставина дозволяє Д. Чижевському називати Г. Сковороду «українським досократиком», а не «українським Сократом»: «Сковорода не є «український Сократ», – бо для

Сократа характеристична – поруч із етичним патосом – якраз висока оцінка раціональної форми. Сковороду можемо скоріш назвати «українським досократиком», що, одначе, посідає ввесь складний філософічний інструментар післясократівської філософії, але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й будує з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмістовні, ані безвартісні» [185, с. 47].

Цієї ж думки притримувався український публіцист А. Товкачевський, який використовував власне визначення символізму: «Символізм – глибока потреба кожної правдивої релігійної душі. Хто хоть одну мить почував присутність Бога в своєму серці, той, принаймні у ту мить, ставав і символістом» [166, с. 272–273]. У своєму нарисі «Григорій Савич Сковорода» він наголошував на символічному характері творчості Г. Сковороди: «За останній час поняття символізму так звульгаризувалось, набрало такого специфічного значіння, що читач може недовірливо усміхнеться, коли я скажу, що Сковорода був символістом» [166, с. 272].

На символічне філософствування Г. Сковороди, як слушно стверджував Д. Чижевський, неабиякий вплив мали: символізм неоплатоніків, християнська символіка отців Церкви та метафорично-алегорична образність української полемічної та гомілетичної літератури XVI – XVIII століть. Утім, не менш важливими джерелами сковородинської символіки були патристика й бароко.

Серед великого масиву історико-філософських робіт, які безпосередньо стосуються досліджень життя та творчості Г. Сковороди, можна виділити принаймні п’ять груп. Першу групу представляють сковородинознавчі праці, написані вченими Інституту філософії НАН України імені Г.С. Сковороди. Творчість Г. Сковороди у різні часи досліджували такі науковці цієї школи як І. Валявко, Л. Довга, В. Нічик, Н. Поліщук, М. Попович, Я. Стратій, В. Шинкарук та ін. У їхніх працях простежується синтез поглядів про характер філософії українського мислителя. Представники цієї групи обґрунтовано висвітлюють національний характер творчості українського мислителя та зображують його як

представника української традиції. Не зважаючи на це, у деяких дослідженнях можна зустріти значно ширший географічно-культурний погляд на творчість Г. Сковороди, зокрема розгляд його ідей в контексті становлення західноєвропейської філософії.

До другої групи відносяться представники Львівської історико-філософської школи. Західноукраїнські науковці стверджують, що Г. Сковорода був представником доби українського бароко і відзначають його суто національний характер філософствування. Представники цієї групи розглядають творчість мандрівного філософа як процес формування та розвитку нового тлумачення сутності людини в українській культурі. Їхні наукові дослідження спрямовані на екзистенційний вимір людини у філософському вченні Г. Сковороди, спрямований на пошук божественної сутності, яка сприяє розвитку її духовності.

Третю групу складають праці харківських вчених, зокрема Л. Ушкалова, О. Марченка. Їхні публікації зосереджені на аналізі творчості Г. Сковороди як представника пізнього періоду українського бароко, трактати якого завершують українську барокову традицію, а водночас і барокову філософсько-літературну епоху всієї Європи.

До четвертої групи належать переяслав-хмельницькі дослідники. У січні 2006 року було створено Науково-навчальний Центр Сковородинознавства ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г. Сковороди». Ними регулярно проводяться Міжнародні Сковородинівські читання, матеріали яких видаються в збірниках і мають велику актуальність і спрямованість на сучасні духовно-освітні потреби. Слід зазначити, що Сковородинівські читання, які раз у два роки проводяться в м. Переяслав-Хмельницькому, є всеукраїнським науковим центром сковородинознавчих студій в галузі філософії, літератури, педагогіки, музики та історії. Ці матеріали видані таких збірниках: «Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності» 2007, «Григорій Сковорода – джерело духовної величі і сучасність» 2007, «Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність. Вип. ІІ» 2009 та «Переяславські Сковородинівські студії» 2011, 2013, 2015, 2017.

До п’ятої групи можна зарахувати представників української діаспори за кордоном. Серед зарубіжних дослідників, котрі опрацьовують творчість Г. Сковороди, відзначимо роботи П. Біланюка, Т. Закидальського, Р. Піча, Д. Тетериної, Г. Шевельова. Їхні публікації переважно акцентують увагу на релігійному характері філософської спадщини українського мислителя, а саме на трактуванні Святого Письма, понятті «Бог» та його взаємозв’язку з людиною. Вони приходять до висновку, що погляди Г. Сковороди про сенс існування людини, її внутрішню сутність частково співпадають з концепціями представників європейського релігійного екзистенціалізму XIX – XX століть.

Аналіз історико-філософських робіт представників різних груп, що стосуються життєвого шляху і творчості мандрівного філософа, складають потужну основу, яка дозволяє вирішувати поставлені проблеми, що є актуальними в сучасній українській філософії. Також вони дозволяють зробити висновок, що творчість українського мислителя продовжує широко досліджуватися і викликати практично-пізнавальний інтерес у сучасників.

Таким чином, український мандрівний мислитель Г. Сковорода є одним із тих діячів української культури, творчість якого привертала і не припиняє привертати пильну увагу як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Про життя та творчий доробок філософа написано безліч історико-філософських, релігієзнавчих, богословських, психологічних, педагогічних, культурологічних та інших робіт, які висвітлюють різноманітні аспекти філософії українського любомудра. Його твори друкувалися у численних виданнях різними мовами.

Сучасні дослідження образно-символічної творчості Г. Сковороди, завдяки значній когорті українських і зарубіжних дослідників, розвиваються поглиблено й послідовно, охоплюючи практично весь спектр проблем та ідей філософа. Подолавши догми радянської методології, вчені та науковці стали ширше окреслювати внесок мислителя в історію української богословської думки, що характеризується багатогранністю філософського та бароково-просвітницького світогляду.

За роки незалежності України символізм у творчості Г. Сковороди став популярним об'єктом дослідження – йому присвячена значна кількість дослідно-наукових праць багатьох авторів. Творчий доробок мандрівного філософа вивчається багатьма дослідниками у різних країнах світу, прагнучи як найширше розкрити особливості релігійно-філософського вчення українського мислителя. Зокрема символізм отримав розвиток у працях В. Горського, В. Ерна, В. Зеньковського, І. Іваньо, М. Кашуби, Т. Кононенка, О. Манюка, В. Нічик, І. Огородника, М. Поповича, С. Погорілого, О. Предко, Д. Прокопова, Я. Стратій, Д. Тетериної, А. Товкачевського, Л. Ушкалова, Д. Чижевського, В. Шинкарука, Г. Шпета та ін.

Сучасні наукові дослідження дають змогу розглядати проблему символізму у творчості Г. Сковороди на основі багатьох рівнів. Символізм як інструмент пояснення космологічних питань українського мислителя розглядали у своїх роботах С. Гладкий, І. Загрійчук, Д. Кирик, В. Нічик, М. Редько, З. Скринник, Р. Тхорук. Розвідки цих авторів вказують на провідну роль символізму у формуванні космологічний вчень у творчості Г. Сковороди.

Значний внесок у розкриття особливостей антропологічного рівня символізму як засобу пояснення сутності людини здійснили І. Валявко, Д. Казаков, М. Карп'юк, О. Кравченко, Н. Поліщук, В. Прокопенко, Я. Стратій. Вчені у своїх дослідженнях звертали увагу на особливе значення багатьох символів, які Г. Сковорода використовував у своїй творчості для обґрунтування ідей про самопізнання людини, «сродної праці» тощо.

У свою чергу, гносеологічний рівень символізму у творчості Г. Сковороди розкривали у своїх працях О. Вегера, Л. Довга, П. Кретов, В. Мандрика, О. Розумовая, Д. Руденко, Л. Федорчук. Ідея самопізнання людини, яка трансформується у богопізнання, отримує лаконічне пояснення у творчості українського мислителя за допомогою багатьох символів.

Проблему внутрішньої та зовнішньої сутностей буття на онтологічному рівні релігійного символізму українського філософа висвітлювали П. Білоус, Л. Богатая, В. Бойко, Є. Глива, Л. Гореліков, Т. Лісіціна, М. Кашуба, В. Манженко,

Р. Піч, К. Сигов, І. Степура. У своїх роботах вони вказували на велике значення символізму в ученні про «дві натури» Г. Сковороди, а також вагому роль символів у поясненні буття Бога.

Ґрунтовні дослідження властивостей аксіологічного рівня релігійного символізму проаналізували у своїх розвідках Г. Панков, В. Соболь, С. Ярмусь, які вказували на значну роль символізму у вченнях Г. Сковороди про щастя, мир та гармонію.

Об'єктом особливої уваги вітчизняних учених стала царина емблематики у релігійно-філософських поглядах Г. Сковороди. Науковці неодноразово розглядали джерела формування емблематичної стилістики творчого доробку українського мислителя. Розгорнуті дослідження з окресленої тематики були виконані А. Білою, Л. Ушкаловим, Д. Чижевським. Вчені вказували у своїх роботах, що Г. Сковорода часто використовував емблеми у власній творчості і був добре знайомий з тогочасними емблематичними збірками.

На символічному характері Біблії та її глибокому метафоричному та алегоричному сенсах акцентували увагу у своїх роботах Н. Алексеєнко, Д. Багалій, Т. Біленко, Л. Гнатюк, Д. Кирик, О. Марченко, Г. Паласюк, О. Ткачук, Л. Ушкалов, Л. Чирка, С. Шерер.

В. Зеньковський наголошував на тому, що релігійно-філософське вчення Г. Сковороди більше співзвучне з поглядами східних, ніж західних містиків. А Д. Чижевський розглядав любомудра як письменника епохи бароко і європейського мислителя та порівнював його образно-символічне світорозуміння з містичною філософією німецьких мислителів XVI – XVII століть. Таке порівняння Д. Чижевського продовжував Р. Піч, який присвятив низку своїх робіт дослідженню містичних елементів творчості українського філософа.

Своєрідний погляд на символічну проблематику Г. Сковороди мав В. Горський. Він називав релігійний символізм мандрівного філософа іманентним трансценденталізмом. Адже, у творчості Г. Сковороди в окремих місцях з'являються пантеїстичні концепції, у яких Бог зображується у якості одного із елементів природи і пізнається за допомогою різноманітних релігійних символів,

а в інших, він кардинально розділяє весь світ на божественне та матеріальне буття.

Сучасні дослідження творчої спадщини українського мислителя все-більше і глибше аналізують антропологічну проблематику релігійного символізму Г. Сковороди, що зумовило його духовно-інтелектуальну позицію та людиноцентричний вплив на подальший розвиток української релігійно-філософської думки в XIX – XX століттях.

М. Попович вважав, що Г. Сковорода у своїй творчості здійснив «антропологічний поворот», у результаті чого, створив власну інтерпретацію релігійно-філософських проблем про місце і роль божественної сутності у житті людини та заперечував настання як грядущого Божого суду, так і майбутнього спасіння душі людини. Усі філософські пошуки український мислитель спрямовував на дослідження духовного життя людини та можливості досягнення нею щастя. З огляду на це, він простежував значення людського покликання як символ вільного вибору конкретної долі, а не вибору спеціальності, професії, ремесла, заняття.

М. Попович є автором книги «Григорій Сковорода: філософія свободи», яка містить ґрунтовні дослідження життя і філософії Г. Сковороди. У цій роботі висвітлено одну із головних особливостей філософування Г. Сковороди. Заперечуючи буквальне розуміння Біблії, український мислитель вказував на символічний сенс Святого Письма. У зв’язку з цим М. Попович розглядав Г. Сковороду як попередника філософії Ф. Шляєрмахера.

Д. Тетерина, представниця української діаспори в Німеччині, дає характеристику образно-символічним поглядам нашого філософа про людину та оцінює його ідейно-теоретичний внесок в українську і зарубіжну релігійно-філософську літературу в цілому. У одному із розділів своєї книги «Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог», вона спеціально розглядає різноманітні символи, які використовував Г. Сковорода. Одним із головних символів, на її думку, є «внутрішня людина». Цьому символу авторка присвячує окремий підрозділ у своїй книзі, у якому висвітлює його

функціонування у сковородинівській філософії та показує головні джерела його формування. Досліджуючи знакові філософські проблеми Г. Сковороди, аналізує інші символи, зокрема серце, сонце, коло, трикутник та інші.

Д. Тетерина не згодна з певними судженнями які характеризують окремі елементи образно-символічного світогляду українського філософа. У зв'язку з цим вона роз'яснює власне бачення проблеми, опираючись на традицію західноєвропейської філософської і релігійної думки. Вона також гостро критикує розвідки радянських дослідників творчості Г. Сковороди, які фальсифікували його концептуальні ідеї та намагалися показати атеїстом та переконаним матеріалістом.

Я. Стратій стверджує, що розробляючи концепцію самопізнання і духовного розвитку особистості, Г. Сковорода одночасно висвітлював оригінальні ідеї у контексті німецької містики і використовував значний досвід тлумачення даної проблеми українськими письменниками кінця XVI – початку XVII століть. Вона також підкреслює, що антропологічний чинник пізнання «невидимої натури», тобто пізнання людини через саму себе є єдиним правильним шляхом.

В. Нічик у своїх працях яскраво показує, що сенс людського буття Г. Сковорода вбачав у рухові від зовнішнього, тілесного, до внутрішнього, суті й істини – до духовної, внутрішньої людини, яка є Богом.

Одним із сучасних дослідників творчості Г. Сковороди, який звертав увагу на символізм українського мислителя був Л. Ушкалов. Він є не тільки автором численних досліджень різних аспектів філософії Г. Сковороди, а й видавцем його творів у повному академічному форматі. До числа головних робіт, які мають вагоме значення для дослідження проблеми символізму у творчості Г. Сковороди входять: «Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення», «До історії українського барокового «фігуратизму»: «символічний світ» Григорія Сковороди», «Емблематика у творчості Григорія Сковороди», «Нариси з філософії Григорія Сковороди» та інші.

Повертаючяись до аналізу творчого доробку Г. Сковороди Д. Чижевським, можна констатувати про його вагомий внесок у антропологічні, онтологічні,

гносеологічні, космологічні, символічні виміри творчості українського мислителя. Він є автором фундаментальної роботи, присвяченої різноманітним царинам творів філософа, під назвою «Філософія Г.С. Сковороди». У своїх «Нарисах з історії філософії на Україні», де містяться головні дослідження автора з української філософії та культури, він відводить філософії Г. Сковороди окремий розділ. Крім цього, ґрунтовні розмисли з приводу символічного характеру творчості любомудра викладені у численних розвідках Д. Чижевського.

У «Нарисах з історії філософії на Україні» учений відзначав провідне місце творчості Г. Сковороди у історії філософської та релігійної думки України: «Із «Київської школи» вийшов і той, кого звичайно вважають трохи чи не єдиним представником філософії на українському ґрунті – Григорій Савич Сковорода» [183, с. 44].

У книзі «Філософія Г.С. Сковороди» учений писав: «Філософічний стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи» [185, с. 47]. Д. Чижевський наголошував, що неабиякий вплив на образно-символічний тип мислення Г. Сковороди у першу чергу вплинули символізм античного неоплатонізму, християнський символізм отців Церкви та символізм української народної поезії: «Тут на допомогу йому приходить і символіка народної поезії, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI – XVIII віків» [183, с. 49]. З огляду на це, головними джерелами релігійного символізму любомудра Д. Чижевський визначав культурні надбання епохи патристики і бароко.

У IV розділі книги «Нариси з історії філософії на Україні» під назвою «Григорій Сковорода» Д. Чижевський абсолютно по-новому висвітлив постать Г. Сковороди ніж попередні дослідники. Український мислитель виступає як філософ, містик та символіст, який добре ознайомлений з античною, християнською філософією та німецькою містикою. Він розглядав проблему символіки у творчості любомудра та методику її використання. Він наголошував

на тому, що методика застосування символів Г. Сковородою є взаємопов'язана з діалектичним методом античності. Також автор аналізував основні символи, які український мислитель використовував у власних вченнях (внутрішня людина, серце, коло та інші).

У книзі «Філософія Г.С. Сковороди» Д. Чижевський проаналізував різноманітні аспекти творчості Г. Сковороди, зокрема символічний. Автор наголошував, що сутність релігійного символізму українського мислителя потрібно розглядати з враховуючи символізм попередніх традицій.

1.2. Методологія дослідження релігійного символізму

При дослідженні такого багатоаспектного і складного феномену як релігійний символізм слід звернутися до таких понять як символ, релігійний символ, символізм, символізація, емблема. Доволі часто виникає проблема використання цих термінів через їх недостатнє розрізнення. Головним завданням цього підрозділу є понятійне розмежування цих термінів та розкриття їх взаємозалежних сутнісних характеристик.

Роль символів відігравала важливе значення у культурно-історичному розвитку людства. Символи акумулювали і передавали досвід людства ще на початковому етапі його існування. Символ як продукт мислення людини містив у собі сакральні знання, зміст яких розкривав перші гносеологічні, антропологічні, космологічні та онтологічні уявлення. Саме вони впливали на головні елементи сакрального ритуалу, активно змінюючи людську свідомість. У Стародавній Греції символ пронизував всі основні сфери людської життєдіяльності, ставши головним інструментом філософії і науки. Фактично всі вчення грецьких філософів мали символічний характер набуваючи великого розповсюдження в суспільній свідомості. Завдяки цьому символ став особливим ключем до філософської мови, яка оперувала поняттями, пов'язаними з божественними, онтологічними метафізичними, гносеологічними, антропологічними і космологічними парадигмами.

Гносеологічне пояснення поняття «символ» починає з'являтися саме в античності. Саме у Стародавній Греції виникають перші спроби осмислення сутності та значення символічних форм. У цей період закладаються дві традиції розуміння «символу». Згідно з першою традицією, символ виступає як знак, змістовний сенс якого вказує на знак іншого характеру або роду. Друга традиція інтерпретує символ як деяке знакове вираження сутності, яка виходить за межі знака. У першому варіанті символ висловлює знаки, зміст яких легко пізнати і відтворити. У другому випадку символи розкриваються як образи, для осягнення яких потрібен особливий вид інтуїції.

Одним із перших філософів, хто досліджував символ був Платон. У всіх своїх творах грецький філософ будь-яке ім'я використовував як різні символи. Головними символами у Платона, які знаходили відображення в міфі, є: ідея, душа і космос. Міф для нього є одночасно віддзеркаленням ідеї і в певному сенсі системою символів. У цьому контексті, символ у Платона поставав у якості діалектичної єдності конкретного, і абстрактного. У діалозі «Парменід» він стверджував: «Бо всі ідеї суть того, що вони суть, лише відносно одна до одної, і лише в цьому відношенні вони володіють сутністю, а не стосовно до подоб, які знаходяться в нас [їх] (або як би це хто не визначав), тільки завдяки причетності яким ми називаємося тими чи іншими іменами. У свою чергу, ці, які знаходяться в нас [подібності], однойменні [з ідеями], теж існують лише у відношенні один до одного, а не стосовно до ідей: всі ці подібності утворюють свою особливу область і в число однойменних їм ідей не входять» [114, с. 413]. Він, також, особливо звертав увагу на специфіку символічного пізнання та розглядав умови його застосування. Таким чином, символи у Платона пов'язані з пізнавальною діяльністю людини і розглядаються не як знаки, а як форми відображення дійсності.

Античний філософ дав цілісну характеристику символу як інтуїтивну вказівку осягнення вищої ідеальної форму об'єкта. У діалозі «Держава» Платон навів прекрасну ілюстрацію символічного пізнання як переходу від світу речей до світу ідей. Символ вказує на поєднання двох планів дійсності. У Платона це – світ

чуттєвих речей і надчуттєвих ідей, причому останні розуміються як онтологічно первинне по відношенню до речей. Чуттєві речі виступають не копіями ідей і не довільними знаками, а символами, що натякають на ідею.

Античний мислитель не користувався поняттям «символ», проте всюди використовував принцип символізму. Тому такі підходи до розуміння символу починають складатися тоді, коли символ ще не був філософським поняттям. Символ отримав статус філософського поняття тільки у неоплатніків. У більш ранній період символ вживався як слово для позначення явищ суспільного життя.

Таким чином, відмітною особливістю текстів класичної античності є те, що символ завжди складається з чогось, тобто виступає як синтез деяких двох начал. Однак символ в такому розумінні не вказує на щось інше і є просто емблемою. Інакше кажучи, символ в античному трактуванні ще не розвинений до кінця. Він не вказує на щось, що можна вважати іншим, а співвідносить один знак з іншим.

Середньовічне християнство мало великий вплив не тільки на процес становлення символіки, а й на всю європейську культуру. Символ поступово ставав загальнокультурним принципом, і це найбільш яскраво виразилося в архітектурі, мистецтві та літературі. Основними джерелами, які носили символічний характер в епоху раннього християнства були практично всі тексти Старого та Нового Завітів. У них містилися особлива символічна мова та різноманітні системи символів, трактування яких важливе для відтворення сутності цих Писань. Символ у цей період мав завдання поєднати два світи – видимий і невидимий. Щоб приєднатися до великої істини одкровення та осягнути єдність двох світів потрібно пізнати таємницю символу. Символ, виступаючи провідником у божественний світ, використовувався як універсальний ключ до усвідомлення і розуміння таких вічних понять як людина, Бог і світ. Християнські істини, які містились у Святих Писаннях, рахувалися абсолютом людської мудрості, а церква підпорядковувала собі всі сфери людської життєдіяльності. Символи містили у собі щось трансцендентне, яке мало ґрунтовне значення блага і добра, носії яких зараховувалися до високих чинів ієрархії суспільства.

Твори, одного з найбільш відомих представників середньовічної філософії – Ансельма Кентерберійського, мали яскраво виражений символічний характер. Він використовував символізм щоб поєднати принципово різні поняття, такі як: віра і розум, Бог і світ, платонізм і християнство. У своєму трактаті «Прослогіон» середньовічний філософ стверджував про можливість існування Бога тільки на підставі мислення, послуговуючись поняттями двох видів мислення: адекватного і символічного. Він наголошував на символічній природі божественної суті та вважав, що цей символізм – проста властивість нашої мови. У своєму іншому трактаті «Монологіон» Ансельм Кентерберійський зазначав, що головною властивістю символу, якою він повинен володіти, це визнання його усіма.

В епоху Відродження символ набував нових характеристик, здійснювався відхід від схоластичного світогляду і філософії, символ в мистецтві, літературі та архітектурі використовувався як інструмент вираження думок людини, а алегорія і емблема розглядалися як різновиди символу. Виникає ключ для рівноцінного пізнання, як символічного, так і інтуїтивного, однак символ починає втрачати зв’язок зі значенням вираженої ним ідеї, його буття починає розумітися рівним його значенню. Але вже в XVII столітті поняття «символ» розглядалося як єдність зовнішньої і внутрішньої, видимої і невидимої сутностей. Іншими словами, крім того, що символ символізував певну річ, він символізував і сам себе. Символ починає розглядатися як засіб вираження реальності, щоб через унаочнення предмета більш повно розкрити значення окремого поняття. При цьому символ, поєднуючи інтуїтивне, чуттєве, розумове споглядання, вибудовував всі способи пізнання в єдину систему, що дозволяло конкретизувати певну ідею, виразивши те, що має абстрактний характер. Тепер символ розумівся не як набір випадково отриманих значень, сприйнятих через чуттєві образи, а як система, що підкоряється певним законам і правилам.

Символ, у роботах філософів і мислителів епохи Нового Часу, вступав у зв’язок з таким поняттям як алегорія. У даний період часу символ виступав як єдність чуттєвого і надчуттєвого, видимого і невидимого, а алегорія як зв’язок чуттєвого і позачуттєвого. При цьому сам символ – невичерпний, а алегорія –

вичерпна. До кінця Нового часу символ починає виконувати роль філософської категорії. Він розглядається одночасно як тип художнього споглядання, так і як один із засобів репрезентації. Формується концепція, що символ не випадково пов'язаний з тим поняттям, яке символізує, а за допомогою логічних, емоційних і смислових зв'язків даного поняття.

Одною із головних проблем, яку досліджував фундатор німецької класичної філософії І. Кант, було пізнання. На його думку, символ є відігравав велику роль у пізнанні людини. На відміну від Г. Ляйбніца, який символічне пізнання протиставляв інтуїтивному, І. Кант символічне пізнання протиставляв інтелектуальному. У зв'язку з цим слід відзначити, що символ І. Кант розглядав як образ речей, до змісту яких можна застосувати раціональні поняття за допомогою розумового мислення. Тому, символ кардинально відрізняється від знаку, бо в символах ідеї набувають значення за допомогою співвідношення з образами. Символи, німецький філософ, протиставляв знакам, специфіка яких полягала в опосередкованому характері, тобто знаки висвітлюють лише непрямі прикмети, які самі по собі не мають жодного змісту. Тому образно-символічне пізнання світу слід зіставляти не з індуктивним, а дискурсивним пізнаням, у якому знак йди слідом за поняттям, щоб у буль-який момент міг відтворити і рідтвердити його.

Він також вважав, що мистецтво, як інтуїтивний спосіб вираження, має символічний характер. Символ, у німецького філософа, виступав в якості посередника між пізнанням сьогодення і зв'язком його з минулим. Символ – це інструмент розуму, що показує йому таємне знання, до якого можна застосувати різноманітні категорії розуму, щоб за зображенням матеріальної оболонки предмета відкрити істине значення. Іншими словами, символ дає можливість наповнити інтелектуальним змістом інтуїтивне, чуттєве споглядання і вибудувати всі способи пізнання в єдину систему. Таке трактування символу сприяло зрозумінню його зв'язку з проблематикою часу і процесом розвитку суспільства, які не могли бути вираженими за відсутності символу, так як апріорними формами чуттєвості є час і простір.

Концепція символу іншого німецького філософа Г.В.Ф. Гегеля розгорталася у контексті становлення релігійного символу, яка полягала в тому, що він сприймається несвідомо як об'єкт, невіддільний від суб'єкта, а на рівні ідеї, що виражається в знанні і усвідомленні. У своїй роботі «Науці логіки» філософ стверджував, що ідея – це істина в собі і для себе, єдність абсолютного і об'єктивного. При цьому ідеальний зміст символу виступає смисловою субстанцією в його детермінованості, а справжній зміст – презентацією, яку він собі формулює, фігуруючи як форма матеріального існування. Символ – це висвітлення істинного значення предмета, яке розгортається в ньому, тобто він постає філософською категорією і в своєму розвитку визначає еволюцію суб'єктивності. Г.В.Ф. Гегель вважав, що в символічній формі ідея абстрактна і невизначена, тому вона шукає себе, виникає перед ликом зовнішніх для неї речей та спотворює образи. За його словами, необхідно встановлювати, що і коли є сенс, а що є образ. Німецький філософ виділяв два значення символу. У першому значенні символ розглядався як тип художнього споглядання, а у другому як один із способів репрезентації. Так, в «Лекціях з естетики» він зазначав: «Символ являє собою безпосередньо наявне або дане для споглядання зовнішнє існування, яке Не бере таким, яким воно безпосередньо існує заради самого себе, і повинно розумітися в більш широкому і загальному сенсі. Тому в символі ми повинні відразу ж розрізняти дві сторони: по-перше, зміст і, по-друге, вираз цього сенсу. Перший є уявлення або предмет байдуже якого змісту, а друге є чуттєве існування або образ будь-якого роду» [34, с. 14]. Характеризуючи символ як чуттєвий об'єкт, Г.В.Ф. Гегель стверджував, що його не можна сприймати так, як він уявляється сам собі або в окремий відрізок часу. Його слід сприймати і розуміти тільки в більш загальному сенсі. Іншими словами, у символі потрібно розглядати не його реальну чи індивідуальну сутності, а лише образ, який пробуджує в розумі загальну ідею.

Австрійський психолог-аналітик З. Фройд вибудовував свою теорію символу у контексті сновидінь. Для психоаналізу, символ – це в першу чергу елемент сновидіння. Він вважав, що всі символи є наслідком первинних несвідомих

процесів, які покликані знизити рівень тривоги через витіснення недопустимих та неприйнятних для особи жадань і думок. Згідно з його теорією, формування символів – це первинна функція, первинний процес несвідомого. З. Фройд визначав процес символізації як перетворення думки в матеріальні образи. Вкладаючи мотиваційний сенс в поняття символу, він підкреслював, що значення символу виражається за допомогою неоднозначних асоціацій, відправними пунктами яких служать елементи сновидіння. Неоднозначність інтерпретацій символу вимагає врахування всіх відомих його значень. Символ набуває конкретного вираження лише в загальному контексті процесів, які слід розглядати, не тільки на рівні окремого суб'єкта, але і на рівні суспільства і культури в цілому. Також психоаналітик стверджував, що сновидіння необмежено використовують лінгвістичні символи, які беруть початок з ранніх етапів розвитку мови. Їх значення переважно невідоме сплячій людині, але їх сенс можливо визначити в ході аналізу. При цьому символ є не прямим відображенням витісненого бажання, а його трансформацією. За теорією формування символу З. Фройда, найважливішою основою сновидіння є бажання, яке було витіснене в несвідоме. Індивід зовсім забуває про нього, але напруга залишається і виникає за допомогою символів, які переповнюють сновидіння і не є опосередкованим віддзеркаленням зображуваного бажання, але є його трансформацію. Таким чином, філософ розглядав символи як мову сновидінь.

На думку К.Г. Юнга, символ не просто символізує певний об'єкт, а замінює його собою тоді коли об'єкт не може стати предметом усвідомлення і вираження. Не погоджуючись із З. Фройдом, він у своїй роботі «Архетип і символ» пише: «Зміст свідомості, що змушує підозрювати присутність несвідомого фону, Фройд невиправдано називає «символами», тоді як в його вченні вони грають роль просто знаків або симптомів прихованих процесів, а аж ніяк не роль справжніх символів; останні треба розуміти як вираження для ідеї, яку поки що неможливо описати іншим або більш досконалим чином» [196, с. 272]. Іншими словами, символ потрібен для вираження певної сутності, яку можливо зрозуміти лише через іншу сутність.

К.Г. Юнг стверджував, що символ живий до тих пір, поки має значення, тобто поки предмет не отримав визначення через знак – з одним, чітко фіксованим змістом. Слід звернути особливу увагу, що знак, як вираження певного предмета, строго відрізняється від поняття символу. На думку німецького філософа, неможливо створити символ із знайомих поєднань певних значень, бо створене ніколи не міститиме більшого, ніж те, що в нього вкладено.

Німецький філософ і культуролог Е. Кассірер одним з перших намагався визначити механізм символізації. Згідно його концепції, будь-яка релігійна символізація відбувається тоді, коли явища природи чи життєдіяльності людини набувають релігійного чи сакрального сенсу. Це положення надало релігійним символам різноманітних інтерпретацій, і саме тому вони стають символами, а не знаками. Філософ стверджував, що будь-яка релігія несе в собі специфічний спосіб сприйняття, через який людина занурюється в особливий світ, де міститься сакральні зміст і сенс. Цей процес здійснюється за допомогою символів. Саме через символізацію будь-яка релігія дає людині можливість і спосіб самовираження власної сутності. Багато природних, космічних і соціальних процесів не можливо виразити іншим шляхом, крім символічного. Тому Е. Кассірер приходить до висновку, що символізація – це універсальний принцип, що об'єднує різні форми культури: науку, мову, міф, релігію, мистецтво, які зберігають при цьому свою автономію і своєрідність. У цьому висновку містяться передумови для пояснення однієї з причин і можливостей походження та існування символів і символічного мислення людини в особливому духовному просторі, відмінному від навколишнього реального світу.

Е. Кассірер також вибудовує свою теорію символу на основі спорідненості символу і знака. Ці два поняття, на його думку, відображують пізнавальну сферу людської культури і мають внутрішню єдність. У своїй роботі «Філософія символічних форм» він пише: «Образний світ міфу, знакові утворення мови і знаки, якими користується точне природознавство, визначають окремі виміри репрезентації; тільки в їх цілісності всі ці виміри утворюють єдиний духовний горизонт. Ми втрачаємо з поля зору цю цілісність, коли з самого початку

обмежуємо символічну функцію рівнем понятійного, «абстрактного» знання» [57, с. 47].

П. Рікер формулює поняття символу через можливість його інтерпретації. У своїй роботі «Конфлікт інтерпретацій. Нарис про герменевтику» він дав визначення символу: «Я називаю символом усяку структуру значення, де один сенс – прямий, первинний, буквальний – означає одночасно й інший сенс – непрямий, вторинний, алегоричний, – який може бути зрозумілий лише через перший» [143, с. 45]. Таким чином, головною властивістю символу є інтерпретація, що відрізняє його від знаку.

Основоположник філософської герменевтики Г.-Г. Гадамер приділяв досить серйозну увагу поняттю символу. У роботі «Актуальність прекрасного» він зазначав: «Символ же, пізнання символічного сенсу передбачає, що одиничне, особливе постає як уламок буття, здатний з'єднатися з відповідним йому осколком в гармонійне ціле, або ж що це – давно очікувана частка, яка доповнює до цілого наш фрагмент життя» [32, с. 299]. Німецький філософ стверджував, що символ не тільки вказує на певне значення, не заміщає щось інше, не виступає лише зображенням чогось, а зберігає у собі те, що зображує.

Румунський філософ, М. Еліаде у своїй творчості зазначав, що таємниця світу захована у символах, і щоб відкрити її людині слід розшифрувати їх. Попри це, символ не є абсолютним відображенням об'єктивної реальності, але містить щось більш фундаментальне, що розкриває структуру світу. Кожен окремий символ особливим чином відкриває часткові аспекти символіки, залишаючи поза увагою інші. Окреме значення символу виходить на перший план в залежності від конкретних культурних, історичних та соціальних умов. Так, поняття символу, у філософа, кардинально відрізняється від знака. Символ може містити у собі багато значень, а знак лише одне. Мислитель вважав, що розуміння символу неможливо без урахування всіх його значень. Повне значення символу можливо дізнатися лише тоді, коли буде розшифровано всі випадки його застосування. На прикладі символіки Космічного Дерева він вказував, що будь-який символ слід розглядати не в одній площині, де домінує його однозначне розуміння і зводить

символ до знаку, а в усій його об’ємності, яка властива будь-якому об’єкту реального світу або психічній діяльності людини. Таким чином, сфера застосування конкретного символу набагато ширша, ніж той предмет чи явище на які він прямо вказує. Символ розглядається в якості багатовимірного семантичного простору, у якому об'єднані всі його можливі значення.

М. Еліаде звертав увагу також на те, що кожен символ формувався у конкретний історичний період. Тому у його творчості символи розглядаються як результат певних історичних, культурних чи соціальних умов. Вчений вказував на цікаву здатність символів збагачуватися під час історії, підкреслюючи, що в більш пізніх історико-культурних ситуаціях вони мали більш складне значення. Розшифровуючи сенс релігійного символу, слід аналізувати всі його значення, особливо ті, які цей символ увібрав у більш пізній період. Таким чином, символ, у спадщині румунського філософа, виступає як багатовимірна, багатозначна, семантична система різних значень.

О. Лосєв здійснив широке дослідження поняття символ. Відповідно до його концепції, символ ніколи не є прямою даністю предмета або дійсності, а її заданістю, тобто не самим предметом або дійсністю як такими, а їх принципом. Символ виступає не просто відображенням предмета, а нескінченним рядом різних відображень або виразів предмета що можуть висловити його з великою точністю і наближенням до даного предмета. У символі міститься внутрішня, творча природа, яка допомагає відобразити дійсність. Тому символ певної речі важливіший, ніж вона сама, адже на відміну від речі, яка не здатна розкрити всі свої якості та властивості, в символі вони всі містяться. Властивості та якості символу, виражаючи певну річ, найчастіше носять психологічний характер, який служить для прояву духовної сутності людини. Філософ стверджував, що символ тісно пов’язаний зі свідомістю людини. Символ відображається в свідомості і мисленні і породжує певні властивості та якості.

О. Лосєв розглядав проблему символу через його ототожнення зі знаком. Це ототожнення відбувається як зі сторони символу до знаку, так і зі сторони знаку до символу. У своїй роботі «Проблема символу і реалістичне мистецтво» О. Лосєв

пояснює символ за допомогою знаку: «...символ речі є її знак, але тільки не мертвий, а такий, що породжує собою численні поодинокі структури, позначені ним в загальному вигляді як абстрактно-дана ідейна образність» [84, с. 68]. Далі, у цій же роботі він змінює напрям свого обґрунтування і пояснює знак за допомогою символу: «... знак може мати нескінченну кількість значень, тобто бути символом» [84, с. 130]. Тотожність символу і знака в структурному відношенні обумовлена тим, що у них обох сутність одного предмета переноситься на інший предмет, у результаті чого останній стає символом першого. Але О. Лосєв звертав, також, особливу увагу дослідженню різниці між поняттями «символ» і «знак», що визначається рівнем значущості предмета, який вони позначають. Таким чином, знак містить в собі одиничне значення, яке свідчить про існування певного предмета чи явища. Символ, у свою чергу, через виняткове значення символізованого, визначається як складна багаторівнева система, що містить у собі безмежну кількість сутностей, асоціацій, сенсів.

О. Лосєв також розглядав проблему символу в контексті поняття алегорія. Він наголошував, що основна різниця між символом й алегорією полягає в тому, що в алегорії є абстрактна ідея, а її предмет має мало спільного з подібною стороною зображуваного предмета. При цьому ідейно-образна сторона предмета набагато змістовніша, ніж ця абстрактна ідея, і повинна тлумачитися цілковито порізно від тієї ідеї, для ілюстрації якої вона залучена. Подібність же цих двох понять полягає в тому, що у них є загальне і одиничне. В алегорії одиничне застосовується для наочного зображення загального, і в символі наочна зображення ілюструє загальне.

М. Мамардашвілі і А. П’ятигорський у роботі «Символ і свідомість. Метафізичні розмисли про свідомість, символіку і мову» аналізують символ через поняття «свідомість». Відповідаючи на питання: «До чого ж тоді зводиться абстрактний аналіз будь-якого символу?» – вони зазначають «Перш за все для того, щоб показати, яким чином будь-яка змістовність символу виступає як абсолютно порожня оболонка, всередині якої конституюється і структурується тільки один зміст, який ми називаємо «змістовністю свідомості»» [90, с. 86].

Таким чином, символ містить у собі як власне значення, так і значення, сконструйоване свідомістю, де утворює певний простір з певним символічно-образним змістом.

Розглядаючи структурні елементи свідомості, філософи заявляють, що символ відрізняється від міфу тим, що він – річ, а не просто факт, при цьому його не можна логічно вивести ні з його елементів, ні з загального. «Символ як цілком визначений, речовинний факт, який ми можемо наочно зобразити, на відміну від деяких інтерпретованих психічних об'єктів, що не потребує денатуралізації, бо він веде нас, як правило, не до атомарних фактів і подій свідомості, а до змістовних структурних утворень свідомості. У нашому метарозгляді ми можемо кожен раз виявляти структурність змісту, який співвідноситься з символом, або, точніше, який просто знаходиться в недоступній нам області того ж символу. Сприймаючи символ в його відношенні до змістовності свідомості, ми не можемо сприймати саму цю змістовність» [90, с. 145].

Досліджуючи поняття «символ», М. Мамардашвілі і А. П'ятигорський звертають увагу на його репрезентативну функцію. Ця функція полягає в тому, що символ замінює своїми властивостями реальні ситуації. Розкриваючи цю проблему, автори у своїй роботі «Символ і свідомість. Метафізичні розмисли про свідомість, символіку і мову» наводять ситуацію, коли Б. Паскаль пояснює невіруючій людині сутність віри. Відмінність віруючої людини від невіруючої полягає у тому, що кожна віруюча людина виражає свою віру через відповідний ритуал, а невіруюча не виконує жодних ритуалів. М. Мамардашвілі і А. П'ятигорський пишуть: «Спробуйте виконувати все те, що робиться в припущенні цієї віри. Інакше кажучи, спробуйте використовувати символічний апарат, речову сторону символіки» [90, с. 179]. Тобто, якщо виконувати все те, що зафіксоване у повсякденних ритуальних актах і жестах, то сутність віри розкриється. Не знаючи ролі окремих ритуалів, людина розкриває їх сутність у процесі виконання. «Паскаль б на це заперечив: потрібно робити те, сенсу чого ви не знаєте, і сенс прийде до вас у силу цього речового діяння» [90, с. 179]. Отже,

виконуючи ритуальні акти чи дії, у людини виникає символічний простір, обумовлений особливим символічним баченням світу.

На сучасному етапі суспільного розвитку символи залишаються важливим прийомом трансляції культурних норм і цінностей, специфічним засобом впливу на суспільство. Символ – це процес створення сенсів, цілей, життєвих орієнтирів людини. Тільки людина як носій свідомості здатна, замислюватися над питанням про власне призначення у світі та знаходити шляхи власної реалізації. Символ вказує людині на пошук готових моральних ідеалів, орієнтирів, інструкцій, які надали б осмисленості її духовному життю. Символ є фундатором духовної сутності людини, у якій формуються творчі можливості людини.

Символ є пріоритетним інструментом у світі традиції для передачі знань і мудрості. Це пояснюється тим, що символ розуміється як щось, що містить у собі велику кількість потенційних розумових інтерпретацій. Символи розкривають різні рівні духовної реальності, розуміння яких дозволяє людині поповнити своє життя новими значеннями. Вони виступають активними чинниками засобами формування загальнолюдських цінностей, ідеалів і мотивів сучасності. Ураховуючи глобалізаційні тенденції розвитку соціокультурного простору, символи здатні виявляти і захищати систему фундаментальних основ, ієрархію визначальних принципів притаманних певній національній культурі. Сьогодні символи широко використовуються у всіх сферах людської комунікації: науці, освіті, філософії, релігії, мистецтві, політиці, мові, інформатизації, рекламі, повсякденному спілкуванні.

Символ має тісний зв’язок з релігією. Кожна релігія містить у собі різноманітні символи, які забезпечують процес релігійної ідентифікації. У релігії символ передусім визначають як засіб осягнення божественної сутності. З огляду на це, символ має деякі відмінності з релігійним символом. Релігійний символ відіграє роль посередника між людиною і Богом. Б. Білецька у своїй роботі «Релігійний символ: сутність та особливості» дає таке визначення релігійного символу: «Натомість релігійний символ – це спосіб вираження і збереження

знання про зв'язок із Абсолютом. Релігійний символ об'єктивує досвід здійснення віри, виступає формою оприявлення трансцендентного» [18, с. 14].

Властивість релігійного символу виражати зв'язок із Богом, Е. Спірова концептуалізує за допомогою двох основних рівнів: трансцендентного та іманентного. Трансцендентний рівень знаходить своє вираження за межами емпіричної дійсності, а іманентний у межах чуттєвих характеристик дійсності. З огляду на це, головне завдання релігійного символу – вказувати на священну сутність дійсності: «Вимірювання граничної реальності є виміром Священного. Тому можна сказати, що релігійні символи – це символи Священного. На цій посаді вони беруть участь у святості Священного відповідно до головного визначення символу. Але участь не є тотожністю» [157, с. 207].

Релігія виступає як символічна модель, яка формує пізнавальну діяльність людини і впливає на її емоційний стан. Релігія, з одного боку, допомагає заспокоїти тривогу людини, а з іншого, може спровокувати її. Релігійні символи дозволяють осмислити будь-який релігійний досвід, пояснюючи його за допомогою залучення у світоглядну структуру індивіда. На даний аспект релігійної символіки звертав свою увагу Р. Белла, який підкреслював: «Передані релігійні символи, крім того, повідомляють нам значення, коли ми не запитуємо, допомагають чути, коли ми не слухаємо, допомагають бачити, коли ми не дивимося. Саме ця здатність релігійних символів формувати значення і почуття на відносно високому рівні узагальнення, що виходить за межі конкретних контекстів досвіду, надає їм такої могутності в людському житті, як особистому, так і суспільному» [9, с. 192].

Образно-символічні форми викликають у людини такі емоційні почуття, які можна порівняти з єдністю з божественною сутністю. На думку Р. Белли, після цього виникає проблема сенсу людського життя і його місця у цьому світі: «…релігійні символи можуть бути використані для вираження досвіду граничності та першоджерела всякої людської могутності і розуміння – досвіду, який може виникнути в момент, коли проблеми сенсу досягають найбільшої гостроти» [9, с. 191].

Для того, щоб зрозуміти значення релігійного символу в традиційному суспільстві, необхідно зазначити, що символ у релігійній свідомості тлумачиться як вираз священної реальності. І. Вевюрко у «Енциклопедії релігій» визначає релігійний символ як: «спосіб передачі релігійно значимої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення і рефлексію. Широке застосування символіки в релігії, релігійній філософії і релігійно орієнтованому мистецтві спирається на властивості образу, що дозволяє формувати органічний зв'язок деяких сторін об'єкта і тим самим розкривати його сутність, невидиму через нескінченну багатосторонність об'єкта» [29, с. 1166].

Головне завдання релігійного символу полягає в поєднанні земного з небесним. Іншими словами, релігійний символ є присутністю священного у земному житті і за допомогою нього людина може пізнати сакральне. Здатність індивіда чуттєво сприймати релігійні символи дає їй можливість усвідомлювати надчуттєве, трансцендентне, відчуваючи у навколишньому світі божественну сутність. У роботі «Діалогіка полісемантичності сакрального символізму» І. Остащук дає таке визначення релігійного символу: «Натомість, релігійний символ – це здатність матеріальних речей, явищ, подій, чуттєвих образів умовно репрезентувати релігійний зміст, не відповідний їхнім структурам» [106, с. 215].

У дослідженнях М. Єресько можна знайти багатоаспектне визначення релігійного символу: «релігійний символ – це модифікація символу в релігійній свідомості: 1) продукт та елемент релігійного символізуючого процесу як способу конституювання релігійної семіосфери; 2) продукт і механізм сакралізації природного і предметного світу в процесі реалізації релігійного проекту життя в сакралізованому світі; 3) спосіб онтологізації сакральних смислів через їх гіпостазування; 4) спосіб буття релігійних смислів та цінностей в чуттєво сприйманих формах; 5) у релігійному дискурсі – посередник між земним і неземним світами, явище сакрального, божественного через видимі предмети, що дає унікальну можливість спілкування з гіпостазованим та об'єктами поклоніння» [47, с. 180–181].

Релігійний символ формується і функціонує у свідомості людини. У контексті моральних, духовних, ціннісних вимірів дозволяє людській пізнавальній діяльності знаходити сенс життя. У його основі закодовано сенс істинного буття, який отримує своє тлумачення виключно в конкретному історико-культурному контексті. Релігійний символ стає засобом за допомогою якого людина виражає свою духовну сутність, тобто символізоване створює символ і реалізує себе у ньому. На цей аспект вказувала у своїх дослідженнях Е. Спірова. Вона наголошувала на фундаментальній властивості релігійного символу – вказувати на найглибші рівні духовного світу людини: «Релігійні символи діють так само, як інші. Вони розкривають рівень реальності, яка не позначається ніяким іншим шляхом. Можна назвати це глибинним виміром самої реальності, яка є підставою всякого іншого виміру і будь-якої іншої глибини і тому являє собою не просто ще один рівень, поряд з іншими, але є основним рівнем, що лежить глибше всіх інших, рівень самого буття, або граничної сили буття. Релігійні символи розкривають досвід вимірювання глибини в людській душі. Якщо релігійний символ перестає виконувати цю функцію, то він помирає. І якщо народжуються нові символи, то вони виникають в силу того, що змінилися відносини з граничною підставою буття, тобто із сакральним» [157, с. 207].

Одним із перших хто розглядав релігійний символ у контексті людського пізнання був М. Еліаде, який створив концепцію людини як істоти, якій властива не тільки релігійність, але і символічність. У своїх роботах він виклав величезну кількість релігійних символів, основною характеристикою яких є здатність одночасно виражати багато значень. Символ, як такий, відрізняється від релігійного символу тим, що він здатний поєднувати в єдину систему різнорідні реальності. А релігійний символ допомагає людині усвідомити певну єдність світу і в той же час виявити, що і її власна доля є невід'ємною частиною цього світу. Таким чином, однією із головних функцій релігійного символу є її здатність зображати певні елементи вищої, духовної реальності, які неможливо виразити іншими засобами. Румунський філософ у своїх текстах вказував на той факт, що релігійний символ зображує конкретну реальність чи ситуацію, у якій присутнє

людське існування. Саме цією властивістю символ відрізняється від поняття. Релігійний символ не тільки відкриває сутність світу, але і наповнює сенсом людське існуванню, таким чином, символи, що співвідносяться з вищою реальністю, містять екзистенційні одкровення, в яких прихований глибинний сенс. На думку М. Еліаде, релігійний символ вказує єдність людського існування і елементів реального світу. Саме тому людина може пізнати таємницю світу за допомогою символу, може усвідомити не тільки суб'єктивність досвіду, а і об'єктивність. Людина, яка розуміє значення символу, не тільки пізнає власну сутність, але і отримує доступ до розумінню об'єктивного світу: «Так зване символічне мислення дозволяє людині вільно переміщатися з одного рівня реальності на інший. В дійсності вираз «вільно переміщатися» говорить не все: символи, як ми бачили, об'єднують, уподібнюють один одному і ототожнюють різні рівні реальності, за всіма ознаками здаються несумісними. І більше того, магічно-релігійний досвід дозволяє самій людині трансформуватися в символ. Тільки в тій мірі, в якій сама людина стає символом, і можливий її антропокосмічний досвід і участь у всякого роду системах, але і її життя в цьому випадку робиться багатшим і значнішим» [194, с. 413].

Кожен релігійний символ містить смислове поле значень, яке складається із форми і змісту, матерії й ідеї. Хоч релігійна символіка носить універсальний характер, але їх інтерпретування може мати кілька різновидів, адже на формування сенсу релігійного символу впливає велика кількість різноманітних чинників: природні, історичні, географічні, соціокультурні, релігійні, тощо. Універсальність релігійної символіки, яка сприяє взаєморозумінню, обумовлена певним досвідом, встановленим певною релігійною традицією. Символіка, яка властива деякій релігійній традиції, знайома тільки для прихильників цієї традиції. У своїй структурі релігія має особливу систему символів, яка є унікальною та відмінною від всіх інших. Ця система символів покликана репрезентувати релігійну свідомість людини.

Релігійний символ має власну структуру, яка забезпечує символічний процес. Щоб цей процес зв'язку з божественною сутністю відбувся необхідний власне

релігійний символ, те, що він символізує і відповідна символічна діяльність, яка забезпечить отримання абсолютної істини. Б. Білецька також зосереджує свою увагу на цих трьох елементах релігійного символу: «Релігійний символ характеризується універсальністю, є формо і смислотворчим конструктом способу буття та набуття смислу релігії в контексті процесу релігієтворення. Складовими релігійного символу є: сам символ, символізована царина Божественного, спосіб символічної діяльності (обряд, ритуал)» [18, с. 14].

Символічна діяльність здійснюється переважно за допомогою ритуалу, який містить у собі релігійні догми та приписи. Дотримання цих догм та приписів дозволяє здійснювати релігійні культи й обряди. У науковій літературі ритуал розглядається переважно як релігійна діяльність людини, яка спрямована на досягнення певних цілей. І. Яблоков визначає ритуал як символічну дію, яка несе для людини певну релігійну цінність: «Ритуали релігійні (лат. ritus – звичай, слідування, вчинення належним чином, релігійний обряд) – сукупність обрядів, символічних дій, які надають подіям в житті людини релігійного значення і смислу; ці обряди є істотною частиною культу релігійного» [197, с. 1081]. У ритуалі кожна річ або дія виступає у ролі символу. Тому, ритуальна діяльність має своєрідне символічне навантаження і виконує вагому психологічну функцію для людини. У процесі релігійного ритуалу людина за допомогою релігійних символів долучаються до сфери сакрального. Учасники наділяють кожне ритуальне дійство великою психологічною, духовною цінністю. З огляду на це, релігійний ритуал є певною сукупністю дій, які набувають чітко вираженого образно-символічного характеру.

Б. Білецька, аналізуючи релігійний ритуал як символічну дію, вказує на важливі наслідки для свідомості людини: «Отже, за допомогою релігійного ритуалу як символічної дії: по-перше, встановлюється і підтримується зворотний зв’язок між поцейбічним світом і світом потойбічним (небесним, божественним); по-друге, відбувається зміна стану свідомості людини, адже ритуал можна віднести до найважливішого способу активізації та контролю релігійної свідомості, оскільки культові символічні дії уможливлюють відтворення

релігійних образів та інтенсифікують релігійні почуття; по-третє, змінюється образ мислення, перехід від логічного до аналогічного мислення; по-четверте, здійснюється процес інтеріоризації загальних цінностей та екстеріоризації почуттів людини; по-п’яте, зміцнюються стосунки між віруючими у межах тієї релігійної організації, до якої вони належать» [17, с. 26]. Єдність земного і божественного світів і зв’язок людини з Богом є головними завданнями релігійного ритуалу. Різноманітні символічні дії, якими насичений ритуал, здійснюють вплив на релігійні почуття людини, змінюючи її свідомість. Відбувається процес переосмислення основоположних цінностей та почуттів людини. Ця зміна відбувається і у мисленні, індивід починає мислити не логічно, а символічно.

Різноманітні визначення символу, зокрема релігійний сенс символу відіграє важливу роль в історії людства, внаслідок чого з’являються численні дослідження священних текстів. З цього моменту символ стає інструментом розшифрування таємної, божественної сутності світу. Багатоаспектність цього поняття зумовлює необхідність визначення таких понять як символізм та релігійний символізм.

Символізм завжди викликав посилений інтерес великої кількості дослідників протягом усієї історії філософії та релігії. У історії розвитку символізму можна виділити два підходи для його визначення. Багато дослідників використовують поняття символізм для позначення напрямку в мистецтві, який починає своє існування з другої половини XIX століття. З іншого боку, визначення символізму в роботах різних вчених може відрізнятися в залежності від виділення тих чи інших особливостей.

В. Скуратівський у «Філософському енциклопедичному словнику» подає два різні між собою формулювання символізму: «Символізм – 1) у широкому значенні тип культури чи індивідуальної поведінки, виразно орієнтованої на ті чи ті символи; 2) літературно-мистецький напрям, який виник в останній трет. XIX ст. у Франції, а потім поширився по всій Європі і у деяких літературах Нового світу» [154, с. 579].

Однак, виникнення символізму як типу світосприйняття співвідноситься з добою первісних культів і ритуальних дійств. Початкова стадія розвитку символізму являла собою набір міфологічних артефактів, які давали можливість людям спілкуватися між собою та орієнтуватися в навколишньому світі. Поступово в окрему форму суспільної свідомості виділяється релігія, в лоні якої зароджується великий набір релігійних символів, які формують свідомість і світогляд індивіда та виконують роль сакрального посередника між людиною і Богом. Система релігійних символів почала активно впливати на формування феномену масової комунікації. Аналізуючи специфіку цієї історичної ситуації Е. Дюркгейм відзначав, що «перші системи уявлень, створених людиною про світ і про саму себе, мають релігійне походження» [46, с. 185]. Однак релігія «не обмежилася збагаченням людського розуму відомим числом ідей, а внесла вклад в формування самого розуму. Люди в значній мірі зобов'язані їй не лише змістом своїх знань, але й формою, в яку це пізнання відлито» [46, с. 185]. Таким чином символізм отримав свій подальший розвиток, посилив свою значущість, отримав належний статус і зайняв центральне місце у масовій комунікації в середньовічному суспільстві.

Перші філософсько-узагальнені думки щодо символізму в цілому можна зустріти у трактатах мислителів Давньої Греції та Риму. Осмислення символізму як окремої проблеми починається з періоду раннього Середньовіччя, дістає своє продовження в епоху Відродження, далі Нового часу і, не втрачаючи евристичний потенціал та актуальність доходить до наших днів.

Ранньохристиянський символізм є способом розкриття багатозначності буття, відкриваючи людині глибинне розуміння власного життя і життя як явища. На цьому етапі почалося формування релігійної символіки за допомогою якої людина здатна осягнути божественну сутність. Для Середньовіччя в цілому характерно, що символізм стає принципом філософії. Він є одною із важливих рис філософії і пронизує всі сфери культури і суспільства: науку, освіту, політику, економіку, архітектуру, мистецтво, тощо. У цей період символізм набуває систематичного філософського обґрунтування, відбувається створення логічної

мови. Мова розглядається як символічна система, яка служить не тільки для передачі думок іншим особам, а й полегшує процес мислення. Виникає розуміння, що мистецтво як інтуїтивний спосіб відображення володіє символічним характером.

Практично на всіх етапах розвитку історії філософії та релігії підкреслювалася важливість цієї проблеми. Виняткове значення надавалося символізму в критиці здатності судження І. Канта, філософії мистецтва Ф. Шеллінга, естетиці Г.В.Ф. Гегеля, творчості поетів-філософів Й. Гете, Ф. Шіллера, українського мислителя Г. Сковороди, а також українських представників історико-філософської думки М. Костомаровава, О. Потебні та ін. У XX ст. було створено низку доктрин символізму, зокрема учення про символічні форми (Е. Кассірер), теорія «символічного інтеракціонізму», як одного із способів масової комунікації й взаємодії за допомогою символів мови, рухів, жестів, культурної символіки тощо (Г. Блумер, І. Гофман, Дж. Мід та ін.), метод семантико-символічної інтерпретації художніх творів (Кл. Брукс, А. Тейт та ін.).

Символізм є одним із тих універсальних стилів і типів мислення, властивих людині на етапі самопізнання й пошуку власної духовної сутності. У цьому сенсі символізм як тип світогляду і символізм як провідна течія кінця XIX – початку XX століть мають певний взаємозв’язок. З огляду на різноманіття визначень символізму, слід відрізняти поняття символізм і релігійний символізм.

Символи показують реальність не тільки за допомогою емпіричних, а й модальних аспектів, тобто розкривають сутність буття через модуси справжнього і відповідного, актуального і потенційного, теперішнього і майбутнього. На думку С. Кримського, з гносеологічної точки зору символізм виступає специфічним засобом знакової субституції предметів і явищ. Символ кардинально відрізняється від знака не лише тим, що називає предмети, а відзеркалює їхній смислове поле буття. На відміну від терміна, символ не зображує якийсь один конкретний зміст, а сприяє появі нескінченних значень. Це й визначає його виняткову роль у пізнанні, зокрема можливість повідомляти про потаємне, первинне, про дискурсивно недосяжну царину позасвідомого чи навіть про незвідану складову

відомого. С. Кримський у своїй роботі «Ранкові роздуми» стверджував: «Символізм, таким чином, не лише мова культури, а й стан життєдіяльності людини та її свідомості. У цьому ракурсі культура є сферою опредметнення і розпредметнення символічного досвіду людства. Констатуючись як процес і наслідок переведення стихійності долюдського існування у світ людського буття, культура перетворює об'єкти на знаки людської діяльності, на символи входження людини в Універсум. Вона пов'язана тим самим із символізацією речей і подій, у формах якої розкривається смисловий та ціннісний потенціал об'єктів людського світу. Щойно річ стає сигналом великих людських смислів, вона дістає статус культурного об'єкта» [77 с. 17–18].

Б. Лобовик у «Філософському енциклопедичному словнику» подає визначення релігійного символізму як таємничого та міфологізованого позначення божественного, надприродного: «Символізм релігійний – об'єктивування релігійних уявлень в образних структурах, які містять у собі вказівку на зміст цих уявлень у вигляді нерозгорнутих знаків, символів. Такими знаками є предмети культу, ритуальні дії, релігійна лексика (Бог, дух, благодать тощо), священні тексти» [83, с. 580].

І. Остащук розглядав релігійний символізм як один із найважливіших чинників релігії: «Релігійний символізм є одним із найважливіших факторів прагматично-функціональних референцій та експліцитної природи релігії. Беззаперечна його роль у конструюванні цілісного змісту, пізнанні онтологічної природи й розкритті семантичної поліфонічності релігійних феноменів, тому осмислення механізмів його формування та інтерпретації виступає актуальною релігієзнавчо-філософською науковою проблемою» [106, с. 214].

Через призму релігійного світосприйняття дивився на проблему символізму український філософ Г. Сковорода. Не випадково він надавав особливого статусу книгам Святого Письма Старого та Нового Заповіту, називав їх джерелом знань, тому виділив їх зміст в окрему онтологічну сферу і назвав її «третім світом», або світом символів.

Висновки до розділу 1

Дослідження феномену символізму у творчості Г. Сковороди, компаративний аналіз філософських понять «символ», «релігійний символ», «символізм» у вітчизняній і зарубіжній науковій, релігійно-філософській літературі, визначення феноменів релігійного символу та релігійного символізму у творах філософа та формулювання методологічних положень релігієзнавчого аналізу даної тематики узагальнюються у таких висновках:

1. Більшість вітчизняних та зарубіжних науковців досліджують в основному окремі символи у творчості українського мислителя або окремі аспекти символізму як проблеми світосприйняття, не звертаючи достатньої уваги на релігійний аспект символізму. Аналітичний огляд наукової літератури, присвяченої тематиці релігійно-філософських досліджень символізму у творчому доробку Г. Сковороди, обґрунтовано доводить недостатню розробленість проблеми релігійного символізму.

2. За останній час у сковородинознавстві все частіше починають з’являтися різнопланові розвідки, присвячені питанням символізму як способу релігійно-філософського світосприйняття Г. Сковороди. Основні дослідження даної тематики можна знайти у проникливих роботах В. Горського, В. Ерна, В. Зеньковського, І. Іваньо, М. Кашуби, Т. Кононенка, О. Манюка, В. Нічик, І. Огородника, М. Поповича, С. Погорілого, О. Предко, Д. Прокопова, Я. Стратій, Д. Тетериної, А. Товкачевського, Л. Ушкалова, Д. Чижевського, В. Шинкарука, Г. Шпета та ін. Висвітлення цієї проблеми у даних дослідженнях утворює актуальну теоретичну базу для подальших досліджень, які потребують належної уваги.

3. Основною методологічною базою для дисертаційного дослідження стали роботи Д. Тетериної, Л. Ушкалова, Д. Чижевського, у яких висвітлюються окремі аспекти релігійного символізму у творчості українського філософа. Незважаючи на великий пласт матеріалів згаданих авторів, у сучасному сковородинознавстві відсутні комплексні релігієзнавчі дослідження, у яких

цілісно аналізувалася б проблема релігійного символізму у творчості Г. Сковороди.

4. Порівняльний розгляд суміжних понять «символ», «релігійний символ», «символізм» у зарубіжній і вітчизняній релігійно-філософській літературі здійснювався на основі робіт С. Аверінцева, Р. Белли, Б. Білецької, І. Вевюрко, Г.-Г. Гадамера, Е. Дюркгейма, А. Забіяко, М. Еліаде, М. Єресько, Е. Кассірера, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, А. П'ятигорського, І. Остащука, П. Рікера, Е. Спірової, З. Фройда, К.Г. Юнга на теоретико-методологічних засадах яких може продовжуватися подальше вивчення пізнавальної ефективності релігійних та інших символів у системі соціальної комунікації, специфіки формування сучасної релігійної символіки, комунікаційних можливостей релігійного символізму у полікультурному просторі тощо.

5. Аналітичний огляд релігійно-філософської літератури та самобутньої творчості українського мислителя дає змогу визначити релігійний символ як засіб пізнавальної діяльності людини за допомогою якої передається духовно-чуттєвий досвід єдності з божественною сутністю. З огляду на це, релігійний символізм у творчості Г. Сковороди виступає як специфічна образно-символічна концепція, завдяки якій мислення та світосприйняття властиві людині отримують можливість пізнавати божественну сутність.

РОЗДІЛ 2
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ Г. СКОВОРОДИ

2.1. Сутність і елементи релігійно-символічної концепції Г. Сковороди

Першорядною ознакою філософії Г. Сковороди є наполегливий пошук внутрішнього шляху людини до Бога, на якому символи, емблеми, алегорії, образи виконують роль дороговказів духовного розвитку людини та її єдності з божественною сутністю. Використовуючи філософські поняття та символи, український мислитель наближав власні релігійно-філософські вчення до буденного життя, спираючись на історико-філософську класику.

У зв'язку з цим, філософ розвивав символіко-алегоричну традицію неоплатоніків, використовував християнську символіку отців церкви та німецьких містиків. Тому, як в античних мислителів, так і у Г. Сковороди символ не має чіткого, сталого значення, а поєднує в собі цілу низку смислів, які нерідко або доповнюють один одного, або заперечують. За допомогою своєї багатозначності символи у творчості мислителя отримують універсальний характер, який виражається в багатьох його релігійно-філософський вченнях. Осягнення істинної сутності символу є суб'єктивним, адже для кожної людини символ може мати окреме значення. Символіка Г. Сковороди, зберігаючи свою цілісність, дозволяє людині пізнати істинний зміст його філософських доктрин, який розкривається у символах. Разом з цим, образно-символічне обґрунтування думок мислителя розкриває його власне світобачення та розуміння релігійно-філософських проблем.

В основі символу лежить єдність протилежностей – внутрішньої і зовнішньої сутностей, де зовнішня сутність символізує матеріальне тіло, а внутрішня – істинну сутність предмета. Так у роботі «Книжечка, що називається SILENUS ALCIBIADIS, тобто Ікона Алківіадська» український мислитель виводить власне розуміння символу: «Символ складається із фігур двох або тьох, що означають тлінь і вічність» [150, с. 20]. Головною метою символу, на розсуд Г. Сковороди, є виявлення внутрішньої сутності всередині зовнішньої реальності. Мислитель

вбачав у будь-якому предметі дійсності символ, який ставав оригінальним інструментом образно-художнього пояснення реальності. Людське пізнання неможливе без символізму, адже він віддзеркалює глибинні таємниці дійсності. Символ виступає засобом, який образно репрезентує внутрішню сутність матеріального світу.

У різноманітних явищах і подіях матеріального світу Г. Сковорода бачив вищий, божественний світ. Елементи образно-символічного мислення можна побачити у всіх творах українського мислителя. З огляду на це, можна говорити про символічний характер його творчого доробку, який випливає із його світогляду та вимагає особливого пояснення й інтерпретації. Будь-який елемент реальності може бути наділений божественною силою і стати символом, обійнявши у собі подвійне значення. Бінарний сенс символу ліг в основу одного із центральних учень Г. Сковороди – концепцію людського самопізнання. Таким чином, у символі органічно поєднується об'єктивне і суб'єктивне, людське і божественне, зовнішнє і внутрішнє, матеріальне і духовне. У метафізичну основу символу закладено невидиму, божественну натуру, як головну передумову людського самопізнання. За допомогою символу, український мислитель намагається поєднати дві сутності – внутрішню і зовнішню, невидиму і видиму.

Осмислювати моральні істини можливо лише за сприяння символів, які помагають людині віднайти у собі внутрішню сутність. Для того, щоб це справдилося, на думку Г. Сковороди, людина повинна навчитися бачити приховану істину в матеріальному світі. Таким чином, образно-символічний тип мислення філософа розповсюджується на всю сферу людського буття і духу. Кожен символ є багатозначною фігурою, в якій відображається духовна сутність людини. За духовну гармонію людини, на думку українського мислителя, відповідає серце. Серце здатне пізнати істинне значення символу і зароджувати в людині почуття вищої, божественної сутності. Серце спонукає людину до всіх її вчинків, тому у ньому містяться як добрі, так і злі наміри. Людина, пізнаючи навколишній світ за допомогою серця, розкриває цілісне значення символів, у яких прихована природа божественного порядку.

Відтак, у своїй роботі «Бесіда 1-ша, названа OBSERVATORIUM (СІОН)» Г. Сковорода намагається чітко визначити поняття символ: «Розуміти ж – означає: зверх видимого предмета прозріти розумом щось невидиме, заселене видимим: «Випростайтесь і підійміть свої голови, бо зближається ваше визволення… і побачите,.. що Боже Царство вже близько». Оце-то й є зберігати, спостерігати, помічати, тобто при відомому зрозуміти невідоме, а з попереднього, наче з високої гори, розуму промінь, як прямо лучну стрілу в ціль, метати у віддалену таємничість. Звідси народилось слово символ. Ось що означає зійти на Сіон, на соломонівську озброєну башту, стояти на сторожі з Авакумом і бути обсерватором» [149, с. 296]. Він їх розуміє як образи, за допомогою яких можна пояснити конкретні явища та розкрити їх потаємну роль, яка залежно від змісту може мати багато значень. Філософ за допомогою символів намагався пояснити світ людського буття і окреслити взаємозв'язок людини із божественною сутністю. Тому, символ, у творчості українського мислителя відіграє роль світу, у якому прихована таємнича мудрість, осягнувши яку людина може пізнати Бога. Таким чином, символіка у творчості Г. Сковороди націлена на вирішення релігійних питання і пояснення релігійних явищ, зокрема пошук людини взаємозв'язку з Богом. З огляду на це, у дисертаційному дослідженні введено поняття «релігійний символ» та «релігійний символізм», які покликані по-новому висвітлити релігійні положення творчої спадщини українського мислителя.

Релігійний символізм із його унікальним світобаченням та сприйманням внутрішньої сутності людини слід розглядати як специфічний образно-символічний тип мислення, який продукує універсальні образи для пояснення складної та багатогранної за своїми виявами творчості Г. Сковороди. Предмети та явища, які описував український мислитель, втрачали свій буденний зміст і трансформувалися у численні символи та метафори. Ця образність та метафоричність відкривала нові риси вічної символізації необмеженої у просторі та часі. Вчення про Біблію як символічний світ, його образно-символічна інтерпретація, виокремлюють постать Г. Сковороди як релігійного символіста в історії релігійно-філософської думки України.

Мислитель найбільше звертав свою увагу на можливості пізнання божественної сутності. У контексті пізнання людиною божественної сутності, він відводив надзвичайно важливу роль релігійному символізму. Застосування релігійної символіки сприяло новому, більш точному поясненню сутності Бога і давало можливість індивідові розгледіти божественну сутність у матеріально-видимому світі.

Філософ використовував у своїй творчості символічні форми мислення та звертався до алегорики. Такі методи допомагали віднайти істинну сутність Бога, таємну природу речей та явищ реального світу, сенс людського життя. Біблійні сюжети, природні явища, історичні події, культурні феномени отримали символічне тлумачення у творах мислителя. Символічний характер його мислення ліг в основу побудови його філософської системи, де поєднується чуттєве і надчуттєве, високе і нице, божественне і людське. Це дозволило філософу знайти у Біблії численні релігійні символи, які розкривають єдність людини з Богом. Саме тому він вважав, що релігійний символ – це носій божественної мудрості.

У самобутній творчості Г. Сковороди на релігійний символ покладена надзвичайно складна місія. Вона полягає в тому, що перед ним ставиться завдання донесення до свідомості людини божественної істини, яка втілюється в буття і визначає його начало. Сутність релігійного символу розгортається у взаємозв'язку людини з Богом, перед яким людина повинна пізнати власну внутрішню сутність. У цьому контексті релігійний символ обумовлюється вченням українського мислителя про «дві натури», де Бог виступав творцем світу і людини, а людина наділялася божественною сутністю. Відрізнялася одна натура від другої за своїм походженням і значенням. Перша натура вічна, тому вона здатна народжувати. Друга натура народжена – тому смертна.

Відповідно до вчення Г. Сковороди про «дві натури», релігійний символ ним розглядався у контексті двох взаємопов'язаних складових. Перша складова – це відома, визначена, наявна сутність предмета матеріального світу. У даному випадку мова йде про предмет, існування якого є беззаперечним, доведеним і відомим заздалегідь. Зовнішня складова релігійного символу містить у собі

елемент раціонального, осмисленого знання, яка уособлює видиму оболонку. Друга складова – це таємна, невидима істина, яка розкриває сутність релігійних догм, духовних цінностей, моральних категорій тощо.

Сутність подвійної природи символу Г. Сковорода намагався висвітлити у роботі «Діалог. Назва Його – Потоп Зміїний». У ній філософ порівнює процеси створення символу і створення художником картини. У його розумінні фарба, яку використовує митець символізує зовнішню складову символу, а малюнок – це таємний сенс буття на який вказує символ. Кожен шар фарби містить у собі окреме значення малюнку, так само як кожна подоба символу ховає у собі певний ідейну сутність реальності. Таким чином, мислитель намагався зобразити дворівневу структуру символу: «Ах, не називай фарбу образом. Вона лиш тінь в образі, а сила й серце є малюнок, тобто не матеріальна думка і таємні начерки, до яких фарба то пристає, то відстає так, як тінь, до своєї яблуні, і фарба є наче плоть, а малюнок – як кість у тілі. Через це той, хто не розуміє малюнка, не накладе фарбу. Це старший розуміє і сміється. Справжні образи ще перед своєю появою на стіні завжди були в розумі художника. Вони не народилися й не загинуть. А фарби, то приліпившись до них, показують їх у речовинному виді, то, відійшовши від них, прибирають із виду образ їх, але не відбирають вічного їхнього буття так, як зникаюча тінь від яблуні не руйнує яблуні» [150, с. 143].

Така позиція суттєвим чином визначає головні аспекти культури. Будь-який символ має дві натури або два виміри: один – фізично наявне існування, другий – духовне буття, що просвічується через матеріальність та являє собою загальний характер культури. Символічні форми розуміються Г. Сковородою як головні елементи культури. Достатньо втратити один символ і культура змінює власну сутність. Якщо втратити всі символи, то культура перестане існувати. Символи формують культуру, тому, усе, що оточує людину, має своє символічне значення, а усе, що вона створює має символічний зміст.

Таким чином, у творчості Г. Сковороди релігійний символ поставав елементом системи багаторівневих взаємозв’язків між усіма частинами образної мови та виражав багатозначний характер предмета. Релігійний символ допомогає

людині здійснити вибір і поглиблює її пізнавальну діяльність згідно з моральними ідеалами. Внутрішня складова нівелює недосконалість і слабкість особистості і наближує до єдності з Богом. Тому, ці дві складові об'єднуються у релігійному символі, так само як дві натури об'єднуються у людині. Релігійний символ – це феноменологічний елемент, що становить основу і зміст справжнього життєвого досвіду, який реалізується на рівні творчості або пізнавального сприйняття світу. Українського мислителя цікавить не сам об'єкт відображення, а те, що він символізує. Це метафізична реальність, яка складає основу духовного досвіду, яку ніяк не можна опанувати в пізнавально-комунікативному просторі, окрім як за допомогою символізму. Символічну реальність людина виявляє в акті творчого переживання та переносить її у досвід власного духовного сприйняття світу. На переконання Г. Сковороди, все таємне відкривається в символі тим, хто спроможний зрозуміти його глибину і відчути внутрішню сутність.

Слід відзначити, що пізнавальна діяльність мандрівного філософа носила образно-символічний характер у якій фундаментальну роль відігравала буденна символіка. За допомогою неї він отримував можливість виражати суспільну істину чуттєвим, наочним проявом її реальності. Таким чином, у буденному житті людина розуміла символ як прості та зрозумілі раціонально-поняттєві форми комунікації.

Однією із основних характеристик символу є безумовна неупередженість відносно змісту, який відображає цей символ, тобто він може розкривати безпристрасну сутність істини чи хиби, гармонії чи хаосу. Тому, хоча символ і формує підґрунтя суспільно-історичної форми пізнання, він може порушити діалектичну гармонію думки та викривляти певні елементи духовно-практичного життя, надаючи їм одностороннього, однобічного та обмеженого значення. У цьому випадку символ як духовно-практична складова обрядів та церемоній перетворюється на примітивну моду чи стереотип. Образно-символічні форми можуть містити у собі антитетичні компоненти. Так істина і хиба використовуються у різних пропорціях, які час від часу можуть бути парадоксальними. Символ відрізняється від раціональної думки тим, що символу

властивий об’єктивний зміст, який загальнодоступний розумові. Символи, які використовуються у певну епоху чи певному соціальному просторі, містять у собі алегоричну сутність буття, яку легко можна відтворити у раціональній думці за допомогою мови. Символ, таким чином, можна визначити як образну форму істини. Як думка, так і повсякденна мова людини наповнені символами, які досить часто можуть не відповідати реальному стану речей, але, не зважаючи на це, у них присутні деякі елементи реального життя. Мандрівний філософ відводив їм значну роль, бо саме в них людина знаходить значно важливіші філософські істини, ніж у численних логічних міркуваннях, якими б бездоганно раціональними вони не були. Український мислитель стверджував, що символи покликані допомогти людині пізнати таємницю світу, отримати нове розуміння значимих речей і наближають людину до внутрішнього взаємозв’язку з божественною сутністю.

Г. Сковорода, всебічно досліджуючи глибинний сенс Біблії, використовував у формуванні власних релігійно-філософських концепцій релігійні символи. Він встановив нерозривний зв’язок внутрішньої та завнішньої природи символу, а за допомогою філософських розмислів зрозумів, що вони залежні один від одного. Мандрівний філософ був переконаний у тому, що людина здатна не лише вірити в Бога, а й пізнавати його сутність. Для осмислення істинної сутності Бога необхідний синтез внутрішньої та завнішньої природи символу. Релігійний символ розкриває свою функціональність у взаємозв’язку «людина – Бог». У цьому зв’язку релігійний символ займає місце посередника між людиною і Богом і виступає для людини головним чинником осягнення божественної сутності. Тільки він може вважатися запорукою у досягненні між ними духовно-чуттєвого зв’язку. Релігійний символ визначає аксіологічну сферу людської життєдіяльності, допомогаючи їй знайти головну мету існування. Він окреслює критерії істини та допомагає віднайти добро і красу у світі, які в абсолютній досконалості властиві Богу. Так релігійний символ впливає на життя людини та сприяє пізнанню її внутрішньої сутності.

Г. Сковорода вважав релігійний символ одною із головних форм богопізнання. Окрім божественної мудрості, в основу релігійного символу український мислитель закладав інтуїтивні елементи, духовні переживання і моральні аспекти, які мали значний вплив на життя людини. Він підкреслював духовний момент, який виражався за допомогою пізнавального акту й спонукав людину до пошуку божественної мудрості. Релігійний символ є складовою частиною свідомості, духовно-психологічного досвіду, які виражаються у вольовій діяльності людини.

У творчості Г. Сковороди релігійний символ виступає в якості особливого засобу пізнавальної діяльності, який є одночасно і образом самого себе, і образом того, що саме по собі не може бути предметом усвідомлення в буденному розумінні. Завдяки символу людина наближається не тільки до зовнішньої реальності, а й до внутрішньої, прихованої від безпосереднього споглядання. Тому пізнавальну функцію релігійного символу український мислитель розглядає як можливість виходу за межі матеріальних обмежень та наближення до божественного у процесі пізнання.

Єдність людської та божественної сутностей є результатом раціонально-гносеологічного акту пізнання релігійного символу. Під час пізнавального процесу людина повинна уникати хибні образи та омани, які спричиняє буквальне світосприйняття. Г. Сковорода стверджував, що людина зобовя’зана збагнути божественну мудрість та відкрити для себе божественне слово, за допомогою символічного, а не буквального сприйняття. Якби людина сприймала все дослівно і те, що узгоджується з її розумом, то вона могла б пізнати лише факти та явища, а не їх внутрішні сутності. Для мандрівного філософа божественна сутність – це специфічне становлення внутрішнього розуму. Людина пізнає матеріальний світ через органи відчуття, які відображають його фізичну сутність. Але щоб осягнути його істину індивід повинен використовувати символічне пізнання. А для того, щоб людині пізнати сутність Бога, людині потрібно всебічно використовувати релігійні символи, які здатні розширити її вузькі рамки пізнавальної діяльності.

З огляду на це, релігійний символ у релігійно-філософських вченнях Г. Сковороди розуміється як специфічний раціонально-інтелектуальний феномен. Особливо виразно це можна побачити на прикладі багатьох релігійних символів, які виступають як оригінальний метод осягнення Абсолютної ідеї та пізнання божественної сутності. У своїх творах філософ осмислював пізнання релігійного символу як своєрідний духовний стан людини, який полягає у єдності релігійних уявлень і раціональних знань людини. У результаті цієї єдності має місце синтез мисленнєвих дій і емоційних атрибутів людини. Такий процес допомогає людині знайти шлях до осмислення божественної істини. Саме тому філософія мандрівного мислителя поєднувала у собі феномен інтелекту із внутрішнім досвідом і формувала, таким чином, релігійну свідомість людини.

У зв’язку з цим деякі дослідники творчості Г. Сковороди наголошували на суперечливості та містичності гносеологічних поглядів українського мислителя, які обмежувалися лише релігійним мисленням і особливо не виходили за його межі. Але у дисертаційному дослідженні визначено, що не слід так однозначно формулювати теорію пізнання філософа, оскільки пізнавальна діяльність людини охоплює також культурноу, чуттєво-практичну, світоглядну сфери. Релігійний символ інтегрує всі фундаментальні елементи духовної сили і розуму людини, які дозволяють їй сформувати цілісну пізнавальну картину свого буття. Таке осмислення релігійного символу яскраво відображається у символічному розумінні концепції самопізнання Г. Сковороди. Таким чином, теорія пізнання українського мислителя трансформується у теорію самопізнання.

З огляду на це, релігійний символізм у розумінні українського мислителя є своєрідною синтезуючою ланкою між божественним і людським, істиною і видимістю, ідеєю і фактом на рівні духовно-практичного досвіду людини. Саме у свідомості відкриваються унікальні духовні світи символу, які не можуть бути осмислені чи описані ніякими іншими способами. Релігійний символ – це втілення живої божественної істини і тому він є реальністю, яка пронизана божественною сутністю.

Таке символічне пізнання світу, яке формується у філософській системі Г. Сковорода, трансформувало характерні загальнонаукові принципи для тодішнього філософування. Український мислитель шукав нові форми пізнання божественної сутності за допомогою залучення до досвіду людини духовних чинників пізнання. У результаті таких пошуків філософ звертався до застосування релігійного символізму як методу духовно-практичного тлумачення світу і людського буття. Отриманне знання складає основу духовно-морального життя людини і активно впливає на розвиток культури. Тому виникає гостра потреба поглибленої оцінки особливостей релігійного символізму як методу духовно-практичного пізнання світу у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди. Релігійзнавчий аналіз дозволить доповнити наявні теоретичні дослідження тими знаннями, які ще не були актуалізовані попередньою раціоналістичною методологією.

Образно-символічний підхід для розгляду внутрішньої сутності людини зберігає цілісність досліджуваного об’єкта і розкриває всі можливі характеристики, властиві як раціональному так і духовному пізнанню. Раціоналізм різко відмежовувався від інших форм пізнання, від тих форм отримання знань та формування світоглядних систем, методи яких не відповідали методам науки. Релігійний символізм доповнює раціональне пізнання і наділяє його релігійними, образно-символічними, духовними, моральними чинниками відображення людського буття. Для розширення пошукової методології пізнання, Г. Сковорода використовував дані чинники, щоб досягти цілісності світорозуміння та гармонійності життєдіяльності людини. Тому, слід відзначити, що застосувавши дану атрибутику відображення людського буття, мандрівний філософ створив фундаментальні образно-символічні концепції, які мали значний вплив на розвиток української філософської думки.

Образно-символічне світобачення Г. Сковороди здійснило значний вплив на теорію пізнання, зокрема на трансформацію раціонального пізнання світу. Український мислитель намагався доповнити раціональний метод пізнавальної діяльності людини, який міг би відображати глобальні моральні проблеми

людства. Адже, надмірна раціоналізація людського буття призводить до кризи духовних цінностей суспільства і втрати істинного сенсу християнської моралі. Ця надмірність не здатна повною мірою розкрити всі таємниці світу. Наукове пізнання втрачає свою силу божественної сутності людського буття. Водночас із, розкриттям прозорих шляхів розвитку, у суспільно-природне середовище проникають «непрозорі», антигуманні фактори ризику. Раціональне пізнання репрезентує людині обґрунтовані знання про світ, але втрачає свою сутність у поясненні духовної, моральної природи людини. Тому для покращення раціоналістичного методу пізнання та усунення всіх негативних чинників Г. Сковорода розширив гносеологічну сферу власної філософії духовними, моральними елементами. Дану проблему покликане розв'язати образно-символічне світорозуміння, що здатне повною мірою розкрити істинну сутність загальнолюдських норм моральності, етичних максим, принципів суспільних взаємин, таємниць вічних моральних проблем, сенсу життя людини, змісту понять добра і зла, досягнення щастя, осмислення божественної мудрості, які втілюються в духовно-практичну діяльність людини через різноманітні релігійні символи. Таким чином, мандрівний філософ намагався відобразити в пізнавальному процесі людини духовні, гуманістичні, моральні цінності. Образно-символічне пізнання інтегрує раціональні атрибути у духовні цінності, які формують підґрунтя істинного буття людини. У зв'язку з цим, постать Г. Сковороди, його життя і релігійно-філософські вчення були взірцем символічного світорозуміння. Він завжди намагався орбєднати внутрішню і зовнішню людські натури і намагався пізнати божественну сутність не тільки за допомогою розуму, а відчути її серцем.

А. Товкачевський у своїй праці «Григорій Савич Сковорода» підкреслював божественну сутність символу, який відігравав важливу роль у творчості Г. Сковороди: «Символізм – це найінтимніше відчуття світу, і через те він близький і зрозумілий тільки глибоко релігійним душам в моменти релігійного піднесення духа. І власне те, що моменти такого піднесення у нас дуже рідкі, власне то, що ці моменти видаються нам самими незвичайними, навіть

чудесними, повинно би показати нам, на яку недосяжну для нас височінь піднімаються такі люди, як Сковорода, які живуть і мислять символами, для яких підглядування таємних невидимих ниток, що лучять окремі речі в одну велику цілість-світ, становить не припадковий момент просвітлення духа, як у звичайних людей, а жагучу потребу душі! Сковорода жив і мислив символами, хоч нам, сучасним людям, і не легко пізнати це з його творів. Як бджола збирає з квітів їх нектар, так Сковорода: з кожної речі висмоктував божественний нектар Вічності» [166 с. 273–274].

Усвідомлюючи складність для людського розуму пояснення божественної сутності та світобудови, а також продовжуючи ранньохристиянську і ранньопатристичну езотеричну традицію, Г. Сковорода у своєму філософсько-релігійному вченні застосовує релігійні символи, що виявляється єдино можливим способом пошуку шляхів пізнання істини в системі естетичного досвіду. При цьому аналіз зовнішньої сутності релігійного символу дозволяє перейти до об’єктивних чинників, що характеризують приховану сутність. Це дає один з головних ключів не тільки до його філософії, а і до всієї української художньо-естетичної барокової культури.

Згідно з Г. Сковородою ми можемо сказати, що у релігійному символі міститься сутність деякої речі, причому рівної тому, що вона символізує. Однак те, що символ символізує не ототожнюється йому. У цьому сенсі, символ як сутність речі не вказує на інші речі, а вказує на «інше», на деякий ідеальний зміст свідомості, що не зводиться до чуттєвої предметності. У символі, на відміну від знака, відбувається не подвоєння предметної дійсності, а її самозаперечення. Зміст символу, український мислитель наповнює завжди чимось об’єктивно не визначеним і доступним тільки через інтерпретацію. Символ є конструктом об’єктивної дійсності певного суб’єкта, яка дана йому в чуттєвому і практичному досвіді. Через символи Г. Сковорода намагався зрозуміти і глибше пояснити, наприклад, такі поняття як смерть, Бог, людина та ін. Тому, символ виступає у нього образом іншого, того, що саме по собі не може бути предметом усвідомлення в звичайному його розумінні. Іншими словами, символ в

предметному відношенні беззмістовний. Якщо знак вказує на загальне і специфічне, то символ – на загальне і ціле. Ця особливість дозволяє символу втілювати ідеальний зміст в різних чуттєво-предметних формах і бути представленим в конкретних життєвих умовах і діяльності людини. Саме в таких предметних формах символ розкриває власну ідеальну сутність. Через них духовна реальність робиться доступною тілесному єству і чуттєвому досвіду.

Символ подібний емблемі, оскільки вона постає іконічним образом, своєрідним маркером символізованої речі. Емблема вміщує досить велику частку схематизації і абстрагування та чітко прив'язана до поняття або до речі, які вона відображає. І в силу своєї однозначної прихильності до речі вона близька до знаку. Можна сказати, що емблема займає проміжне становище між символом і знаком, проте ні тим, ні іншим не є.

На відміну від символу, емблема постає як принцип, що за допомогою тих чи інших знакових систем лише відображає сенс, але не формує його. Емблема втрачає глибинну сутність символу. Оскільки, емблема потрібна для додаткового унаочненого ефекту, вона має бути легко пізнаваною та залученою в культурний простір.

Найчастіше емблема виступає як складна образно-символічна форма, яка поєднує у собі зображення і слово чи коментар. Взаємодія слова й зображення в емблемі сприяє унаочненню загальних понять. У мистецтві епохи бароко емблема мала прикладну функцію, постаючи у вигляді геральдичних гербів заможних родів.

Емблематичні образи відігравали важливе значення і для філософсько-релігійного вчення українського мислителя. Л. Ушкалов у роботі «Емблематика у творчості Григорія Сковороди» наголошує: «Неабияку роль емблематика відіграла й у творчості Григорія Сковороди» [172, с. 55].

На думку Д. Чижевського, творчість Г. Сковороди містить уявлення про таємничу мову емблем, які висвітлюють особливості досвіду попередніх цивілізацій. Особливо показово емблематика українського мислителя постає у вигляді дійових осіб у яких уособлювались алегорії — різноманітні чесноти або

гріхи, наприклад, скромність, щедрість, заздрість, гнів, тощо. Д. Чижевський у своїй роботі «Філософія Г. С. Сковороди» зарахував Г. Сковороду до числа представників «емблематичної містики», «який належить до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу» [185, с. 72].

Джерелами різноманітних емблем, які Г. Сковорода використовував у своїй творчості, були численні емблематичні збірки та енциклопедії. За епохи бароко збірники емблематичних образів здійснили великий вплив не тільки на українського любомудра, а й на всю українську літературу XVII – XVIII століть. Досить відомою була збірка емблематичної поезії під назвою «Иѳіка іерополітіка», яка була видана у Києві. Також неменшою популярністю користувалися українські переклади західних емблематичних збірників. Л. Ушкалов виділяє деякі з них і наголошував на головній збірці, якою користувався Г. Сковорода: «Феофан Прокопович, ще бувши префектом Києво-Могилянської академії, переклав славетну збірку іспанського письменника Дієго де Сааведри «Symbola politica» під назвою «Изображеніє христіано-политического властелина символами обясненноє от Дидака Сааведры Факсадра», а Іван Максимович зробив «претолкованіє» збірки Бенедикта Гефтена «Regia via crusius» під назвою «Царскій путь креста Господня, воводящій в живот вѣчный». Тим часом Сковорода користувався передовсім емблематичною збіркою «Symbola et emblemata», надрукованою в Амстердамі 1705 року. Ця книга має 840 гравюр з підписами церковно-слов'янською, латинською, французькою, італійською, іспанською, англійською, голландською та німецькою мовами» [147, с. 36]. Багато емблематичних образів з цієї збірки український мислитель використовує у праці «Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира». Л. Ушкалов у роботі «Емблематика у творчості Григорія Сковороди» наводить певну статистику використання Г. Сковородою емблем з Амстердамської емблематичної збірки: «За моїми спостереженнями, у різних своїх творах наш філософ так чи інакше використав малюнки, що йдуть у збірці «Symbola et emblemata...» … – отже,

загалом 84 образи. Навряд чи це вичерпний реєстр, та навіть він свідчить про те, що Сковорода використав кожну десяту емблему із цієї книги» [172, с. 55–56].

Також, різноманітні емблеми були об'єктом активного зацікавлення викладачів Києво-Могилянської академії, яка у 1640-х роках під керівництвом Петра Могили вийшла на рівень західноєвропейських єзуїтських колегій. Емблеми розглядались як надзвичайно важливі засоби з точки зору художнього збагачення твору. Тому будь які судження чи афоризми прикріплені до зображення можуть перетворитися на емблему. За допомогою емблеми збільшувалась варіативність сенсу твору, породжуючи неочікувані асоціації. Емблема у вченнях викладачів Києво-Могилянської академії була покликана більшою мірою задовольняли естетичний смак, вражати, спонукали до мислення та навчати добра.

Емблематика Г. Сковороди зазнавала впливу ідей християнства, що полягало в уявленнях про короткочасність людського життя в цьому світі й вічне існування душі у світі Небесному. Звідси – багата часова символіка, яка намагається відобразити і циклічний літургійний час, і колообіг, і неухильні зміни в житті людської істоти, враховуючи при цьому апокаліптичну налаштованість людини бароко, яка мусить у найкоротший відтинок часу вкласти максимум добрих справ і спокутати свої гріхи.

Творчість Г. Сковороди містить у собі безліч різноманітних емблематичних і символічних образів, які є головним інструментом побудови його філософських та релігійних ідей. Окреслюючи природу емблематичних образів, український мислитель у своїй роботі «Кільце» писав: «Образ, що має в собі тайну, називав по-грецьки ΈΜΒΛΗΜΑ, EMBLEMA, тобто вкидка, вправка, ніби у перстень алмазу, наприклад зображений гриф з таким підписом: «Нагло породжене швидко зникає»; або оберемок трави з цим написом: «Всяке тіло – трава» [149, с. 380].

Емблема сприймалася Г. Сковородою як ключ до пізнання існування, як один з елементів символу. У своєму трактаті український мислитель писав: «Як Лев у своєму лігві , так творча сила його спочиває в фігурі. Це означає: ΈΜΒΛΗΜΑ. EMBLEMA. І не про тлінь написано: «Лягає й спочиває, мов той лев»» [147, с.

23]. На основі образу лева філософ розкриває структуру емблеми. На цей момент вказує у книзі «Символізм» А. Біла: «У структурі емблеми поет розрізняв три рівні: образ простий (наприклад, лев як тварина із властивими їй ознаками), образ створений (лев як алегорія Божої Сили) і образ створюючий, або початковий, прототип, «найперша форма» (лев лева, або лев як ідея у Богові)» [12, с. 42].

Л. Ушкалов наголошує на тому, що емблематика Г. Сковороди розгорталася на церковно-релігійному ґрунті, увібравши в себе античну образність, зокрема міфологічну символіку та алегоризм. На думку Л. Ушкалова, філософ прагнув поєднати християнський зміст із міфологічною образністю: «Здебільшого саме з репертуару сталих виражальних засобів ренесансно-барокової емблематики Сковорода брав і свої численні міфологічні образи: Актеон, Амур, Аполлон, Аріадна, Астрая, Атлант, Венера, Геркулес, Діана, Едіп, Іксіон, Мінерва, музи, Нарцис, Одіссей, сирени, сфінкс, Тантал, Фаетон, Юпітер, Янус тощо» [147, с. 36].

У творчості Г. Сковороди усі філософські та релігійні проблеми розглядаються за допомогою символізму. Образно-символічне мислення як вираження смислової предметності складало основу філософської рефлексії мислителя. Символізм розуміється українським мислителем як діалогічний процес формування символу, в основі якого міститься глибинний сенс предмету чи явища, яке відображається і знаходить повну актуалізацію тільки в самому символі. Через символізм український мислитель намагається зобразити метафізичну сутність буття, конкретного явища або події, яка виражається в унікальній інтуїтивній системі образно-символічних засобів. Повністю розкривається ця символіко-смислова предметність тільки в момент сприйняття конкретного символу. Дане сприйняття виступає у якості процесу особистісної актуалізації символу. У цілому, символізм розуміється Г. Сковородою як образно-чуттєвий процес, в основі якого знаходиться символ, який містить у собі глибинну сутність предмету чи явища, що символізується.

У своїх творах Г. Сковорода, за допомогою символізму намагався виразити метафізичну сутність людини в її різноманітній особистісній цілісності. Така

цілісність реалізується в символі, сутність якого полягає в підвищенні суб'єкта на більш високий рівень духовного буття і піднесенні його над емпіричною дійсністю.

Відомо, що Г. Сковорода був добре ознайомлений з творами і вченнями античних мудреців і філософів. Багато стародавніх філософів таких як Епікур, Сократ, Платон, Арістотель, Цицерон, Плутарх, Оріген, Климент та багато інших впливали на світогляд українського мислителя. Д. Тетерина у своїх розвідках зазначала: «Григорій Сковорода був добре знайомий з творами і вченнями старохристиянських символістів античного світу – так званої Олександрійської школи: Орігеном, Климентом. Він читав і знав твори старогрецьких філософів: Епікура (з матеріалістичним світоглядом), Сократа, Платона, Цицерона, Плутарха, останніми він більше цікавився, навіть перекладав їх твори» [162, с. 211]. В. Зеньковський, у свою чергу, стверджував, що український мислитель захоплювався працями не тільки античних філософів, а й отців Церкви: «З давніх авторів Сковорода добре знав Платона, Аристотеля, Епікура, Філона, Плутарха, Сенеку; дуже уважно вивчив він і отців Церкви (особливо Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Григорія Богослова)» [53, с. 73].

Одним із головних джерел сковородинівської символізму є спадок видатних представників епохи патристики та бароко. Д. Чижевський стверджував, що істинне значення символіки любомудра можна розкрити лише беручи до уваги надбання святоотцівської традиції та епохи бароко: «Коли діялєктичний характер думки Сковороди майже ніким не був помічений, на символіку Сковороди звертали увагу, але при аналізі брали її незалежно від тих історичних джерел, з яких вона виникає. Остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців Церкви та барока» [185, с. 46–47]. Діонісій Ареопагіт є одним із улюбленіший авторів Г. Сковороди. Його збірка релігійно-філософських творів під назвою «Ареопагітики» дуже схожа з поглядами українського філософа про Бога. Л. Ушкалов зазначав: «Науку Сковороди єднає з «Ареопагітиками» ідея позачасового існування Бога та світу, розуміння душі як безугавного руху, всеосяжний символізм, зокрема негативне ставлення до буквального розуміння

Святого Письма, а також ціла низка символів та парадоксально-антитетичних формулювань» [170, с. 136]. Про це також говорив М. Попович: «натомість сліди Діонісія Ареопагіта чи Максима Сповідника лежать, так би мовити, на поверхні. Саме у вченні Діонісія про божественні імена Сковорода намагається знайти опору на того Бога, який лише символічно позначається Письмом і сутність якого розкривається людині різними своїми сторонами» [118, с. 191].

Можна провести певні паралелі у розумінні багатьох символів Г. Сковороди з отцями-каппадокійцями. Зокрема, Л Ушкалов писав: «Філософ спирався на отців-каппадокійців у своїх міркуваннях про єдність світу та часу, про «обоження», про «внутрішню людину», про символічне розуміння Святого Письма, про Божі ймення тощо. Сковороду єднає з каппадокійцями також схильність до антитетики та ціла низка образів: «море», «камінь», «дзеркало», «серце», «рослина» й інше» [147, с. 39].

Найбільш споріднене релігійно-філософське вчення Г. Сковороди з поглядами так званої німецької містики. На цю схожість вказували багато дослідників. У поглядах як українського мислителя так і представників німецької містики досить часто простежується єдність в їх розумінні світу, життя, релігії, Бога. Інтерес Г. Сковороди до німецької містики був значним, тому представники містицизму справили великий вплив на світоглядні переконання філософа. Він цікавився і звертався їхньої творчості протягом свого усього життя, часто посилався на їхні ідеї. До числа представників німецької містики, якими цікавився Г. Сковорода належать Майстер Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастьян Франк, Валентин Вайгель, Якоб Беме, Ангел Сілезій та інші.

Одним із авторитетних представників німецької містики доби бароко, який вплинув на погляди Г. Сковороди про Бога був автор «Херувимського мандрівника» Ангел Сілезій. Паралелізм поглядів Ангела Сілезія та Г. Сковороди проглядається у багатьох сюжетах, особливо в антитетичних формулах опису Бога і людини, використанні значної кількості емблематичний образів тощо. Підтвердження цієї думки можна знайти у Л. Ушкалова: «Їх єднають також антитетичні формули в описі Бога й людини, численні емблематичні образи на

взір зернятка чи кола. Назагал, і Сковорода, і Ангел Сілезій були яскравими представниками так званої «емблематичної містики» » [166, с. 114]. Аналогію емблематичних знаків і образів, які використовував Г. Сковорода, можна помітити і в творах Якоба Беме: «Так, обидва філософи … рясно використовують емблематичні образи, зокрема символіку серця, а для їхнього стилю характерна яскрава антитетичність» [170, с. 118].

2.2. Біблійні засади сковородинівського символізму

Історичний досвід української релігійно-філософської літератури завжди зазнавала численних кардинальних змін, у періоди грандіозних наукових відкриттів, величних здобутків у матеріальній та духовній культурі, радикальних політичних перетворень та визначних релігійних подій. З одного боку, Біблія відігравала ключову роль у становленні української релігійно-філософської думки, з другого – сама підпадала під значний інтелектуально-світоглядний вплив кращих її представників. У XVIII столітті розуміння і тлумачення біблійних істин наповнюються ідеями матеріалізму, демократизму, просвітництва. Найяскравішим зразком тлумачення Біблії, яке кардинально відрізнялося від офіційної позиції Церкви, була творчість Г. Сковороди. Саме український мислитель найґрунтовніше розробив учення символічного, алегоричного, а не буквального, догматичного розуміння Святого Письма. Оригінальність символічного розуміння Біблії мандрівного філософа полягає в тому, що він розробив власне світобачення у контексті християнської традиції і розглядав релігійну доктрину за допомогою раціональних і об’єктивних категорій.

Самобутня творчість Г. Сковороди має безмежно символічний характер. У сферах філософії, релігієзнавства, культурології є чимало авторитетних джерел орієнтованих на загально прийняту думку, що український мислитель застосовував символ як інструмент для інтерпретування істин Біблії. Беручи до уваги різнобічність творчого доробку філософа, можна зробити висновок, що стиль його мислення і обґрунтування власних ідей належать до певної культурно-філософської традиції, але не зводяться до одного джерела. Адже, український

мислитель у формуванні філософських доктрин спирався на здобутки античної й середньовічної історії філософії та ранньохристиянської алегоричної традиції.

Г. Сковорода розглядав Біблію як простір, у якому містяться різноманітні символічні форми, за допомогою яких людина здатна осягнути приватну сутність. Саме тому, він будує власні релігійно-філософські вчення на образно-символічній основі Святого Письма. Так, у творах українського мислителя можна побачити біблійні символи, метафори, алегорії, оповіді, історії тощо.

Головна заслуга Г. Сковороди полягає у розумінні багатозначності символів, які приховують у собі істинну сутність фундаментальних положень Біблії. Однак, розкрити раціональне зерно символізму у творчості українського мислителя досить складно. Більше того, це не можливо здійснити лише на основі барокового стилю тлумачення символізму Святого Письма характерного для другої половини XVIII століття. Адже, символічне пояснення біблійних канонів у творчості Г. Сковороди базується на основі багатьох чинників, джерел і особистісних переконань філософа.

Про захоплення і великий інтерес до Біблії зазначало багато дослідників його творчості. Д. Тетерина у своїй книзі «Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог» писала: «Біблію носив наш філософ завжди у торбі за плечима, ніколи з нею не розлучався» [162, с. 253]. Цей епізод з життя мандрівного філософа став легендарним. Про тісний зв’язок українського мислителя з Біблією зазначав і Д. Чижевський: «Становище Сковороди до Біблії взагалі надзвичайне: він зве сам себе «любителем» (= любовником) Біблії. Так він підписує раз один із своїх листів. «Тайная сила и маніє» притягає його з «младенческих лЂт» до Біблії» [185, с. 73]. Як високоосвічена людина, Г. Сковорода студіював Святе Письмо не лише рідною, а й іноземними мовами та мовою оригіналу. Цей важливий факт підтверджує В. Ерн: «Пізніше центром вивчення стає Біблія, яку він, очевидно, читає і єврейською мовою. Новий Завіт він читає в оригіналі і в численних листах до Ковалинського цитує завжди по-грецьки. Усвідомлюючи характер знань Сковороди, ми повинні сказати, що його відрізняє рідкісне благородство смаку» [195, с. 153].

Уже в ранніх творах Г. Сковороди зустрічається символічне трактування Біблії, яке займає одне з ключових місць у філософсько-релігійному вченні українського мислителя. З огляду на це біблійний символ виступає не тільки перехідною ланкою на шляху до інших форм пізнання, але й самою сутністю релігійних категорій. Тому не випадково, що однією з центральних сюжетів у творчості мандрівного філософа стало розуміння біблійних догматів як певних символів у яких прихована божественна істина.

Вчення філософа про Біблію отримало найбільш завершальних вигляд у пізніх його роботах. Зокрема, тематиці біблійної герменевтики присвячені такі твори як «Ікона Алківіадська», «Жінка Лотова» та «Діалог. Назва Його: Потоп Зміїний». Про це свідчив Д. Чижевський: «Він присвячує проблемі інтерпретації Біблії три свої пізніші твори: «Жона Лотова», «Израильскій змій», «Потоп зміин»» [185, с. 74].

Г. Сковорода у своїй роботі «Книжечка, що називається SILENUS ALCIBIADIS, тобто Ікона Алківіадська» наголошував на тому, що істинний зміст Біблії можна пізнати лише в тому випадку, коли розшифрувати всі символи які містяться у ній: «Це природний стиль Біблії! Історичним чи моральним лицемірством так сплести фігури й символи, що одне на лиці, а інше в серці. Лице як шкарлупа, а серце – зерно, і це означає: «Веніамін – хижий вовк: вранці їсть він ловитву, а на вечір розділює здобич»» [150, с. 21]. Мислитель символічно тлумачить християнське Святе Письмо, критикуючи її буквальний сенс. Філософ знаходить у Біблії численні протиріччя, суперечності окремих сюжетів чи моральна невідповідність багатьох персонажів. Це є для Г. Сковороди безперечним свідченням образно-символічної природи і алегоризму Святого Письма. З огляду на це, «п’янство» та інші поняття, які здійснюють пагубний вплив на людину, постають у трактаті «Книжечка про читання Святого Письма, названа Жінка Лотова» лише символами, які мають прихований сенс: «Умійте, друзі мої, поминати жінку Лотову. Коли в Божих книгах читаєш: пияцтво, наложництво, кровозмішення, амури й т. ін., то не барися на содомських цих вулицях, а проходь не замислюючись по них і на шляху грішних не стій. Бо ж

Біблія не до цих вулиць, а лиш через ці вулиці веде тебе у гірні країни і чистий край, – не у плотські мудрування й виходить до вічного. Біблії не потрібне черево, цей наш нижній Бог, ані шлюб, ані цар плотський. Вся вона у вишньому Богові. Невже ти й у цьому не відчуваєш смаку слова?» [150, с. 49].

Український любомудр у своїй заключній роботі «Діалог. Назва Його: Потоп Зміїний» висвітлив власне вчення про «три світи», де Біблія зображується як символічний світ і займає ключове місце у світотворенні: «А Біблія є символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і пекельних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх» [150, с. 142]. Для Г. Сковороди, Біблія – це книга, у тексті якої міститься священна мудрість. Релігійні традиції та Священне Письмо український мислитель сприймав як результат культурної та духовної діяльності людини.

Д. Тетерина, наголошуючи на великому значенні у творчості Г. Сковороди посилань на Біблію, називала її основою релігійної філософії українського мислителя: «Основою релігійної філософії у Сковороди є Біблія. Г. Сковорода називає її – світ символів – Святе Письмо, Біблія. Це книга про Бога, як начала усього видимого і невидимого. Біблія – життєва школа християнської філософії, в ній людина може знайти шлях до щастя. Вона вчить самопізнанню, одного із принципів філософії Г. Сковороди» [162, с. 265].

Підкреслюючи символічну природу Біблії, український мислитель передбачав багатозначність її тлумачень. М. Попович у своїй книзі «Григорій Сковорода: філософія свободи» стверджував, що саме у цьому аспекті, Г. Сковорода близький до мислителів протестантського напрямку, для яких Святе Письмо виступало не догматом, а пам’яткою людської культури, яка наділена різноманітними значеннями, які можна розкрити через біблійну символіку: «Сковорода мислив і жив у тому інтелектуальному і образному просторі, який створено Біблією. Але характерно, що він називає світ Біблії не священним, а символічним. З одного боку, це не суперечить спільній для Сковороди і європейських протестантів ідеалізації Біблії як універсального культурного

фонду. З іншого боку, в Біблії є дух, а є і плоть – на те вона і символічний світ» [118, с. 176].

У вченні про Біблію Г. Сковороди найяскравіше розкривається сутність релігійного символізму. Одним із перших дослідників творчості українського філософа, хто вказав на важливість тлумачення релігійному символізму був Л. Ушкалов, який підкреслив відмінність його позиції від поглядів тогочасних українських мислителів. В українській богословській традиції головний акцент робився на буквальному, літеральному значенні Біблії (С. Яворський, св. Д. Ростовський (Туптало), Г. Кониський, П. Величковський та ін.), окрім Т. Прокоповича, який частково посилався на західноєвропейські підходи в трактуванні біблійних канонів. На відміну від Г. Сковороди, для більшості українських богословів Священні Книги сприймалися як буквальна розповідь про історію Всесвіту, людини та Боговтілення. «На противагу цьому Сковорода, здається, взагалі не схильний визнавати жодної рації, окрім знакової, за буквальним та моральним сенсами Святого Письма» [168, с. 133].

Український мислитель А. Товкачевський у своїй роботі «Григорій Савич Сковорода» також наголошував на цьому: «З найбільшою силою символізм Сковороди виявився в його розумінні Біблії» [166, с. 275].

Один із дослідників творчості Г. Сковороди, Д. Чижевський у праці «Філософія Г.С. Сковороди» писав: «Символічну інтерпретацію Сковорода прикладає найбільше до Біблії» [185, с. 73]. Він наголошував, що роботи Г. Сковороди важкі для сприйняття та акцентував увагу на їх символізмі та антитетичності. Така особливість творчої спадщини українського мислителя випливає з його поглядів про Біблію, Бога, людину та світ. З огляду на це, головна цінність канонічних текстів розкривається у її істинному, алегоричному сенсі. Обираючи взірець інтерпретації Біблії Г. Сковорода притримувався традиції алегоричної біблійної екзегези. Дослівне трактування Біблії та пошук у ній історизму не здатні дозволити людині усвідомити біблійні істини. Цей хибний шлях трактування біблійних текстів філософ зображує у символі семиглавого змія.

Символічний характер Біблії, як зазначав український мислитель, акцентує увагу на її глибокому метафоричному та алегоричному сенсі, а не на композиційно-сюжетній лінії. Г. Сковорода заперечував сліпе буквально-текстуальне розуміння Біблії як реальної історії світу. На його думку, якби людина сприймала Святе Письмо як реальну історію, то мала б повірити у різноманітні чудеса і в існування фантастичних істот, що раціональне мислення заперечує: «Наче втомлений, більше нічого не міг сотворити. А якби це не завдило, то обов'язково у нас нині зявилися б безхвості леви, крилаті черепахи й кобили, хвостаті зайці, однорогі воли, солодкоголосі перепели, пухо-соболині їжаки, чотириокі й чотиривухі судді, правдолюбні крутії й наклепники, премудрі (кажучи по-тевтонськи) шпіцбуби, по-малоросійськи – мудрі дурні та інші чудовиська й виродки, а за ними б услід, як Єлисієве залізо, виплило б (кажучи по-римськи) perpetuum mobile і філософський, що все європейське болото перетворює на золото, камінь… Нині ж все це засіло у Божій безодні. Послухай, душе моя! Від цьогож джерела, що потоп фальшивих вод вибльовує, утікав Яків» [150, с. 155]. При дослівному розумінні Біблії можна натрапити на суперечливі образи та ідеї, які неможливо пояснити з наукової точки зору. Іншими словами, міфологічно-казкові образи Біблії суперечать здоровому глузду та відкривають дорогу у світ неможливого, фантастичний світ ілюзій. У 20-й байці «Велблюд і Олень» Г. Сковорода заперечував буквальне розуміння історій описаних у Біблії: «Біблія – це джерело. Всі людські історії в ній та плотські імена – це бруд та каламуть. Її живлющої води водограй схожий на кита, що випускає вгору із ніздрів потаємну воду нетлінності, про яку написано: «Рада в серці людини – глибока вода, і розумна людина її повичерпує»» [149, с. 115]. Тому цілющі води біблійної мудрості не б'ють бурхливими гейзерами в різні напрями зовнішньої стихії, а вичерпуються наполегливою внутрішньою працею розуму.

Г. Сковорода не приймав буквального розуміння Святого Письма, тому був серед числа тих релігійних філософів, чиє символічне трактування сюжетів, мотивів, фігур, образів християнсько-біблійної словесності завжди включало частку його неординарної особистості. Як представник гуманістичної традиції

філософування, він найбільше цінував у Євангелії християнський символ «внутрішньої людини», неповторної людської індивідуальності, носія вищого духовного буття. Цей символ зустрічається у багатьох трактатах та діалогах українського мислителя.

Г. Сковорода розглядав Біблію як витвір людини, у якому висвітлені образи й символи невидимого духовного світу людини. Біблію, на його думку, людина повинна аналізувати за допомогою інтерпретації біблійних символів у іншому разі це призведе до марновірства.

Символічний світ Біблії розкривається через глибоке метафоричне й алегоричне значення, а не її сюжети і образи. Г. Сковорода, ретельно вивчаючи біблійні тексти, акцентував увагу на тому, що не можна буквально сприймати те, що в них написано. Він протистояв визнаним авторитетам української богословської традиції, вказуючи на обмеженість суто літературної інтерпретації Святого Письма і не визнавав буквальне розуміння Книги Книг як реальної історії становлення світу і людини. Для нього всі письмена Біблії, розповіді апостолів були лише символами, які наділені багатьма значеннями. На цьому аспекті наголошувала у своїх дослідженнях Д. Тетерина: «Біблійні перекази, Давидові Псалми, євангельські притчі сприймав Варсава не в прямому розумінні слова, а як символи, тобто, глибоко бачив переносне значення всіх образів, повчань, сентенцій. І ці роздуми поглиблювали його інтелект та наснажували переконанням у щирій вірі в єдиного Бога. У священній книзі – Біблії, на думку філософа, криються вічні зерна пізнання світу» [162, с. 253–254]. М. Попович також звертав увагу на символічну природу Біблії та запереченні її буквального розуміння: «У Біблії при її буквальному розумінні містяться енантіофанії, антилогії, тобто суперечливі образи і ідеї, які відкривають дорогу неможливому – від міфологічно-казкових образів, що суперечать природі, до логічно неможливого («правдолюбивые ябедники», «умные дураки») і неможливого з наукової точки зору (алхімія та perpetuum mobile). Усі наведені приклади безсенсовностей належать до тієї самої категорії, що й фольклорні нісенітниці. Пряме, літеральне розуміння Святого Письма веде до абсурду» [118, с. 178]. На

думку Д. Чижевського, символічна інтерпретація Біблії використовується Г. Сковородою для розуміння істинного сенсу Біблії: «Негативне ставлення до «літери» Св. Письма було при всякому алегоричному або символічному витовкмачуванні його, розуміється, цілком необхідне, хоч би вже тому, що через «зняття», неґацію, відкидання зовнішньої форми, «лушпиння» можна дістати доступ до внутрішнього сенсу» [185, с. 78].

Г. Сковорода у своїх діалогах більшість особистих оцінок підтверджував цитатами з Біблії та різко критикував сліпу, фанатичну віру, яка спричиняє непорозуміння та конфлікти. На думку мислителя, слід замислюватися над кожним словом Біблії та не сприймати на віру те, що в ній написано. Навпаки, осмислювати слово Боже потрібно розумом та тлумачити біблійні сюжети з позицій здорового глузду. У кожному предметі чи явищі людина повинна бачити не зовнішній прояв, а приховану в них внутрішню сутність. Не дивлячись на те, що Біблія є Божим Словом, людина не повинна усвідомлювати лише її буквальний сенс, адже справжня істина ховається за метафорами, алегоріями й символами, розкрити які можна лише шляхом роздумів та аналітики.

На символіко-алегоричне розуміння біблійних істин неординарного філософа неодноразово звертав увагу Д. Чижевський. Він у своїх розвідках наголошував, що Г. Сковорода відкидав буквальне розуміння Біблії, інакше йому б довелося повірити у достовірність всіх чудес. Тому всі дива описані у Вічному Письмі любомудр пояснював символічно, про що Д. Чижевський писав: «Негативне ставлення «Ареопагітик» до словесного розуміння Письма зрозуміле. Якщо брати Письмо літерально, то «треба думати, що наднебесні простори повні львів та табунів коней та цілої держави птахів та инших тварин та ще нижчих речей» [185, с. 80].

Символічність творів любомудра є характерною рисою не лише його стилю, а й самого способу мислення і світорозуміння. Український філософ гостро критикував буквальне розуміння Біблії та часто наголошував на її символічності. Він вважав, що кожне слово у Святому Письмі виступає символом, який містить у собі приховану, але істинну сутність.

При алегоричному розумінні Біблії, канонічний текст розглядається Г. Сковородою, як шлях людини до пізнання божественних істин. Біблія для нього – це царина божественної премудрості, яка закодована у символах. У зв'язку з тим, що Біблія містить у собі божественну мудрість, то у роботі філософа «Книжечка, що називається SILENUS ALCIBIADIS, тобто Ікона Алківіадська» Г. Сковорода, для більшої переконливості, ризикнув порівняти Святого Письма з Богом: «Коли ж вона створена до Бога і для Бога, тоді ця книга, що Богом дихає, і сама стала Богом» [150, с. 18]. Однак, філософ аж ніяк не хотів фетишизувати канонічні тексти. Він лише прагнув образно довести і показати, що людина рівна і гідна того, щоб осягнути через Біблію божественну сутність, божественну мудрість. З огляду на це, спосіб викладу думок українським мислителем вдається збагнути лише тоді, коли він розглядається в контексті пошуку глибинної сутності біблійних символів.

За Г. Сковородою, у Біблії містяться релігійні символи за допомогою яких людина може пізнати божественну мудрість, яка полягає у можливості розрізняти добрі і злі, корисні і пусті, вічні і тлінні справи. Ці завдання на духовному рівні покликані виконувати біблійні істини, які виступають як внутрішньо-чуттєва духовно-моральна сила притаманна кожній людині. У Біблії міститься внутрішній божественний закон, який розкриває феномен моральності у свідомості і спонукає людину до етичної оцінки індивідуальних вчинків, обов'язків тощо. Тобто, Біблія, у творчості українського мислителя, постає як внутрішній духовний голос, який дає людині можливість розрізняти добро і зло та виокремлювати благодійність і доброчинність серед оманливості та несправедливості світу. За добрі справи людина отримує винагороду – внутрішній духовний мир і спокій, а за погані справи – душевні муки та страждання, докори совісті та сумління.

У розумінні Г. Сковороди, Біблія – це царина різноманітних алегорій та символів, у якій необхідно розшукати та розрізнити між собою сам символ і закладений у ньому сенс. У символі міститься розмаїття сенсів, які онтологічно споріднені з внутрішньою сутністю, тобто Богом. Друг та біограф українського мислителя, М. Ковалинський, згадував, що Біблія в усіх відношеннях вплинула на

тип і манеру мислення Г. Сковороди, а пропедевтичним тлом формування індивідуальних релігійно-філософських поглядів була олександрійська школа алегоричної інтерпретації Святого Письма. Її засновники вчили, що онтологічна структура усього сущого повинна збігатися з методом викладу цього сущого.

Саме тому в сковородинівському вченні про Біблію особливе місце займає символ, який виступає у ролі божественного буття та Божої благодаті. Символ, у творчій спадщині українського мислителя, є не просто комунікативним інструментом, символ не тільки інформує про щось, але й набуває духовних рис людини. Символ вчить і наставляє людину на праведний шлях. З огляду на це, інтерпретуючи символи, які містяться у Біблії, людина отримує зразок для наслідування як жити за Божими настановами.

Г. Сковорода постійно намагався висвітлити власні погляди за допомогою різноманітних символів. Символ, у розумінні Г. Сковороди, є головним посередником між людиною і Біблією. Основне завдання символу полягає у поєднанні в одне ціле різноманітну елементи дійсності, через що його значення може отримувати необмежену кількість варіантів. Тому символ служить для людини інструментом, за допомогою якого вона може вступити у духовно-інтелектуальний взаємозв’язок з Богом.

Сутність кожної ідеї Г. Сковороди міститься у конкретному символі, який виступає у ролі божественної істини. Щоб пізнати істину, людина повинна розкрити сутність символу. Таким чином, символ не просто виражає дещо, а здійснює активний вплив на взаємозв’язок між людиною і Богом.

Пізнання образно-символічного світу Біблії, на думку Г. Сковороди, здійснюється за допомогою серця. У іншому випадку, буквальне розуміння Біблії є даремним і безуспішним. Якщо людина намагається пізнати символізм Біблії розумом, інтерпретуючи Святе Письмо буквально, то неодмінно стикається з непорозумінням.

Для Г. Сковороди серце людини – це сфера постійної боротьби добра і зла. Воно завжди знаходиться під впливом не лише думок, а й буденних, матеріальних чинників. Серце людини – це безодня, яка без слова Божого може стати темною.

У даному випадку символ – це можливість осягнути Божу благодать за допомогою активності серця. Якщо серце не прагне до пізнання божественної сутності, це призводить до того, що свідомість людини наповнюється злими думками та умислами. Подолати всі зовнішні омани та пізнати істинну сутність людина може за допомогою Біблії. Те, що в ній приховане у вигляді символу, потребує тлумачення.

Однак, на думку Г. Сковороди, кожне тлумачення потребує розуміння, яке є важливим фактором для осмислення біблійної символіки. Не можна буквально сприймати все те, що написано у Святому Письмі, адже воно може ввести в оману. Біблія – це книга, на зовнішніх факторах якої, не варто не варто зупинятися, а послідовно занурюватися в глибинну сутність кожного символу, у якому прихована Божа істина.

Г. Сковорода регулярно звертав увагу на образно-символічне пізнання людини. У його творчості можна зустріти розгорнуте уявлення про сенс християнського символізму, і значення багатьох конкретних біблійних і релігійних символів образів та імен. Український мислитель стверджував, що для правильного розкриття їхнього змісту реципієнту необхідно володіти певними духовними якостями. Він не роз’яснював їх детально, але, виходячи з контексту його творчості, можна припустити, що йшлося про індивідуально-суб’єктну зосередженість особистості на благочестивому поглибленому споглядданні символічного світу духовного Послання та христолюбній концентрації на його сутності.

Власну систему символів український мислитель формував на біблійній основі. Він аналізував окремі назви, якими іменується Бог та позначається його атрибутика, розбирав цілі сцени, сюжети, дії окремих персонажів євангельських історій, оцінював конкретні пророкування і афористичні висловлювання, які стали перлинами священного знання. Як прихильник ранньохристиянської езотеричної традиції, Г. Сковорода стверджував, що новозавітний символізм приховує у собі сутність християнських істин. І водночас висловлював незадоволення, що автори біблійних текстів під мереживом символічної

термінології занадто завуалювали справжній зміст євангелійських сентенцій, які тепер зробили важкодоступною священну істину для більшості мирян.

Однак, український мислитель переконаний, що тексти Біблії, не перевищують розумові здібності людини, дають людині завітне знання в поетичних, художніх, естетичних символах і образах. Символізм, який міститься у Святому Письмі, виражає невимовне та веде людину до гармонії з вищими світами. Тому, згідно з поглядами українського мислителя, біблійні символи створені на межі творчих можливостей людини, в тому числі і художньо-естетичних, і розраховані на правильне їх сприйняття і розуміння. Але ці символи можуть вводити людину і в оману, що десь живуть фантастичні істоти. Захоплення зовнішньою формою та красою символів, якими наповнена Біблія, може зупинити людину на шляху до істини. Щоб уникнути цього, людина змушена відмовитися від буквального розуміння символів та шукати підходи до їх повноцінного розуміння.

Символічний світ Біблії відкривається людині сам в процесі метафізичного споглядання символів. Натомість, символічне у творчості Г. Сковороди часто виступає майже синонімом містичного. Не випадково український мислитель стверджував, що священні символи несуть в собі невимовну красу, тобто поєднують містичний зміст символічного знання з естетичною реальністю. Досліджуючи кожен конкретний біблійний символ, Г. Сковорода вказує на те, що один і той же символ або образ може мати, залежно від контексту і онтологічного статусу, різні значення. Наприклад, символ вогню може уособлювати як Бога, так і Його слова.

Символічний світ у творчості українського мислителя мав фундаментальне значення, бо реалізація істинної природи свідомості людини краще здійснюється у царині символів, ніж у царині раціональних думок. Саме тому Біблія для Г. Сковороди виступала як основоположний елемент культури, образно-символічна сфера буття істинної людини. Алегоричне тлумачення біблійних текстів породжувало значне смислове поле значень сутностей людського буття та формувало нові символи, які допомогали чітко усвідомлювати повну специфіку

взаємозв’язку людини і Бога. Таким чином, біблійні символи, які використовував вдумливий філософ у своїй творчості, поєднували цілі епохи та покоління. На їх основі утворювалась єдність минулого та майбутнього, яка була покликана виражати соціальні, гуманістичні, моральні, загальнолюдські, релігійні, естетичні вияви людського буття.

Г. Сковорода співвідносить Біблію з Божим домом, який лишається закритим перед людиною без духу страху Божого і духу розуму. Багато хто, читаючи Святе Письмо, не бере для себе ніякої користі, а тих хто може пізнати істинну сутність дуже мало. Біблія постає як найдосконаліший і наймудріший орган, а слова, що знаходяться в ньому, ототожнюються із гострими стрілами, які натягують проповідники. Дану аналогію мандрівний філософ реалізував у своїй праці «Кільце», де писав: «Якщо язик ранить, чому не назвати його стрілою? Біблія є слово Боже і язик вогняний… Стріла ця Всевишнім нам послана для ворогів. Слова богопроповідників є стріли…» [149, с. 371]. Ці стріли не є матеріальними, вони наповненні божественною сутністю, тому призначені не ранити тіло, а рятувати душу. Від Святого Письма немає жодної користі, якщо воно направлене до плотських справ, його величезний потенціал розкривається лише через внутрішню сутність людини. Лише те серце пізнає істинне таїнство, що утверджує нам слово Боже, а не те, що оповите буденними справами.

На доказ цьому український мислитель наводить символічну історію із життя стародавнього мудреця Едіпа, який вмираючи, подарував своєму малолітньому сину притчу під назвою «Сфінкс»: «Любий сину, ось тобі найкращий по мені спадок! Прийми цю маленьку книжечку із правиці моєї; люби її, якщо хочеш любити твого батька; мене вшануєш, шануючи її. Носи її з собою і май у серці своєму, лягаючи і встаючи. Вона тобі плід принесе такий, як і мені, розумій – блаженний кінець життя твого. Не будь нахабним і безсовісним, ступай тихенько, життя є небезпечний шлях; привчай себе бути задоволеним з малого, не наслідуй тих, хто розтрачує серце по зовнішності. Вчися збирати розсипані думки твої і повертати їх всередину себе. Щастя твоє всередині тебе, тут центр його закопаний: пізнавши себе, все пізнаєш, не пізнавши себе, у пітьмі ходитимеш і

лякатимешся страху, де його й не було. Пізнати себе повно, пізнатися й задружити з собою – це є невід'ємний мир, істинне щастя і мудрість досконала… Звичайно, пізнаєш себе, якщо сильно прагнутимеш вникати всередину себе, сильно, сильно… Лише цим врятуєшся від лютого мучителя» [149, с. 374].

Едіп говорив багато, та хлопець нічого не міг зрозуміти. Обливаючи батькову руку сльозами, він взяв книжку, а батько, радіючи за сина, помер, залишивши на смертному лиці образ радості. Син, читав цю книжку і скоро майже напам'ять знав її. У ній було написано, що дуже страшне чудовисько, на ім'я Сфінкс, у часи життя його батька всіх, хто зустрічався їй, хто б він не був, убивав. Обличчя тварини було дівоче, а тіло лева. Уся причина вбивства полягала в тому, що ніхто не міг розв'язати пропонованої цим чудовиськом загадки, яка приховувала поняття про людину. У книжці було сказано, що Едіп відгадав загадку і лев з обличчям жінки зник.

Коли син мудреця виріс його пристрасті посилились, а світське товариство допомогло йому розбеститися, усі навколо переконували його, що Сфінкса не існує, та й сам юнак знав, що такої тварини ніде у світі ніхто не зустрічав. У віці 30 років він пізнав себе і зрозумів як змінився. З притчі почав проростати новий і корисний сенс – син Едіпа почав пізнавати свою внутрішню сутність і з часом став спадкоємцем батьківського щастя, очоливши храм нетлінної істини.

Книга, подарована у спадок Едіпом його сину уособлює Біблію, яка залишена від предків наших заповітом, та й сама вона є заповіт, що ввібрав у себе світ і мир Божий, який має велике значення для людини.

Єдиний спосіб пізнати самого себе, відкрити своїм очам і серцю істину – це увірувати в Бога. Без віри, на думку українського філософа, людина перебуває пітьмі. Тільки віра може відкрити шлях до пізнання істини. Хто хоче пізнати істину, повинен іти її шляхом. Біблія лікує духовну сутність людини знанням, вона цілитель людини. У зв'язку з цим феномен віри займав одне із центральних місць у образно-символічному світорозумінні Г. Сковроди. Він наголошував, що без віри людина не може осягнути цілісної картини світу: «Знай же, що віра дивиться на те, чого порожнє твоє око бачити не може» [149, с. 158]

Особливого статусу Г. Сковорода надавав книгам Святого Письма Старого та Нового Заповіту, називав їх джерелом знань, тому виділив їх зміст у окрему онтологічну сферу і назвав її третім світом, світом символів. Мандрівний філософ був переконаний у тому, що символи допомагають людині пізнавати світ, відкривати нове бачення невидимих і несподіваних речей, спрямовують людину на стежку божественного споглядання. К. Сигов у своїх розвідках наголошував, що під яскравим образно-символічним світорозумінням Г. Сковороди ховається істина: «Виходячи з цієї парадоксальної гносеології, можемо ліпше збагнути погляд Сковороди на символ як «іпостась істини». Символ розігрує безконечну глибину змісту, він святково причащає до змісту кожного, хто втаємничений у нього. Присутність і конкретна співучасть у святковому створенні істини є тут визначальною. Саме жива причетність до здійснення «мандрівного свята» дозволяє добре усвідомити, як кріпаки – замордовані наймитством слухачі Сковороди – сприймали і розуміли його хитромудрі і темні речення, його етичний символізм» [146, с. 72].

Уся система символів і образів у Г. Сковороди має власного носія символічного знання. За допомогою символів людина не так пізнає носія символічного знання, скільки містично або естетично долучається до нього, стає його частиною, а воно проявляє в них свою присутність. Таким чином, вона стає частиною носія конкретного символу містично-онтологічним шляхом. Наблизитися до цієї містичної єдності можна тільки тривалим духовним вдосконаленням, усвідомивши і осмисливши всю проблему багаторівневого світу символів і поступово долаючи її рівень за рівнем.

Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди базується на символіко-алегоричному розумінні тих чи інших священних таїнств і церковних образів. Це означає, що всю церковно-обрядову діяльність український мислитель розглядає у містичному вимірі. Іншими словами, церковно-обрядова діяльність не тільки символічно вказує на щось, а й містично здійснює те, що вона символізує.

Це пов’язано з тим, що Г. Сковорода з ранніх літ не розлучався з Біблією. Також на постійному зверненні мандрівного мислителя до біблійної мудрості

наголошував у своїх дослідженнях Д. Чижевський, у яких писав: «Перше, що привертає до себе пильну увагу у творах Григорія Сковороди, – постійна апеляція філософа до авторитету святого Письма, його напружені медитації над старо-заповітними та ново-заповітними образами. Відтак назви багатьох сковородинівських творів («Убуждшеся видьша славу его», «Да лобжет ми от лобзаній уст своих!», «Асхань», «Жена Лотова», «Потоп Зміїний») пов'язані з Біблією, а чи не кожна їхня сторінка рясніє біблійними цитатами й ремінісценціями; значна частина писань (наприклад, поезії «Сад божественних пісень») ампліфікується із біблійних тем, – себе ж Сковорода часто називає не інакше, як «любителем священный Библіи». Його метафізичний Ерос постає у формі любові до Біблії: мислитель іменує останню «коханкою», до якої він прийшов у тридцятилітньому віці і яка заволоділа ним цілковито, змусивши зректися усяких інших захоплень. Природно, що літературна творчість філософа набуває форми «схолій» до книг Святого Письма Старого й Нового Заповіту» [185, с. 71]. Г. Сковорода вважав її найголовнішою книгою і вбачив її значущість у тому, що вона навчала людей богосвідомості, допомагала зрозуміти справжній сенс буття, була життєвим дороговказом для кожного.

Багато дослідників творчості Г. Сковороди наголошували на тому, що джерелом формування символіко-алегоричної методики інтерпретації Біблії українського філософа стала діяльність Олександрійської богословської школи (Філон, Климент, Оріген). Мислитель продовжував досить добре розроблену до його часу традицію символіко-алегоричної екзегези текстів Біблії, що походить від ранньохристиянських отців церкви. Олександрія була заснована Олександром Македонським у 331 році до Різдва та являлася центром елліністичної культури. Саме тут з'явився перший переклад Святого Письма на грецьку мову, що називався Септуагінта. Це було, безперечно, великим досягненням, що дозволило вивчення Біблії усім знавцям грецької мови, серед яких був і Г. Сковорода. Саме з традицій цієї школи український філософ перейняв алегоричну методику тлумачення священних книг. Про близькість мислителя до Олександрійської богословської школи зазначав Л. Ушкалов: «Саме твори олександрійців, поза

сумнівом, є основним «джерелом сковородинського богослів'я». Справді-бо, і Філон, і Климент, і Оріген, як свідчив Михайло Ковалинський, входили до десятка найулюбленіших авторів Сковороди, а сковородинська манера потрактування Біблії, тобто його ноематика та гевристика, на значну міру залежить від олександрійської алегорези. Сковороді був близьким також олександрійський платонізм, гностична настанова олександрійців тощо» [170, с. 120].

Ще одним із представників олександрійського екзегетичного напрямку, яким цікавився Г. Сковорода, був Філон Олександрійський, котрого український мислитель сильно цінував, а також спирався на нього у своїх творах. Тому Філон Олександрійський багато в чому вплинув на релігійні та світоглядні погляди українського філософа. На походження символіко-алегоричної інтерпретації Біблії від Філона Олександрійського вказували ряд дослідників. Одним із перших був Д. Чижевський, який писав: «Філон, який — поруч із іншими представниками «олександрійської школи» — один із перших приклав цю екзегетичну методу до Св. Письма та мав рішучий вплив на християнську екзегезу, будував уже на філософічних засновках Платона: він не тільки міг знайти в Платона найсміливіші товкмачення Гомера, але також і одне місце, що дає теоретичну підставу такої екзегетичної методи: я маю на увазі розрізнювання у Платона «літери» та внутрішнього сенсу мови. Для Філона значний принцип: «після літерального оповідання слід передати також і алегоричний сенс, бо майже все в законодавстві (Мойсея) має алегоричний сенс»» [185, с. 78–79]. Про вплив Філона на Г. Сковороду М. Попович писав так: «Від шанованого Сковородою Філона Іудея (Філона Олександрійського, перша половина I ст. н.е.) іде розрізнення «літерального» та «закритого» сенсів Біблії, що приймалося і в київській традиції. Прямий смисл Біблії Філон не заперечував, але вважав не найцікавішим і всі зусилля зосереджував на розшифруванні смислу прихованого, «зміщеного», алегоричного, використовуючи для його тлумачення філософію Платона» [118, с. 177]. Про схожість багатьох міркувань Філона зі сковородинівським символічним тлумаченням біблійних сюжетів наголошував Л. Ушкалов: «Зокрема, саме Філон

започаткував науку про об'явлення Бога «в трьох світах» (природі, людині та Біблії), він-таки вперше почав символічно трактувати Святе Письмо, намагаючись узгодити його з грецькою філософією. Символічно Філон потрактував (так само, як і Сковорода) навіть поняття творення (креації). Окрім того, Філон обстоював такі важливі для Сковороди ідеї, як «обоження» (θέωσις), людина-мікрокосмос, «внутрішня людина» («небесний Адам»), Софія-Премудрість Божа, преекзистенція матерії тощо. Для науки Філона (як і Сковороди) характерний питомо платонівський дуалізм. Філон-таки запровадив до богослов'я і прикметну для Сковороди антитетичну модель думання» [170, с. 129].

Слід відзначити, що своє тлумачення та інтерпретацію християнських історій Г. Сковорода проводив у дещо схожому стилі з Климентом Олександрійським. Ця манера інтерпретування також переноситься на інші тексти, навіть на вислови, зокрема на вислів Епікура, про що зазначає Л. Ушкалов: «Навіть свій улюблений Епікурів вислів: «Спасибі Богу, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним», – Сковорода подає, певно, за Климентом» [170, с. 124]. Д. Чижевський звертав увагу, що для Г. Сковороди так само, як і для Климента Олександрійського ціннішим був прихований сенс Біблії: «Розрізнювання різних сенсів Св. Письма засвоїли християнські інтерпрети. Климент Олександрійський не хоче задовольнятися «тілесним» сенсом Письма, а бажає дослідити його захований сенс, словесний, літеральний бік Письма треба відкинути, якщо він має щось недостойне Бога» [185, с. 79].

Г. Сковорода також цікавився Орігеном, який перший здійснив спробу систематизації головних засад християнської науки, де зумів розкрити ідею про першооснови світу. Оріген був одним із улюблених авторів українського філософа, тому він спричинив великий вплив на його світогляд. На цьому наголошував Л. Ушкалов: «Бувши одним з улюблених письменників Сковороди, він справив помітний вплив на світогляд нашого філософа. Саме Оріген міг інспірувати роздуми Сковороди про вічність матерії (згідно з Орігеном, матерія є така ж стара, як і час), про всеосяжну віднову творива, тобто про його повернення до Бога (орігенівський ἀποκατάστασις πάντων), про Божі ймення (на думку

Орігена, Бог не має властивого собі імені), про пізнання як спогад (ανάμνησις) тощо. Утім, найвиразніше вплив Орігена на Сковороду виявляється в ділянці біблійної герменевтики. Сковорода, так само, як і Оріген, наголошує на символічності Святого Письма (буквальний сенс – лушпиння, прихований – єство), а міркування Сковороди про безглуздість буквального розуміння Біблії майже дослівно повторюють орігенівські» [170, с. 126].

Ще одним джерелом формування символіко-алегоричної методики інтерпретації богословських послань українським філософом стала спадщина святоотцівського богослов'я. Багато дослідників творчості Г. Сковороди наголошували, що він цікавився творами отців Церкви і багато в чому перейняв їх ідеї з приводу Святого Письма християнства. До числа представників святоотцівського богослов'я, якими цікавився український мислитель належать Діонісій Ареопагіт, Іван Дамаскін, Макарій Єгипетський, Василій Кесарійський, Григорій Назіанзин, Григорій Ниський, Євагрій Понтійський, Максим Сповідник та ін.

Д. Чижевський вказував на схожому трактуванні Біблії Г. Сковороди з Григорій Ниським: «За Григорієм Ниським, «тіло Письма» є лише стіна або одяг, що прикриває дійсний сенс. Він противиться літеральному розумінню, «не треба бути таким дурним», щоб розуміти Письмо літерально» [185, с. 79–80]. Але у деяких поглядах український мислитель розходився з Отцями Церкви. Його заперечення реальності чудес і арістотелівське вчення про існування зла у світі дуже розбігаються з ідеями представників середньовічної філософії.

Також Г. Сковорода цікавився творчістю Валентина Вайгеля, чиї праці добре знали в Україні. Між німецьким та українським мислителями можна провести велику кількість паралелей, серед яких алегоричне розуміння Біблії, на що вказував Л. Ушкалов: «Між Сковородою та Вайгелем є чимало пунктів збіжності, зокрема … підкреслення алегоричності Святого Письма («Літера, – писав Вайгель, – це віз, на якому слово Боже в'їжджає до серця…»)» [170, с. 115].

Український мислитель був добре ознайомлений з творчістю Якоба Беме ще за час навчання у Києво-Могилянській академії, який спричинив значний вплив

на релігійні ідеї Г. Сковороди, зокрема на відмову від буквального тлумачення Біблії, на що звертав увагу Л. Ушкалов: «Так, обидва філософи правлять про «три світи» (або «три книги»), про Софію-Премудрість Божу, не визнають буквального потрактування Святого Письма» [170, с. 118].

Філософ вважав, що Святе Письмо християнства слід тлумачити не буквально, а алегорично. Буквальне розуміння Біблії призводить лише до нетерпимості і забобонів. Активно спираючись на символіко-алегоричну методику інтерпретацію Біблії, Г. Сковорода дає символічне тлумачення багатьох місць Святого Письма. Діяльність святих отців та представників німецької містики мала великий вплив на ставлення українського мислителя до Біблії, на що звертав увагу Д. Чижевський: «У Сковороди сполучуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики нового часу (що сама, зрештою, має за джерело отців Церкви)» [185, с. 84].

У творчості Г. Сковороди можна простежити більш тонкі деталі впливу його попередників, але вони не можуть бути прийняті як органічні елементи його філософії, тому що власна концепція українського філософа – це унікальна авторська версія сприйняття біблійного матеріалу. Майже кожна доктрина українського мислителя може мати приблизну аналогію у грецькій, святоотцівській філософії чи німецькій містиці, але всі його вчення утворюють органічну систему, яка має власну оригінальність.

Висновки до розділу 2

Визначення філософських понять «релігійний символ», «релігійний символізм» та «емблема» у творчому доробку Г. Сковороди, розмежування їх сутностей та особливостей, обґрунтування Біблії як основи образно-символічного мислення українського мислителя та формування методологічних положень релігієзнавчого аналізу даної тематики об’єктивуються у таких висновках:

1. Аналітичний огляд релігійно-філософської літератури та самобутньої творчості українського мислителя дає змогу визначити релігійний символ як засіб пізнавальної діяльності людини за допомогою якої передається духовно-чуттєвий

досвід єдності з божественною сутністю. З огляду на це, релігійний символізм у творчості Г. Сковороди виступає як специфічний образно символічний тип мислення та світосприйняття властивий людині для пошуку божественної сутності.

2. Символ та емблема, не зважаючи на наближену роль, мають різні характеристики. На відміну від безмежно різноманітних значень, які створює символ, емблема виступає як інструмент, який за допомогою певних знакових систем лише фіксує головний сенс предмету. Зображення та слово, які поєднуються у емблемі, унаочнюють істинну сутність певного предмету. Таким чином, емблема позбавлена такої смислової глибини, яку має символ і використовується у разі необхідності додаткового наочного ефекту.

3. Біблія відіграє важливе значення в тлумаченні утворення світу. Український філософ у вченні про «три світи» Святому Письму християнства відводить окрему роль і зображує як символічний світ. Для Г. Сковороди, Біблія – це книга, у тексті якої міститься божественна мудрість, яка захована у різноманітних символах. З огляду на це, символічний світ Біблії стає підґрунтям для релігійного символізму українського мислителя.

4. Символічний світ Біблії розкривається не через буквальне розуміння всіх її сюжетів, а через їх глибоке метафоричне й алегоричне значення. Г. Сковорода, ретельно вивчаючи біблійні тексти, акцентував увагу на тому, що не можна буквально сприймати те, що в них написано. Він вказував на обмеженість суто літературної інтерпретації Святого Письма і не визнавав буквального розуміння Біблії як реальної історії становлення світу і людини. Для нього всі книги Біблії, розповіді апостолів були лише символами, які наділені багатьма значеннями.

РОЗДІЛ 3
СТРУКТУРОВАНІСТЬ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ Г. СКОВОРОДИ

3.1. Структурні рівні релігійно-символічної системи Г. Сковороди

Відомо, що Г. Сковорода жив і творив у XVIII столітті. Це був дуже складний період у європейській культурно-інтелектуальній історії, особливо на території сучасної України. Він характеризувався тим, що будь-яка філософія була в тій чи іншій мірі проникнута релігійним змістом, ідеями, поглядами, почуттями, переживаннями. Таким чином, всі філософські питання отримували релігійне тлумачення, богословська догматика панувала у всіх сферах гуманітарної думки епохи. Не можна було в ті часи знайти в українських академічних колах вчених людей, які б хоч якимось чином намагалися заперечувати існування Бога. Всі відповіді на світоглядні питання з'ясовувалися в релігійній площині, монопольне право на Істину належало виключно церкві. На цьому наголошують багато дослідників, наприклад І. Огородник говорить: «За тодішніх умов етико-моральне вчення Сковороди, як і сама його філософія, отримує релігійне забарвлення» [103, с. 257]. Ці слова слугують підтвердженням того факту, що Г. Сковорода не був виключенням із загального правила. Отже, можна констатувати, що релігія займала визначальне місце у його філософських роздумах.

Однак, мандрівний філософ нешаблонно ставився до релігії. Він цінував філософсько-етичне учення християнства значно вище ніж його богословсько-теологічний зміст, тому трактував релігійні символи у відповідності з власною совістю. Прагнення зробити аутентичне учення Христа простим і зрозумілим, розкрити і зробити доступним символічний світ Біблії для всіх віруючих, відкрити і установити нові імена Бога, висловити свою думку стосовно загальноприйнятих сакральних обрядів та церемоніалів часто суперечило офіційним законам церкви. Але попри свої нестандартні релігійні погляди і гуманістичні устремління мислитель певною мірою залишався «справжнім християнином». У своїй книзі

«Григорій Сковорода: філософія свободи» М. Попович з цього приводу писав: «Визначити Григорія Сковороду як атеїста чи матеріаліста, звичайно, було б свідомою неправдою. Жодного прихильника в Україні не знайшов би тогочасний мислитель, який хоча б натякав на те, що Бога немає. Сковорода суб'єктивно ніколи не поривав з християнської вірою і з православ'ям зокрема, про що свідчать і тексти його творів, і той факт, що до найтіснішого кола його слухачів і шанувальників входили священики різних рангів, іноді і досить високих. Він розглядав свої твори як певне тлумачення загальноприйнятих сакральних положень і обрядів» [118, с. 175].

Тому буде невірно стверджувати, що він був атеїстом чи матеріалістом. У цей період історії дуже важко було сповідувати матеріалістично-атеїстичну ідеологію та переборювати власну християнську лояльність, яка вказувала особистий шлях до Бога. Враховуючи те, що Г. Сковорода не уявляв Бога як всемогутню силу, що стоїть над світом, природою і людиною, а розглядав його як всюдисущу невидиму натуру, яка втримує усе і знаходиться у всьому, то можна погодитися з тим, що релігійний світогляд філософа має чітко виражений пантеїстичний характер. Цю думку відстоюють В. Шинкарук та І. Іваньо, які стверджують: «Світогляд Сковороди має чітко виражений пантеїстичний характер. Для нього вже не існувало бога як всемогутньої духовної особи, що стоїть над світом, над природою, над людиною. Бог всередині всього, всюди і ніде зокрема. Він – істинна природа в природі, тварина в тварині, людина в людині. Він закон, логос сущого. Обґрунтовуючи думку, що справжнім Богом є природа, Сковорода посилається навіть на біблію: «В бібліи бог именуется: огнем, водою, вѢтром, желѢзом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чого ж его не назвать (натура) натурою?» [192, с. 47]. Слід також відзначити, що така символізація Бога заперечувала буквальне розуміння біблійних чудес як таких, що не відповідають дійсності та істинній сутності Бога. Оцінка Бога як розуму, присутнього у всіх явищах, речах і предметах та твердження філософа про те, що Бог не є особистістю безперечно не відповідали принципам релігійності, які він зрештою на словах не спростовував. У результаті пантеїстичний характер

релігійних уявлень став причиною багатозначного розуміння поняття «Бог» у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди, що мало величезне значення для розкриття багаторівневої структури божественної символіки.

Досліджуючи релігійний аспект творчості Г. Сковороди, український філософ А. Товкачевський у своїй роботі «Григорій Савич Сковорода» зазначав: «Щирість Сковороди, цільність, безпосередність у прийняттю світа, любов до Вічности, символізм – все це виявлення або наслідки глибокої релігійності його натури, хочеться навіть сказати – все це те саме, що й релігійне чуття – остільки всі помічені нами у Сковороди риси неподільно звязані з релігійним типом людини взагалі. Зазначу ще, що Сковорода був правдивим християнином, але в мою задачу не входило характеризувати Сковороду, як християнина: я брав його, як релігійно настроєну людину взагалі, – людину, для якої догми і обряди не мають значення, лише сама сутність. Будучи християнином, Сковорода разом з тим був і філософом, що дивився на християнство тільки як на одну з форм виявлення релігійного чуття, віри в Бога, – філософа, який не боявся прирівнювати волхвів і ісрофантів до іудейських пророків, звати поґанина Платона Боговидцем, а ідольські капища іменувати першими храмами Христової науки» [166, с. 274].

В. Ерн у своїй роботі «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение» займав дещо іншу позицію. Він зазначав, що хоч Г. Сковорода цікавився релігійними проблемами, та все ж це захоплення залишалося на світському рівні: «Не потрібно обманювати себе поверхневими висновками. Сковорода любить церковні мовні звороти, має схильність до біблійних текстів. Але він є глибоко світською людиною. Він природний, а не церковний. Його містика космічна і антропологічна, а не еклектична. Якщо краями своєї мудрості він дотикається до мудрості церковної, то тільки тому, що мудрість космічна в останньому своєму визначенні збігається з мудрістю церковною» [195, с. 132].

На основі поняття «природа», релігійний символізм Г. Сковороди розгортається на космологічному рівні. Український мислитель робить деякі матеріалістичні узагальнення, які були характерні для європейської філософської

думки XVIII століття. Зокрема, він вважав матеріальний світ нескінченним і різноманітним, в основі якого лежали закони «натури» або «природи». Явища і предмети об'єктивного світу тимчасові, скороминучі, тлінні, а внутрішні закони речей і сама природа залишаються вічними і невичерпними. Природа не має ні початку, ні кінця, нескінченна у просторі і часі. Вона все сама від себе народжує з власних таємних і безмежних надр. Вона є практично причиною самої себе.

Космологічні погляди Г. Сковороди органічно розгортаються з його учення про «дві натури» та «три світи». Але необхідно також розтлумачити поняття «натура», яке український мислитель розумів не як матерію, а як сутність. М. Попович говорив: «Слід зазначити, що тут і в інших місцях Сковорода під «натурою» розуміє не природу як матеріальний світ, а природу речей і подій як їх єство, внутрішню сутність» [118, с. 193].

У своєму трактаті «Вступні двері до християнської добронравності» Г. Сковорода сформував вчення про «дві натури», які складають основу його космологічних уявлень: «весь сві складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог. Ця невидима натура, чи Бог, усю твар пронизує й утримує; скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, а пронизуючого й утримуючого його розуму не видно» [149, с. 141–142].

Цілий світ, за українським мислителем, розділяється на дві частини, одна з яких символізує все, що створив Бог, а інша і є самим Богом. Г. Сковорода називав все божественне невидимим, надаючи йому особливого статусу у світі і намагався відшукати всі імена, які символізують його сутність. Таким чином, поняття «Бог» у релігійно-філософському вченні українського філософа набуває багатозначності.

Велику увагу любомудр приділяв невидимій натурі, адже саме вона є уособленням Бога і саме вона творить світ та утримує його. Креаційне значення невидимої натури у працях Г. Сковороди стверджував Д. Чижевський: «Важливіше є, що Бог постійно світ утворює, та що Творець «утримує», підтримує в його несамостійному, непевному, заникливому єстві й бутті. Усі речі

«зродив» та «утримує» «Початок», усе живе рухається в Бозі та силою Божою, усе пізнаємо лише через Бога та в Бозі: в світлі Божім, нарешті, все створіння, креатура змагає до Бога, до «повороту» до свого вихідного пункту, до «Початку», до «Джерела»» [185, с. 113].

В. Горський також наголошував, що ідея «двонатурності» світу у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди має особливе значення. Ця ідея присутня у всіх філософських і релігійних працях мислителя. Так, любомудр у своїх ранніх творах стверджував про існування двох натур, у результаті чого світ складався з видимої і невидимої сутностей. Бог – це невидима натура, це одне з імен, яким називав його український мислитель. Уже у своїх ранніх творах він розмірковував про існування двох натур, у результаті чого світ складався з видимої і невидимої сутностей. Бог – це невидима натура, це одне з імен, яким називав його український мислитель. Так Бог не тільки невидимий, а й знаходиться всередині будь-чого, тому він також і внутрішній. Він надихає матерію і надає їй форму, тому Бог – це духовна натура, яка завжди існує і не може бути тлінною, бо вона вічна. Г. Сковорода говорив, що Бог – це істина, яка закладена всередині всіх речей, вона одухотворює їх, надаючи їм форму. Таким чином, він показував, що Бога можна назвати багатьма іменами: невидимим, вічним, внутрішнім, духом, істиною.

Найбільш завершений вигляд концепція «двох натур» і «трьох світів» отримала в діалозі Г. Сковороди «Діалог. Назва Його: Потоп Зміїний», де він говорив: «Кожен народжений у цьому світі є пришелець, сліпий або просвіщенний. Чи не прекрасний храм премудрого Бога є світ цей? Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія. У населеному будь-якому світі сонце є його око, і око це є сонце. А як сонце є голова світу, то не дивно, що людина названа мікрокосм, тобто маленький світ» [150, с. 142]. Трохи далі за текстом Г. Сковорода відмічав: «Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих матерія і форма. Ці

формули у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи» [150, с. 145]. За формою він визнавав активну основу буття світу – дух, істину, життя, рух, світло, за матерією – плоть, тінь, тлінність, темряву. У великому і малому світі матеріалізовані вічні форми і образи буття, які надають цим світам життєвої сили.

Таким чином, творчість мандрівного філософа просякнута образно-символічним світорозумінням. Будь-який елемент навколишнього середовища має внутрішню і зовнішню сутності, форму і матерію. Г. Сковорода вважав, що головною метою людини є пізнання внутрішньої сутності світу у якій ховається істина і з цього приводу писав: «Таке ж і в символічному, або білійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже єство, до якого своїм знаменням веде створіння, є форма. Бо і в цьому світі є матерія і форма, тобто плоть і дух, видимість і істина, смерть і життя. Наприклад, сонячна фігура і матерія, або видимість. А оскільки вона означає того, хто розмістив у сонці поселення своє, тому друга думка є форма і дух, наче друге сонце у сонці. Як із двох квіток два запахи, так із двох сутностей дві думки і два серця: тлінне й нетлінне, чисте й нечисте, мертве й живе!» [150, с. 145].

Кожний з визначених світів має свої специфічні ознаки і властивості. Великий світ або макрокосм уявлявся Г. Сковороді, як і матерія, безконечним у просторі і часі. Він складається з безлічі невеликих паралельних світів і об’єднує у собі всі явища і предмети, які відносяться до малого світу людини та символічного світу Біблії. Внутрішня енергетика трьох світів узгоджується між собою завдяки єдності духу який їх наповнює. Схожість структури і паралелізм великого і малого світів базується на єдності природи, людини і Бога. Гармонія стосунків між ними залежить від міри, симетрії, пропорції, ритму їхньої взаємодії. Однак, зовнішній матеріальний світ Г. Сковорода вважав тлінним і марним, тому намагався знайти в оточуючому середовищі духовну сутність, яка б могла піднятися над його нетривалою екзистенцією.

Якщо зовнішній світ нескінченно багатогранний і змінний, то внутрішній закон природи єдиний і вічний. Ототожнивши Бога з природою, Г. Сковорода побачив у ній божий промисел. Вплив божественного закону розповсюджується

не лише на природу, а й на людину, доброчинність, істину, красу, любов, сенс людського життя. Завдяки цьому природа набула ознак образно-символічного існування, отримала безліч форм свого розвитку і визнання матеріальної субстанції. Але ця логіка аргументації вела до загострення протиріч з теорією «двох натур», відповідно до якої природа одночасно мала матеріальну і духовну основу. Перебуваючи під впливом ідейних традицій свого часу, Г. Сковорода не міг принципово вирішити цю суперечність, надавши перевагу одній із цих основ у своєму ученні і однозначно стати на бік матеріалізму, чи ідеалізму. Не зраджуючи своїм пантеїстичним уподобанням, він мобілізував весь свій інтелектуальний потенціал та історико-філософську ерудицію на пошук точок примирення матеріальної і духовної субстанції світу, не закріплюючи первинності за жодною із них. Методологія пантеїзму надавала примарний шанс поєднання вічності духовного і плинності буденного, непорушності буття і тлінності існування. Мислитель принципово не хотів займати крайню матеріалістичну чи ідеалістичну точку зору на світ, а намагався знайти «золоту середину» між ними в аристотелівському розумінні цього слова, адже проникливий погляд філософа бачив, що в реальному житті матеріальне та ідеальне, буття та значення, факт і смисл не зустрічаються в чистому вигляді, вони не існують одне без одного, тому завжди нероздільні.

Однак з пантеїстичних позицій можна досягти лише видимості вирішення цієї складної проблеми, а в дійсності ж створити нові суперечливі контексти, які вимагатимуть нових підходів для їх вирішення. Таким підходом може бути лише діалектичний метод, елементи якого можна знайти в українського мислителя. Початок і центр світу він бачив у єдності протилежностей, про що у своїй роботі «Книжечка, що називається SILENUS ALCIBIADIS, тобто Ікона Алківіадська» мандрівний філософ писав: «Та коли це начало і цей центр є всюди, а кільця його ніде немає, то бачу в цьому цілому світі два світи, які становлять один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей – риза, а той – тіло, цей – тінь, а той – дерево; цей – речовина, а той – образ, тобто основа, що містить речовинну грязь, як малюнок має свою фарбу. Отже, світ у світі – це

вічність у тлінні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в пітьмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчаї надія» [150, с. 16]. Так через діалектику двох світів, сутності і явища мислитель показує єдність двох натур. Вони єдині у своїй різниці і різні у своїй єдності, між ними немає тотожності, а разом з тим немає і нездоланної прірви. Одним словом, продовжуючи говорити мовою Аристотеля, вони являють собою «месотес» світової системи, тобто істинну її середину, взаємопроникаючу єдність суперечностей, яка водночас є і «акротес», або вище розуміння дійсності.

Одне із центральних місць у творчості українського мислителя займає тематика людської сутності. З огляду на це, релігійний символізм Г. Сковороди значною мірою зазнає антропологічного спрямування.

Найменувавши людину мікрокосмом, український мислитель продовжив традицію утвердження активної сутності людини, яка була розпочата ще античними філософами та продовжена християнськими богословами, гуманістами Ренесансу, вченими Нового часу, філософами Києво-Могилянської академії. Через людину, специфіку малого світу, пошук духовних основ буття, філософ вносив у навколишній світ морально-етичні виміри, боротьбу добра і зла. Він стверджував, що «всі світи складаються із двох сутностей: злої й доброї» [150, с. 154]. Зло найбільше проявляло себе в матеріальній, земній, а добро в духовній, небесній сфері. Але Г. Сковорода ніколи не розривав навічно матеріальний світ і світ духовний, він завжди намагався побачити в матеріальному духовне. Саме в мікрокосмічному світі відбувається формування символу «внутрішньої людини». І формування це відбувається не через плоть і кров, а через духовне звернення до Бога. Матеріальна сторона людського буття ніколи не була істиною. Навпаки, філософ у «Діалог. Назва Його – Потоп Зміїний» стверджував: «Істиною не була плоть ніколи. Плоть і фальш – одне і те ж. А хто любить цього ідола, ісам такий же. А коли плоть є фальш і пустота, тоді вона не є людина» [150, с. 171]. Тому Г. Сковорода не радив задивлятися на плотську завісу, бо: «Не перетворишся, друже мій, із земного в небесного доти, поки не побачиш Христа. Доки не пізнаєш, що такі істинна людина. Не продереш очей твоїх доти, поки плоть і кров

триматимуть твоє серце. Та чи довго триматиметься? Поки признаєшся, що твоя плоть і кров – це порох і нікчемність» [150, с. 170]. Тому головний шлях до «внутрішньої людини» лежить через себепізнання і богоусвідомлення. Людина тим більше буде досягати своєї істинності, чим більше буде духовно наближатися до абсолютної людини – Христа.

Поняття символу знаходилося у полі напруженого метафізичного інтересу Г. Сковороди, його трактування має великий вплив на осягнення природи людини. Символічна природа людини безпосередньо виявляється перш за все в містичній духовній традиції. Людина – найвища стадія творіння. В езотериці вона розглядається не тільки як образ світу, але і як образ Бога, взятого у сукупності його численних атрибутів. Людина – божественна присутність на Землі. Символ надає сенс і цінність людському буттю та наближає до божественного, прихованого, таємного. Осмислення символу Г. Сковородою глибоко антропологічне. Символ виступає як дієвий засіб обоження людини.

Символічність людини не дозволяє їй загубитись у своїх почуттях. Як носій культури, людина інтерпретує Біблію, намагаючись зрозуміти власну сутність. Біблія – це символічний світ, створений людиною. Символ – це посередник між людиною і Біблією. Вони реалізовують свою функцію за допомогою діяльності людини. З цього виходить, що Г. Сковорода визначав діяльність як головне джерело формування образно-символічних структур. Символи, на думку українського мислителя, повинні містити у собі духовну сутність. Через символи людина пізнає культуру та створює її. Тобто думка розвивається і займає своє місце в культурі завдяки символічній формі. Думка – це вже культурне формування, тому вона може виступати в ролі символу. Символізм, за Г. Сковородою, визначається як первісна функція думки, яка встановлює типи світосприймання у всій повноті градацій. Тому дійсність завжди символічна, а філософія дійсності – це філософія символічних форм.

Релігійне осягнення символу виступає одним з ключових засобів для осмислення людини як особливого роду сущого. Внутрішня сутність людини возвеличує її над природою. Символ розкриває нерозривний зв’язок біологічного

організму з незбагненним, з тим, що потребує розгадки. Саме це і дозволяє за допомогою символу проникати в глибини філософсько-антропологічної рефлексії. Символ має властивість відірватися від матеріальності і вказати на щось нематеріальне, не цілком явне, туманне, але, тим не менш, умовно пов'язане з цією предметністю.

Головним лейтмотивом філософії Г. Сковороди було спрямування людського розуму на осягнення проблем релігійно-філософського, пізнавального, морального, соціального та духовного характеру. Він вважав, що релігія дає благородство людському серцю, ясність розуму і силу духу.

В історико-філософській спадщині українського мислителя духовне життя людини розглядається переважно як суб'єктивне начало, тобто творчий початок людини. Це можна охарактеризувати певною турботою людини про саму себе. Духовність розглядалася Г. Сковородою як специфічна категорія, що включала в себе моральну, ціннісну, пізнавальну, творчу, інтелектуальну діяльність людини. Однак, слід зазначити, що таке розуміння духовної сутності людини є неповним, оскільки тут не береться до уваги її висхідний пункт. Він приділяв велику увагу феномену людини, внутрішня сутність якої полягала не у її тілі, а саме у її духовному світі. Тобто головним є духовне життя і духовне збагачення, яке бере верх над усім матеріальним. На думку Г. Сковороди, істинне життя людини – це духовне життя людини.

Одною із головних ідей мислителя є ідея самопізнання, яка формує гносеологічний рівень релігійного символізму любомудра. Він їй приділяв великої уваги та присвятив такі роботи як «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» та «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе». Самопізнання людини, за українським філософом, полягало у збагаченні її духовного світу. Занурення людини у саму себе і знайшовши там задоволення – це шлях до самопізнання. На підтвердження цих слів Г. Сковорода говорить: «Блажен муж, котрий знайде в домі своєму джерело втіхи і не жене вітри із Ісавом, займаючись ловитвою по порожніх околицях» [149, с. 151]. Найголовнішим завданням людини у самопізнанні полягає її вибір між зовнішнім та внутрішнім світами.

Зовнішньому світу були притаманні матеріальні спокуси та фікції, а внутрішньому світу – вічні та істинні сутності. Г. Сковорода прагнув пізнати внутрішню сутність, духовний світ, якому надавав перевагу, але також відзначав, що шлях осягнення духовного світу людини – надзвичайно важкий. Адже, цей шлях проходить через духовні випробування людини, які насиченні різними спокусами. Український філософ стверджував, що не слід відступати перед цими труднощами, а плідно шукати істинну, яка дуже часто захована в зовнішній, а у внутрішній сутності людини. Зовнішній світ також відіграє важливу роль у житті людини. Г. Сковорода не відкидав зовнішній світ людини і був переконаний, що і зовнішній сутності будь-якої речі чи людині можуть знаходитися добро і зло, прекрасне і потворне. Головним завданням людини є пошук істини і краси, а це вимагає великої праці і постійної розумової напруги. Подібних думок у творах мислителя можна знайти ще дуже багато, а висновок один, і його робить сам автор: «Отже, не прегарний Наркіс, не хіромантик і не анатомик, а той, що побачив усередині себе головний пункт машини – Царство Боже, – такий пізнав себе, знайшов у мертвому живе, у темряві світло, як діамант у болоті і як євангельська жінка імперіал у хатньому смітті. «…радійтеся і веселіться зі мною». Цей точно пізнав людину і може похвалитися: « Знаю чоловіка у Христі»» [149, с. 415]. Ідея самопізнання, як пошуку у внутрішній сутності людини істинного знання, є віддзеркаленням гносеологічних мотивів української барокової філософії.

Людина у релігійно-філософському вченні мислителя виступає як єдність природного і надприродного і містить у собі як таємницю свого власного буття, так і буття світу. Цю таємницю вона може осягнути лише шляхом пізнання своєї власної духовної сутності. Таке пізнання можливе лише через самопізнання, що є водночас самопізнанням божественної сутності. Індивід, таким чином переживає свою надприродну сутність. Я. Стратій також звертала свою увагу на важливе значення «справжньої» людини у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди і вказувала на її надприродну функцію: «Отже, справжня людина у нього наділндивідуальна, надприродна, її структура аналогічна духовній основі великого

світу, тим-то людське самопізнання і дає змогу пізнавати внутрішні закони буття зовнішньої природи» [159, с. 141].

Г. Сковорода, формуючи свою ідею самопізнання людини, обґрунтовував її не тільки на філософсько-категоріальному, але й на релігійно-символічному рівні. Це зумовлювалося цілим комплексом причин. Зокрема, одним із головних факторів залучення до роздумів про внутрішній світ людини релігійних мотивів була складна культурно-релігійна атмосфера, яка склалася на той час в історії України. Основною характеристикою цього історичного періоду було те, що будь-які філософські погляди, зокрема на людину, переплітались з релігійними поглядами, ідеями, переживаннями. Саме тому, всі філософські проблеми отримували релігійне забарвлення.

Ця тема знаходить продовження у роботі Г. Сковороди «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе». Головний образ – Наркіс є одним із центральних символів у філософії українського мислителя, що уособлює людину, яка пізнала власну внутрішню сутність. Головне завдання людини полягає в пізнанні божественної сутності, тому пізнати Бога означає пізнати самого себе, а любов до Бога – це любов до самого себе. Таким чином, Г. Сковорода визнавав існування двох сутностей людини – зовнішньої та внутрішньої, земної та небесної, символічної та тілесної.

Мандрівний філософ в символі Наркіса звертав увагу на пізнавальний аспект любові до самого себе: «Наркісів образ благовістить це: «Пізнай себе!» Нібито сказав: чи хочеш бути задоволений собою і залюбитися в самого себе? Тоді пізнай себе! Перевір себе добре Атож! Як це можна залюбитися в невідоме? Не горить сіно, не захоплене вогнем. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що Любов є Софіїна дочка. Де мудрість уздріла, там любов згоріла. Воістину, блаженна є самолюбність, коли вона свята; гей, свята, вона істинна, гей, кажу, істинна, коли знайшла та уздріла одну таку істину та красу» [149, с. 151]. Наркіс символізує людину, яка побачила свою істинну красу, яка пізнала власну духовну сутність, а не лише свою зовнішність.

Усвідомлюючи власну глибинну сутність, Наркіс змінює свої особистісні прагнення, ціннісні орієнтації, оцінку сенсу життя і здобуває цілісність, яку не може досягти жодна людина, що занурилася у матеріальний світ і надала йому перевагу. Людина, яка зорієнтована лише зовнішні прояви свого буття, лишається на поверхневому рівні самосвідомості і втрачає можливість зрозуміти своє призначення і покликання в житті. Цей випадок Г. Сковорода ілюстрував багатьма метафоричними прикладами, серед яких найчастіше використовував образ людини, яка помічає тільки п’яти та ноги, а голову та інші частини тіла не бачить.

Не пізнавши власної внутрішньої сутності людина не здатна пізнати істинну сутність світу. Про це мандрівний філософ писав: «А яка користь: мати, але не розуміти? Споживати, а смаку не чути?.. Коли хочеш знати, то відай, що ми так бачимо людей, гейби хтось показував тобі одну лише людську ногу чи п’яту, сховавши голову й усе інше тіло. А без голови взнати людину годі. Ти ж бо сам себе бачиш, але не розумієш і не тямиш себе. Ане розуміти себе самого – це те ж таки, слово в слово, що згубити себе. Коли в твоїй хаті заховано скарб, а ти про те не знаєш, це все одно, слово в слово, що його нема. Отже, пізнати самого себе, і відшукати самого себе, і знайти людину – одне і те ж» [149, с. 155]. Така людина виступає повною протилежністю образу Наркіса, який є символом усвідомлення істинної людської природи. Таким чином, Г. Сковорода засуджував закоханість людини у своє тілесне єство, стверджуючи «що вся плоть – пусте» [149, с. 158]. Однак для більшості дійових осіб діалогу «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» це зовсім не так. Вони сприймають світ і себе в ньому із матеріальних позицій і не мають власного досвіду самопізнання, який здатний вказати людині на наявність духовної єдності світу. Тому символ Наркіса дає змогу людині усвідомити власну внутрішню духовну сутність і досягти єдності двох протилежних способів пізнання світу і себе в ньому.

Ідея єдності зовнішньої та внутрішньої сутності людини у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди має особливе значення. Не випадково, що ця ідея присутня практично у всіх його працях. Більше того, український філософ

стверджував, що не тільки людина складається із зовнішньої та внутрішньої сутності, а й увесь світ також складається з видимої та невидимої натури. Бог – творець усього світу, але на цьому Його роль у світотворенні не завершується. Він одухотворяє зовнішню матерію і надає їй форму. Бог – це духовна натура, вічна і нетлінна, яка завжди надає духовному життю людини доленосний сенс. Г. Сковорода говорив, що Бог – це істина, яка знаходиться всередині людини і живить її серце. Тому людині слід звернутися до свого серця і пізнати себе, щоб осягнути божественну сутність. На таке символічне розуміння пізнавального процесу людини українського мислителя звертала увагу Я. Стратій: «Одначе для того, щоб проникнути в це глибоке серце, в необмежену безодню наших думок, що у сковородинівській структурі «внутрішньої людини» уособлює найглибший рівень психічного життя, людині треба позбутися «зовнішньої людини» — вирватися з полону демонічної безодні, котра спрямовує її до земних благ, до нагромадження багатства, до здобування посад, яким вона не відповідає, до нездорових пристрастей тощо. І коли вона, спираючись на дану їй Богом свободу волі, подолає свою «зовнішню людину», вона зможе стати співучасницею Божої справи. Піднімаючи від землі свої думки, людина у творчому запалі раптово проникає у надра надсвідомого, де перед нею постає образ наявної в ній нової людини, не створеної, а народженої Богом, котра вказує їй, як жити за покликом Святого Духа, як виконувати його настанови, прагнути до тієї справи або посади, задля якої вона народилася і для якої призначена Богом» [159, с. 144].

В. Горський також наглядно показував, що ідея зовнішньої та внутрішньої сутностей людини у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди має особливе значення. Ця ідея присутня у багатьох філософських і релігійних працях мислителя. Таким чином, український філософ у своїх творах стверджував, що не тільки у людині є видима та невидима сутності, а й увесь світ також складався з видимої і невидимої сутностей. Бог постає творцем усього видимого та невидимого світу, але на цьому Його роль у світотворенні не закінчується. Так Бог не тільки невидимий, а й перебуває всередині усього. Він надихає зовнішню сутність і надає їй форму, тому Бог – це духовна натура, яка завжди існує, бо вона

вічна і надає духовному життю людини особливий сенс. Український мислитель переконаний, що Бог перебуває у серці людини і Його існування певною мірою залежить від її духовного стану.

Релігійний символізм українського мислителя актуалізує роль серця як осередку духовного життя людини, як рушійної сили, що визначає справжню сутність людини. Тому щастя не має стосунку до плоті, його, перш за все, слід шукати в людському серці, в невидимій натурі. Кожна людина, пізнаючи себе та, опанувавши власну сутність, перетворюється на духовну субстанцію. Саме серце пов'язує людину з вічністю. Тому, головну проблему людського існування, Г. Сковорода, розв'язує за допомогою самопізнання, через що людина взаємодіє з божественною сутністю. Цим український філософ прагне довести перевагу внутрішньої сутності людини над зовнішньою. Внутрішня сутність людини та її серце становлять єдність, яка має божественні ознаки і є глибинною сутністю людини, тим джерелом, з якого вона бере свою енергію.

Приділяючи особливу увагу символічному мисленню, практично у всіх своїх творах український мислитель формував особливий тип образно-символічного богопізнання. Шлях до пізнання божественної сутності лежить через пізнання внутрішньої сутності людини, що здійснюється не шляхом логічних доведень, а за допомогою інтелектуальної інтуїції, осяяння, самозаглиблення. Пізнаючи себе, людина пізнає в собі Бога і цим уподібнюється до нього.

Г. Сковорода вказував на ще один аспект цієї проблеми. Важливішим для нього були пошуки Бога, який одухотворював людину, надаючи їй сенс. Розмірковуючи про сенс людини у світі, український філософ велику увагу приділяв її духовному життю, осередком якого є невидима натура, а саме Бог. Екзистенційний вимір є одним із основних у релігійно-філософському вченні мандрівного мислителя. Встановлюючи у центр своїх релігійно-філософських розмірковувань духовне життя людини, філософ стверджував, що людина може пізнати Бога, пізнавши, передусім, саму себе. Ідея самопізнання, яка полягає у пошуку істинної сутності людини шляхом розвитку духовного життя людини, самовдосконалення, поступово переходить у ідею богопізнання. У Біблії

стверджується, що Бог створив людину за своїм образом і подобою. Тому можна говорити про те, що проблема богопізнання Г. Сковороди переплітається із положеннями викладеними у Святому Письмі. Адже, якщо людина створена за образом та подобою Бога, то у ній присутні вони, що дає змогу людині дістатися до них і осягнути. Але шлях до богопізнання дуже важкий і потребує постійного і настирливого вдосконалення духовності людини. Віра людини у надприродний розум та постійна опіка над своїм духовним життя є рятівними критеріями для людини.

Ідею Бога як осередку духовного життя людини Г. Сковороди можна певною мірою поєднати з ідеями таких філософів-екзистенціалістів, які говорили про богоприсутність у людині та про опіку над нею, зокрема Г. Марселя, Ж.-П. Сартра чи К. Ясперса. Вони стверджували, що істинна сутність людини вимагає від неї віри в раціональність світу, віри в себе, віри в Бога, творчої активності та постійний розвиток духовності.

Ідея Бога як джерела духовного життя людини є одним із центральних мотивів філософії доби бароко в Україні, яскравим представником якої є Г. Сковорода. У період цієї доби відбулася зміна у поглядах про людину, у яких були відкинуті попередні цінності. Людина у своєму житті часто стикалася з різноманітними спокусами та фікціями і головним завданням її було відшукати справжню, істинну дійсність. Український філософ має свою власну думку з приводу цієї проблеми. Він вважав, що приховану істину належить шукати у самій людині за допомогою символічного розуміння духовного життя, осередком якого є Бог. Людина внаслідок тяжкої праці над собою, реалізовуючи власні здатності самостворення й саморозвитку, може проникнути у себе і знайти у собі закладений Богом сенс земного існування. Це також відкриває шлях до осмислення метафізичних основ буття, до найвищої премудрості, тобто до богопізнання як найвищого надбання людського духу.

Тому пізнання людини завжди повинне бути направлене на Бога. Саме Він одухотворює людину і складає основу її духовного життя, даючи їй шанс на осягнення своєї внутрішньої сутності і, у свою чергу, божественної сутності.

Отже, шлях до богопізнання, на його думку, – це постійний пошук, постійне навчання, постійний творчий та духовний розвиток, постійна боротьба добра і зла, тобто самовдосконалення. Таким чином, Г. Сковорода конструює свій власний ідеал людини: «Власне, Г. Сковорода, своєрідно інтерпретуючи барокову традицію дидактичного моралізування, моделює власний, теж земний і досяжний ідеал, тільки не «людини-героя», яка шукає щастя в примірюванні масок для узгодження себе із зовнішнім світом, а людини, яка знає себе і досягає щастя, передусім знаходячи себе. Духовно здорова, умиротворена в собі й узгоджена із зовнішнім світом через «сродну» працю, людина трактується як найвище прославлення Божих діянь, до чого вона і воліє як духом, так і розмислом» [44, с. 62].

Однак, щоб визначити схильність до того чи іншого заняття, людина за допомогою самопізнання повинна осягнути божественний задум щодо себе і усвідомити сенс життя, відведений їй Богом. Природа людини подвійна, вона містить у собі зовнішній і внутрішній духовні рівні. Якщо обмежуватися тільки зовнішньою сутністю, то індивід ніколи не осягне своєї ролі у земному житті. І тому головним завданням людини є осмислення всередині себе божественну сутність.

Релігійний символізм Г. Сковороди покликаний вирішити проблему Бога, яка формується у його творчості у межах онтологічного рівня. Ознайомившись з величезною історико-філософською спадщиною схоластів, український філософ не займався пошуками доказів існування Бога, ця проблема для нього вже вирішена. Для нього існування Бога було беззаперечним. Для Г. Сковороди Бог існував як безумовна та безпосередня даність, яка не потребує логічних доведень. Йому більш цікава Його сутність та Його властивості. Розмірковуючи над цими питаннями у своїй роботі «Вступні двері до християнської добронравності», він стверджував, що Бог – це всесвітній розум. Це твердження є одним із головних ключів до вирішення багатьох питань. Прирівнюючи Бога до всесвітнього розуму, Г. Сковорода наштовхував на роздуми про існування деякої істинної сутності, яка існувала б поза свідомістю людини. Якщо Бог – це всесвітній розум, то головним

носієм усіх знань є теж Бог, тобто джерелом, з якого людина отримує всі свої знання. Це твердження є одним із головних у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди і слугує доказом того, що Бог існує поза людиною. Але українського філософа більше цікавить інший аспект цієї проблеми, а саме взаємовідношення «людина – Бог».

У своєму трактаті «Вступні двері до християнської добронравності» Г. Сковорода детально розглядав безліч позитивних імен Бога і дає докладне пояснення їх символічного сенсу: «Через це у стародавніх [людей] Бог звався розум всесвітній. Йому в них були різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інше. А в християн найвідоміші йому імена такі: Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина» [149, с. 142]. В основі цих понять лежить ім'я Бога, яке вказує своїм змістом на Його сутність. І вже з імені та навколо імені розгортається певний символ або образ. Ці символи мають свої архетипи в метафізичній реальності, але, далеко не завжди, їх можна візуально зобразити. Тобто, не всі символи мають видимого вигляду духовної реальності, але при цьому вони дають свідомості людини певне духовне уявлення про цю реальність. У цьому полягає їх головна роль у бароковій християнській культурі.

Розглядаючи імена якими мислитель називав Бога, можна зробити висновок, що Г. Сковорода розглядав його з філософської точки зору. Тому релігія і філософія переплітаються у поглядах філософа. Символи висвітлюють сутність Бога з різних позицій і в цьому полягає багатозначність поняття Бога. Український мислитель приділяв особливу увагу цьому поняттю, тому його можна назвати одним із ключових понять у релігійно-філософському вченні філософа. Якщо назвати Бога лише одним іменем, наприклад невидимою натурою, то воно буде висвітлено лише з одного боку, тобто буде показана його одна характеристика. Насправді це поняття має багато ознак, які притаманні лише йому, тому можна стверджувати, що Бог, у Г. Сковороди, багатогранний. Назвавши Бога будь-яким одним іменем відкривається лише одна його сторона, а багатогранність поняття Бога вказує на велику кількість його значень. На це також вказував Д. Чижевський: «Ці ймена мають для нього окрему, надзвичайну

вагу: «Його єство та його ймена тотожні: коли ти його назвав, то ти водночас означив його єство. – Бути та зватися відрізняє наша брехня, а не правда Божа» [185, с. 109].

Я. Стратій у своїх розвідках звертала значну увагу на уявлення мандрівного філософа про Бога, якого він зображував у своїй творчості у вигляді водограю: «Бог, стверджує Г. Сковорода, подібен до багатого водограю, котрий наповнює різні посудини відповідно до їхнього обсягу. Суть Божої діяльності виражена формулою: «неоднакова всім рівність». І хоча менша посудина вмішує менше цінної рідини, проте вона не відрізняється від більшої, позаяк вони однаково наповнені. Так і люди – всі однаково наповнені Божим духом, одначе різною мірою і в різний спосіб. Пізнавши завдяки самозаглибленню цю міру і відповідну собі спорідненість, людина реалізує себе у призначеній їй Богом сфері суспільної діяльності» [159, с. 146]. Це означає, що людина. як частина суспільства, повинна слідувати настановам Творця, щоб знайти своє місце у світі і тим самим забезпечити гармонію в суспільстві. Концепція «сродної» праці Г. Сковороди не закликає до пасивного й аскетичного способу життя, а спонукає до творчої активності.

Отже, релігійно-філософське вчення українського філософа про споріднену працю тісно пов’язане з його концепцією самопізнання. Воно спрямовує людину до духовного збагачення внутрішньої сутності, до збереження власної гідності і досягнення щастя. Таке розуміння людини стає основою як української духовної традиції, так і новоєвропейського філософського мислення і належить до головних здобутків епохи українського бароко.

Філософ у своєму трактаті «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар Миру» тлумачив Бога у контексті тотожності його імені та сутності: «У смертних часто йменням називаються ті, що не мають сутності його. У Бога не так. У нього ім’я і сутність є тотожністю; як лише назвав, так відразу ж і сутність явив» [149, с. 446]. Таким чином, кожне ім’я та поняття яке характеризує Бога відіграє роль символу, образу чи емблеми. Український мислитель у байці «Велблюд і Олень» обґрунтовував, що ім’я здатне показати людині істинну сутність світу: «Слово,

ім’я, знак, шлях, слід, нога, копито – назву має – тлінні ворота, що ведуть до нетлінного джерела. Хто не поділяє словесних знаків на плоть і дух, той не може вбачати різниці між водою та водою, красою небесною та росою» [149, с. 115].

У релігійно-філософській спадщині Г. Сковороди чітко простежуються екзистенційні мотиви, що носять характер переживання людиною свого буття у світі. Головною ідеєю релігійно-філософського вчення українського мислителя за допомогою якої він вирішує онтологічні проблеми, зокрема духовного життя людини, є вчення про «дві натури» та «три світи». Ця ідея носить екзестенційний характер. Людина є одним із світів і її перебування серед інших є дуже важким, адже потребує духовних зусиль людини. З вчення українського мислителя про «дві натури» та «три «світи» прямо випливає проблема взаємовідношення тілесного та духовного, зовнішньої та внутрішньої сутності людини. Світ також розділяється на дві частини. Перша частина постає як все створене Богом, а інша і є сам Бог. Г. Сковорода називає все божественне невидимим, надаючи йому особливого духовного значення у світі.

Вагоме місце у творчості українського мислителя займає концепція щастя. Релігійний символізм у творчості мандрівного філософа функціонує у рамках аксіологічного рівня на основі концепції щастя. Любомудр вказував на фундаментальну цінність щастя у духовному житті людини, яка ховається у релігійній символіці. Така релігійна спрямованість спричинена багатьма чинниками, один з яких полягає у впливі тенденцій епохи українського бароко.

У концепції щастя символічного значення набуває ідея богопізнання, за допомогою якого людина може досягти гармонії з природою, миру у собі самій та з цілим світом. Ця ідея тісно переплітається з ідеєю самопізнання. Осмисливши власну сутність, людина осмислює Бога, знаходить своє власне місце у світі.

С. Ярмусь у своїй творчості наголошував, що Г. Сковорода у формуванні концепції «щастя» ґрунтувався на Біблії і на особистому життєвому досвіді: «Сковорода, як це відомо, не тільки філософ-теоретик. Він філософ живий, який всю свою науку втілював, насамперед, у власне життя. Щастя у Сковороди – не абстрактна категорія, не тільки мета людського життя, а й значною мірою його

метод. Тому й уся філософія Сковороди – життєва і практична. Таке поняття про щастя можна віднайти в філософії Сковороди про пізнання самого себе, про «сродність», про розумне розрізнювання легкого й потрібного в житті від тяжкого й непотрібного, про спокій серця, про мир, дружбу й любов з людьми та про мир з Господом Богом» [198, с. 660].

Мандрівний філософ виділяв два провідних критерії, які покликані допомогти людині досягнути щастя. Перший критерій носить загальнодоступний характер і полягає у тому, що щастя може досягти кожна людина. А другий критерій носить легкодоступний характер і проголошує, що щастя повинно легко даватися людині, оскільки усе корисне людині Бог створив легким, а все шкідливе – важким у досягненні. Так Г. Сковорода намагався розмежувати істинні потреби людини, які необхідні для її повноцінного існування і задоволення, які не приносять жодної користі. Ці критерії виникають із символічного розуміння українського мислителя сутності Бога як гаранту блага та щастя. Оскільки щастя символізує найвище благо, підвалини якого Бог закладає у сутності людини, то щастя постає не тільки як об'єкт людських шукань, але й головна ціль життя. За допомогою даних критеріїв, мислитель відкидав більшість благ, які, на думку людей, ощасливлюють їх. Мандрівний філософ стверджував, що аксіологічний рівень щастя повинен базуватися на моральних і духовних засадах, а не на матеріальних благах чи керівних посадах. Однак, це не означає, що мислитель відкидав цінність матеріальних благ, він усвідомлював, що людина повинна вгамовувати власні природні потреби. Філософ твердо стояв на позиції, що задоволення матеріальних потреб не повинно виходити за межі здорового глузду і заважати духовним потребам. Матеріальні цінності не є найголовнішими, адже вони не здатні збагатити моральне життя людини, зробити її щасливою та не визначають її свободу і духовне становлення як особистості. На думку Г. Сковороди, норму потреб людини визначає божественна сутність, яка все корисне створила легким, а важке непотрібним. Таким чином, багатство, відзнаки, високі посади і слава не мають для людини ніякої духовної чи моральної користі.

Символізм щастя розкриває свої особливості у духовному житті людини. Щастя людини по-справжньому залежить від гармонії її духовного життя. Духовний світ людини у творчості Г. Сковороди розглядається як протиставлення будь-яким матеріальним проявам, тому він позбавлений фізичного вираження. Людина може осягнути щастя лише за допомогою серця, а не матеріальних сутностей, тому такі поняття як «мир», «насолода», «гармонія» та «спокій» мають у релігійно-філософських поглядах мислителя образно-символічне вираження.

Піклування про духовний світ людини та допомога у досягненні щастя є головними завданнями для священників. На думку українського філософа, всі інші професії не є такими важливими, вони не всюди потрібні. Багато людей є нещасливими, бо їх свідомість наповнена незнанням про Бога, а їхні серця не перебувають у гармонії. Підтримка духовного світу людини у гармонії є справою саме проповідників. Вони є вчителями божественної істини, щастя і мудрості. Дану ідею Г. Сковорода розвиває у своїй роботі «Кільце», де наголошував на тому, що говорити по духовний спокій може лише той, хто сам його пізнав: «Бачите, чия справа вчити про мир? Хай учать ті, котрі пізнали людину, у якої є мир і здоров'я» [149, с. 364].

Щастя є однією із головних тем багатьох дискусій, у яких беруть участь люди різноманітних професій та різними світоглядними поглядами. Дотримуючись тієї чи іншої позиції, всі вони наголошують на її істинності. Таким чином, вони постають прикладом для наслідування інших людей, будучи профільними спеціалістами у цій справі. Адже, кожна людина має займатися своєю справою – художник повинен писати картини, годинникар – ремонтувати годинники, але не нав'язувати свої уявлення про щастя іншим. У цьому Г. Сковорода вбачав великі труднощі, тому і замислювався над питанням: «Та чи їхня це справа вчити, судити, знати про блаженство?» [149, с. 363]. Це питання є важливим для вирішення багатьох проблем. Український філософ був переконаний, що місія вчити про щастя відводиться апостолам, пророкам, священикам, проповідникам, які повинні закликати суспільство до миру: «Це є посада тих, кому сказано: «Мир Свій залишаю вам». З усіх створінь лише людина

залишилась для духовних, та й у ній самій кравець узяв одяг, швець чоботи, лікар тіло; тільки володар тіла залишився для апостолів» [149, с. 363]. Тому кожна людина шукає істину в оточуючому світі, а священик – всередині себе.

Можна знати багато речей, наприклад як побудувати будинок чи план складного лабіринту, але не розуміти сутності щастя. Український філософ стверджував, що не та людина є позбавленою відчуття, яка не знає де знаходиться Середземне море, а людина, яка не відчуває Господа свого. Людина, яка не знає того чи іншого не може вважатися не щасливою, адже щастя не залежить від знання чи не знання чогось крім Бога. Саме Бог є єдиним шляхом людини до щастя. Г. Сковорода у своїй роботі «Кільце» говорив: «Море від нас далеко, а Господь нашє всередині нас, в серці нашому. Якщо хто мандрує по планетах, бродить вік свій по історіях, то хто може знати, що діється в серці? Інша ж то є веселість, про яку написано: «Радощі серця – то життя людини…»» [149, с. 363]. Той, хто не замислюється над своєю сутністю, той, не може знати, що відбувається у його серці. Людина, яка не може пізнати божественну сутність, не може говорити про неї. Кожен повинен займатися тою справою, яку він любить. «Хай би кожен художник своє діло знав. Хворі не можуть у їжі відчувати смаку; це справа здорових; так про мир судити лиш тим властиво, чия душа миром ощасливлена» [149, с. 363]. Справа до якої не схильна людина є не тільки неприродною, а й небезпечною, адже виводить її з природного стану і робить її нещасливою. «Тут Сковорода навчає, що той, хто спокійно приймає вроджену собі долю, тобто свій життєвий хрест, той обминає багато лиха. Він наводить при цьому такий приклад: сильне дерево явір може стояти над горою і може витримувати «ламання рук» від буйних вітрів, але делікатній вербі найкраще місце – в затишку долини, біля потоку води» [198, с. 664].

Важлива роль у духовному житті людини відводиться самопізнанню, тільки тоді людина може досягти миру та щастя і тільки така людина досягла істинного шляху пізнання Бога. Досягнення людиною щастя є природним божественним обдаруванням людини, яке однаково доступне всім людям незалежно від їх соціального й інтелектуального рівня. Крім того, воно дається людині шляхом

пізнання її внутрішньої сутності. Через це, шлях до щастя дуже легкий, бо воно людині не тільки потрібне, а й природне, а відтак – дуже близьке.

Тому можна говорити про те, що у пізнанні Бога закладені такі поняття як довголіття, мир, щастя, мудрість. Ці поняття не відносяться до матеріального світу, тому людина може відчути їх лише на аксіологічному рівні, приділяючи велику увагу своєму духовному світу. Така символічна діяльність дозволяє відкрити істинний шлях до пізнання Бога. Не бачити Господа означає позбавитися життя, щастя, миру. На думку українського філософа, людина повинна прагнути до пізнання Бога, до прославляння Його, щоб досягнути щастя, миру та осмислити власний сенс життя. Не прагнучи пізнати божественну сутність, людина позбавляється істинної радості щастя та миру. Український мислитель у своїй праці «Кільце» наводить слова Павла, який стверджував, що пізнання Бога збагачує духовний світ людини, її серце наповнюється благословенням, благополуччям й розсудливістю. Справжня зброя людини не матеріальна, а одухотворена Богом, що позбавляє будь-яких думок і гордині супроти Бога. Г. Сковорода писав: «Павло мечем премудрості заколює думки, що виростають у серці проти Бога, аби підкорити всі наші затверділі помисли Божому віданню й розуму і цим нас просвітити, і це-то означає виганяти бісів. Біс – по-грецьки Δαιμόνιον, тобто відання, знання, підлий помисел, стихійне розуміння, що долу повзає, не прозирає в Божі стихії, виповнює виповнення. Це є рідне ідолопоклонство не бачити у світі нічого, крім стихій, уе початок всякого зла, і провина, й кінець, як каже Соломон. Мабуть, то найболісніший страх тривожить серце, яке лежить у стихіях, бачить їх, щохвилини змінювані й руйновані, яке раптом гляне на склад свого попільного тільця, заражене на таке ж падіння, та жодної допомоги цьому злу не знаходить» [149, с. 365]. Справжня порада і добрий помисел є джерелом відради. І навпаки, ніщо більш не ранить і не мучить серце людини, як темні думки та сліпі знання.

Прагнення пізнати Бога – це прагнення пізнати образно-символічний світ людської сутності, яка є безсмертною основою всього світу. Нехтування символічними діями самопізнання приводить до руйнування серця людини і до

знецінення її духовного світу. Ця скрута аксіологічного виміру людини залежить від її думок пов'язаних зі запереченням божественної сутності. Шлях до пізнання Бога полягає в ухилені від пристрастей, якими наповнений навколишній світ і зберегти своє серце від брехні. На думку Г. Сковороди, спочатку брехня для людини є приємною, але з часом наслідки від неї можуть бути дуже тяжкими. Духовний світ людини, яка не підкорюється вірі в Бога перестає бути цінним і людина не в стані керувати власним життям. Філософ порівнював таких людей з дикими звір'ями, думки яких перебувають у пітьмі. Щоб вийти із пітьми людина повинна прагнути до пізнання Бога та до постійного вдосконалення духовного світу. Він писав: «Ці поради мечем Божим вирізати, думки, що нечисто дихають, і болісні гадки намагається Павло, а на те місце поверне в серця наші мир Божий. Він називає їх причинами, владами, що заховали весь світ у пітьму невідання Божого. Рада часто причиною називається, тому що, як плід без насіння, так справи без порад не народжуються» [149, с. 366].

Незнання людини походить від нарікання на божественну сутність. Піддаючись пристрастям та оманам, якими наповнений навколишній світ, людина поринає у пітьму нерозуміння і невизнання Бога. Ці омани мандрівний філософ описував у вигляді поганих зміїв, які спокушають людину. Істинний шлях людини до Бога повинен показати мідний змій, про якого український філософ писав: «Щоб це нещастя смертельним жалом не умертвляло серця людські, велить Господь Мойсею зробити мідного змія, щоб він був маяком, який веде від нещасливого безбожного шляху і вказує благополучний хід у пізнання Боже, у рай насолоди, у царство миру й любові. Коли змій, повзучи по траві, виманює серця наші із блаженного саду, то хай і поверне змій, але вже вознесенний від землі» [149, с. 367]. Змій Мойсея принципово відрізняється від тих, які затьмарюють свідомість людини і віддаляють її від Бога. Г. Сковорода зображував його як змія, який зовні має прах, а всередині тверду мідь і божественну силу, приодягнену плотським прахом. Цей символ змія є втіленням божественної енергії та мудрості, що розмовляє людською мовою, веде людину від землі до неба та звільняє серця людей від зміїв, що плазують по землі. Головне завдання

цього символу показати людині справжню цінність духовного світу і вказати шлях до пізнання Бога. Мудрим він буде лише для мудрого. Тому нехтуючи мудрими порадами людина віддаляється від осмислення божественної сутності і поринає у пітьму незнання. Для безперешкодної подорожі немає важливішого, тобто більш корисного та величного, як пізнати самого себе і знайти прихованого в людській сутності Бога, саме звідси починається благословенне право володіти собою, мати духовну міць серед оман світу. Про це також зазначає С. Ярмусь: «Пізнання самого себе і Бога в серці своєму, шукання духовного спокою та зберігання чистоти Серця – все це сильно пов'язується ще з однією категорією щастя, а саме – з примиренням людського духу з Господом Богом. Весь цей процес ушляхетнює людину однаковою мірою й одночасно. Згідно з філософією Сковороди, людина, пізнаючи себе, тоді ж таки пізнає й Бога; вона просвітлює свій внутрішній світ, очищає серце, пізнає свою цілісність-повноту і знаходить душевний спокій. Разом з тим, людина входить у примирення з Богом, що є головним завданням всієї етичної чинності» [198, с. 668].

Г. Сковорода переконаний у тому, що природа всіх наук прихована всередині людської природи. Слідуючи за його логікою всі культурні та наукові надбання людини були апріорі закладені у природі людини. Джерелом усього, що оточує людину є вона сама і саме її природа є початком всіх речей. Адже, всі наукові відкриття великих дослідників починалися з роздумів про природу людини. Таке символічне розуміння природи людини український мислитель розкриває через її духовний світ, у якому приховане джерело всіх її вчинків: «Насіння всіх наук ховаються всередині людини, тут приховане їхнє джерело, а хто бачить його? Це одне невичерпне джерело всього блага й блаженства нашого, воно само є оте блаженство, безпричинний початок, безпочаткова причина, в якій і від якої все, а вона сама від себе самої і завжди з собою є і буде. Тому й вічна, завжди й у всьому одна й однакова, яка розумілася і яка утримує. Ця найвища причина всезагальним іменем називається Бог, властивого імені для неї немає» [149, с. 367–368]. Джерело всіх наук, яке приховане у кожній людині – це джерело блага для самої людини.

Бог – це джерело блага, яке люди вже в найдавніші часи знайшли і насолоджувались ним, а нам заповітом своїм неоціненний скарб цей залишили у спадок. Заповіт цей – це книги тих людей, котрі пізнавши себе – пізнали Бога, відкривши, таким чином, шлях до щастя і передали ці знання майбутнім поколінням.

Г. Сковорода наголошував, що потрібно розрізняти просто відчуття чого-небудь і розуміння його істинного значення. Як всередині кожної людини прихована її сутність, так і всередині кожної речі прихована її. Ця сутність виступає божественною сутністю, бо одухотворена і утримується Ним, пізнавши яку людина відкриває для себе джерело всього блага. Людина яка позбавлена такого розуміння не здатна відчути у своєму серці радість. Таким чином, істинний шлях до миру і щастя лежить через пізнання божественної сутності, яку український мислитель визначав через розрізнення відчуття та розуміння, надаючи переваги останньому. Не тільки відчувати, але і досягти розуміння сутності – це означає бути пророком, або філософом, побачити поверх будь-якої речі щось нове, чудесне і вічне, і це сповіщати.

Г. Сковорода символізував у своїй роботі «Кільце» здоров'я з невидимою людською сутністю, визначаючи спільною рисою їх місцезнаходження всередині людини. Розрізняючи тілесне здоров'я та здоров'я духовне, український філософ закладає у релігійні символи «внутрішньої людини» і «серця» особливе розуміння ідеї самопізнання людини. Щоб осмислити власну духовну сутність і досягнути щастя людина повинна пізнати саму себе: «Як здоров'я тіла має свою осілість не зовні, а всередині тіла, так мир і щастя в найглибшій точці душі нашої перебуває і є здоров'ям її, а нашим блаженством. Здоров'я тіла є не що інше як мир тілесний, а мир сердечний є пожива та здоров'я душі, і як здоров'я родиться після очищення з тіла шкідливої й зайвої мокроти, матері всіх хвороб, так і серце, очищувань від підлих світських гадок, що хвилюють душу, починає проглядати схований всередині себе скарб щастя свого, відчуваючи, ніби після хвороби, бажання поживи своєї, подібне до нашого горіха, який зачинає зерно життя свого в звичайному молочку» [149, с. 370].

Головною цінністю людського життя є не тіло, а душа. Людина повинна піклуватися про чистоту своєї душі, щоб пізнати себе, що дозволить їй відкрити істинне розуміння світу. Душа людини страждає, коли її переповнюють погані думки і вона підкорена оманам, що оточують її. Така людина не здатна до пізнання божественної сутності. Тому проблему душі та тіла Г. Сковорода вирішує через релігійний символізм як шляху до щастя, порівнюючи людину з горіхом, де так само як в людині душа є ціннішою від тіла, насіння є ціннішим від шкарлупи. Людина повинна прагнути пізнати Бога, піклуючись про свою душу і не боятися тих, хто вбиває тіло – це шлях до миру.

Підкреслюючи дану особливість символічної творчості мандрівного філософа, С. Ярмусь у своїй статті «Поняття щастя в філософії Григорія Сковороди» писав: «Ось саме до того захисту щастя спрямовується вся діяльність людська. Але найвище добро – всередині нас, у чистоті совісті та серця. І ніщо не дає людині такої радості, як радість з чистоти совісті і серця» [198, с. 666].

Нещаслива душа, на думку українського філософа, це та душа, яка запевнила себе, що своє добро можна знайти поза Богом. Початок премудрості, він розглядає, як страх Божий, він спершу вбачає щастя своє всередині себе. Роздуми про божественну сутність як основу людського щастя приводять Г. Сковороду до багатьох питань про душу людини: «Цей блаженний ранок всередині серця починає світити, ведучи за собою ясність пресвітлого й вічного миру, і якби воно [серце] піддавалося тлінню, то чи могло б породити вічний мир? Чи може душа мати тверду надію на те, що третього дня зруйнується? Чи не вся така піщана надія є матір'ю душевної зажури? І як може твердо встояти серце, бачачи все стихійне, до останньої крихти руйноване, а через сліпоту не може розгледіти те, на що благонадійно можна опертися?» [149, с. 371]. Ця надія, яка не опирається на вічність людської душі, у Павла зображується у вигляді якоря. З цього можна побачити, що все світське добро не є істинним добром, воно руйнує навіть тілесне здоров'я і не може заспокоїти серце. Доки душа не відчує свого вічного існування, доки не відчує божественну сутність, вона є мертвою.

С. Ярмусь наголошував на тому факті, що мандрівний філософ слідував образно-символічному світорозумінню не тільки у своїй творчості, а й у власному житті. Адже, релігійний символ «внутрішньої людини», який покликаний виокремлювати внутрішню і зовнішню сутності людини, показує шлях досягнення щастя для кожної людини. Тому кожна людина повинна мати чисте серце, про що С. Ярмусь писав: «Григорій Сковорода був великим філософом і не тільки в науці, а й в усьому своєму житті. І робив він це з природної необхідності мати душевний спокій, чисте серце та постійне примирення з Богом. Сюди також належить чистота совісті, бо це той самий внутрішній світ людини, на гармонії якого ґрунтується щастя. Сковорода розумів це глибоко й сприймав як царювання Бога в людині… Так, наприклад, згідно з наукою Сковороди, проблема чистоти та радості серця така, що з нею пов’язане все, що тільки в житті людини діється. Філософ відзначає, що вся людська винахідливість зводиться тільки до одного – до радості серця, тобто душевного вдоволення» [198, с. 666].

На цьому шляху людині трапляються безліч проблем, які пов’язані з визначенням місця людини у цьому світі. Пошук істинного шляху вимагає від людини великої кількості зусиль. На думку Г. Сковороди, одною із найбільших проблем у суспільстві є те, що кожна людина намагається показати іншій людині сутність щастя. Вирішити цю проблему покликана концепція «сродної праці», яка є одною із центральних концепцій філософських роздумів українського мислителя. Вона полягає у тому, що у кожної людини свій шлях до щастя. Тому щастя людини залежить від її природних покликань і ухилу до певного роду діяльності. Якщо людині подобається те, чим вона займається, то вона – щаслива. Такий висновок мандрівний філософ робить на основі особистого досвіду.

С. Ярмусь у своїх розвідках також звертав увагу на образно-символічному характері концепції «сродності» та наголошував, що за істинним покликанням приховується божественна мудрість: «Що потрібніше, ніж Царство Боже? В заплутаних думках і в туманних промовах гніздиться неправда й удаваність, а у важких ділах криється обман і суета. А ось легкість – у потрібності, потрібність у природженості, а природженість перебуває в Царстві Божому. Що потрібніше для

душевної людини, ніж дихання? Що потрібніше для неї більше, ніж Бог? Запитавши так, філософ тут же відповідає, що найпотрібнішим є і одне, і друге, бо ж вони наповнюють в людині все. Сковорода дякує Премудрості, що потрібне сотворила неважким, а важке непотрібним» [198, с. 663].

3.2. Рецепція релігійної символіки в українському філософсько-релігієзнавчому дискурсі

Проблемою духовного життя людини цікавилися не тільки українські мислителі, вона була актуальна і для мислителів світової філософії починаючи з давніх часів. З епохи в епоху різні філософи з різних куточків світу прагнули розкрити феномен людини та її духовний світ. Особливо актуального значення обґрунтування духовної сутності людини набуває в релігійному символізмі Г. Сковороди. Людина втрачає своє провідне місце у побудові світу і вже не вважалася його центром. Її духовний світ тепер поринав у суперечку між нею та навколишнім світом. Зміна філософського розуміння людини безумовно спричинила великий вплив на духовний світ людини. Це був дуже важкий період в історії України, що характеризувався соціально-культурним формуванням людини. Велика нестабільність життя, війни як зі західними так зі східними сусідами, релігійний розбрат, антисоціальна політика влади і багато інших негативних чинників сприяли посиленню актуальності екзистенційних мотивів в українській філософії того часу. Одним із представників цього етапу є Г. Сковорода, який прагнув до осмислення характерних особливостей як свого духовного життя, так і духовного життя українського народу.

У самобутній творчості мандрівного філософа відображається його образно-символічний стиль мислення. Така характеристика зумовлена багатьма чинниками, зокрема впливом багатьох філософів-символістів попередніх епох та тенденцій епохи бароко. Для українського мислителя символізм – це механізм за допомогою якого людина здатна пізнати істину приховану у зовнішньому світі. Характеризуючи символ як інструмент своєрідної мови для осмислення таємниць

світу, філософ зробив вагомий внесок у розвиток української релігійно-філософської думки.

Головною проблемою у творчості Г. Сковороди є пошук людини своєї ролі у світі та шляхів досягнення нею щастя. Ця проблема істотно розроблялася українським мислителем на основі його фундаментального вчення про «дві натури» і «три світи». Він стверджував, що весь світ, як і людина, поділений на дві частини: видимий і невидимий, зовнішній і внутрішній, тілесний і духовний. І тільки у невидимому світі захована істина. Про подвійну природу людського буття у творчості Г. Сковороди зазначав Д. Чижевський: «Розуміється, не через своє матеріяльне, тілесне буття, що для Сковороди є лише «трупом», «тінню», «брудом», людина має своє центральне значіння у світі, а навіть і не через душу, але тому, що людська істота – як правда й усе в світі – є подвійна, складається з «зовнішности» тіла та з поверхні душі та з захованої в тілі й під душею «правдивої», «внутрішньої», «дійсної» людини (здебільша: «истинный человѢк»)» [185, с. 131]. У результаті філософських досліджень подвійної сутності людини любомудром були висунуті ґрунтовні етичні принципи, яких дотримувався і він сам.

У філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди про людину фундаментальне значення має символ «внутрішньої людини». Трактування цього символу з'являється у роботі «Діалог, або розмова про давній світ», один із персонажів Лонгин говорить: «Стань же, якщо хочеш, на рівному місці і звели поставити навколо себе сотню дзеркал. Тоді побачиш, що один твій тілесний бовван володіє сотнею видів, які залежать від нього одного. А як тільки забрати дзеркала, раптом усі копії ховаються у своїй правічності чи оригіналі, наче гілки у своєму зерні. Однак же тілесний наш бовван і сам є лиш єдина тінь істинної людини. Ця істота, наче мавпа, утворює лице видним діянням невидиму й всюдисущу силу і божество тієї людини, якої всі наші боввани суть наче дзеркало виді тіні, які то з'являються, то зникають, тоді як істина Господня стоїть навіки непорушна, утвердивши своє діамантове обличчя, що вміщує незліченний пісок

наших тіней, які безконечно простягаються із всюдисущих і невичерпних її надр» [149, с. 313–314].

Ця тематика цікавила українського мислителя ще з раннього етапу його творчості. Антропологічний напрям його філософії знаходить своє відображення у всіх його роботах. Підтвердження думки про те, що Г. Сковорода розробляв символ «внутрішньої людини» протягом всіх етапів своєї творчості можна знайти у Д. Чижевського, який писав: «Сковорода почав свою письменницьку діяльність, розвиваючи саме цю думку в своїх обох увідних лекціях у Харкові 1766 року, та ту саму думку знайдемо ми намічену і в раніщих поетичних творах та листах Сковороди. І новим обробом цієї самої думки Сковорода закінчує свою письменницьку діяльність діялоґом «Потоп зміин», що в значній мірі викладає теж науку про «внутрішню людину». Цей поворот початку до кінця не випадковий: проблема «внутрішньої людини» дійсно для Сковороди, як уже сказано, центральна» [185, с. 131].

У творчості Г. Сковороди людина перед тим, як відкрити для себе навколишній світ і Бога, вона повинна пізнати власну внутрішню сутність. Розв’язання цієї проблеми залежить не від навколишнього світу і не від Бога, а лише від людини, яка повинна відокремити власну внутрішню сутність від зовнішньої. Це важливе завдання для людини побудоване на основі символу «внутрішньої людини». Д. Чижевський наголошував на тому, що у символіці Г. Сковороди «зовнішня людина» і «внутрішня людина» співвідносяться як матерія й ідея: «Внутрішня людина так само захована в зовнішній людині, як ідеї в матерії. І душа має свою «поверхню», свою «зовнішність», що прикриває глибину внутрішнього. Ці обидві зовнішні шари людської істоти слід усунути, щоб дати свобідно проявитися внутрішній людині, щоб вона вийшла з своєї глибини. Перший засновок для звільнення внутрішньої людини є пізнання, що внутрішня людина взагалі існує. Цей теоретичний ступінь є лише перший та підготовчий ступінь на шляху до «нових народин», на шляху до «дійсної людини» [185, с. 131–132].

В основу своєї гносеології Г. Сковорода ставить релігійний символ «внутрішньої людини», який шляхом самопізнання приводить людину до розуміння того, що її внутрішня сутність є безмежним простором символічної істини. Символ «внутрішньої людини» повинен вказати людині шлях до щастя. Головну мету людини та головну ідею свого етичного вчення український мислитель висвітлив у трактаті «Вступні двері до християнської добронравності», де він писав: «Немає солодшого для людини і немає потрібнішого, як щастя; немає і легшого за це. Хвала ж блаженному Богові! Царство Боже всередині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного» [149, с. 140]. З огляду на це, «внутрішня людина» – це релігійний символ, який покликаний підштовхнути людину до пізнання власної внутрішньої сутності, до життя у гармонії зі своїм духовним світом, що дозволить їй бути щасливою.

Д. Чижевський вказував на пошуки українського мислителя взаємозв'язку між внутрішньою і зовнішньою сутностями людини: «Внутрішня людина цілком відмінна від зовнішньої, її перемога над зовнішньою людиною є «другі народини» людини, є власне «утворення» людини, бо її існування, як «зовнішня людина», було в дійсности лише ілюзорне існування» [185, с. 133].

«Внутрішня людина» як релігійний символ допомагає людині віднайти шлях до священного. У цьому символі відображаються два шляхи взаємозв'язку людини і Бога. З одного боку, людина за допомогою молитви чи жертвопринесення може звернутися до Бога, а з іншого – Бог наповнює людину своєю благодаттю, виражену в певних символах, яка відбувається внаслідок самопізнання людини. Єдність з божественною сутністю вимагає чіткої культової практики, яка супроводжується відповідними символічними діями. У цьому випадку, самопізнання людини є культовою діяльністю, яка веде до сфери потаємного, надприродного. Така культова діяльність визначає сукупність символічних дій.

Головними джерелами формування релігійного символу «внутрішньої людини» у творчості Г. Сковороди є традиція святоотцівського богослов'я та містика німецьких мислителів. На думку Д. Чижевського, ідея про «внутрішню

людину» як єдиноможливий принцип осягнення людиною божественної сутності з'являється ще у поглядах Філона, Климента, Григорія Ниського та інших представників середньовічної містики: «Наука про «внутрішню людину» одна з найрозповсюдженіших наук не лише християнської, а й уже античної містики. Філон розвиває з платонівських зародків науку про земного та небесного Адама. В Св. Письмі читаємо про «внутрішню людину серця». Науку про «внутрішню людину» знайдемо майже в усіх значних отців Церкви: від Климента та Григорія Ниського до представників аскетики – Макарія та Антонія. В середньовіччі ця наука є традиційна» [185, с. 135]. У творчості представників німецької містики можна зустріти про дві протилежні природи людини: божественну та земну. Таким чином, людина складається із тіла і духу, у якому криється символічна сутність божественної природи людини. Осягнувши свою духовну природу, людина перероджується. Так, Д. Чижевський проводив паралелі у поглядах Г. Сковороди та представників німецької містики: «В середньовіччі ця наука є традиційна. У містиків зустрічаємо її в усіх: Екгарт протиставляє homo divinus, божественну людину, нову, благородну, небесну, людині старій, земній. Те саме знайдемо в Тавлєра, Суза. І в нових часах наука про внутрішню людину загально розповсюджена. С. Франк, має, щоправда, тенденцію утотожнювати внутрішню людину й дух, «зовнішню» й тіло… Величезну ролю грає наука про внутрішню людину в Арндта. І в Беме ми зустрічаємо цю науку скрізь» [185, с. 135–136].

Символ «внутрішня людина» знаходить своє вираження в одному з найважливіших принципів у творчості Г. Сковороди – принцип «сродності». У діалозі «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар Миру» український мислитель визначав власне тлумачення цього принципу: «Моя розмова стосується лише людинолюбних душ, чесних станів і благословенних видів промислів, які не суперечать Божому й людському законові, а складають плодоносний церкви, ясніше кажучи, суспільства сад, як окремі частини складають годинниковий механізм. Вінтоді ладно може йти, коли кожна людина не лише добра, а й споріднену собі, розлиту по всьому складу діла, відправляє робоиу. Це і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з

ним в злагоді із загальною проблемою» [149, с. 418]. Сродна праця – це один з найвагоміших принципів, якого має дотримуватися людина щоб досягти щастя, самоствердження,самореалізації та самопізнання. Тому, принцип «сродності» полягає у тому, що істинне відчуття щастя людина може віднайти лише в здійсненні свого покликання.

Принцип «сродності» є принципом відповідності тому, вищому, розумному та справедливому началу, що визначає сенс людського буття. Кожна людина обирає певний рід діяльності яким буде займатися, адже має унікальний набір здібностей. На думку Г. Сковороди, завдяки Богу вибір людини дається їй легко: «Хвала ж блаженному Богові, що важке зробив непотрібним» [149, с. 140]. Гармонія з природою дарує людині щастя, насолоду, розвиток, але оволодіння тим, чим природа людини не здатна оволодіти, призводить до згубного впливу на духовний світ людини. Лише пізнання внутрішньої сутності робить людину щасливою, а багатство, жадність і влада призводять до трагедій у суспільному житті: «Бачите, що справжнє щастя не в знатній посаді, не в гожості тіла, не в гарній країні, не в славному часі, не у високих науках, не у щедрому багатстві» [149, с. 334].

Отже, обґрунтування вчення про самопізнання, «сродну працю» як головних принципів досягнення щастя полягає у Г. Сковороди через символ «внутрішньої людини». Цей символ є стрижневим у творчості філософа.

Одним із головних символів у творчості українського філософа порівняно з символом «внутрішньої людини» є серце. У контексті вчення про «дві натури» природа людини поділяється на зовнішню та внутрішню. У результаті цього поділу внутрішня сутність людини протиставляється зовнішній, тобто тілу. Але у релігійно-філософських поглядах мандрівного філософа знаходить вагоме місце символ «серця». Серце символізує особливу сферу духовного життя, яка за своїм значенням й особливостями відрізняється від «внутрішньої» та «зовнішньої» людини. На різницю між символічним значенням серця та внутрішньої людини вказував у своїх дослідженнях Д. Чижевський. Для нього уявлення Г. Сковороди про серце є передумовою антропології, а не продовження ідеї внутрішньої

сутності людини: «Тому що Сковорода протиставляє «внутрішню людину» не лише тілу, а ще й якійсь «поверхні» психічного життя, ми повинні б сподіватися, що він у якійсь формі розвіє науку про глибшу сферу душевного та духового життя. В наших шуканнях ми не помилимося: дійсно, Сковорода відрізняє поверхню психічного життя та глибину, що він її зве «серцем». Одначе уявління про «серце» є, скоріше, передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розвій ідеї «внутрішньої людини». «Серце» є корінь усього життя людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі, й духа» [185, с. 138].

Всупереч зазначеній Д. Чижевським різниці між ідеєю «внутрішньої людини» та серцем, слід зазначити, що символ «серця» відіграє важливе значення у формуванні духовного світу людини. У творчості Г. Сковороди серце відіграє роль чинника, який дозволяє відрізнити людину від тварини. Серце – це джерело людської діяльності. Український мислитель у своїй ранній роботі «Вступні двері до християнської добронравності» наголошував, що саме серце робить людину людиною: «Вона відрізняє нас од звірів милосердям та справедливістю, а від скотів повстримністю та розумом; і не інше що вона є як блаженне лице Боже, таємно на серці написане, сила й правило всіх наших порухів та справ. Тоді серце наше робиться чистим джерелом добродіянь, що невимовно звеселяють душу, і тоді ж бо ми буваємо істинними душею і тілом людьми, подібними до пригідного для будови чотирикутного каміння, із якого живий Божий дім твориться, у котрому він царює особливою милістю» [149, с. 144].

Мислителі різних епох намагалися пояснити глибинну сутність людини через символ серця. Не виключенням тут є і постать Г. Сковороди, який надавав духовному світу людини символічного значення. Внаслідок чого, серце отримує багато символічних значень у творчості українського філософа.

Одним із головних визначень серця полягає у його протиставленні тілу людини. На основі вчення про «дві натури», де світ поділяється на видимий і невидимий, Г. Сковорода відносив серце до невидимої частини світу. З огляду на це, тіло людини розглядається як зовнішня сутність, а серце як внутрішня. У такому протиставленні український мислитель надавав ціннішого значення серцю

як внутрішній сутності людини, бо саме воно і є істинною людиною: «А що кажете – показати в натурі, то треба було б сказати: поясни нам притчами чи прикладами та подіями те, що людина складається не із зовнішньої своєї плоті та крові, але думки і серце її – ось істинна людина» [149, с. 160].

Від визначення серця як найціннішого у людині, Г. Сковорода приходить до порівняння серця із думкою. На цьому аспекті зосереджував свою увагу Д. Чижевський, який зазначав, що одним із визначень серця у творчості любомудра полягає в асиміляції з думкою: «Коли Сковорода хоче визначити внутрішній характер серця, сердечного життя, то він, з одного боку, виходить від характеристик «душевної искри», scintilla animae або rationis у філософії середньовіччя, і иноді серце є для нього раціональний принцип: «думка», «мисля»» [185, с. 139]. Для Г. Сковороди серце є не матеріальна, а метафізична сутність, яка подібна думці людини і відрізняється від тіла. Таке формулювання серця складають уявлення про будову людини. У «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» український мислитель пояснював, що серце і думка виконують схожу роль, оскільки вони є головними чинниками чуттєво-пізнавальної діяльності людини. Про взаємозв'язок думки і серця філософ писав: «Адже ти без сумніву знаєш, що зване нами око, вухо, язик, руки, ноги і все наше зовнішнє тіло саме по собі ніяк не діє і є ніщо. Воно все підпорядковане нашим думкам. Думка, володарка його, перебуває у безпосереднім хвилюванні день і ніч. Це вона розмислює, радить, робить визначення, приневолює. А зовнішня наша плоть, як загнуздана худоба чи хвіст, мимоволі йде за нею вслід. Отож думка – головна й середня наша точка. Звідси вона зчаста й серцем зветься. Відтак, не зовнішня наша плоть, але наша думка – головна наша людина. В ній ми й перебуваємо» [149, с. 156–157].

Окрім визначення серця як думки, яка наповнює ідеєю і сенсом всю діяльність людини, у творчості українського мислителя серце розглядається як царина підсвідомого. Символ серця звільняється від раціоналістичного і набуває містичного спрямування. Г. Сковорода символізує серце з поворотом чуттєво-пізнавальної діяльності людини до Бога: «І коли подув на твоє серце Дух Божий, то ти маєш побачити те, чого від народження не бачив. Ти бачив досі саму лише

стіну, що бовваніє зовнішнім своїм. Тепер зведи очі свої, коли вони осяяні духом істини, і поглянь на неї. Ти бачив одні тільки тьму. Тепер уже бачиш світло. Все тепер по двоє бачиш: дві води, дві землі. І все живе зараз у тобі розділене на дві частини. Але хто тобі розділив? Бог. Розділив він тобі все надвоє, щоб ти не змішував пітьму зі світлом, брехні із правдою» [147, с. 249].

У творі «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар Миру» Г. Сковорода виклав концепцію «нерівної рівності», де людина зображується в образі «посудини», яка наповнена божественною сутністю. Символічність концепції «нерівної рівності» українського мислителя полягає у його словах: «Бог подібний до богатого водограю, що наповнює різні посудини, відповіднодо їхнього об'єму. Над водограєм напис: «Неоднакова всім рівність». Ллються з різних рурок різні струмені у різні посудини, що стоять довкола водограю. Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна» [149, с. 436–437]. Водограй символізує божественну сутністю, яка наповнює людину своєю благодаттю. Бог – справедливий, а люди, різні за своєю природою, тому отримують від Нього те, на що вони заслуговують.

Кожна людина має свій особистий взаємозв'язок з Богом, тому вона відрізняється від інших за своєю внутрішньою сутністю. З точки зору вчення про «дві натури» Бог створює достатні передумови для кожної людини, щоб вона змогла реалізувати свої природні здібності. У символі «водограю» Г. Сковорода висвітлює індивідуальний шлях людини до єдності з Богом. Люди є одночасно рівні та нерівні між собою – символ «водограю» вказує, що всі люди різні за своєю внутрішньою натурою, але рівні у тому, що повністю наповнені божественною сутністю.

Посилаючись на філософські традиції XVIII століття, у своїй релігійно-філософській концепції Г. Сковорода не міг обійтися без ідеї Бога. Вона виступала у нього не лише першопричиною всього сущого, а й, у деякому розумінні, основою єдності світу. Підтвердження цих слів можна знайти у багатьох творах мислителя. У одному із діалогів «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» в уста допитливого співрозмовника вкладено риторичні питання і відповіді

на них: «Що ж дивного? Чи не Бог усе втримує? Чи не сам він голова і все в усьому? Чи не він істиною в пустоші, істиною і головною основою в нікчемному поросі нашому? І як сумніваєшся про точне вічне й нове тіло? Чи не гадаєш розшукати щось таке, де Бог не правив би за голову і замість початку? Чи ж бо можещось мати буття своє поза ним? Чи не він є всьому буттям? Він у дереві істинним деревом, у траві травою, в музиці музикою, в домі домом, у тілі нашому порошному новим є тілом і точністю чи головою його. Він усім є в усьому, тому що істина є Господня. Господь же, Дух і Бог – це одне і те ж» [149, с. 161–162]. Ці погляди послідовно спрямовували світоглядні орієнтири українського філософа до пантеїстичного способу світосприйняття. Відхиляючи теїстичні і деїстичні методи, які були дуже популярні у ті часи, Г. Сковорода приходить до висновку, що Бог є основою природи і всього світу, всіх форм життя, всього того, що існує об'єктивно відносно людини і формує її суб'єктивні міркування. У «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар Миру» автор стверджував, що Бог, природа, буття, світ – це одне ім'я. Ці категорії виступають як рівнозначні і одночасно абсолютні начала всього сущого. Вони є скрізь, завжди і в усьому, але їх не видно ніде – це невидимі натури. Вони вічні, не мають ні початку, ні кінця, завжди були, є і будуть. Вони абсолютні у просторово-часовому континуумі. Буття світу містить в собі всі причини і закони, йому підпорядковані всі явища, форми і сили природи. Не відступаючи від здорового глузду, у пантеїстичних поглядах українського мудреця приховувалися натурфілософські тенденції. Бог ототожнювався з природою, а природа розглядалася як втілення божества, що давало можливість наближення до матеріалістичного розуміння світу. Тобто, став можливим зворотний хід думки: «Природа всьому початкова причина і рушійна сила. Вона і є матір'ю бажання» [149, с. 419]. Тут на перше місце виходила ідея природи, а не ідея Бога. Це не могло не загострити стосунки українського вільнодумця з церквою.

Але цей факт не дає змогу говорити, що Г. Сковорода відкидав символічно-персоналістичний підхід тлумачення сутності Бога, який властивий християнству. Однак, Бог для нього має також і філософський зміст. Господь розглядався як

першооснова всього існуючого або як першопричина, яка є одночасно законом існування самої себе і всього світу. Богу не властиві такі критерії як простір і час, а тому, до нього неможливо застосовувати будь-які предикати, якими людина описує навколишній світ. На думку мандрівного філософа, щоб постійно впливати на всі процеси у світі, Бог повинен мати безпосередній вплив на нього. Тому у релігійно-філософському творчості Г. Сковороди Бог символізується з природою, що пов'язує його погляди з пантеїстичною концепцією релігії. Проте для деяких дослідників бракує підстав характеризувати релігійно-філософське вчення мандрівного філософа як пантеїстичне, оскільки «всеприсутність Бога у світі» та його «розлитість світом» не означають його розчинення у світі. Тобто в будь-який момент, в будь-якому когітальному, тобто пізнавальному акті людина здатна чітко розмежувати природу Бога від природи світу. Бог – це основа всього, він не може обмежуватися ні часом, ні місцем. Г. Сковорода називав Бога такими позитивними іменами як добро і краса, наділяючи його величністю і шанованістю. Тому все те прекрасне, що знаходиться у будь-яких речах і є Бог. Філософ розглядав невидиму натуру не тільки з філософських позицій, а й естетичних та етичних. Добро і краса – це позитивні ознаки, якими володіє Всевишній. Бог присутній у цих категоріях, тому можна стверджувати, що він має різний характер.

М. Попович у своїй книзі «Григорій Сковорода: філософія свободи» звертав увагу на багатоаспектність ідеї Бога у релігійно-філософському вченні мандрівного філософа. Про різноманітність Божих імен він писав: «Тематика «імен Божих» цікавить Сковороду тому, що він розв'язує свої власні філософські задачі. Вихідним пунктом для Сковороди є людина, індивід, що шукає свого шляху до Бога. Біблійні оповіді виявилися з його точки зору лише символами без літерального змісту, і таємничий прихований смисл їх тільки повинен бути знайдений. Шлях їх віднайдення – внутрішній світ людини, «серце»» [118, с. 196]. М. Попович звертав увагу на те, що Г. Сковорода виводить велику кількість імен Божих, прагнучи розв'язати проблему самопізнання людини. Шлях осягнення

Божих імен – це внутрішній світ людини. На думку філософа місце, де необхідно шукати Божі імена – це серце.

Тематика символізації божественної сутності цікавить українського любомудра у зв'язку з тим, що за допомогою неї він розв'язує важливі філософські проблеми. Для нього вихідною точкою є людина, яка шукає свій шлях до єдності з Богом. Біблійні тексти, на його переконання, є лише символами, метафізичний глибинний сенс яких повинен бути знайдений і осягнутий людиною. Шлях їх осмислення пролягає через внутрішній світ людини, «серце». У творчості Г. Сковороди можна зустріти велику кількість символів пов'язаних з Богом, але місце, де необхідно шукати божественну сутність одне – це серце. Мандрівний філософ стверджував, що «серце є істинний Бог» [150, с. 55]. Український мислитель упевнений у тому, що Бог перебуває у самій людині, а точніше у її серці, і Його існування в певній мірі залежить від духовного стану людини. Л. Довга у одній із своїх робіт зазначала: ««Бог», «натура», «щастя», «блаженство» український мислитель розглядає як поняття одного порядку, всі вони, на його думку, повною мірою містяться в людині, а щоб знайти їх, потрібно тільки як слід приглянутись до себе, побачити в собі «двох», відкрити очі не плотські, а духовні, промовити і почути серцем, а не видимими устами і вухами» [43, с. 63].

Філософія українського мислителя акцентує свою увагу на ролі символу серця як осередку духовного життя людини, як рушійної сили, що визначає справжню сутність людини. Символічне розуміння серця Г. Сковорода розробляв не тільки у власному релігійно-філософському вченні, а й докладно обговорював у листуваннях. Адже релігійний символ серця має не тільки теоретичне, а й практичне значення. Зокрема любомудр розмірковував над символічним розумінням серця у листах до Івана Васильвича Зембровського, де він писав: «А коли правду сказати, то ми раніше другого народження ніякого серця не маємо: і безумні називаються у Соломона безсердими. Дивно, що найпотрібніше в людині тугіше і пізніше створюється, а серце є істотою людською, без нього вона опудалом і пнем є» [150, с. 363]. Тому щастя не може бути закладене в плоті, його

слід шукати в людському серці, в невидимій натурі. А у листі до Василя Степановича Томари український мислитель цитував Єремію, який наголошував на фундаментальному значенні серця для духовного життя людини: «…справжньою в людині людиною є серце, а не тіло стихійне» [150, с. 348]. Кожна людина, пізнаючи себе та опановуючи власну сутність, перетворюється на духовну субстанцію. Саме серце єднає людину з вічністю. Тому, головну проблему людського існування, Г. Сковорода, розв'язував за допомогою символу серця, в якому міститься істинна сутність світу. Цим український філософ прагне довести перевагу внутрішньої сутності людини над зовнішньою. Внутрішня сутність людини та її серце становлять єдність, яка має божественні ознаки і є глибинною сутністю людини, тим джерелом, з якого вона черпає свою духовність.

Аксіологічне значення поняття Бог базується на ґрунті його образно-символічного змісту. Божественна сутність пов'язана з світом духовних і моральних цінностей, які знаходить своє вираження через символ. Поняття «Бог» Г. Сковороди є одним із центральних у його релігійно-філософському вченні, до якого приділяється велика увага різних дослідників. Воно являє собою символічну, багатозначну, багатоманітну квінтесенцію релігійно-філософського вчення філософа. Український мислитель наділяв його філософською, буденною, релігійною та іншими характеристиками. У цьому проявлялася різна тематика Божих імен філософа. Однак, Г. Сковорода у своїх ранніх творах поняттю Бога також приписував і релігійні характеристиками, а саме мудрець розглядав це поняття з християнської точки зору. Тому філософ далі говорив про християнські імена Бога: «А в християн найвідоміші йому імена такі: Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина. Останні два імені здаються принагідніші інших тому, що розум є цілком не уречевлений, а істина вічним своїм перебуванням цілком супротивна непостійній речовині. Та й тепер у деякій землі Бог зветься іштен» [149, с. 142]. Г. Сковорода вважав, що існує кілька християнських імен Бога, за допомогою яких катафатичним шляхом можна визначити всеосяжне значення божественної природи. Але таке тлумачення Бога, коли він присутній у природі і має багатозначний характер, не відповідало істинній сутності Бога офіційної Церкви.

Такі міркування І. Огородник формує у власних дослідженнях: «Бог – всюдисущий, невидима натура, яка витримує все, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина, закон і глас сутнього. Таке тлумачення Бога заперечувало буквальне розуміння біблійних чудес як таких, що не відповідають дійсності та істинній сутності Бога» [103, с. 257].

Християни називали Бога Ісусом Христом, тобто вважали його царем. Цар у християн виступав як верховний, той що керує, править над усіма. Таким чином, поняття «Бог» у релігійно-філософському вченні мислителя отримало владні характеристики. Так Г. Сковорода говорив: «А найперші християни звали її Христом, тобто цірем, тому що вона одна скеровує до вічного та тимчасового щастя всі держави, всілякі співжительства й кожного зокрема. Та й, окрім того, у древніх царственним звалось усе, що верховним і найголовнішим вважалося» [149, с. 145].

Отже, поняття «Бог» Г. Сковорода розглядав з різних точок зору і деколи його тлумачення цього поняття суперечили Церкві, але все рівно Бог залишався для філософа центральним поняттям і основою будь-якого буття. Наводячи у своїх роботах велику кількість імен Бога, мандрівний філософ намагався всебічно зрозуміти Його сутність. З огляду на головну мету даного дисертаційного дослідженя, яка полягає у переосмисленні творчості українського мислителя у контексті релігійного символізму, імена і поняття які характеризують Бога розглядаються як релігійні символи. Адже кожне поняття яким іменується божественна сутність ховає у собі деяку особливість цієї сутності і розкриває людині деяку релігійну істину.

Таким чином, багато імен Бога підкреслюють значущість та його багатоаспектність в природі та житті людини. За допомогою багатозначності поняття «Бог» у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди можна дізнатися про істинну сутність Бога, його властивості, особливості тощо. М. Попович у своїх розвідках також звертав увагу на процес отримання божественної істини з Божих імен і писав: «Божественні імена розкривають божественну сутність крок

за кроком, через абсолютизацію тих властивостей, які кожному з цих імен відображаються» [118 с. 198].

Але необхідно зазначити важливий момент, що ці «Божі імена» є «невласними», бо насправді власного імені Бога не має. Тобто поняття Бог, на думку Г. Сковороди, ми висловлюємо через невласні імена. На цей образно-символічний аспект розуміння істинної сутності Бога у творчості мандрівного філософа звертала увагу і Д. Тетерина і пише про це: «…в розмові з своїми учнями, він висловлює думку, що можна говорити лише про «невласні», «неналежні ймення Бога», бо власного імені Бог не має» [162, с. 272].

Необхідно сказати, що у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди Бог не наділений конкретним місцезнаходженням, а він розчинений у природі, він повсюди. За українським мислителем невидима натура присутня у природі. Кожна частинка світу наділена і одухотворена нею. Слід також зазначити, що Бог непідвладний часу, філософ позбавляє його від часових характеристик. Не можна говорити, що невидима натура одухотворила певний предмет у той чи інший момент. Г. Сковорода вважав, що Бог непідвладний часу, він був, є і буде. Бог таким чином утворює з природою нерозривну, цілісну єдність. Єдність не означає, що Бог і матерія це одне й теж саме. Навпаки Бог не є матерією і матерія не є Богом. Кожна матерія має невидиму натуру, яка утримує її і надає їй форму, але вона первинніша і сильніша ніж матерія. Український мудрець говорив, що людське тіло – це видима натура, але проникаючий і утримуючий її «Розум» невидимий. Тут з'являється нове ім'я Бога. Тепер мислитель порівнює Бога з «Розумом» як невидиму натуру. Ці поняття у релігійно-філософському вченні українського філософа ототожнюються і означають одне і теж саме. За такого порівняння невидима натура тлумачиться мислителем з філософської точки зору.

Матеріальний світ у видимості своєї натури має багато проявів, кожен з яких має своє ім'я. Матеріальне, тілесне, плоть – це зовнішня видимість, за якою проглядається внутрішня, істинна натура всього сущого, в тому числі і людського. Щоб розкрити істинну сутність людського буття Г. Сковорода вдається по його поділу на дві природи: «Кожна ж людина складається з двох начал, які

протистоять собі і борються, або сутностей: із гірного й підлого, тобто із вічності й тліні. Тому у кожному живуть два демони чи ангели, тобто вісники й посланники своїх царів: ангел благий і злий, хоронитель і губитель, мирний і бентежний, світлий і темний…» [149, с. 297]. У визначенні дійсної, істинної, невидимої, сутності всіх явищ Г. Сковорода стояв на ідеалістичних позиціях і вважав нею духовну натуру. Загальним уособленням цієї натури був Бог. У філософських поняттях невидима натура асоціювалася з всесвітнім розумом, вічністю, буттям речей, долею, необхідністю, фортуною тощо. А в християнській термінології вона мала такі імена: Господь, Отець, Дух, Цар, Істина, Розум.

В. Горський говорив про те, що Бог у Г. Сковороди виступав як закон: «Основою всіх речей, їх діяльною і рушійною силою є саме невидима натура – Бог. Бог мислиться як без початкове начало світу. Він є вічна глава і таємний закон у тварях. Закон же цей є господньою природою, тобто невидимою натурою, що не підлягає тлінню. Вона в усьому є основою, початком, а сама без початкова, не обмежена ні часом, ні місцем, ні статтю, ні йменням. Бог, з погляду Сковороди, являє собою розлитий в універсуумі дух, космічний розум, добро і красу» [42, с. 90]. Ототожнюючи невидиму натуру з всезагальним законом Г. Сковорода зробив значний крок в українській суспільно-філософській думці проти ортодоксально-догматичного розуміння Бога і переносить головний акцент в його тлумаченні на поняття закономірності. Тому проблема закономірності стає однією з центральних в його філософській системі. Від пошуку закономірностей у божественній сфері Г. Сковорода переходив до вивчення законів природи. Тут він помітив, що Божі закони ідентичні природним. У діалозі «Розмова П’яти подорожніх про істинне щастя в житті» один з подорожніх на ім’я Єрмолай у філософському відступі, проаналізувавши, в яких контекстах вживається ім’я Бога, риторично запитує: «То чому ж його не назвати (натура) натурою?» [149, с. 330]. Але відразу ж Єрмолай розміркову над своєю відповіддю: «Що ж до моєї думки належить, то годі відшукати для Бога ліпшого імені, як це. Натура – це римське слово, по-нашому природа або єство. Цим словом означається все на се, що тільки родиться в цілій

машині цього світу; що ж знаходиться ненароджене, як вогонь, і все, що народжується взагалі, зветься світ» [149, с. 330].

Незважаючи на релігійно-метафізичну сутність картини світу, яку обґрунтовував Г. Сковорода в теорії «трьох світів», він висловив не мало глибоких міркувань щодо діалектики причини і наслідку, необхідності і випадковості, форми і змісту, раціоналізму і емпіризму, розуму і віри, єдності протилежностей, зміни старого новим, співпадіння початку і кінця розвитку, вічності як просторово-часової характеристики буття. Така діалектика протилежностей лежить в основі його образно-символічного світорозуміння. Адже у структурі релігійного символу також закладені дві протилежні сутності: одна з яких формує емпіричну складову, а інша містить у собі релігійну істину.

Причину Г. Сковорода розглядав як взаємозв'язок явищ природи. Шукаючи причину причин, він підходив до висновку, що природа може бути сама собі причиною. Виходячи з цього припущення, філософ проводив ідею природної необхідності і закономірності буття. Необхідність він уявляв як закон універсуму, якому підпорядковані всі його частини. Щоправда в силу обмеженості знань того часу та власної світоглядної позиції, філософ не став на послідовну детерміністичну точку зору щодо походження людини, свідомості, духовності, психіки тощо. Тому так чи інакше йому доводилося звертатися за допомогою до надприродних, трансцендентних, божественних сил для пояснення важливих феноменів людської сутності. Так його пояснення походження людської духовності спирається на релігійно-міфологічний сюжет, «як Мінерва, за легендою, народжена з мозку Юпітера, так дух наш походить від Бога» [64, с. 397].

У своїй онтології Г. Сковорода ніколи не применшував значення природи, в його концепції вона займала місце на рівні з божественним провидінням. Тому пізнання природи для українського мислителя було першочерговим завданням і покликанням його натури. Людину він розглядав як невід'ємну частину природи. Пізнаючи природу, ми пізнаємо людину, дізнаємося що в неї від природи, а що від Бога.

Далі Г. Сковорода називав Бога ще одним іменем, про яке ще не йшла мова. Мислитель його називав поняттям «любов». Про образно-символічне розуміння Бога як любові наголошувала у своїх розвідках Д. Тетерина. Вчена звертала увагу на гносеологічний аспект такого порівняння, адже, на думку мандрівного філософа, якщо людина осягне істинну сутність любові, то вона осягне Бога. Так, поняття «любов» виступає у творчості любомудра у вигляді символу, у якому ховається божественна сутність. Досліджуючи цей аспект, Д. Тетерина у своїй книзі «Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог» писала: «Бог любовію есть… Природа і Любов: Бог є Природа, бо створив її, Бог – Любов, бо в розумінні любові вкладаємо розуміння єдності. Любовію называет то, что одинаком и несложное единство везде, всегда, во всем. Любов и единство есть тоже… Единство частей чуждое есть» [162, с. 273]. Таким чином, Бог є Любов за Г. Сковородою. Це ототожнення він розглядає через свої власні філософські завдання, коли людина прагне пізнати Бога. Людина пізнає іншу людину і цей шлях пізнання і є любов. Любов – це шлях від людини до людини, через який вона відкриває сутність людського існування.

Український мислитель наділяв поняття «Бог» великим символізмом. Він наводить велику кількість символів, з якими порівнюється Бог, надаючи цьому великого значення. Г. Сковорода позначав божественне буття символом кола, стверджуючи, що Бог зображується символом кола, бо він починає все, хоча свого власного початку немає, тим-то він і є початок, бо він не міг би бути початком, якби щось було поперед нього. Д. Чижевський у своїй праці «Філософія Г.С. Сковороди» наводить ряд символів, якими означується Бог у релігійних поглядах Г. Сковороди:

– «Сонце: «Пан усіх створінь – сонце», «блаженне сонце правди», «Боже, пане наш! твоя правда живе у світлі. Світло – у твоїй правді. Правда твоя живе в сонці, сонце стоїть на твоїй правді». «Палац Божий – сонце». Тут треба мати на увазі не матеріальне сонце, але, так би мовити, «ідею сонця», «друге сонце», або «сонечко», як його зве Г. Сковорода, що й є головний образ Божий.

– Вогонь або світло: «вогняна ріка Божа», «вогняне обличчя Боже», Бог «чхает молніею, смотрит денницею, дышет іскрами и горящим угліем». «Бог наш огонь есть» (до Правицького лист, ч. 9). Бог є світло, що робить нам доступною правду, «освітлюючи» її.

– Джерело або криниця: «Ріки гинуть. Потоки пересихають. Струмочки зникають. Лише джерело дихає вічною парою, що оживлює та прохолоджує. Люблю лише джерело та зникаю...». «Сонце – джерело світла». «Вся суміш творінь тече з божеського джерела». «Бог подібний до фонтану...».

– Безодня: «Чому ти не хочеш довідатися, як зветься Бог? Чому не достукуєшся, щоб його побачити? Безодня наповнить безодню».

– Центр: «Саме коло залежить від свого центру, бо цей є поперед нього (кола). Це є – безпочатковий, невидний початок». «Центр благополучія». «Точка вічности», «божеський центр», «стріла всіх думок, спрямована на центр вічности».

– Коло або сфера: тут ми маємо лише нагадати сказане вже, – Бога малярі змальовують «кільцем, колом, змією, що кусає себе за хвіст». «Згадайте цей вислів старих філософів: Центр Божий є скрізь, периферія – ніде», тому Бога «малярі змальовують кулею».

– Скеля або камінь: «Бог є камінь, а все инше тлінність, брехня, калюжа».

– Трикутник: цей символ зокрема – в останньому творі Сковороди, де він, як здається, вперше – говорить про проблему триєдности Божої, – він визнає безсилля розуму, що може лише дивуватися триєдности Божій. «Хто з Пітаґором розкусив символічний («фигурный») трикутник, що символізує правду, той бачить, що в ньому троє, двоє та один є одне й те саме...» [185, с. 111–113].

Незважаючи на багатоманітність імен Бога, на велику кількість символів з якими його пов’язують та на багатозначність цього поняття Г. Сковорода у своєму релігійно-філософському вченні найчастіше Бога називав природою. Таким символічним ототожненням Бога з природою український мислитель намагався зобразити божественний задум і божественну ідею кожного елементу

реального світу. Тобто, будь-який предмет чи явище навколишнього середовищамістить у собі частинку Бога. Це найголовніше визначення Бога можна знайти в його роботі «Вступні двері до християнської добронравності». На дане символічне порівняння Бога та природи у творчості мандрівного філософа звертає увагу І. Огородник, який у своїй книзі писав: «У загальному контексті суджень Сковороди, Бог ототожнюється з природою. «Природа», «Натура» є лише одне з імен, якими ми можемо назвати Бога» [103, с. 257]. Природа одне із важливих імен Бога, якому Г. Сковорода приділяє великої уваги. Таким чином, невидима натура у ранніх творах мислителя набувала натуралістичних характеристик.

Д. Тетерина також неодноразово наголошувала, що Г. Сковорода Бога називав природою: «Пізніше Сковорода звав Бога «Природа» («Натура», «Блаженна натура»), пояснюючи: «У Біблії Бог зветься вогонь, вода, вітер, залізо, камінь… Чому ж не можна назвати його Природа. Natura – слово латинське. В нашій мові: Природа бо єство…» [162, с. 273].

Тему пізнання внутрішньої божественної сутності Г. Сковорода реалізовував також через символ кола, кільця або колеса. У власній герменевтичній системі, мислитель акумулював весь світовий досвід інтерпретації кола як символу вічності. Рух по колу означає постійне повернення до власної духовної сутності. Коло, як суцільна, замкнена лінія, символізує вічність і виступає первинним символом єдності, вічності й досконалості. У своїй роботі «Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська» Г. Сковорода говорив: «Початок і кінець є те ж, що Бог, або вічність. Нічого немає ні перед нею, ні після неї. Все у необмежених своїх надрах вміщує. І не їй щось, а вона всьому початок і кінець. Початок і кінець є, на їхню думку, те ж саме. І дійсно так є, якщо розмірковувати. Вічність свій простір, який не починається і після всього залишається, навіть до того простягає, щоб вона й випереджала все-все. У ній так, як у кільці: перша й остання точка є та є сама, і де почалося, там же й закінчилось» [150, с. 14].

Символічне пояснення божественного буття зустрічається і у трактаті Г. Сковороди «Кільце», де Бог зображується у вигляді кола. Коло є одним із центральних релігійних символів у творчості мандрівного філософа. У цьому релігійному символі він збирає в одне ціле весь попередній досвід інтерпретації кола. Український мислитель, пояснюючи чому коло символізує Бога, називав його «кінцем без кінця», «дійсним початком» або «безпочатковим початком». «Дійсний початок» – це така сутність, перед якою нічого немає. Бога неможливо зфіксувати у просторі та часі, тому він є одразу початком і кінцем, де починається там і закінчується. Таким чином, Бог усе починає та закінчує, тому він не має нічого перед собою та після себе.

Про образно-символічне пояснення божественної сутності через символ кола мандрівний філософ писав: «Він починає все – не починається, тому є початок; не може бути щось початком, якщо раніше від нього щось було. Лиш те є справжній початок, що передує всьому, а само нічим не випереджується. Один лише Бог є рідний початок, який все випереджує. Він усе випереджує і після всього залишається, чого ні про що інше вже сказати не можна» [149, с. 397]. Отже, коло – символ життя, яке з кінця повертається на початок, а з початку рухається до кінця. Похідним від символу кола у творчості Г. Сковороди є символ Сонця, що символізує вічну сутність, тобто Бога. Сонце – це джерело найвищих цінностей, духовної сутності людини.

Не можна обійти поза увагою і символ змія, який виражає кругообіг чи круговий рух. Змій який звивається у форму кола є одний із найбільш вживаних у творчості мандрівного філософа. Так він намагався наочно зобразити філософське розуміння «початку» та його оригінальні концепції «безпочаткового початку» і «дійсного початку». Символ змія як початку всього можна зустріти у роботі Г. Сковороди «Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська», у якій він писав: «А змій, що тримає в устах свій хвіст, привідкриває, що безкінечне начало і безначальний кінець, починаючи, закінчує, закінчуючи, починає. Та незліченний є таємно-образний морок божественних ворожінь» [150, с. 18].

Змій, також, є символом діяльності розуму, який зайнятий емпіричним пізнанням предметного світу. Тому дуже часто символ змія зустрічається у творчості Г. Сковороди, коли йдеться про Біблію. У даному дисертаційному дослідженні вже йшла мова про те, що Біблія виступає підґрунтям образно-символічного світорозуміння філософа. Відтак, він запозичив зі Святого Письма багато релігійних символів, одним із яких був змій. Так як символічне розуміння змія висвітлює Бога як початок, то мислитель і Біблію розглядає як початок всього. Оскільки у Біблії міститься божественна мудрість, то у ній також повинні міститися уявлення про початок. Таким чином, любомудр пояснює Біблію і Бога через один символ – символ змія. Намагаючись пояснити, що все існуюче походить від Біблії і Бога, мандрівний філософ стверджував: «Тепер, уже не сумніваючись, скажу, що Біблія є і Бог, і змій» [150, с. 153]. За допомогою символів кола та змія пояснюється початок буття Всесвіту, який сам себе розуміє та усвідомлює. Це символічний шлях повернення людини до самої себе, вихід із зовнішнього матеріального світу та єдність з внутрішньою сутністю свого існування.

Інші символи, які розкривають божественну сутність є символи вогню та меча. У роботі «Діалог, або Розмова про давній світ» говориться: «Бо Бог наш – огонь пожираючий» [149, с. 315]. Через релігійний символ вогню мандрівний філософ намагався розкрити надзвичайно потужну силу Бога. На його думку, Бог не зміг би створити все розмаїття світу без своєї сили і, тим більше, контролювати його. Тому для того, щоб утримувати світ у гармонії Бог повинен бути могутнім і мати засоби контролю.

Щодо символу меча, то на сторінках праці «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе» він порівнюється зі словом Божим: «Бо Боже слово живе та діяльне, гостріше від усякого меча» [149, с. 217]. Таким образно-символічним чином український мислитель намагався возвеличити значення і силу слова Господа. Меч як уособленя сили і могутності поступається цими властивостями Божому слову. Так само як гострий меч перемагає ворогів або дозволяє розчистити шлях крізь нетрі для людини, так само і Боже слово,

долаючи будь-які омани, ілюзії і марновірства, допомогає людині пізнати божественну мудрість.

Віршова збірка Г. Сковороди «Сад божественних пісень» буквально насичена різноманітними символами. У «Пісні 1-й», опираючись на християнську традицію, український мислитель висвітлює власні погляди на вічну тематику життя і смерті. Так він зіставляв два символи післяжиттєвого існування людини – рай та пекло. Г. Сковорода наголошував, що після смерті гріховні душі опиняються у пеклі, де горить непогасний вогонь: «Боїться народ зійти гнить у гроб і впастив жереб нещасний, в якому вогонь незгасний» [149, с. 49]. Символ вогню має значення спалення, знищення, руйнування та поєднується із символікою смерті. Але разом із символом каменю, символ вогню отримує інше значення: «Життя ти, – Христе, за мене вмер теж! Мав початки дати швидко літ моїх, а дав послідки, зітри серця твердість, вогню пали щедрвсть» [149, с. 50]. Символ вогню означає божественну енергію, а символ каменю – злу сутність людини, яка постійно провокує на гріх. Так Г. Сковорода закликав відкинути темну сутність та розпалити божественну енергію у серці людини.

П. Білоус у своїй статті «Архетипна символіка у творчості Григорія Сковороди» стверджував, що символ вогню, який використовує Г. Сковорода має як християнське так і язичницьке походження: «Вогонь – то найдавніший архетип, який у процесі культурного поступу розгортався у різних семантичних напрямках. У вірші Сковороди спостерігаємо своєрідну дихотомію цього образу: вогонь пекельний, що спалює грішні душі, символізуючи тим покарання, – і «Перун огнист», Перунів вогонь, тобто язичницький символ вогню, оскільки Перун уявлявся богом блискавиць і грому, то він давав людям вогонь, але міг ним і карати. Співіснування християнського і язичницького образів в одному тексті – річ цілком звичайна для українських барокових авторів» [21, с. 36].

Символ трикутника виступає у Г. Сковороди як аналог незбагненної для розуму людини Божої триєдності. Так цей символ інтерпретується в його творі «Діалог. Назва Його: Потоп Зміїний» у якому мандрівний філософ писав: «якщо хто з Піфагором зрозумів фігурний трикутник, що зображає істину, той бачить,

що в ньому 3, 2 і 1 є одне й те ж. Трійця в одиниці та одиниця в трійці бути не може, хіба одиниця. Та хто ж єдиний, тільки один Бог» [150, с. 159].

У «Пісні 2-й» виражаються погляди українського мислителя про світобудову: «Залиш, о дух мій, скоро всі землянії міста! Зійди, мій душе, в гори де правда живе свята, спокій де, тишина царюють з відвічних літ, країна де вабна, де неприступний є світ» [149, с. 50]. Символ гори асоціюється з небесами, де знаходиться божественна істина.

Г. Сковорода у «Книжечка про читання Святого Письма, названа Жінка Лотова» використовує символ гори як розмежування світу на земний і небесний: «Але й гора є слід Божий, а куди вона веде? – На Сіон-гору веде. Та Сіон – гора земна. Вона веде до небесної. Сіон дивиться на місто. Небесна гора – на весь світ. Там-тотвій Лот живе!» [150, с. 36].

У «Пісні 2-й» яскраво вираженим є символ «горного граду», де міститься божественна сутність: «Кинь світ цей злотворний. Він завжди є темний ад. Хай летить геть ворог чорний, в горній підіймися град» [149, с. 50]. Перехід у «горний град» – це настанова Г. Сковороди для інших людей пізнати божественну сутність за допомогою свого серця: «Бо серцем хто брудний, не може Бога уздріть» [149, с. 50].

Г. Сковорода у роботі «Книжечка про читання Святого Письма, названа Жінка Лотова» формує ідею «горної республіки», як символ божественної сили: «У гірній республіці все нове: нові люди, нові створіння,нове творення – не так, як у нас під сонцем, усе мотлох мотлохом і суєта суєт» [150, с. 46].

У давнину вода мала дуже важливу роль у світобудові та підтримувала життєдіяльність людей. Г. Сковорода неодноразово звертався у своїй творчості до символу води. Український мислитель звертав свою увагу передусім на магічну очищувальну властивість води, поєднуючи цей образ із біблійною символікою: «Це сілоамські води! З очей полуду омий, тут тіло змить нагода – до небес лети мерщій!» [149, с. 50] . Силоамське джерело, яке має лікувальні та священні властивості, згадується в Євангеліях від Івана та Луки. Г.Сковорода у своїй творчості поєднує у символі води як автохтонний, так і біблійний сенси,

досягаючи художньої та ідеологічної повноти символу. Іншими словами, український мислитель робить оригінальну корекцію символу. Він хоч і символізує воду з животворчим джерелом, але пов'язує її з божественною енергією.

У «Пісні 3-й» душа людини яка осягає божественну сутність перетворюється на символ «божого граду» або «божого саду». Але, Г. Сковорода вибудовує символ «граду божого», який має кардинально інше значення тлумачення Августина «Граду Небесного» і носить суто фольклорний характер: «щасний той і без утіх, хто подужав смертний гріх. Душа його – Божий град, душа його – Божий сад» [149, с. 51].

У своїй творчості Г. Сковорода використовував символ верби, який мав тісний зв'язок з символом води: «Бо душа моя верба, ти для неї як вода» [149, с. 51]. Верба є найбільш розповсюдженим деревом на території України, тому доволі часто постає в українській фольклорній творчості як священне. Люди поклонялися тим рослинам, що росли біля води та вірили, що вони мають магічні властивості та здатні впливати на ворожі сили людини.

Символіка Г. Сковороди виражає ідеї гуманізму та демократії, які відіграють важливу роль у формуванні основ європейської культури. Головну мету український мислитель вбачав у просвітленні народного духу. Він намагався допомогти людині відчути себе активною силою у суспільстві. У своїх творах філософ стояв на захисті інтересів, прав та свобод українського народу. Любомудр обґрунтовував ідею про вільне, справедливе суспільство, шлях до якого лежав через духовне та моральне вдосконалення людини. Так в основі будь-якого суспільства повинна лежати концепція «спорідненої праці», яка мала б вирішити основні причини конфліктів людини з суспільством.

У роботі «Убогий Жайворонок» Г. Сковорода наголошував, що кожного дня люди в своєму житті зустрічаються з обманами та спокусами: «Адже кам'яні принади – це невдачі, сирени – улесливі друзі, кити – запазушні пристрастей наших змії, вітри розумій як напасті, хвилювання, мода та суєта житейська» [150, с. 124]. У цій притчі зображуються два важливі символи. Тетервак – символ

жадоби до багатства, скупості, безрозсудковості. «Тетервак, налетівши на мисливську сітку, почав щосили жерти масну наживку. Нажершись по вуха, ходив надимаючись, вельми задоволений із себе, як задерикуватий, модно вдягнений юнак» [150, с. 125]. Український мислитель так намагався вказати на всі погані риси українського народу: «Коли тобі неприємно, згадай, що ми всі такі. Адже всю Малоросію Великоросія називає тетерваками. Чого соромитися? Тетервак-бо – птиця дурна, але не злоблива. Не той дурний, хто не знає (ще такий, котрий усе знає, не народився), але той, що знати не хоче» [150, с. 124–125]. Г. Сковорода називав нерозумного тетервака Фридриком, пояснюючи це тим, що «велероси» іменували усіх «малоросів» тетерваками, що означало дурень. Але ім'я Фридрик не мало в собі ніяких поганих характеристик. Адже, на думку українського мислителя, «велероси» можуть осягнути лише зовнішню сутність речей і не здатні пізнати приховану істинну сутність, бо ім'я Фридрик (Friedrich), яке має германське походження, означає «князь миру». Характеризуючи символ тетервака, філософ писав: «Ім'я йому було Фридрик. Родове ж чи фамільне, чи, як у народі кажуть, прізвище - Салакон» [150, с. 125]. Салакон – ще одне ім'я еллінського походження, яким любомудр називав тетервака. Так він зображував жебраків і лицемірів, якими переповнений світ. Їх головною метою є хвастощі.

З іншого боку, убогий жайворонок – це символ стремлінь людини, які містяться в біблійних заповідях і які переросли в атрибути української народної культури. Г. Сковорода називав його ще Сабаш: «Якось пролітав Сабаш (жайворонкове ім'я) на прізвище Сколар» [150, с. 125]. У цьому символі український мислитель уособлював самого себе. Адже, Сабаш означає Сава або Варсава і символізує спокій, витримку.

Серед спокус реального життя, прагнень до надмірного матеріального збагачення й заохочення своїх низьких пристрастей, більшість людей втрачаються істинні орієнтири. Убогий жайворонок – це символ самопізнання людини, який є важливим феноменом у становленні культури. Без знання історії власного народу, його стосунків з іншими народами неможливо розвивати культуру.

Убогий жайворонок живе за божими заповітами й втілює в життя принципи праведного життя: «Що не поклав, не руш!» [150, с. 126]. Побудувати на основі цієї істини власне життя не так просто з багатьох причин. На противагу цьому, Г. Сковорода розглядав принципи життя, протилежних цій істині, які проголошував Тетервак: «Але це ж нині моє. У нас співають: «Гей, що Бог дав, тягни у свій кошіль»» [150, с. 126]. Він бажає матеріального багатства, добробуту, слави. Тетервак наголошував, що у його часи поважно бути багатим, а бідним зневажливо. Але ті часи вже минули. З огляду на це, тетервак – це символ лицемірства, досягнення успіху недотримуючись біблійних приписів. Для нього важливо мати добру славу і не важливо, яким чином вона буде досягнута.

У притчі «Убогий Жайворонок» Г. Сковорода виводив основи духовних принципів українського народу. Людина повинна звертатися до біблійних приписів, настанов і глибинних істин, щоб пізнати власну сутність. У суспільному житті завжди присутні спокуси, омани і сили, які ведуть хибним шляхом. Тому, убогий жайворонок символізує шлях, який допоможе людині осягнути власну внутрішню натуру.

Одною із головних згадок у вітчизняній релігійно-філософській літературі є праця Д. Чижевського «Філософія Г.С. Сковороди». Він розділив емблеми та символи, які зустрічаються у творчості Г. Сковороди на п’ять основних груп:

«І. Звіри та птиці: «віл-молотник» (165), змия (скрізь, пор. 268, 385), бусел (у иншому, ніж наведено вище, значінні: 200, 268, 470), малпа (341), голуб (268), олень (скрізь), верблюд (207).

ІІ. Фантастичні тварини: сфінкс (268), сирени (258, 193 та далі), фенікс (268).

ІІІ. Ростини та ростинний світ: колос (101 та далі), процвіла паличка-посох (147), яблуня (204), яблуко (205), квасоля (268), зерно та сімя (268), хворост (299), хліб (409).

IV. Мертва природа: магнет (247, 360, 367, 370), веселка (270), сонце (268), вода (287), джерело (414), потік (скрізь), криниця (скрізь), скеля (415).

V. Продукти людської праці: трикутник (511 та далі), лябіринт (167), перстень (184, 268, 366), жорна (220), годинник (119, 239), аптека (235, 263), якір

(268), колесо (271, скрізь), коло («циркуль»: 288 та далі), ціп (299), сітка (рибалчача, для лову птиць: 301, 483) і т. д.» [185, с. 59].

Символ «серця» як прагнення людини до істини та добра Г. Сковорода зображує у своїй притчі «Благодарний Ородій». Цей символ повною мірою розгортається людині внаслідок її виховання і самопізнання. У притчі розглядається ідея про становлення «внутрішньої людини» згідно з її природними здібностями і критикується людські пороки. Особливе значення для людини займає серце, у якому містяться всі благородні починання: «Виховання ж іде від природи, що вливає в серце сім'я доброї волі, помалу-малу, вирісши без перепон, самостійно й охоче робимо все те, що святе й бажане перед Богом та людиною» [150, с. 109] .

Г. Сковорода у своїх творах зображував символ «серця» як внутрішню сутність людини у якій поєднуються свідоме і підсвідоме. Серце – це джерело духовного життя людини, у ньому вона може знайти відповідь на всі таємниці світу. Пізнавши власну внутрішню сутність через моральне самовдосконалення, людина може пізнати Бога. Ці основні положення релігійно-філософської системи українського мислителя набувають характеру не просто тенденцій, а стійкого ядра української філософії, де національна ментальність отримує кінцевий вигляд у таких принципах як: антитетика, кордоцентризм, екзистенційна множинність світу. Ці принципи можна побачити у ремінісценціях вітчизняної філософсько-релігійної традиції. Тому Г. Сковорода по праву отримав статус родоначальника української класичної філософії.

У часи українського філософа досить активно відбувається поширення філософських ідей, сприйнятих у стінах Києво-Могилянської академії і рознесених випускниками її територією Російської імперії. Перекладаючи на російську ряд філософських творів, ці діячі разом із тим започаткували глибоке зацікавлення філософією, пишучи свої твори. Значним впливом користувалися масони, у працях яких французькому скептицизму, поширеному на той час і достатньо авторитетному, протиставлялися західноєвропейські містичні ідеї. Найпомітнішою постаттю серед масонів був С. Гамалія, який залишив велику

спадщину у вигляді 22-х писаних томів, зокрема «Переписку» у двох томах, де він згадував сковородинівський релігійний символ «внутрішньої людини», хоча й без посилання на патрисичних авторів, як це було притаманне творчості Г. Сковороди.

Український мислитель є фундаментальною фігурою в історії української релігійно-філософської думки, чиї концепції мають унікальне значення для сучасної філософії. Увесь попередній розвиток української філософії немав такої актуальності, адже ще не носив цілісного характеру. Існували окремі філософські вчення, які не можна розглядати історією філософії. У зв'язку з цим, релігійно-філософські погляди мандрівного мислителя, беззаперечно можна вважати основою української барокової традиції філософування. Його вчення і доктрини, поза сумнівом, справили серйозний вплив і окреслили чіткий орієнтир на подальший розвиток українську релігійно-філософської думки. Протягом багатьох століть образно-символічну творчість Г. Сковороди досліджували, поширювали й популяризували члени масонської ложі, випускники Києво-Могилянської академії, Переяславського колегіуму, Харківського колегіуму чи Полтавської семінарії. Серед них були М. Антоновський, М. Ковалинський та І. Котляревський.

Релігійний символізм у його творчості справив значний вплив на новітню українську літературу. Відголоски його творчості можна знайти вже у творах основоположників української модерної літератури І. Котляревського та Г. Квітки-Основ'яненка. Релігійно-філософські погляди Г. Сковороди лягли в ідеологічну основу Кирило-Мефодіївського братства. Якщо для українського мислителя катафатичні категорії християнського віровчення слугували для поєднання видимої та невидимої, зовнішньої та внутрішної сутностей як у природі, так і у людині, то представники Кирило-Мефодіївського братства використовували їх у власних філософських вченнях для розгляду історичної долі українського суспільства.

Образно-символічне світорозуміння Г. Сковороди справило досить помітне значення на світоглядні погляди українських романтиків. Серед них були

М. Костомаров, Т. Шевченко, П. Куліш, які перш за все звертали увагу на христологію мандрівного філософа. У 1894 році з'являється видання творів Г. Сковороди під редакцією Д. Багалія. З цього часу розпочинається переосмислення його концептуальних ідей та символів у сучасній вітчизняній літературі і набуває бурхливого розвитку.

Наприкінці XIX – на початку XX століття релігійно-філософські вчення українського мислителя привертають значну увагу тогочасних письменників та публіцистів. До їх числа входили І. Франко, М. Коцюбинський, М. Кропивницький, І. Нечуй-Левицький, А. Товкачевський. Протягом бурхливих політичних, культурних, релігійних, національно-визвольних подій XX століття постать Г. Сковороди поступово трансформується у повноцінний символ української національної культури. У той час до творчості українського мислителя звертаються Ю. Андрухович, І. Багряний, М. Бажан, В. Барка, В. Винниченко, О. Вишня, Є. Гребінка, І. Дзюба, М. Драй-Хмара, І. Драч, М. Зеров, М. Івченко, І. Карпенко-Карий, Л. Костенко, Л. Курбас, Є. Маланюк, В. Мисик, Б. Олійник, М. Рильський, П. Тичина, Сверстюк, І. Світличний, В. Симоненко, О. Стефанович, В. Стус, Л. Українка, М. Хвильовий, В. Шевчук та багато інших. Відтоді й аж до сьогодні погляди Г. Сковороди стають однією з визначальних рис українського сучасного письменства.

Образно-символічні вчення мандрівного філософа яскраво віддзеркалюються у творчості І. Котляревського. Він широко використовував різноманітні символічні форми Г. Сковороди у власних роботах. Про вплив любомудра на І. Котляревського стверджував Л. Ушкалов, який провів конкретні паралелі між творами письменників: «А з другого боку, Сковорода справив потужний вплив на новітню українську культуру. Уже зачинатель нашого новітнього письменства Іван Котляревський дивився на життя «оком сковородинця», тобто належав, за словами Едварда Вінтера, до «учнів Сковороди». Коли у фіналі «Наталки Полтавки» пан Возний на прізвище Тетерваковський (той самий, що в першій дії співав пісню «Всякому городу нрав і права») таки не став чинити зла, пригадавши, що він «от рожденія... расположен к добрим ділам», а Микола та

Виборний вихваляють усіх полтавців як добродіїв, тут виразно вчувається головна ідея «Убогого Жайворонка» Сковороди – «сродність» української людини до добра» [170, с. 13].

Г. Сковорода здійснив помітний вплив на одного із основоположників нової української літератури Г. Квітки-Основ'яненка. Мандрівний філософ часто зустрічався зі юним Г. Квіткою-Основ'яненком в батьківському домі в Основі. Така дружба сприяла тісному обміні поглядами мислитевів. Тому, проводячи паралелі між творчими доробками Г. Сковороди і Г. Квітки-Основ'яненка, можна зустріти одинакові символи, образи, метафори тощо. Так, вони обоє, звертають велику увагу на духовне життя людини, тлумачать серце як істинну внутрішню сутність людини. Проте, чи не найяскравіше погляди Г. Квітки-Основ'яненка постають перед нами у надзвичайність співзвучності з ідеями Г. Сковороди там, де мова заходить про божественну сутність та про людську «сродність». Про вплив образно-символічного тлумачення світу українського мислителя на світогляд Г. Квітки-Основ'яненка свідчать ґрунтовні дослідження Л. Ушкалова, який писав: «Письменником-«сковородинцем» був і Григорій Квітка-Основ'яненко. Квітка полюбляв розказувати про своє знайомство зі Сковородою, про якісь подробиці з життя філософа та про його погляди на світ, а ще – дотепно імпровізував псальму «Всякому городу нрав і права». Мабуть, саме Сковорода прихилив душу юного Квітки до чернечого стану; від Сковороди ж гаки бере початок і оте примітне поєднання чернечо-аскетичного та світського первнів, що так вражало всіх у Квітчиному характері» [170, с. 13–14].

Незважаючи на те, що ні М. Костомаров, ні П. Куліш, ні Т. Шевченко глибоко не досліджували праці українського мислителя через мовну відмінність, яка яскраво простежується у порівнянняльному аналізі творчих доробків представників українського романтизму та Г. Сковороди, але кожен із них згадував його у своїх роботах. Наприклад, М. Костомаров акцентував увагу на суто народному характері пісень любомудра. П. Куліш, у свою чергу, завдячував Г. Сковороді як основоположнику його філософії хутору. А Т. Шевченко у передмові до «Кобзаря» говорив, що, якби не церковно-словянська мова, то

мандрівний філософ міг би стати найвеличнішим українським народним письменником. Попри мовні розбіжності, у любомудра та представників українського романтизму є ціла ряд ідей які ідейно схожі.

Таким чином, П. Куліш і М. Гоголь так само як і Г. Сковорода спиралися у своїш поглядах на кордоцентризм і розглядали серце як осередок духовно-морального життя людини. Той же П. Куліш та Т. Шевченко запозичують в українського мислителя його возвеличення божественної природи на усіх іншим. М. Костомаров разом з П. Куліш успадковують з творчості любомудра уявлення про образно-символічне світорозуміння, де різноманітні релігійні символи висвітлюють багатоаспектність божественної сутності. У свою чергу, М. Гоголь та представники Кирило-Методіївського братства переосмислюють у своїх творах христоцентричність вчення мандрівного філософа.

Творчість П. Куліша ґрунтується на основі традиції класичної української філософії, зокрема на образно-символічних поглядах Г. Сковороди. Тому головною особливістю творів автора «Чорної ради» є глибокий символічний характер. Він запозичує у Г. Сковороди розуміння символів «серця», «внутрішньої людини», на яких базується вся його філософська антропологія та україноцентричний світогляд.

Формуючи власний філософськй світогляд, П. Куліш успадковує уявлення Г. Сковороди про подвійну сутність символу. Такі уявлення відіграють центральну роль у побудові цілісного вчення П. Куліша про подвійну сутність людини та світу. Людина постійно перебуває у стані боротьби своїх духовних почуттів, у якій поєднуються внутрішня і зовнішня природи людини. Символізм вчення Г. Сковороди про «дві натури» та антитетичність його творчості спричинила велике враження на П. Куліша і дала значний поштовх для створення нових філософських концепцій. Один із найголовніших символів у творчому доробку П. Куліша є символ «серця» за допомогою якого відбувається поєднання зовнішньої і внутрішньої сутностей людини як дві фундаментальні протилежності людського буття.

Образно-символічне світобачення Г. Сковороди справило значний вплив на формування творчості Т. Шевченка. Кобзар часто використовував різноманітні символічні форми, щоб яскравіше зобразити всемогутність Бога та духовну сутність людини. Про влив мандрівного філософа на екзистенційні погляди Т. Шевченка стверджував Л. Ушкалов: «Творчість Сковороди справила помітний вплив також на Тараса Шевченка. Шевченко добре знав сковородинські псальми, а також листи філософа, оприлюднені на сторінках «Украинского вестника». Зважмо й на те, що серед Шевченкових знайомих були Платон Лукашевич, син друга Сковороди Якима Лукашевича, та Олексій Капніст – син Василя Капніста. Тож навряд чи випадково христологічні ідеї Шевченкових «Неофітів» нагадують сковородинську «теологію хреста», а усталену риторичну схему окреслення екзистенційного вибору: «того вабить те, того – те, а от мене втішає це», – що на ній засновується похмурий філософічний початок комедії «Сон», Шевченко, поза сумнівом, уперше надибав у псальмі «Всякому городу нрав і права» [170, с. 15].

У середині ХХ століття в українській літературі розкривається цілий культурний феномен, який полягає у формуванні покоління яскравих і геальних письменників, яких прийнято об’єднувати під загальною назвою «шістдесятники». До їх числа входили М. Вінграновський, І. Драч, Л. Костенко, Б. Олійник, Д. Павличко, В. Симоненко, В. Шевчук та інші. Представники цього руху відразу створюють центральну ідеологію «шістдесятництва», яка полягала у світоглядній боротьбі з тоталітарним комуністичним режимом та захисту центральних положень української національної культури. Здійсненню цих цілей сприяв культурно-політичний та духовно-маральний аспект творчості «шістдесятників», який був логічним продовженням філософсько-антропологічного та образно-символічного світорозуміння Г. Сковороди. Не даревно ж образ українського мислителя так часто можна знайти у роботах «шістдесятників». Наприклад, Б. Олійник у своїй фундаментальних працях «Сковорода і світ» та «Дорога» зображував мандрівного філософа як шукача істини у світі ілюзій, суперечностей та пристрастей. Л. Костенко написала свою геніальну збірку «Сад нетанучих скульптур» опираючись на «Сад божественних

пісень» українського мислителя. І. Драч на основі релігійно-філософських поглядів українського мислителя написав ряд своїх творів. А також разом із М. Поповичем та С. Кримським написав велика біографічну повість «Григорій Сковорода».

Протягом XIX – XX століть різко зростає зацікавленість до постатті та творчості Г. Сковороди в українській науковій спільноті. Таким чином, мандрівний мислитель зіграв фундаментальну роль у становлені української модернової літератури. Мандрівний філософ був одним із українських мислителів, чиї релігійно-філософські та образно-символічні вчення не втратили актуальності в наслідок кардинального переосмислення цінностей, що була характерна для української модернової літератури. У зв'язку з цим, з'являється ціла низка перекладів творчості Г. Сковороди сучасною українською мовою, а у журналі «Українська хата» різні вчені друкують власні дослідження творчого доробку українського мислителя. Тому постать мандрівного філософа, на думку І. Нечуй-Левицького, стала провідним чинником, який підштовхував і надихав українських письменників-модерністів.

У цей час Г. Хоткевич шукав метафізичні й екзистенційні основи релігійно-філософського вчення українського мислителя і висвітлює їх у книзі «Григорій Савич Сковорода (український філософ)». На ґрунті цих досліджень він сформував власну антропологічну філософію. П. Тичина, у свою чергу, присвятив філософу-гуманісту книгу «Замість сонетів і октав» та переосмисливши духовно-моральну спадщину любомудра створив поему під назвою «Сковорода». М. Зеров вважав Г. Сковороду великим українським мислителем. Саме тому, вчений, переосмислює релігійно-антропологічну символіку і формує власну антропологічну філософію на основі світогляду Г. Сковороди. Він є автором числених перекладів латинської поезії мандрівного філософа та формує ряд наукових розвідок присвячених філософсько-антропологічному вченню любомудра. Дані дослідження розкривають оригінальну позицію вченого стосовно концепції самопізнання Г. Сковороди. З огляду на це, всупереч на

різноманітні тлумачення ролі філософа-гуманіста у розвитку модернової літератури, він вважається одним із фундаторів української культури.

Творчість українського мислителя має також вплив на українську філософію доби позитивізму. Тут можна пригадати лінгвістичну філософію О. Потебні, етнофілософію М. Сумцова та філософію серця П. Юркевича. Значний пласт творчої спадщини Г. Сковороди уже був відомий у той час, друкувалися численні розвідки присвячені релігійно-філософським вченням українського мислителя та породжували гострі дискусії на сторінках наукових журналів. Відтак, у роботах цих мислителів можна побачити цілий ряд концептуальних ідей, які вони формують на основі образно-символічного світорозуміння мандрівного філософа. Вчення як українських позитивістів, так і вчення Г. Сковороди мають одне і те ж підґрунтя, оскільки виникають на основі платонізму. Вони також переосмислюють у своїх роботах уявлення про серце як про осередок духовно-морального життя людини, яке формується на основі Біблії.

Переосмисливши головні релігійні символи «серця» та «внутрішньої людини» українського мислителя, П. Юркевич сформував власну «філософію серця», яку розвинув у своїх працях на основі концепції кордоцентризму. У його філософії серце характеризується як джерело гармонійного життя людини та головна передумова пізнання внутрішньої сутності. П. Юркевич визначав серце як носія різноманітних духовно-емоційних почуттів, переживань та пристрастей та осередок морально-етичного життя людини. Відтак, релігійний символізм мандрівного філософа, який переплітається із християнськими доктринами, досить яскраво розкривається у релігійно-філософських поглядах П. Юркевича.

Символізм Г. Сковороди також вплинув на словесну символіку народних пісень О. Потебні, яку він осмислював у філософсько-лінгвістичному та філософсько-релігійному контекстах. Символізм присутній у всіх його творах і філософських ідеях. О. Потебня створив складну концептуальну систему у якій визначив основні характеристики словесного символу. Це знаменувало новий етап піднесення його творчості та східнослов’янського мовознавства. Фундаментальним положенням усієї творчої спадщини О. Потебні символізм

людського буття його розвиток, особливості та структурні елементи. На його думку, символ – це справжня чуттєво-практична свідомість, інструмент за допомогою якого людина пізнає новий, невідомий світ.

Аналізуючи творчість українських письменників XVII – XVIII ст., М. Сумцов звертав увагу на образно-символічну творчість Г. Сковороди. Йому належить не тільки значний внесок у вивчення творчості мандрівного філософа, а й поширення цих досліджень. У них вчений проводив паралені між символізмом українського мислителя та особливостями народної літератури XVII ст. Він, також, високо оцінював роль Г. Сковороди у становленні нового етапу українського філософування та відзначав вплив його образно-символічного типу мислення на формування української національної культури. У своїх роботах академіка М. Сумцов звертав увагу на емблематичний та символічний характер творчої спадщини Г. Сковороди, який кардинально вплинув на його культурно-національні та релігійно-філософські ідеї.

Під впливом вчення про серце та внутрішню людину Г. Сковороди розпочинається інтенсивний розвиток філософії загалом в Україні та початок формування антропологічних положень Київської філософської школи. Перший її етап характеризувався як звернення до гносеологічної проблематики, особливістю якого була новаційна для тогочасної марксистської філософії настанова дослідження світоглядних чинників пізнавальної діяльності суб’єкта, так і визнанням пріоритетності антропологічно-екзистенційного сенсу філософського знання.

Засновнував Київську філософську школу П. Копнін. Переосмисливши релігійно-філософське вчення та образно-символічне світорозуміння Г. Сковороди, вчений окреслив сферу подальшого наукового розвитку Київської філософської школи. У зв’язку з цим науково-дослідні пошуки представників даної школи набули екзистенційно-персоналістичного та кордоцентричного напрямку. Головним об’єктом їхніх розвідок ставало духовно-моральне життя людини.

Значний внесок у розвиток філософських пошуків Київської філософської школи та української релігійно-філософської думки загалом вніс В. Шинкарук. Він відіграє важливу роль у формуванні теоретичних основ теорії пізнання. На основі релігійних символів «внутрішньої людини» та «серця» вчений у своїх дослідженнях розглядав взаємозв'язок суб'єкта та об'єкта пізнання. Переосмисливши образно-символічну творчість Г. Сковороди, В. Шинкарук вперше визначив категоріальну структуру поняття «світогляд». Таким чином, світогляд поставав у розвідках вченого у ролі специфічного, духовно-практичнго засобу осмислення дійсної реальності та одною із форм суспільного самовираження людини. До числа фундаментальних категорій, які складають основу світогляду він відносив Надію, Віру та Любов. Внаслідок науково-дослідних шукань В. Шинкарука одною із центральних тем, яка розроблювалась у Київській філософській школі була проблема феноменологічного вираження духовного буття людини. Таким чином, після створення на базі Інституту філософії відділу філософської антропології почали широко досліджуватися феноменологічні проблеми світогляду та його категоріальних структур, онтологічна, світоглядно-антропологічна екзистенційно-гуманістична сфери становлення людської особистості.

Не зважаючи на нові тенденції у філософських пошуках Київської філософської школи, її представники переосмисливши гуманістичні погляди мандрівного філософа започаткували філософський розгляд головних атрибутів буття людини у контексті гуманістичної онтології. Таким чином, наукові дослідження школи переходили у антропологічну, екзистенційну, персоналі стичну сфери. Головною передумовою таких тенденцій стало нове розуміння творчості Г. Сковороди, яке спричинило розвиток екзистенційної, гуманістичної сфер української філософії.

У зв'язку з такою зміною парадигми філософування, один із представників Київської філософської школи І. Бичко розпочав відродження ідей бароково-кордоцентричної традиції української філософії, укорінених у так званій «філософії серця», знаковою постаттю якої є український мислитель

Г. Сковорода, чия творчість ґрунтується на екзистенційно-гуманістичній традиції української культури.

В. Табачковський, переосмислюючи філософію Г. Сковороди, досліджував світоглядні проблеми та розкрив методологічні засади і гуманістичні орієнтири сучасної філософської антропології. Він фактично створив екзистенційну антропологію, проаналізувавши людинотворчий і культуротворчий потенціал практики та співвідношення предметного змісту та форми людського світоставлення. Системно і цілісно досліджуючи сутність людини, В. Табачковський символічно розкривав сутність різноманітних понять, які визначають головні властивості людини, амбівалентності людського самозаперечення. Також вчений розглядав у своїх розвідках взаємовідношення людини і світу, моралістичну аргументацію у класичних та сучасних антропологічних версіях, можливості синтезу деяких переваг посткласичного та класичного гуманізму. Традиційно у філософії, за В. Табачковським, спостерігалося таке явище, як дослідження першооснови людини, її «першосубстанції». Тепер акцент філософських досліджень змістився на пошук та пояснення багатоманітності її рис та проявів.

Висновки до розділу 3

Відповідно до комплексного міждисциплінарного підходу та релігієзнавчого аналізу творчості Г. Сковороди, отримані результати узагальнено у таких висновках:

1. Головне завдання релігійних символів полягає в тому, що вони виконують репрезентативну роль. Релігійний символ відображує сакральну сутність певного предмету, якою він сам не є, але в пояснені якої бере безумовну участь. Таким чином, Г. Сковорода вдається до пояснення прихованих, таємних, рівнів реальності, які не можуть бути доступні людині за допомогою інших методів. Кожен релігійний символ розкриває трансцендентний рівень дійсності, вираження якого за допомогою звичайної мови не підходить.

2. Релігійний символізм функціонує у творчості Г. Сковороди на космологічному, антропологічному, гносеологічному, онтологічному, аксіологічному рівнях. Космологічний рівень релігійного символізму у поглядах Г. Сковороди органічно розгортається у його фундаментальному вченні про «дві натури» та «три світи». За цією концепцією існують три світи: макросвіт або космос, мікросвіт або людина та світ символів – Біблія. Кожен з цих світів, за українським мислителем, розділяється на дві частини, одна з яких все створене Богом, а інша і є сам Бог. Людина як мікросвіт займає одне із центральних місць у творчості українського мислителя. З огляду на це, релігійний символізм Г. Сковороди значною мірою зазнає антропологічного спрямування. Одною із головних властивостей людини є її самопізнання, яке розгортається на основі гносеологічного рівню релігійного символізму. Онтологічний рівень релігійного символізму любомудра покликаний вирішити проблему багатоаспектності символіки Бога. Аксіологічний рівень утворюється на основі концепції щастя, яка надає символічного значення богопізнанню, за допомогою якого людина може досягти гармонії з природою, миру у собі самій та з цілим світом.

3. У філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди про людину фундаментальне значення має символ «внутрішньої людини». Філософ наголошував, що людина повинна пізнавати свою духовну, внутрішню натуру, у якій ховається божественна сутність. Принцип самопізнання дозволяє людині, через осягнення божественної сутності, трансформуватись із зовнішньої у внутрішню. Символ «внутрішньої людини» ототожнюється Г. Сковородою із символом «серця», у контексті самопізнання і єдності з Богом. Самопізнання, спрямоване на серце, дозволяє осягнути таємні глибини духовного світу людини, що дає змогу утворити єдність з божественною сутністю. Символи «внутрішньої людини» та «серця» то можна визначити релігійними з огляду на направленість людини пізнати Бога.

4. Згідно з концепцією релігійного символу «внутрішньої людини» Г. Сковороди, будь-яка пізнавальна діяльність спрямована на осягнення внутрішньої натури. Таким чином, за цим символом ховається ідея богопізнання,

яке полягає в духовно-практичному переживанні та символічному усвідомленні того факту, що головна мета людини полягає у звільненні від своєї зовнішності й єдності з Богом.

5. Релігійний символізм у творчості Г. Сковороди та його образно-символічне світорозуміння здійснило вагомий вплив на розвиток подальшого вітчизняного філософування, зокрема у екзистенційно-персоналістичній, духовно-моральній сферах та кордоцентризмі. Образно-символічне світорозуміння Г. Сковороди справило досить помітне значення на світоглядні погляди випускників Києво-Могилянської академії, Переяславського колегіуму, Харківського колегіуму та Полтавської семінарії, представників Кирило-Мифодієвського братства, українських романтиків, «шістдесятників», українських філософів доби позитивізму, письменників української модернової літератури та представників Київської філософської школи. Переосмислення релігійно-філософського вчення українського мислителя формувало теоретичну основу появи нових філософських концепцій на кожному етапі розвитку української філософії. Таким чином, символічна творчість мандрівного філософа стала підґрунтям для вирішення феноменологічних онтологічних, світоглядно-антропологічних, екзистенційно-гуманістичних проблем становлення людської особистості.

ВИСНОВКИ

Релігієзнавчий аналіз функціонування релігійного символізму у творчості Г. Сковороди, без якого неможливо повністю осягнути істинну сутність релігійно-філософських поглядів українського мислителя, дав підстави зробити такі висновки:

1. 1. Вітчизняні та зарубіжні дослідники творчості Г. Сковороди висвітлюють переважно окремі символи або деякі аспекти символізму, не звертаючи достатньої уваги на його релігійний аспект. Так, у роботах В. Горського, Л. Довгої, В. Ерна, В. Зеньковского, І. Іваньо, Т. Кононенка, О. Манюка, С. Погорілого, М. Поповича, О. Предко, Д. Прокопова, А. Товкачевського, Л. Федорчук, В. Шинкарука, Г. Шпета, та ін. переконливо розкриваються релігійно-символічні тенденції його філософії. Методологічні підходи до розгляду релігійно-філософської символіки Г. Сковороди розглядаються у працях Д. Тетериної, Л. Ушкалова, Д. Чижевського.

2. Філософсько-релігієзнавча значущість релігійного символізму Г. Сковороди полягає в тому, що він був смислоутворюючим феноменом не лише його філософії, а й ніс у собі філософську рефлексію і стиль філософствування своєї епохи. Релігійна символіка українського філософа, яка довгий час була поза увагою релігійно-філософських досліджень, сьогодні набуває особливої актуальності як приклад досягнення релігійними засобами раціональних цілей. Він вважав, що догматична форма історичного християнства не могла задовольняти духовно-культурні запити епохи, а буквальне тлумачення Святого Письма не могло подолати емпіричні стереотипи думки і вивільнити творчий потенціал людини. Для нього воно не стало предметом культового поклоніння, а послужило мотивом до справжнього духовного зростання людини на принципах віри. Філософ-гуманіст, ретельно вивчаючи біблійні тексти, відзначав, що відкриття сакральних істин відбувається не під рішучим впливом церковної догматики та інституційної релігійності, а в синтетичній єдності всіх видів духовної діяльності, особистого життєвого досвіду та власного внутрішнього відчуття достовірності. Він вказував на обмеженість офіційно літературної

інтерпретації Святого Послання і не приймав формальне визнання Біблії як реальної історії становлення світу і людини. Для нього всі книги Біблії, розповіді апостолів були лише символами, які він використовував для пояснення власних релігійно-філософський концепцій. Таким чином, символічний світ Біблії був дискурсивним підґрунтям для релігійного символізму українського мислителя, на основі якого він створив індивідуально-авторське тлумачення Святого Письма.

3. Релігійно-філософський аналіз понять «символ», «релігійний символ», «символізм» дає можливість зрозуміти проблему культурного розвитку людини, охарактеризувати її внутрішній світ, з'ясувати феномен внутрішньої людської природи, збагнути релігійно-трансцендентні почуття індивіда. Уведений в контекст філософської рефлексії релігійний символ трактується українським філософом як пізнавальне поняття і носій духовно-чуттєвого досвіду, на основі якого здійснюється пошук єдності людської і божественної сутності. Релігійний символ ніколи не зводиться до однієї простої формули, а завжди віддзеркалює безліч глибинних смислів, він відображає сакральну сутність певного предмета, якою сам не є, але у визначенні якої відіграє головну роль. Релігійний символізм у творчості Г. Сковороди утверджується в якості одного з фундаментальних методологічних принципів, що виступає специфічним образно-символічним методом світопізнання, який людина застосовує для пошуку божественних першоджерел духовності. На основі релігійно-символічного інструментарію український мислитель здійснював філософське усвідомлення людини, пояснював приховані, утаємничені рівні реальності та трансцендентні смисли євангелійських манускриптів, які не можуть бути доступні індивідові за допомогою інших методів. Кожен релігійний символ розкриває трансцендентний рівень дійсності, якого не можна зрозуміти за допомогою звичайних мовно-пізнавальних засобів. Таким чином, систему релігійного символізму, вибудувану Г. Сковородою, можна назвати «алфавітом світу», який покликано зробити істинність християнського учення зрозумілою і доступною для кожного вірянина.

4. Релігійний символізм, на думку Г. Сковороди, функціонує на космологічному, антропологічному, гносеологічному, онтологічному,

аксіологічному рівнях. Космологічний рівень релігійного символізму у поглядах Г. Сковороди органічно розвивається у його унікальному вченні про «три світи» та «дві натури». За його концепцією існують три світи: макросвіт або космос, мікросвіт або людина та світ символів – Біблія. Кожен з цих світів розділяється на дві натури, перша – видима – це все, що створено Богом, друга – невидима – сам Бог. Людина, як мікросвіт, займає центральне місце у релігійно-філософській концепції українського мислителя. У зв'язку з цим, релігійний символізм Г. Сковороди значною мірою наповнюється антропологічним змістом, що стало потужним стимулом філософського осягнення людської сутності. Філософ намагається зрозуміти природу і походження людини, зв'язок між тілесним і духовним, тлінним і вічним тощо. Одною із головних рис людини є її прагнення до самопізнання, реалізація якого можлива лише на гносеологічному рівні релігійного символізму. На цьому рівні відбувається активізація пізнавальних можливостей свідомості суб'єкта, приведення у відповідність фактів емпіричного сприйняття реальності з символами та ідеями розуму, моральним та естетичним досвідом. На онтологічному рівні релігійний символ об'єднує різні аспекти земного та небесного світу, показує, що вони не виключають, а доповнюють один одного, а також гармонізує всі можливі протиріччя видимого буття у відповідності до біблійної моделі всесвіту. У аксіологічній площині релігійний символ функціонує у якості носія релігійно-духовних цінностей, які допомагають людині розкрити антропологічний зміст біблійних настанов, на їх основі сформувати універсально-аксіологічну модель людської поведінки, знайти шляхи виходу за межі мирської залежності та досягти щастя у єдності з Богом. Однак істинність символізму новозавітного послання український мислитель бачить не в інтерпретації окремих рівнів функціонування релігійної символіки, а в одностайності та цілісності всього християнського учення.

5. Антропологічний зміст сковородинівської філософії найповніше розкривається через символ «внутрішньої людини», який допомагає індивіду усвідомити свої об'єктивні й трансцендентні властивості. Філософ наголошував, що людина повинна пізнавати свою духовну, внутрішню натуру, у якій ховається

божественна сутність і, таким чином, пізнавати Бога в собі. Символ «внутрішньої людини» узгоджується Г.Сковородою із символом «серця», який виступає центром людської духовності. Самопізнання, яке завжди спрямоване на серце, дозволяє осягнути вищі цінності й таємні глибини духовного світу людини і, зрештою, стати на шлях пізнання божественної сутності. Самопізнання дає можливість людині, через осягнення божественної сутності, звільнитися від зовнішньої атрибутики і знайти внутрішню в собі-сущу істину – Бога. Таким чином, символи «внутрішньої людини» та «серця» виконують роль сакрального посередника між людиною та Богом і мають глибокий релігійний зміст, який включає ідею богопізнання, котра узагальнює ціннісно-смислові виміри пізнання людиною Бога, світу і самої себе.

6. Г. Сковорода розглядав релігію як масштабну символічну систему, яка генерує і передає соціально-культурні надбання поколінь. Тому канонічним текстам Біблії він надавав окремого онтологічного статусу – світу символів. Філософ вважав, що релігійні символи, якими переповнене Святе Письмо, відображають певну суб'єктивну духовно-психологічну реальність, яка відображає перипетії внутрішнього світу людини. Таким чином, релігійна символіка – це суб'єктивна копія об'єктивно існуючої соціально-релігійної реальності. Це спеціально створений у процесі духовної діяльності феномен, який володіє унікальними можливостями образно-символічного пізнання світу, яке ніяким чином не суперечить його раціонально-понятійному рівню. Тому творчість Г. Сковороди містить багато різноманітних релігійних символів, які виступають основою формування його філософсько-релігійних ідей. Релігійний символізм виконує роль провідника, який вказує на глибоку таємницю, через відкриття якої лежить шлях до пізнання сутності всього світу. За допомогою релігійного символізму філософ-гуманіст вибудував учення про Бога, «три світи», «дві натури», самопізнання, кордоцентризм, щастя тощо.

7. Використання ідей символізму у філософії Г. Сковороди підтвердило велике методологічне значення символізації для гуманітарних наук протягом всього історичного розвитку, адже символічні образи, в процесі пізнавального

пошуку, інтегруються в раціональні поняття і категорії, у яких вони не зникають, а навпаки, залишаються підґрунтям пізнання істини. Філософський досвід Г. Сковороди переконливо довів, що символізм має трансісторичну природу, продовжує й сьогодні жити в українській культурі, стверджувати достовірність буття й відкривати нові горизонти його осягнення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Символ художественный / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б.Ситова. София-Логос. Словарь. К. : Дух і Літера, 2006. С. 386–394.

2. Александрович Т. Концепція щастя як одна із основ християнського віровчення у прозі Г. Сковороди. Гуманітарний вісник ПХДПУ ім. Г. Сковороди : Наук.-теор. зб. Спец, вип. : Ціннісні засади християнства в духовно-моральному становленні молоді. Переяслав-Хм., 2005. С. 85–88.

3. Алексеєнко Н.М. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі. Біблія і культура : Збірник наукових статей / За ред. А.Є. Нямцу. Чернівці : Рута, 2000. Вип. 2. С. 18–23.

4. Алексеєнко Н.М. Деякі зауваження про природу інтерпретації біблійних текстів у творчості Г. Сковороди. Пам'яті Григорія Сковороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета / за ред. проф. Л.В. Ушкалова. Харків : Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, 1998. С. 6–10.

5. Алексеєнко Н.М. До питання про сковородинівську екзегезу біблійних текстів. Тези доповідей Міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди / за ред. В.Д. Тимченка та ін. Харків : Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, 1994. С. 18–19.

6. Андреєва Т. Вплив християнської ідеї на формування духовного аспекту ставлення людини до природи. Гуманітарний вісник ПХДПУ ім. Г. Сковороди : Наук.-теор. зб. Спец, вип. : Ціннісні засади християнства в духовно-моральному становленні молоді. Переяслав-Хм., 2005. С. 60–67.

7. Багалій Д.І. Г.С.Сковорода – український мандрований університет. Х. : ДВУ, 1926. 397 с.

8. Барка В. Апостолічний старчик. Сучасність. 1977. № 1. С. 5–13.

9. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опит. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д., 1996. С.190–193.

10. Бетко І. Сковорода-містик в культурологічній концепції Д. Чижевського. Філософська і соціологічна думка. 1994. № 5–6. С. 37–46.

11. Бичко А., Бичко І. Концентрично-бароковий контекст української філософії: феномен Сковороди. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 51–78.

12. Біла А. Символізм: Наукове видання. К. : Темпора, 2010. 272 с.

13. Біленко Т.І. Проблема біблійного слова у Григорія Сковороди. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 503–511.

14. Біленко Т.І. Слово Біблії в тлумаченні Григорія Сковороди. Тези доповідей II Харківських сковородинівських читань. Національна філософія : сучасне, минуле та перспективи. Харків : Харківський державний університет, 1993. С. 165–167.

15. Білецька Б.Г. Взаємозв’язок релігійної ідентифікації та символізації. Вісник Черкаського університету Серія : Філософія. Черкаси : Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 2012. № 11 (224). С. 58–64.

16. Білецька Б.Г. Властивості та функції релігійних символів. Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 15. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. С. 154–162.

17. Білецька Б.Г. Релігійний аспект символу : історико-філософський контекст. Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. К. : «ІНТАС», 2012. Вип. 65. С. 26–36.

18. Білецька Б.Г. Релігійний символ: сутність та особливості. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. № 109. С. 11–14.

19. Білецька Б.Г. Структурні елементи релігійного символу. Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. К. : ВІР УАН, 2013. Вип. 71. С. 18–21.

20. Білодід В. Христологія Григорія Сковороди. Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності : зб. наук, праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських читань : у 2-х кн., кн. 2. Київ, 2007. С. 3–15.

21. Білоус П.В. Архетипна символіка у творчості Григорія Сковороди. Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності : зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських читань : у 2-х кн., кн. 1. Київ, 2007. С. 34–40.

22. Білоус П.В. Ейдос дороги в ліричних творах Г. Сковороди. Пам'яті Григорія Сковороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета / за ред. проф. Л.В. Ушкалова. – Харків : Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, 1998. С. 22–26.

23. Богатая Л. Философский символизм Григория Сковороды. Перспективи. 2000. № 2. С. 35–44.

24. Бойко В.І. Метафізика та символізм філософії Г.С. Сковороди. Г.С. Сковорода – видатний український філософ і просвітитель : Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Київ, 1994. С. 87–88.

25. Будугай А. Взаємозв'язок понять щастя і свободи у філософських поглядів Григорія Сковороди та в теософії. Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність : матеріали Переяслав-Хм. 10 – 11 – 12-х Сковородинівських читань. Тернопіль, 2007. С. 75–84.

26. Бутова Ю. Зв'язок філософського спадку Сковороди з сучасністю. Григорій Сковорода в українській і світовій культурі : зб. матеріал. II студ. Сковородинівських читань, приуроч. 285 роковинам від дня народження укр. Першорозума, 35-ій річниці створення літерат.-меморіал. музею Г.С. Сковороди та Міжнарод. Дню філософії, (9 листопада 2007 р.). Сковородинівка, 2007. С. 71–74.

27. Валявко І.В. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди : спроба наукової ретроспективи. Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 96–120.

28. Валявко І.В. Філософія Григорія Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського. Київ : Київське братство, 1996. 56 с.

29. Вевюрко И. Символы религиозные. Энциклопедия религий / под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М. : Академический проект, 2008. С. 1166.

30. Вегера О. Вчення Г. Сковороди про самопізнання. Григорій Сковорода в українській і світовій культурі : зб. матеріал. II студ. Сковородинівських читань, приуроч. 285 роковинам від дня народження укр. Першорозума, 35-ій річниці створення літерат.-меморіал. музею Г.С. Сковороди та Міжнарод. Дню філософії, (9 листопада 2007 р.). Сковородинівка, 2007. С. 18–20.

31. Верба Г.М. Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди (Сковорода і Біблія. Путівник) : монографія. Тернопіль : Видавництво Астон, 2007. 656 с.

32. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. 368 с.

33. Гарник І. Сковородинівські шляхи християнівської екзегези. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 119–128.

34. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х томах / под ред. М. Лифшица. – М. : «Искуство», 1969. Т. 2. 326 с.

35. Гесс де Кальве Густав, Вернет И. Сковорода – украинский философ. Украинский вестник. 1817. Ч. VI. С. 112–125.

36. Гладкий С.О. Світоглядний аспект релігійно-містичних поглядів Г.С. Сковороди. Г.С. Сковорода і сучасність : Матеріали наукової конференції. Полтава, 2004. С. 28–32.

37. Глива Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди. Київ : Видавництво ТОВ «КММ», 2006. 256 с.

38. Гнатюк Л.П. Вираження понять «Бог» і «Біблія» в мовній картині світу Григорія Сковороди. Сучасна українська богословська термінологія : від історичних традицій до нових концепцій : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Львів, 1998. С. 169–176.

39. Гордієвський М.І. Теоретична філософія Г.С. Сковороди. Памяти Г.С. Сковороди (1722–1922) : Збірка статтів. Одеса, 1923. С. 3–36.

40. Гореліков Л.О. Онтологічний символізм філософських поглядів Григорія Сковороди в теоретичних пошуках сучасності. Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. Сковороди і сучасність : Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сковородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя. Кривий Ріг, 1994. С. 41–43.

41. Горський В.С. До питання про джерела символізму Григорія Сковороди. Сковорода Григорій : образ мислителя: Збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 157–164.

42. Горський В.С. Історія української філософії. Київ : «Наукова думка», 1996. С. 84–104.

43. Довга Л. «Пізнай себе» у філософії Григорія Сковороди. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 56–65.

44. Довга Л. Проблеми християнської моралі в трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку». Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 495–502.

45. Драч І.Ф. Кримський С.Б., Попович М.В. Григорій Сковорода : Біографічна повість. К. : Молодь, 1984. 216 с.

46. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М. : Канон+, 1998. 432 с.

47. Ересько М.Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа) : монографія. Тюмень : Издательство Тюменского государственного университета, 2007. 436 с.

48. Ефименко А.Я. Философ из народа. Книжки недели. 1894. Январь. С. 7–30.

49. Єфремов С. Історія українського письменства. Видавництво : Феміна, 1995. 688 с.

50. Забияко А.П. Сакральный символ. Энциклопедия религий / под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М. : Академический проект; Гаудеамус, 2008. С. 1108.

51. Загрійчук І.Д. Символіка сковородинського світу культури. Тези доповідей Міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди / за ред. В.Д. Тимченка та ін. Харків : Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, 1994. С. 9–10.

52. Закидальський Т. Моральна філософія Григорія Сковороди. Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 303–315.

53. Зеньковский В.В. Философия Сковороды. История русской философии. Paris : YMCA Press, 1948. Т. 1. С. 64–81.

54. Історія української філософії / М.Ю. Русин, І.В. Огородник, С.В. Бондар та ін. К. : Академвидав, 2008. 624 с.

55. Казаков Д.Н. Этика мистического символизма Г.С. Сковороды. Этос религиозного опыта / под ред. И.Н. Михеевой. Москва : Институт философии Российской Академии наук, 1998. С. 41–56.

56. Карп'юк М. Духовний досвід Г.С. Сковороди в контексті проблем людини и людства XXI століття. Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності : зб. наук, праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських читань : у 2-х кн., кн. 2. Київ, 2007. С. 46–61.

57. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб. : Университетская книга, 2002. Том 1. Язык. 272 с.

58. Каустов А. Зооморфічна символіка у філософських творах Г.С. Сковороди. Українська мова і література в школі. 1990. № 1. С. 11–15.

59. Кашуба М.В. Григорій Сковорода в контексті доби Просвітництва. Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність : матеріали Переяслав-Хм. 10 – 11 – 12-х Сковородинівських читань. Тернопіль, 2007. С. 6–13.

60. Кашуба М.В. Поняття бога у філософії Г.С. Сковороди. Історія релігій в Україні. Київ, 1993. С. 52–53.

61. Кашуба М.В. Розуміння творчості в філософії Григорія Сковороди. Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності : зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських читань : у 2-х кн., кн. 2. Київ, 2007. С. 62–70.

62. Кирик Д.П. Вчення про дві натури та три світи. Філософія Григорія Сковороди. Київ : Наукова думка, 1972. С. 123–196.

63. Кирик Д.П. Світ символів Г.С. Сковороди. Від Вишенського до Сковороди. (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). Київ : Наукова думка, 1972. С. 116–125.

64. Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди. Сковорода Григорій. Твори : У 2 т. К. : ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005. 2-е вид., виправ. Т.2. С. 380–418.

65. Кононенко Т.П. До питання визначення основної літературної форми філософських творів Григорія Сковороди. Науковий вісник українського університету. М. : 2005. Т. VIII. С. 182–185.

66. Кононенко Т.П. Застосування принципу «цілісної людини» Г. Сковороди в історико-філософській концепції В. Соловйова. Збірник наукових праць НДІУ. К. : «Фоліант», 2005 Т. VI. С. 275–286.

67. Кононенко Т.П. Ідейні настанови Григорія Сковороди в методологічній культурі нової філософії (до джерел історіографії філософських методологій). Збірник наукових праць НДІУ. К. : «Фоліант», 2005. Т. IV. С. 355–365.

68. Кононенко Т.П. Моделювання характеру розмислу Г. Сковороди в методологічній культурі філософії XVI – XVIII ст. Українознавство. Київ, 2006. №3. С. 52–57.

69. Кононенко Т.П. Симфонічність філософічної творчості національного мислителя Григорія Сковороди в контексті українознавчої соціолінгвістичної парадигми. Збірник наукових праць НДІУ українознавства, Київ, 2006. Т. Х. С. 16–24.

70. Кононенко Т.П. Спадщина Г. Сковороди на рівні контамінації віри, філософії та мистецтва. Збірник наукових праць НДІУ українознавства. Київ, 2008. Т. ХХ. С. 402–412.

71. Кононенко Т.П. Структурний симфонізм філософських творів Г.С. Сковороди. Українознавство. Київ, 2007. №1. С. 56–62.

72. Кононенко Т.П. Українознавчі виміри філософської спадщини Г. Сковороди. Розвиток методології науки : автореф. дис. д-ра філософ. наук : 09.00.12 / Київ, 2011. 36 с.

73. Кононенко Т.П. Філософія народного слова в літературно-філософській творчості Г.С. Сковороди. Збірник наукових праць НДІУ українознавства. Київ, 2008. Т. XIX. С. 433–443.

74. Кравченко О.П. Вчення про людину у філософії Георгія Кониського і Григорія Сковороди. Наукові дослідження – теорія та експеримент 2007 : матеріали третьої Міжнарод. наук.-практич. конф., (14 – 16 травня 2007 р.). Полтава, 2007. С. 118–121.

75. Кретов П.В. Містичний символізм Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології. Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Філософія. 2013. Вип. 14. С. 30–34.

76. Кретов П.В. Символіка у християнській містиці Г.С. Сковороди : сучасний контекст. Григорій Сковорода. Інтерпретації : Культурологія. Філософія. Педагогіка. Літературознавство: збірник наукових праць / відп. ред. В.Т. Поліщук, Ю.В. Тимошенко. Черкаси : Видавництво Черкаського державного університету; «Брама», 2003. С. 42–46.

77. Кримський С. Ранкові роздуми. К. : Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.

78. Кріцак І. Релігійно-філософські погляди Г.С. Сковороди та їх сучасне значення. Григорій Сковорода в українській і світовій культурі : зб. матеріал. II студ. Сковородинівських читань, приуроч. 285 роковинам від дня народження укр. Першорозума, 35-ій річниці створення літерат.-меморіал. музею Г.С. Сковороди та Міжнарод. Дню філософії, (9 листопада 2007 р.). Сковородинівка, 2007. С. 147–150.

79. Круш В.С. Релігійно-філософські погляди Г.С. Сковороди : До 280-річчя з дня народження. Коледжанин. 2002. №12. С. 10–19.

80. Кувичка С.О. Види релігійних символів. Грані. Філософія. 2010. № 4 (72). С. 81–85.

81. Лащик Є. Сковородинівська філософія щастя у контексті західної філософії. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 293–302.

82. Лебідь А.Є. Богошукання Григорія Сковороди у світлі його філософської системи. Сталий розвиток в контексті проблем формування особистості та ідей Г.С. Сковороди : матеріали Міжнарод. наук.-практич. конф. в межах Великого Проекту «Григорій Сковорода – 300», (16 – 17 жовтня 2008 р.). Х., 2008. С. 186–188.

83. Лобовик Б. Символізм релігійний. Філософський енциклопедичний словник. К. : Абрис, 2002. С. 580.

84. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М. : Искусство, 1995. 320 с.

85. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М. : И-во МГУ, 1982. 479 с.

86. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. 939 с.

87. Луців Ю.А. Вплив давніх філософів і отців церкви на творчість Григорія Сковороди. Америка. 1982. Квітень. С. 14–21.

88. Маланюк Є.Ф. Нариси з історії нашої культури. К. : Обереги, 1993. 79 с.

89. Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды. Санкт-Петербург : Философско-культурологический исследовательский центр «Эйдос», 1998. 123 с.

90. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М. : Языки русской культуры, 1997. 224 с.

91. Мандрика В.Л. Проблеми продуктивно-символічного мислення Г.С. Сковороди. Мультиверсум. Філософський альманах : Збірник наукових праць. Київ : Український Центр духовної культури, 2000. Вип. 26. С. 124–132.

92. Манженко В.П. Поняття Бога у Григорія Сковороди. Григорій Сковорода : глобальне і національне: матеріали Всеукр. наук. конф., приуроч. 285 роковинам від дня народження укр. Першорозума та 35 річниці створення літерат.-меморіал. музею Г.С. Сковороди, (19 травня 2007 р.). 2007. С. 48–50.

93. Манюк О.В. «Мир миров» Г.С. Сковороды как проект метафизики сознания. Філософія, культура, життя : Міжвузівський збірник наукових праць. Дніпропетровськ : Системні технології, 1998. Вип. 2. С. 192–196.

94. Манюк О.В. «Символический мир» как матрица самоорганизации смыслов. Вісник Дніпропетровського університету. Історія і філософія науки і техніки. 2000. Вип. 7. С. 63–68.

95. Манюк О.В. Бытие и символ в философии Г.С. Сковороды. Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. Соціологія. Політологія. Дніпропетровськ : Видавництво Дніпропетровського університету, 1999. Вип. 4. С. 140–145.

96. Манюк О.В. Проблема абсолюта в символической философии Григория Сковороды. Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. Соціологія. Політологія. Дніпропетровськ : Видавництво Дніпропетровського університету, 1999. Вип. 5. С. 21–24.

97. Манюк О.В. Проблема онтологического измерения символической герменевтики Григория Сковороды. Философия и социология в контексте

современной культуры: Сборник научных трудов / відп. ред. П.І. Гнатенко. Дніпропетровськ : Дніпропетровський державний університет, 1996. С. 129–135.

98. Марченко О. Библейская герменевтика у Григория Сковороды. Roczniki Humanistyczne. Lublin, 1996. T. XLIV. Z. 7: Slowianoznawstwo. P. 91–106.

99. Наш першорозум: Вивчення творчості Г. Сковороди в школах, ліцеях, гімназіях, коледжах: методичний посібник / [за заг. ред. Г.Л. Токмань, М.П. Корпанюка]. Переяслав-Хмельницький : ФОП О.М. Лукашевич, 2012. С. 38–70.

100. Нічик В.М. Г. Сковорода та філософські традиції Києво-Могилянської академії. Філософія Григорія Сковороди. Київ : Наукова думка, 1972. С. 55–122.

101. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. 252 с.

102. Нічик В.М. Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди. Сковорода Григорій : Дослідження, розвідки, матеріали : збірник наукових праць / упоряд. В.М. Нічик, Я.М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. С. 69–79.

103. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. К. : Вища шк. : Т-во «Знання», КОО, 1999. 543 с.

104. Осипов А.О. Тілесність та символічний характер духовності. Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Сер. : Соціологія. 2012. Т. 184, Вип. 172. С. 144–148.

105. Осипов А.О. Энергетический потенциал символа как фактор духовного роста личности. Філософія. Культура. Життя. 2013. Вип. 39. С. 274–279.

106. Остащук І.Б. Діалогіка полісемантичності сакрального символізму. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2012. Вип. 48. С. 214–224.

107. Остащук І.Б. Релігійна символіка. Івано-Франківськ : Видавець Третяк І.Я., 2008. 156 с.

108. Остащук І.Б. Християнський сакральний символізм : релігієзнавчо-філософський дискурс : монографія. К. : Автограф, 2011. 208 с.

109. Паласюк Г.Б. Вплив філософії стоїків на розуміння Григорієм Сковородою Бога і церкви. Тернопіль : Укрмедкнига, 1999. 19 с.

110. Паласюк Г.Б. Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди. Історія релігій в Україні : Тези повідомлень Міжнародного VIII круглого столу. Львів, 1998. С. 321–323.

111. Панков Г.Д. Идея Бога и проблема ценностного выбора в учени Г.С. Сковороды. Г.С. Сковорода і образи філософії : зб. наук. ст. Харків, 2007. С. 4–17.

112. Піч Р. Про містику і метафізику у Григорія Сковороди. Сучасність. 1992. № 12. С. 76–83.

113. Піч Р. Сковородинівський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості. Сучасність. 1995. Ч. 10. С. 162–167.

114. Платон. Сочинения. В 3-х т. / пер. с древнегреч. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М. : «Мысль», 1970. Т. 2. 611 с.

115. Погорілий С. Символи у Сковороди. Сучасність. 1973. № 3. С. 18–24.

116. Поліщук Н. Екзистенційний засновок філософії Г. Сковороди. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 30–39.

117. Попович М. Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів «раннього Модерну». Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 30–50.

118. Попович М. Григорій Сковорода : філософія свободи. Худож. оформ. О. Білецького. К. : Майстерня Білецьких, 2007. 256 с.

119. Попович М.В. Нарис історії культури України. А. : «АртЕк», 1998. 728 с.

120. Потебня О.О. Естетика і поетика слова : Збірник. Пер. з рос. / Упоряд., вступ, ст., приміт. І.В. Іваньо, А.І. Колодної. К. : Мистецтво, 1985. 302 с.

121. Предко О. І. Психологія релігії. К. : Академвидав, 2008. С. 44–54.

122. Предко О.І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. № 109. С. 26–30.

123. Прокопенко В. Метафізика людини Сковороди та світова філософська традиція. Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків : Око, 1993. Т. 1. С. 23–30.

124. Прокопов Д. Образ змія в діалогах Сковороди : контекст співідношення трансцендентного та іманентного. Філософська думка. 1998. № 2. С. 139–152.

125. Редько М.П. Світогляд Г.С. Сковороди. Львів : Видавництво Львівського університету, 1967. 264 с.

126. Рик М.С. The influence of representatives of German mysticism on Skovoroda's creativity. European humanities studies : State and Society / Europejskie studia humanistyczne: Panstwo i Spoleczenstwo. 2016. Volume II. P. 16–26.

127. Рик М.С. Божественная символика как основа духовной жизни человека в творчестве Г. Сковороды. SCIENTIFIC WORKS The International Scientific and Theoretical Journal. Baku : The Institute of Philosophy of Azerbaijan National Academy of Sciences, 2017. № 1(28). С. 132–138.

128. Рик М.С. Вчення Г. Сковороди про дві натури як гармонія Бога і природи. «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ)., 15 – 16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А.Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. Ч. 7. С. 34–36.

129. Рик М.С. Ідеї Аристотеля у філософсько-релігійному дискурсі Г. Сковороди. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. № 3(7). С. 132–133.

130. Рик М.С. Ідея «спорідненої праці» Г. Сковороди в контексті розвитку особистості Гуманітарний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» – Додаток 1 до Вип. 36, Том

VI (66) : Тематичний випуск «Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору». К. : Гнозис, 2015. С. 697–707.

131. Рик М.С. Молитва як богопізнання у творчості Г. Сковороди. «Дні науки філософського факультету – 2016», Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ)., 20 – 21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А.Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 7. С. 214–216.

132. Рик М.С. Моральна проблема поняття «щастя» у творчості Г. Сковороди. «П'яті Бердяєвські читання» : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Біла Церква, 31 травня 2017 року. С. 6–8.

133. Рик М.С. Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. № 1(10). С. 37–40.

134. Рик М.С. Поняття Бога в Г. Сковороди. «Дні науки філософського факультету – 2013», Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ)., 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А.Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. Ч. 5. С. 86–88.

135. Рик М.С. Проблема багатозначності божественної сутності у філософії Г. Сковороди. Гуманітарний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» – Додаток 1 до Вип. 29, Том IV : Тематичний випуск «Міжнародні Челпанівські психолого-педагогічні читання». К. : Гнозис, 2013. С. 33–40.

136. Рик М.С. Проблема людини у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди. Україна–Цивілізація. Том 5. Утвердження українського цивілізаційного простору: духовно-історичні передумови, сучасні тенденції та перспективи розвитку / Карпатський університет імені Августина Волошина; Українська богословська академія ; редкол. : Бедь В.В. (гол. ред.), Гайданка Є.І. (відп. секр.), Урста С.В. та ін. Ужгород : Видавничий відділ КаУ, 2016. С. 56–63.

137. Рик М.С. Протестантські інтенції у творчості Г. Сковороди. Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія : Філософія. Вип. 780. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 98–103.

138. Рик М.С. Релігійний символізм у творчості Г. Сковороди. Гуманітарний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» : збірник наукових праць. Переяслав-Хмельницький, 2016. Вип. 38. Філософія. С. 84–93.

139. Рик М.С. Роль релігійного символізму в масовій комунікації. Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади : матеріали Міжнародної наукової конференції 6–7 жовтня 2017 р. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 426–429.

140. Рик М.С. Символічне розуміння Біблії у творчості Г. Сковороди. Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. К. : «Видавництво «Гілея», 2018. Вип. 137 (10). С. 161–164.

141. Рик М.С. Символи у творчості Г. Сковороди: релігійно-філософський зміст. «Дні науки філософського факультету – 2017», Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017», 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.:А. Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 6. С. 217–219.

142. Рик М.С. Сучасна інтерпретація антропологічної символіки Г. Сковороди. Сучасна гуманітаристика: збірник матеріалів І Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції, 28 квітня 2017 р. Переяслав-Хмельницький (Київ. обл.), 2017. Вип. 1. С. 248–250.

143. Рикёр П. Конфликт интерпретаций Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И.С. Вдовиной. М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.

144. Розумовая О. Образи і символи у філософії Г. Сковороди. Г. Сковорода в духовному житті України (Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернопіль 3–4 грудня 1992 року). Тернопіль : Тернопільський

науково-дослідний інститут «Проблеми людини», Інститут національного відродження України, 1994. С. 76–79.

145. Руденко Д. Філософія Сковороди: мерехтіння символу. Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків : Око, 1993. Т. 1. С. 31–38.

146. Сигов К. Метафізика гри та «Веселіє серця» Григорія Сковороди. Сучасність. 1992. № 12. С. 66–75.

147. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків – Едмонтон – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.

148. Сковорода Григорій. Твори : В 2 т / упоряд. О.І. Білецький. К. : Дніпро, 1961. Т. 2. С. 205–234.

149. Сковорода Григорій. Твори : У 2 т / Григорій Сковорода К. : ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005. 2-е вид., виправ. Т. 1. 528с.

150. Сковорода Григорій. Твори : У 2 т / Григорій Сковорода К. : ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005. 2-е вид., виправ. Т. 2. 480 с.

151. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. І.П. Стогній, проф. Київ, 2003. 716 с.

152. Сковорода Григорій : образ мислителя. Збірка наукових праць. Київ, 1997. 455 с.

153. Скринник З. Проблема символічного світосприйняття у філософії Г. Сковороди. Григорій Сковорода – український мислитель : ювілейні читання до 270-річчя від дня народження. Львів : Львівський університет ім. І. Франка та ін., 1992. С. 31–33.

154. Скуратівський В. Символізм. Філософський енциклопедичний словник. К. : Абрис, 2002. С. 579.

155. Снегирев И.М. Украинский філософ Григорій Савич Сковорода. Отечественные записки. М., 1823. Ч. XVI. № 42. С. 96–106; № 43. С. 249–263.

156. Соболь В. Трансформація середньовічного символу у Григорія Сковороди. Медієвістика. Одеса : Астропринт, 1998. Вип. 1. С. 64–71.

157. Спирова Э.М. Функции символа. Знание. Понимание. Умение. 2009. №2. С. 205–211.

158. Срезневский И.И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде. Утренняя звезда. Х. 1894. Кн. 1. С. 67–92.

159. Стратій Я. Поняття «внутрішньої людини» і вчення про споріднену працю у філософії Г. Сковороди. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 140–148.

160. Стратій Я.М. Концепція Бога у філософії Г.С. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки. Сковорода Григорій : Дослідження, розвідки, матеріали : збірник наукових праць / упоряд. В.М. Нічик, Я.М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. С. 79–90.

161. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К. : ПАРАПАН, 2002. 300 с.

162. Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог. Київ – Мюнхен : РВА «Тріумф», 2001. 323 с.

163. Тетерина Д. Історичні умови формування релігійних поглядів Григорія Сковороди. Вибрані твори в V томах. Том V : Філософія, історія. Київ, 2003. С. 163–177.

164. Тетерина Д. Проблема співвідношення Бога і світу у філософії Г.С. Сковороди. Вибрані твори в V томах. Том V : Філософія, історія. – Київ, 2003. С. 191–206.

165. Ткачук О.О. Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди. Вісник Київського університету ім. Т. Шевченка. Серія : Філософія. Політологія. Київ, 1998. Вип. 27. С. 69–70.

166. Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода. Українська хата. 1913. Квітень – травень. С. 258–274.

167. Тхорук Р.Л. Філософські світи Г.С. Сковороди і символізм. Г.С. Сковорода – видатний український філософ і просвітитель : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. 29–30 листопада 1994 р., м. Переяслав-Хмельницький. Київ, 1994. С. 143–145.

168. Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення. Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 23–44.

169. Ушкалов Л. Григорій Сковорода і антична культура. – Харків, 1997. 180 с.

170. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : семінарій. Харків : Майдан, 2004. 876 с.

171. Ушкалов Л. До історії українського барокового «фігуратизму» : «символічний світ» Григорія Сковороди. Діалог культур. Святе Письмо в українських пам’ятках. Київ, 1999. С. 130–142.

172. Ушкалов Л. Емблематика у творчості Григорія Сковороди. Поборник душевного миру : матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Искать и удивляться значит то же», присвяченої 100-річчю від дня народження Тронька Петра Тимофійовича (с. Сковородинівка, 16 травня 2015 року); Есеї переможців конкурсу «Поборник душевного миру» (2014). Харків : Майдан, 2015. С. 55–57.

173. Ушкалов Л. Іконосфера українського бароко як міф про людське існування. Слово і час. 1997. № 5–6. С. 44–47.

174. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків : Акта, 2001. 221 с.

175. Ушкалов Л.В. Марченко О.В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків : Основа, 1993. 152 с.

176. Ушкалов Л.В. Сенс «дзеркальної діалектики» самопізнання Г. Сковороди. Філософська і соціологічна думка. 1992. № 5. С. 128–137.

177. Федорчук Л.П. Бестіарна символіка у творах Григорія Сковороди та її фольклорно-міфологічні джерела. Філологічні студії. Луцьк, 2000. № 1. С. 92–98.

178. Федорчук Л.П. Особливості символіки Г.С. Сковороди. Література. Фольклор. Проблеми поетики : збірник наукових праць / відп. ред. М.М. Конончук. Київ : Твім інтер, 1997. Вип. 3. С. 79–82.

179. Федотова О.В. Віра як життя в істині. Сталий розвиток в контексті проблем формування особистості та ідей Г.С. Сковороди : матеріали Міжнарод.

наук.-практич. конф. в межах Великого Проекту «Григорій Сковорода – 300», (16 – 17 жовтня 2008 р.). Харків, 2008. С. 163–165.

180. Хиждеу А.Ф. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. Телескоп. М., 1835. Ч. XXVI. №5. С. 3–42; № 6. С. 151–178.

181. Чижевский Д. Г.С. Сковорода и немецкая мистика. Научные труды Русского народного университета в Праге. 1929. Т. 2. С. 283–301.

182. Чижевський Д. Деякі джерела символіки Сковороди. Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова в Празі. Науковий збірник. Прага, 1931. Т. II. С. 3–21.

183. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992. 230 с.

184. Чижевський Д. Теорія символів Г.С. Сковороди. Хроніка 2000. 2000. Вип. 39–40. С. 58–68.

185. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків, 2004. 272 с.

186. Чирка Л.Г. Проблеми інтерпретації Біблії у філософії Г. Сковороди. Мультиверсум. Філософський альманах : збірник наукових праць. Київ : Український Центр духовної культури, 2000. Вип. 26. С. 133–140.

187. Чирка Л.Г. Проблеми інтерпретації Біблії у філософії Г. Сковороди. Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. Київ : Український Центр духовної культури, 2000. Вип. 26. С. 133–140.

188. Чуб Д. Життя та філософські погляди Григорія Сковороди (1722 – 1794). Люди Великого Серця : [статті, розвідки, спогади]. Мельборн, 1981. С. 13–34.

189. Шевченко В. Вчення Г. Сковороди про субстанцію у контексті сучасності. Сковорода Григорій : образ мислителя : збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 21–29.

190. Шевчук М.В. Символіка Г. Сковороди у зв’язку з теоретичною наукою Києво-Могилянської академії. Тези доповідей Міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа

Григорія Сковороди / за ред. В.Д. Тимченка та ін. Харків : Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, 1994. С. 47–48.

191. Шерер С. Про своєрідність, православність і значення вчення Сковороди. Сковорода Григорій : образ мислителя: Збірник наукових праць. Київ, 1997. С. 384–390.

192. Шинкарук В. Іваньо І. Григорій Сковорода. Повне зібрання творів : У 2-х т. Київ, 1973. Т. 1. С. 11–57.

193. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Петроград : Колос, 1922. Ч. 1. 349 с.

194. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / отв. ред. В.Я. Петрухин. М. : Ладомир, 1999. 488 с.

195. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М. : Путь, 1912. 342 с.

196. Юнг К.Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 304 с.

197. Юркевич П. Философские произведения. М. : Правда, 1990. 420 с.

198. Яблоков И.Н. Ритуалы религиозные по случаю важных событий в жизни человека. Энциклопедия религий / под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М. : Академический проект, 2008. С. 1081.

199. Ярмусь С. Поняття щастя в філософії Григорія Сковороди. Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. проф. І.П. Стогній. Київ, 2003. С. 660–673.

200. Bilaniuk P.B.T. An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 251–274.

201. Black J.L. H.S. Skovoroda as a Teacher : The Image as Model. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 75–89.

202. Black K.L. The Poetry of Skovoroda. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 133–157.

203. Kline G.L. Skovoroda's Metaphysics. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 223–237.

204. Scherer S. P. The Narcissus: Skovoroda's «First-Born Son». Journal of Ukrainian Studies. 1997. Vol. 22. Nos. 1–2. P. 51–64.

205. Scherer S.P. A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda's Thought. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 275–281.

206. Scherer S.P. Hryhorii Skovoroda's Löfs Wife: An Analysis. Michigan Academician. 1998. Vol. 30. No. 3. P. 163–173.

207. Scherer S.P. Scovoroda and Society. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 63–73.

208. Scherer S.P. Symbol and Bible in the Work of Hryhorii Skovoroda. Michigan Academician. 1983. Winter. P. 221–228.

209. Shevelov G.Y. Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 93–132.

210. Zakydalsky T. Skovoroda's Moral Philosophy. Hryhorij Savyc Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R.H. Marshall, Jr. and Th.E. Bird. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994. P. 239–250.