

# ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 133.552.1

П. В. Кретов

## ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ ТВОРЧОСТІ Г. С. СКОВОРОДИ: СИМВОЛ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, РОЗУМІННЯ

*Розглянуто можливість реценції постаті і творчості Г. С. Сковороди під кутом зору пошуків сучасної філософської антропології та практичної філософії. З'ясовано сутнісну близькість корпусу ідей філософа пошукам сучасної європейської і вітчизняної філософії у царині проблематики світоглядного знання, людської ідентичності, кореляції між концептами раціоналізму й гуманізму в контексті їх генези, принагідно до постання підстав західної цивілізації в епоху Просвітництва. Особливу увагу приділено специфіці філософського містицизму Г. С. Сковороди, його реценції в сучасній вітчизняній філософії та значенню для пошуків філософської та національної ідентичності і новітнього українського міфу. Окреслено символічний характер містицизму українського Першорозуму та значення символу і символіки для інтерпретації текстів філософа, їх розуміння й осмислення у філософсько-антропологічній традиції 20 ст. Стверджується, що внутрішня смислова динаміка і діалектична відкритість пізнавального (смыслежиттєвого) відношення людини до світу, зафіксованого в корпусі текстів Г. С. Сковороди, досягається за рахунок антитетичної та синестетичної природи і структури символу.*

**Ключові слова:** гуманізм, раціональність, містицизм, символ, філософська антропологія.

*Роздвоєний Сковорода  
в рідне забрів село,  
віршу розповіда,  
душі козачкам звело  
«Буцімто й босий Гриць,  
а царської мови доп'яв,  
по-царськи язик ворухивсь,  
як віршу казав.  
Не те, що наші пісні –  
мовою прості, як ми...»  
Йде Сковорода, рясні  
тягнуть від Січі дими...  
(«Впійманий Сковорода», І. Малкович, 1990) [6].*

**Постановка проблеми.** Значення постаті Г. С. Сковороди і всього, з нею пов'язаного (корпус ідей, вітчизняна та зарубіжна сковородиніана, розлога особистісна міфологія, величезна кількість різноманітних культурних і мистецьких смислових експлікацій, алюзій та ремінісценцій, тощо), для української культури та філософії як її невід'ємної складової дуже важко, якщо не неможливо, переоцінити. Але усвідомлення такого становища речей та його причин не є загальним і, сказати б, пенетрованим (якщо буде дозволено використати цей багатозначний та доволі амбівалентний термін зі сфери природничих і соціальних наук переважно з метою іронічного «зсуву смислу» (Ю. Тинянов)) в сучасне філософування і суспільну думку. Позірно очевидні причини уваги до спадку та фігури українського мандрованого філософа, пов'язані із самоствердженням української культури як автентичної європейської й оригінальної, подоланням нею чисельних постколоніальних комплексів та імпринтів, як видається, можуть, на жаль, маскувати сутнісну концептуальну основу філософування та філософської позиції нашого Першорозуму (традиція використання

антропоніму пов'язана з М. Вінграновським («Індустріальний сонет», 1957 р.) та М. Поповичем, хоча виводять її і до Павла Тичини), ховати її в рекурсивній перспективі інтерпретацій окремих випадків слововжитку, використання символіки вербальної та ейдетичної, життєвих колізій тощо. Не йдеться про пряму ідеологізацію (чи то, Боже борони, політизацію), але наявність доволі жорстких моделей і схем тлумачення надзвичайно непростого (не в останню чергу саме тому, що видається простим) містичного символізму старчика Григорія не можна заперечити [10]. Зрозуміло, що в перспективі це може зіграти із сучасною рецепцією творчості філософа злий жарт, обумовивши виникнення стереотипу квазіуніверсальності творчості, її розтягування на клаптикову ковдру цитат на потребу минушого дня (як-от у світовій філософсько-літературній традиції це сталося з Цицероном, або у вітчизняній з Кобзарем). Варто згадати, що Григорій Савович цікавий не тільки тим, що Першорозум, і не тим, що стоїть біля витоків традиції, а саме тим, що постійно вислизає з лабет «музеїзації культури» (М. Зайцев), схематичної ідентифікації, місця в енциклопедії чи національному пантеоні. Усе вищезазначене обумовлює актуальність обраної теми.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У розробці маніфестованої проблематики слід згадати насамперед доробок М. Поповича, А. Бичко, Л. Ушкалова, В. Шевчука, а також В. Табачковського, Є. Андроса, Н. Хамітова, А. Богачова, Ю. Чорноморця. Серед зарубіжних дослідників відзначимо евристичність інтенцій творчості Ч. Тейлора, Х. Субірі, К. Свасьяна, В. Рьода. На перетині ідей цих учених знаходимо розуміння близькості етноментальних підстав філософування та філософської антропології.

**Метою наукової розвідки** є постановка питання про специфіку філософського символізму Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології.

**Виклад основного матеріалу.** Можливо, говорячи про сучасну рецепцію філософії Сковороди в контексті пошуків філософської антропології, буде доречно екстраполювати психологічні концепції функціонування індивідуальної пам'яті на історико-філософську традицію. Можливо, ми маємо справу зі своєрідною оклюзією національної свідомості (феномен «tip-of-the-tongue», «на кінчику язика», досліджений В. Джемсом), коли неможливість або ускладнення поняттєвої фіксації явища при можливості його окреслення та більш-менш достатньої предикації свідчить не про його нелогічність, неозначуваність, невербалізованість у системі знань (та в будь-якій семіотичній системі фіксації й трансляції знань – від загальнономовної до науково-дискурсивної), а лише про його унікальність. Писання Г. С. Сковороди при всій своїй включеності в різноманітні традиції (що, наприклад, ґрунтовно висвітлено в розвідках сучасних дослідників [11]) – платонічну, неоплатонічну, гностичну, містичну, просвітницьку, барокову – створюють відкритий код. Саме тому і можна говорити про містичний символізм Г. С. Сковороди. Він вільний від традиції при всій пов'язаності з нею, включно зі своєю власною. До символічної філософії Григорія Савовича можна віднести нетрадиційне, але дуже точне використання О. Ф. Лосєвим терміну «іррелевантність» щодо естетики Аристотеля – незалежність від зовнішніх несуттєвих обставин [8]. 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 невіддільними, потребують уважного герменевтичного аналізу. Ми маємо на увазі насамперед те, що цілісність, монолітність постаті філософа не надається до рецепції моноаспектно і фрагментарно. Містицизм Сковороди саме тому і є лише частково християнським, що він передбачає, крім канону й ортодоксії як такої (яка часто в нього і заперечується) інтенцію на цілісність, всеохопність, мультипанорамність бачення світу. Можливо, саме тому його позірна втеча від світу («світ ловив мене, але не спіймав») обертається найкоротшим шляхом до нього. Здавалося б, можна стверджувати належність Сковороди до стоїчної або ж епікурейської традиції: «Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Поганої слави через добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш... Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був зовсім безпристрасним. Навпаки, у

цьому випадку він був би стовпом, а не людиною... Хіба Павло не має своєї колочки, що шкодить йому? І Бог проходить перед Іллею, як легкий подих вітерцю. Згідно з цим, турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною» [8, с. 1119]. Бачимо, що прийняття усього багатства психоемоційної сфери людського життя є визначальною рисою містицизму Сковороди. Він не скиглий, не тютій і не ортодоксальний буквоїд. Він прагне радості так само, як її прагнув Франциск Асизький («Квіточки» про досконалу радість), але при цьому так само, як Франциск, він воїн радості. «Наше християнське життя – це військова служба. Але якщо я сам не Геркулес, то Христос для нас є зразком багатьох героїв. Під його знаменами ми боремося» [8, с. 1163]. Філософ прямо позиціонує себе щодо сфери соціального як воїн («Зброя християнського воїна», Е. Роттердамський), але при цьому воїн радості, далекий від будь-яких жорстких установок щодо самої організації життя людини – його лише цікавить піднесеність духу. Це не означає при тому відсутність контролю над тілесним – лише цей контроль не є самоціллю. Це не є аскеза християнського чернецтва, і приниження тіла не означає автоматичного звеличення духу. У вже цитованих «Листах до Ковалинського» філософ говорить, що віслюка тіла слід тримати в готовності, аби міг нести вершника духу.

У трактаті «Вступні двері до християнської добронравності», у 6-му розділі філософ пише: «Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну ціну великої тієї Божої ради, могла б відразу ж її прийняти і любити. Але оскільки тілесний грубий розмисел тут кладе перепону, для того потрібна людині віра. (...) При ній необхідно має бути надія. (...) Ці добродійності приводять нарешті людське серце, начебто надійний вітер корабля, у гавань любові, і їй доручає» [8, с. 220]. Знаменно, що в цьому ж фрагменті Сковорода послуговується традиційним ранньохристиянським символом жінки, яка тримає якір, що позначає віру.

Повертаючись до теми нашої розвідки, звернемось до евристичної концепції С. Тулміна («Космополіс», 1989) щодо генези європейської новочасової картини світу та її витоків – філософ стверджує, що, крім раціоналістичної складової Нового часу, була ще й гуманістична (зокрема, репрезентована гуманістичним скептицизмом «Проб» Монтеня). Пропонуючи повернення до гуманістичних витоків раціоналізму, Тулмін має на увазі насамперед подолання крайнощів сцієнтизму, дегуманізації науки й атомізації людської картини світу, етичних підвалин культури й цивілізації, системи ціннісних орієнтацій тощо. С. Крічлі, розмірковуючи над дистинкцією континентальної й англо-американської (умовно – аналітичної) філософії в сучасному світі («Вступ до континентальної філософії», 2001 [4, с. 67]), услід за Тулміном, актуалізує релевантність нагального повернення до практичної філософії, до людини, до її повсякчасних виборів себе, до етики й філософської антропології в їх комунікативному (сказати б, постдіалогічному, в контексті корпусу ідей Е. Левінаса) аспекті [2]. Видається, що постать Г. Сковороди під кутом зору маніфестованої проблематики для національної філософії є визначальною. Якраз позірний еkleктизм творчості мандрованого філософа (який обумовив таку безліч її інтерпретацій) свідчить про внутрішню цілісність, про те, що осмислення і переживання феномену Сковороди позначає ситуацію вододілу між раціональною й ірраціональною складовою картини світу, маркером фіксації актуальних для сучасної європейської та вітчизняної філософії опозицій «раціоналізм – ірраціональний гуманізм», «суспільний прогресизм – індивідуальний містицизм», «зовнішній соціальний та технічний прогрес – самопізнання й самозаглиблення», навіть «загальне – одиничне». Можливо, філософський модус подолання через «мислення Сковородою» (Згадуючи спробу М. Мамардашвілі «мислити Прустом» в «Топології шляху...» 1984 р.) згаданих опозицій можна позначити фукіанським терміном *absenteeism* (повна відсутність, невихід), який позначає самоусунення людини щодо *theatrum mundi* заради участі в *theatrum philosophorum*, причому це в жодному разі не є втеча або ескапізм в будь-якому вимірі – від соматичного до екзистенційного. Лімінальний статус мандрованого філософа, окремішність суб'єктивності Сковороди щодо зовнішнього, примарного світу тілесності за підкресленої уваги до тіла як до репрезентації дива творіння,

до *signatura rerum* як видава горішнього світу якраз підкреслюють присутність людини в обох світах – примарної тілесності та символічному, а також причетність до раціоналізму і містицизму одночасно. Можливо, саме такою є амбівалентна, антиномічна природа гуманізму. Проблематика теоандрії у Сковороди [11, с. 91], неоднозначність її вирішення і складна проблематика боговтілення в писаннях філософа свідчить про те, що Першорозуму, можливо, так, як Платонові, стало мудрості зупинитися за крок до окресленості, фіксації форми мисленого, «таємниці буття», до «ніщо», меж простору і часу в описі та мисленні світу, меж трансцендентного (В контексті антропологічного розмислу показово, що в термінології пізнього Гайдеггера – людина як «ось-буття» є його (буття) «просвітом», через який (тобто через людину і людиною) буття лише і надається до розуміння та осмислення, тобто долається і знов набувається людиною її темпоральність, через її ж таки «екзистування» («Лист про гуманізм», 1947). Філософ надзвичайно прозорий у своїй стилістиці, у використанні символіки (інколи аж до алегоричності байки), але це прозорість діаманту, що може вибухнути міриадами різнокольорових спалахів у промені світла – опора на символи-філософемі принципово усуває межі інтерпретації тексту, який (включно зі своїми складовими та структурними рівнями) починає функціонувати як символічна конструкція, ініціюючи мислення та переживання, когнітивні й ментальні аспекти свідомості реципієнта. *Безодня нехитрого слова, або просто, мов біблія.* У цьому сенсі можна сказати, що філософування Сковороди систематично заперечує системність, а його раціоналізм є лише вступом, дверима до практичної філософії як до «християнського добронравія».

Повертаючись до сучасної філософської антропології, до пошуків нових підходів до синтезу суперечливого змісту концепції гуманізму в сучасних умовах стрімких змін семіотичних кодів культури, самого її тіла, культурного простору в контексті вищезазначеного, проблематизуємо питання про те, чи виключає раціоналізм Просвітництва, що унаочнив філософську специфіку картини світу Нового часу, гуманістичні мотиви, пов'язані із символікою соматичного, життєвим світом людини (в гуссерліанському розумінні), містичними осяннями, що наповнюють життя людини смыслом (К. Г. Юнг «Символическая жизнь», 1939). Наприклад, чи бентамівський утилітаризм з його найхарактернішою ілюстрацією – паноптикумом, свідчить про обмеження предикацій розуму виключно як холодного, гострого, владного, сильного (як не згадати беконівське *knowledge is power*), емоційно нейтрального? Традиційна антитеза життя, *affectus* і *ratio*, тілесного й духовного, теоретичного і практичного, укорінена в культурі та свідомості чи не знімається в потоці перманентного самоукорінення, автоонтологізації, фундування особистісної практичної філософії? Чи не прикладом цього є життєве служіння Сковороди? Якщо, за М. Фуко, знання чи не завжди виступає як форма реалізації дискурсу владарювання (насамперед над сферою соматичного, більш загально – над сферою духу («Наглядати і карати», 1975)), і створює збиткову онтологію людини, то чи не є модус існування і самоактуалізації західного (та й східна традиція теж дотична до цього ідеалу) мудреця-філософа єдиним наразі способом збереження гуманістичного начала в раціоналістичній західній філософії та культурі, укоріненій в корпусі ідей Просвітництва і Нового часу? Принагідно слід згадати Б. Паскаля, який у вищезазначеному філософсько-антропологічному контексті цілком коректно може бути співставлений з Г. С. Сковородою. Без паскалівського скептицизму й іронії, але з паскалівською послідовністю український Першорозум створює те, що можна б позначити постмодерністським терміном «ейдестетика» (Ж.-Л. Нансі, Ф. Лаку-Лабарт) [7], як поєднання раціональної філософії та мистецького творення власного життя за допомогою символізації й у межах філософського символізму та естетичного містицизму. Знаменно, що принагідно до творчості Сковороди, і саме до його літературної творчості (термін «ейдестетика» у Нансі та Лаку означає складний спосіб зближення філософії і літератури, що генерує нові смисли), знаний дослідник творчості філософа Л. В. Ушкалов застосовує термін «ейдологія» [11]. У контексті сучасних пошуків філософської антропології [3, с. 127] ця інтенція символічної філософії Сковороди актуалізує

проблематику ідентичності сучасної людини. Як зазначає Ч. Тейлор, посилаючись на Беньяміна і Колриджа, символ внутрішньо властивий духу бароко саме тому, що «символ є засобом вищого мистецтва, бо він представляє те, що недосяжне будь-яким іншим чином; а отже й символ інакше недосяжний, бо він нероздільно пов'язаний із тим, що розкриває... він завжди має домішку Дійсності, яку він робить доступною для розуму, і проголошуючи ціле, вона сама є живою частиною Єдності, яку відбиває» («Джерела себе», 1991 [9, с. 610]). Співсутність символу і смислу, кореляція між означуваним, означаючим і людським смислом, що актуалізується в розумінні чи осяянні, яка в символі передбачає не тільки те, чим він не є [1], а й створює цілісну символічну реальність, що об'єднує тілесне, духовне і мислене. Символ, отже, з необхідністю, крім функціоналу вказування, задавання ряду інтерпретацій, має ще й власний варіативний зміст, тобто виступає не просто проміжною ланкою між реципієнтом і сприйманим, осмислюваним, а являє собою повноцінну реальність, таку, що не може бути зведена до реальності тіней печери Платона, монореальності соліпсизму, примарної реальності символізму початку 20-го століття в літературі або квазіреальності «символічних форм» мови чи культури (Е. Касіпер). Символ не виступає в ролі залу очікування або перону для смислу (якщо дозволено буде використовувати тут такі символічні конструкції). Символ тут – онтологізуючий маркер реальності свідомості, в якій можна жити і вмирати, взаємодіяти, можна, нарешті, сміятися, замислюватися чи сумувати. Йдеться про реальність екзистенціалів (у традиції ранньої творчості М. Гайдеггера – («Sein und Zeit»)), інтенціонально-ментальних станів свідомості, які породжують метафорику і символіку, а отже – «вибух» смислу (одномоментне виникнення, генерацію ряду смислів, що розривають фрактальну структуру смислу і – знову її об'єднують – в ускладненому, перетвореному вигляді. Можливо, тут можна говорити про топологію генерації сенсу, яка має символічний характер. Внутрішня смислова динаміка та діалектична відкритість пізнавального (смыслоразвивающего) відношення людини до світу, зафіксованого в корпусі текстів Г. С. Сковороди, досягається за рахунок антитетичної та синестетичної природи і структури символу.

**Висновки.** Підсумовуючи, зазначимо, що постать Г. С. Сковороди для вітчизняної культури і філософської традиції, особливо в сучасних умовах, коли наповнюється справжнім змістом філософська теза про сутнісну тотожність духу українства та європейськості й світоглядна концепція євроінтеграції, не просто важлива чи знакова, а надзвичайно актуальна і необхідна для створення нової культурної міфології – як етнічної, так і філософсько-антропологічної, що стала б підґрунтям для формування нового розуміння та суспільної трансляції культурної і світоглядної ідентичності українства, поза збитковими й віджилими концептами меншовартості, «духовного позадництва» (М. Хвильовий), «шароварництва», культурної та філософської неавтентичності. Сковорода певним парадоксальним чином утримує в собі цілісність, що сучасною європейською філософією фіксується як втрачена – синтез раціоналізму й гуманізму, самопізнання та соціального прогресу (як поліпшення суспільства через пошуки «внутрішньої людини» в собі), позначає антропологічно акцентований підхід до раціональності, що гіпотетично знімає антитетичність окремого й загального, Божого та людського, духу і тіла. Можна навіть говорити, що межа між раціоналізмом філософії (І. Кант), що продукує антиномії, та ірраціоналізмом містики і поезії (Б. Паскаль («Молитва Паскаля»), Я. Бьоме) долається в гуманістичному філософуванні Г. С. Сковороди, яке при цьому чуже будь-якому гіперболізованому антропоцентризму (наприклад, ренесансному). Цікаво, що Л. В. Ушкалов зауважує, що виник «модерний рефлекс задоволеної звички розглядати Україну та її культуру як питоме порубіжжя, оте сакраментальне «між», по якому, немовби вітри по скитському степу, гуляють як не східні, так уже західні впливи» [12, с. 128]. Можливо, знелюднений раціоналізм, який призводить до сцієнтизму, а отже і до світоглядного, етичного насамперед, вакууму, сучасною техногенною цивілізацією може бути подоланий саме через повернення до витоків гуманістичної традиції, що живила і філософію Нового часу та дух Просвітництва, та лежить в основі семіотично-ментального «коду Сковороди».

**Список використаної літератури**

1. Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
2. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности / Л. Витгенштейн. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 250 с.
3. Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, А. Дондюк та ін. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
4. Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / С. Крічлі; пер. з англ. В. Менжулін. – К.: ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
6. Малкович І. Все поруч. Вибрані вірші, переклади, есеї, інтерв'ю / Іван Малкович. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2010. – 235 с.
7. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / Ж.-Л. Нанси; пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.; Страйзик М., Нансі Ж.-Л. // *Енциклопедія постмодернізму* / За ред. Ч. Е. Вінквіста та В. Е. Тейлора. – К.: Основи, 2003. – С. 281.
8. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
9. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор. – К.: Дух і літера, 2005. – 691 с.
10. Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода: семінарії / Л. В. Ушкалов. – Х.: Майдан, 2004. – 876 с.
11. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко. – Х.: Основа, 1993. – 151 с.
12. Ушкалов Л. Сковорода та інші: причинки до історії української літератури / Л. Ушкалов. – К.: Факт, 2007. – 552 с.

Одержано редакцією 23.10.2014

Прийнято до публікації 14.12.2014

**Аннотация.** *Кретов П. В. Философско-антропологический контекст творчества Г. С. Сковороды: символ, интерпретация, понимание. Рассмотрена возможность рецепции личности и творчества Г. С. Сковороды с точки зрения поисков современной философской антропологии и практической философии. Выяснена существенная близость корпуса идей философа и поисков современной европейской и отечественной философии в области проблематики мировоззренческого знания, человеческой идентичности, корреляции между концептами рационализма и гуманизма в контексте их генезиса, возникновения оснований западной цивилизации в эпоху Просвещения. Особое внимание уделено специфике философского мистицизма Г. С. Сковороды, его рецепции в современной отечественной философии и значению для поисков философской и национальной идентичности и новейшего украинского мифа. Определены символический характер мистицизма украинского философа и значение символа и символики для интерпретации его текстов, их понимания и осмысления в философско-антропологической традиции 20 в. Утверждается, что внутренняя смысловая динамика и диалектическая открытость познавательного (смысложизненного) отношения человека к миру, зафиксированного в корпусе текстов Г. С. Сковороды, достигается за счет антитетической и синестетической природы и структуры символа.*

**Ключевые слова:** гуманизм, рациональность, мистицизм, символ, философская антропология.

**Summary.** *Kretov P. V. Philosophical and anthropological context of G. S. Skovoroda's work: symbol, interpretation, understanding. The article discusses the possibility of reception of the figure and work of G. S. Skovoroda in the context of modern philosophical anthropology and practical philosophy searches. It is shown the essential closeness of G. S. Skovoroda's ideas and searches of modern European and national philosophy in the area of philosophical problems of knowledge, human identity, the correlation between the concepts of rationalism and humanism in the context of their genesis and formation the basics of Western civilization in the Enlightenment. Particular attention is paid to the specifics of G. S. Skovoroda's philosophical mysticism, its reception in modern national philosophy and value to search for philosophical and national identity and modern Ukrainian myth. The author defines symbolic nature of Ukrainian philosopher mysticism and meaning of symbols and symbolism for interpretation the texts of the philosopher, their understanding and comprehension in philosophical and anthropological tradition of 20th century. It is argued that the internal semantic dynamics and dialectical openness of cognitive man's relationship to the world, recorded in the texts of G. S. Skovoroda, is achieved through antithetical and synaesthetic nature and structure of the symbol.*

**Key words:** humanism, rationality, mysticism, symbol, philosophical anthropology.