УДК 164.191:164.02 (092)

Сергій Рик
(Переяслав-Хмельницький)

РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНІ ДЖЕРЕЛА СИМВОЛІЗМУ Г. СКОВОРОДИ

У статті розглядається специфіка релігійно-міфологічних джерел символізму, розкривається своєрідність аналізу символічних форм людської діяльності в орфізмі піфагореїзмі та патристиці, визначаються особливості релігійно-міфологічного символізму Г. Сковороди та його внесок у створення символічної картини буття.

Ключові слова: *символізм, світ символів, релігія, міфологія, алегоризм, інтерпретація, орфізм, піфагореїзм.*

В статье рассматривается специфика религиозно-мифологических источников символизма, раскрывается своеобразие анализа символических форм человеческой деятельности в орфизме, пифагореизме и патристике, определяются особенности религиозно-мифологического символизма Г. Сковороды и его вклад в создание символической картины бытия.

Ключевые слова: *символизм, мир символов, религия, мифология, аллегоризм, интерпретация, орфизм, пифагореизм.*

In the article the specific of religiously-mythological sources of symbolism is examined, the originality of analysis of symbolic forms of human activity is opened up in orfism, pifagoreism and patristics, the features of religiously-mythological symbolism of G. Skovoroda and his payment creation of symbolic picture of life are determined.

Keywords: *symbolism, world of symbols, religion, mythology, alegorism, interpretation, orfism, pifagoreism.*

Постановка проблеми. Цікавість людини до символізму цілком зрозумілий, адже вона живе у світі символів із прадавніх часів. Але предметно це питання почало хвилювати людство з моменту зародження і кристалізації філософської думки. Первісна культура, вірування, міфологія, містика, магія, мистецтво базувалися на примітивній символізації довкілля, природи, господарсько-економічних зв'язків. Проблема походження символізму сягає своїм початком найдавніших історично відомих форм людського буття, коли в синкретичному лоні цілісної свідомості первісної людини з'являються ледь помітні ознаки символічно-міфологічного бачення і розуміння світу. Це було в давні доісторичні часи, тому не могло бути хронологічно зафіксовано в культурі. Тепер ця обставина викликає значні об'єктивні труднощі у вивченні цього феномену.

Символізм органічно вплетений у предметний світ культури, презентує його унікальність, розкриває духовно-естетичну й аксіологічну значущість. Символи культурного універсаму - це одночасно засіб і результат інтелектуальної діяльності. Саме за ними можна безпомилково визначити рівень знання і культуру мислення як окремого індивіда, так і великої спільноти. Історики філософії відмічають, що давні греки багато чого навчилися і багато що запозичили в інших народів. Такі процеси могли здійснитися шляхом привласнення символіки іншої культури. Однак ніяке зовнішнє поповнення не вирішить проблему виникнення власних нових символів, воно лише створить видимість збагачення символічного світу культури. Чужі символи дуже складно приживаються в іншокультурному середовищі. Залишається лише зупинитися на пошукові і визначенні реальних загальних факторів, котрі обумовлюють визрівання і ріст символів у різних культурах. Саме такий напрям пошуку приведе до висновку про суттєву роль символізму в культурі, визначальний вплив загальних закономірностей на його розвиток і соціально-історичну обумовленість. При

цьому необхідно суттєво звернути увагу на зростаюче зацікавлення до символізму, прагнення усвідомити різноманітність його форм та бажання зрозуміти природу, сутність, структуру власної культурної символіки. Для більшої переконливості необхідно задіяти для аналізу ті досягнення, які вже не належать тільки українській культурі, а стосуються всього людства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Перші наївно-раціоналістичні узагальнення з цього приводу можна знайти в ранній античності в представників орфічної філософії, потім у Піфагогра, Емпедокла, Платона, Аристотеля, Прокла, Філона Іудея (Філона Олександрійського), Климента Олександрійського, Орігена, Ніла, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та ін. Фактично в усі періоди історії філософії підкреслювалася важливість цієї проблеми. Особливо виразно це помітно у критиці здатності судження І Канта, філософії мистецтва Ф. Шеллінга, естетиці Г. Гегеля, творчості поетів-філософів Й. Ґете, Ф. Шиллера, українського мислителя Г. Сковороди, а також українських теоретиків гуманітарно-історичної думки М. Костомаровава, ОЛотебні та ін. З кінця XIX ст. проблема символізму вивчалася М. Шеллером, який запропонував принцип десимволізації, заснований на «відчуванні» та поверненні від символів до речей. Значний внесок у висвітлення цієї проблеми зробив представник марбурзької школи неокантіанства Е.Кассірер та його учні і послідовники С. Лангер, А. Річардс, Ф. Уілрайт та ін. розробкою своєї теорії символічних форм у контексті створення «феноменології людської культури», яка, будучи наукою про специфічну людську діяльність, дала можливість із нових позицій поглянути на більш широку проблему, котра завжди стояла в центрі уваги філософів усіх часів, - проблему людського існування. Результативно досліджували символічно-міфологічні явища відомі російські філософи та культурологи С. Аверінцев, Вяч. Іванов, О. Лосєв, Ю.Лотман, Є. Мелетинський, П. Флоренський та ін. Суттєве доповнення теорія символізму отримала в працях західних літературознавців у зв'язку з розробкою ними семантико-символічного методу інтерпретації художніх творів (Дж. Рейсом, А. Тейт, Кл. Брукс та ін.). У вітчизняній та російськомовній філософській літературі наявні історико-філософські праці І. Алексєєвої,

Н. Бряник, С. Гатальської, В.Михалевича, К. Свасьяна та ін., котрі присвячені аналізові творчості філософів-символістів. Звертаючись до аналізу світу символів Г.Сковороди, українські філософи, філологи, сковородинознавці (С. Бондар, Г. Верба, В.Горський, М. Кисельов, С.Кримський, о. Мишанич, В. Нічик, М. Попович, Л. Ушкалов та ін.) висловили багато глибоких думок з приводу місця і ролі цієї проблеми в історії світової та вітчизняної філософії й культури, підкреслили важливість створення символічної картини світу та відмітили її значення для сучасної науки. Однак, тема походження символізму, яка тісно пов'язана з релігійно-міфологічною традицією, на сьогодні висвітлена недостатньо, не дивлячись на те, що в українській філософії достатньо науково-культурологічного матеріалу Для продовження цієї роботи.

Виклад основного матеріалу. Виокремлення символічних форм із міфології в самостійну сферу знання розпочалося з алегоричної теорії. Первинне знання про символи постало як предмет, переповнений апоріями, неясністю думки, очевидними суперечностями в судженнях. Алегоричний метод інтерпретації міфу широко застосовували софісти (У-ІУ ст. до Н.Є.): Протагор, Горгій, Гіпій, Антифант та ін., стоїки (ІІІ-І ст. до н.е.): Зенон, Клеанф, Хрисипп, Посидоній, Сенека, Епіктет та ін., розглядаючи богів як персоніфікацію природно-космічних стихій та морально-етичних уявлень. Вершиною античного алегоричного тлумачення міфів був неоплатонізм (ІІ ст. н.е. - Амоній, Плотин, Амелій, Порфирій, Ямвліх та ін.).

Розуміння міфу як алегорії успішно перейшло в ранньохристиянську літературу. До нього схилялися іудейсько-елліністичні філософи, зокрема, Філон Олександрійський (остання чв. 1 ст. до н. е.-сер. 1 ст. н. е.), Климент Олександрійський (пом. до 215 р.), Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V або поч. VI ст.), Максим Сповідник (близько 580-662 рр.), представники ранньої патристики (П-ІІІ ст. н.е.) - Оріген і його учні, гуманісти, твори яких вивчалися у філософських і богословських класах Києво-Могиянської академії. Звернення до

алегоризму в різні епохи були обумовлені пошуком сутності міфу, прихованої в його образах, і закріпленням за кожним із них однозначного сенсу. Щоправда, у філософсько-культурологічному контексті такий спосіб тлумачення міфів був невдалим. Адже надання міфу єдиного смислу, закріплення за його образами однозначних характеристик вело до спрощення і збіднення самої сутності міфові, превалювання суб'єктивістських оцінок у його аналізі, руйнування і розмивання цілісної міфологічної картини світу.

Інша картина вимальовувалася в результаті символічного тлумачення міфу. Найбільшу причетність до цього способу інтерпретації в античності мали орфіки і піфагорійці. їхнє уявлення про міф складалося із синтезу двох планів буття; небесного і земного, божественного і людського, ідеального і матеріального, символічного і предметного. У міфах вони вбачали єдину достовірну реальність, яка містила в собі приховане знання, таємничі смисли, символіку буття, природи, космосу, закони побудови потустороннього світу, у широкому розумінні символ це не просто алегорія, яка ставить на місце абстрагованого смислу міфічне ім'я, вичерпуючи тим самим його багатогранність і значущість. Насправді символ уміщує в собі образ, узятий в аспекті своєї знаковості, наділеної невичерпною кількістю смислів. Конкретний образ і глибинний смисл діалектично поєднується в структурі символу як дві протилежності, які не мисляться одна без одної. Принципова відмінність символу від алегорії полягає в тому, що він не може існувати окремо від образу, тим більше у вигляді раціональної моделі, за допомогою якої можна розкрити його сенс. Тобто, символ потребує образності, але не терпить однозначності. Образ - це лише одноразовий вияв символу. А сутність символізму спрямована на те, щоб через найбільшу багатозначність дати цілісну картину світу. Символ об'єктивно реалізує себе не як конкретна даність, а як динамічна тенденція, він не дає чистого знання, він дає розуміння. Символ, поєднуючи в собі смисл і образ, відкриває можливості бачити в міфічному імені найтонші закономірності буття світу богів і людей, а також пізнавати специфіку становлення соціально-культурного простору цивілізації. Це був перший крок наближення до розуміння світу не в різноманітності його явищ, а в єдності його сутності.

Символічну інтерпретацію міфів широко культивували представники давньогрецької дофілософської теології, найяскравіший внесок у яку, за давніми свідченнями, зробив легендарний античний співець Орфей (VI ст. до н.е.). Ь величезної орфічної літератури до нас дійшли лише «Гімни Орфея» і «Орфічні аргонавтики», укладені пізнішими авторами у II і V ст. н.е. Від решти творів збереглися лише фрагменти, серед яких найбільшу філософсько-культурологічну цінність мають уривки теогоній. Саме в них можна побачити аналог символічного тлумачення міфу. Головний бог античного пантеону Зевс постає не просто як алегоричний образ усього сущого, а як символ світової сутності. «Зевс став першим, Зевс - останнім, яснoперунний, Зевс - глава, <Зевс - середина), усе походить із Зевса. <В рук» Зевса витоки всього, Зевс - могутня) Мойра, Зевс - цар, Зевс - володар...» [5, с.4,,. Верховний олімпієць своїми діями і харизмою символізує безліч проявів буття й одночасно - цілісність життєвого процесу, його божественне походження і завершення. Надприроді з воля Зевса непорушна на всіх рівнях світового порядку. Він контрошоє темпоральр" структуру Всесвіту: минуле, теперішнє, майбутнє, відоме і невідоме, земне і небесне, умови; і безумовне. Орфічне зображення Зевса формує абстрактні уявлення про Бога, пробуджує І міфологічній свідомості віру в щось потаємне і сокровенне. З'являється віра в безсмер- душі і її загробні митарства. Зображаючи божественну реальність за допомогою поетична-символів, орфічні поети намагалися виробити релігійно-практичні рекомендації для земно'' життя і спасіння душі. Але для цього була потрібна вже не міфоепічна рапсодія, а релігійно-етична проповідь. Тому почала складатися орфічна дофілософська теологія, яка а. характеристики божественного абсолюту використовувала не чуттєві образи, а абстраіг^ символи. Такий спосіб розуміння і тлумачення міфу вів до утвердження реліл"— зорієнтованих концепцій і прокладав шлях від міфу до культу.

На відміну від орфізму вчення піфагорійської школи розгорталося у площині символічного розуміння міфу, у поєднанні з накопиченням натурфілософських математичних, природничих знань та релігійно-моральних імперативів. «Піфагор був V роз^ш в шістдесяту олімпіаду [540-537 до н.е.], а союз його продовжував існувати ще дев ять чи десять поколінь» [5, С.144]. За цей час їм вдалося зробити дуже багато Оцінюючи внесок Піфагора в учення про душу, неоплатонік Порфирій відзначав, що найбільшу популярність отримали такі його положення: «по-перше, що душа, за його словами безсмертна, по-друге, що вона переселяється в інші види тварин, окрім того, [по-третє! що все, що колись відбулося, через певні періоди [часу] відбувається знову, а нового немає абсолютно нічого, 1, [по-четверте], що всіх живих [власне «тих, хто володіє душею»] істот слід вважати спорідненими одна одній» [5, с.143]. Спілкуючись зі своїми учнями, Піфагор наставляв їх або дискурсивно, або символічно, оскільки форма його викладання була бінарною. Одна частина його слухачів називалася математиками (шашета - знання, наука) друга - акусматиками (акоузша - чутка, символ). Математики ґрунтовно вивчали геометричні фігури і площини, властивості парних і непарних чисел, усебічно аналізували арифметичні множини, давали геометричну інтерпретацію числам, застосовували арифметику до музики, розкривали закони музичної гармонії тощо. Акусматики надавали перевагу релігійно-міфологічним теоріям, які базувалися на бездоказових максимах космологічного, есхатологічного, етичного характеру і доповнювалися безліччю ритуально- містичних заборон і табу. Акусми, як правило, викладалися у формі запитань і відповідей: Що наймудріше? - Число. Що найпрекрасніше? - Гармонія і т. д.

Піфагор першим назвав Всесвіт «космосом» за порядком (та^ц), який йому притаманний. Він також уперше назвав філософію (любомудріє) цим ім'ям а себе філософом, за його словами - ніхто не мудрий, окрім бога. Своє вчення він називав любомудрієм (фйоаофіа), а не мудрістю (стофіа). Дорікаючи сімом мудрецям (як їх прозивали до нього), він говорив, що ніхто не мудрий, бо людина за слабкістю своєї природи часто не в силах досягти всього, а той, хто прагне до звичаїв і способу життя мудрої істоти, може бути гідно названий любомудром (філософом) [5, с. 147-148].

Центральним пунктом піфагорійського вчення було уявлення про те, що «все є число».

В основу всього існуючого піфагорійці поклали математичні начала і за їх допомогою намагалися пояснити світ, людину та її місце в космосі і соціумі. У числах піфагорійці вбачали багато подібного до того, що існувало і виникало, - більше, ніж у вогні, землі, воді й повітрі. Оцінюючи внесок піфагорійців у розвиток античної філософської думки, Аристотель зауважив: «оскільки... вони бачили, що властивості і співвідношення, притаманні гармонії, виражаються в числах, оскільки... їм здавалося, що все зрештою, за своєю природою явно уподібнене до чисел і що числа - перші в усій природі, то вони припустили, що елементи чисел суть елементи всього існуючого і що все небо є гармонією і числом» [1, с.75-76].

А за повідомленням Геракліда Понтійського, Піфагор учив, що щастя (евдемонія) полягає у знанні досконалості чисел [5, с.148]. Практично ці положення стали провіщенням науково- технічних досягнень XX ст., адже нині всю інформацію можна перевести в число, перекласти на цифрові носії та символи (інформаційні, телекомунікаційні цифрові технології).

Таким чином, число в ученні Піфагора почало відображати трансцендентне в природному, ідеальне в реальному. Поставивши його в основу матеріальної єдності світу, він насправді перетворив число в міфічний символ. Так з'явилася міфологія числа, яка стала новим поштовхом до раціонального освоєння світу. Числова закономірність сущого, яка відкрилася піфагорійцям, була підтвердженням торжества людського розуму, за що останній був зобов'язаний богові. Абстрактне вчення про число, яке посіло центральне місце у всьому масиві піфагорійських умовисновків, у реальному житті дивовижним чином перепліталося з релігійно-міфологічними символами, заповідями,, догмами, містикою, забобонами, яким

відводилася особлива роль у спілкзшанні з богами, налагодженням зв'язків із потойбічним світом. Це вивело людську свідомість із міфологічного на релігійний рівень символотворчості, хоча міфологічні мотиви в цьому процесі не були повніспо втрачені, а набули нового релігійно-символічного забарвлення і стали об'єктом подальшої інтерпретації середньовічних філософів і богословів. За декілька століть ними була створена нова система символів, яка ввібрала в себе теолого-міфологічний досвід попередніх поколінь і була своєрідним орієнтиром індивіда в просторі суспільно-історичного буття.

Особливо яскраво релігійно-міфологічний аспект символізму розкрито у творчості українського філософа Г Сковороди. До ТОГО Ж він добре був ознайомлений із філософськими поглядами Піфагора за оригінальними давньогрецькими джерелами, а також творами засновників патристики, які старанно проштудіював у філософському класі Києво-Могилянської академії. Тому на проблему символізму наш філософ дивився переважно через призму релігійного світосприйняття, у зв'язку із цим Г.Сковорода особливого статусу надавав книгам Святого Письма Старого та Нового Заповітів, називав їх джерелом знань, тому виділив їхній зміст в окрему онтологічну сферу і назвав її третім світом, або світом символів. Це пов'язано з тим, що, пізнаючи світ на раціонально-поняттєвому і образно-поетичному рівні, він надавав великого значення життєвій символіці та бачив у ній здатність бути наочним виразом суспільної істини, чуттєвим образом її реальності. Тому в повсякденному житті символи виступали, у його розумінні, як доступні і зрозумілі духовно-практичні форми спілкування людей. Однак, треба пам'ятати, що символи здатні бути більш або менш нейтральними стосовно того змісту, який вони відображають, тобто мож^ь проявляти байдужість до добра і зла, істини і помилки, краси і потворності, гармонії і дисонансу. Тому символізм, прийнятий за основу суспільно-історичного пізнання, може не виправдати сподівань дослідників і надати одному з моментів духовно-практичного життя людей відчужене або перебільшене, одностороннє значення, порушивши при цьому діалектичну рівновагу думки. Будь-які символи духовно-практичної свідомості; обряди, церемонії, літургії, схеми особистісної поведінки - можуть перетворитися в елементарну умовність, моду, стереотип, шаблон. Одночасно символічні форми завжди містять у собі мудрість і безглуздя, розум і божевілля в різних пропорціях, інколи в більш оптимальних, а інколи, навпаки, у більш парадоксальних. Зберігаючи тим самим свою відмінність від •раціональної думки, символи не позбавлені об'єктивного змісту, який легко доступний розумові. У будь-яких символах, характерних для певної епохи і соціального простору, зосереджується загальний алегоричний зміст, який елементарно перекладається на мову раціональної думки. Символи виступають образною формою істини. Не зважаючи на те, що символічні уявлення, якими переповнена людська думка і побутова мова, певною мірою не збігаються з дійсністю, у них однозначно присутні паростки реального життя. Г.Сковорода надавав їм великого значення тому, що, може, саме в них містяться набагато глибші життєві істини, ніж у багатьох логічних міркуваннях, не дивлячись на їхню бездоганну зовнішню раціональність. «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» [4, с.142]. Г.Сковорода був переконаний у тому, що символи допомагають людині пізнавати світ, відкривати нове бачення невидимих і несподіваних речей, спрямовують людину на шлях божественного споглядання. «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»

Символічному світові Г.Сковорода відводив надзвичайну роль, бо людська свідомість: предметніше реалізує свою сутність у сфері символів, ніж у сфері емпіричних

фактів Символи розкривають дійсність не стільки в емпіричних, скільки в модальних аспектах тобто відображають буття в модусах сущого і належного, актуального і потенціального теперішнього і майбутнього. За гносеологічним зауваженням С.Кримського, символізм є особливим випадком знакового заміщення речей і подій. На відміну від звичайного знака символ не просто іменує речі, а припускає їхній смисловий образ і алегорію. Він не вичерпується, подібно до терміна, одним конкретним змістом, а допускає можливість нескінченних значень. Це и зумовлює його особливу місію в пізнанні, здатність повідомляти про потенщине, неостаточне, про дискурсивно недоступну сферу інтуітавного чи навіть про невщому компоненту відомого. «Символізм, таким чином, не лише мова культури, а й стан життєдіяльності людини та и 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» [2, с.17-18]. Саме так Г.Сковорода розглядав Біблію, тобто як невід'ємний факт культури, релігійно-символічний світ буття істинної людини. Глибоке розуміння біблійних текстів не лише генерувало смислову інформацію про сутність людського буття, а й породжувало нові символи, котрі давши можливість детальніше усвідомити і розкрити специфіку конкретних життєвих ситуацій. Біблійні символи здійснювали зв'язок епох, поколінь, традицій, створювали моноліт сьогодення, минулого й майбутнього, через який проступали соціальні, моральні, естетичні, гуманістичні, загальнолюдські контури людського буття в його вічному оновленні.

Таким чином релігійно-міфологічний матеріал дав привід вважати, а Г.Сковорода підтвердив, що символізм важливим культурологічним джерелом свого походження мав міфологію та релігію. Більше того, в культурно-історичній еволюції вони були нероздільні й багато в чому доповнювали і обумовлювали одне одного. Вміло скориставшись цією закономірністю, Г. Сковорода спробував переусвідомити релігію у символічному вимірі. Завдяки тому, що він поглянув на Біблію як на світ символів, йому вдалося збагнути дух, а не букву Святого Письма, бо тільки біблійна символіка наділена глибоким і вічним сенсом, а не сакральний текст у його буквальному розумінні. Релігійна символіка завжди перевершує ті матеріальні носії, в які вона втілена (музику, картини, храми, тексти тощо). Можливо саме це було однією з причин перебування філософа у постійному конфлікті зі служителями культу, але не з християнською вірою.

Висновки. У творах Г.Сковороди підкреслено специфіку релігійного символізму. Релігійні символи виражають сенс тих феноменів, які безпосередньо не існують в реальному світі. Актом реалізації релігійних символів виступає віра. Релігійні символи поєднують земне і небесне, мирське і божественне, наближають смертну людину до Абсолюту. Вони виникають у повсякденному житті, але спрямовані на трансцендентну реальність, божественний світ. На відміну від логіко-знакових систем, зв'язки яких однозначні й формально обумовлені, символічні форми більш незалежні, вільних, еластичніші, тому в процесі відображення світу здатні породжувати нові смисли. Логічні засоби освоєння світу не можуть адекватно відобразити трансцендентну реальність, оскільки вона не об'єктивована в достатній мірі в предметній дійсності. Натомість символи виконують цю функцію повніше, оскільки розкривають не актуальні, а потенціальні значення об'єктів. Тому релігійні символи не лише визначають сутність культових предметів, але й беруть участь у їхній екзистенції. Так, наприклад, хрест не тільки символізує християнське віровчення, а й бере участь у житті церкви, служить важливим атрибутом церковних церемоній, освячень, відвернення злих сил тощо. Теологічна символіка втілює трансцендентне в іманентному, складає духовну субстанцію трансцендентного буття об'єкта. За допомогою символічних форм можна

відкрити внутрішні, невидимі аспекти особистості, котрі недоступні зовнішньому спостереженню. Символи віри покликані відкрити божественну сутність.

Крім релігії сьогодні символи широко використовуються у всіх сферах людської діяльності: науці, освіті, філософії, мистецтві, політиці, мові, інформатизації, рекламі, повсякденному спілкуванні. Символізм - це невід'ємне надбання будь-якої культури. Це універсальна можливість вияву почуттів і думки, загальнолюдський засіб взаєморозуміння, діалогу як окремих індивідів, так і культур у цілому. Тому інтерес до нього не вщухає з античності. І все ж питання про символізм загалом залишається не вирішеним і продовжує хвилювати зацікавлених дослідників, адже реальний символізм і знання про нього суттєво відмінні, як відмінний результат від процесу, який веде до результату. Так чи інакше, але роль символізму у суспільному житті та культурі значно складніша, ніж це може видатися на перший погляд і її не можна звести до однієї чи якоїсь сукупності функцій. Тому подальше вивчення цієї проблеми, особливо в історико-філософському аспекті, сприятиме процесові більш детальної передачі та засвоєння соціально-культурного досвіду і одночасного розширення горизонту символічної комунікації.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Метафизика [Сочинения в четырех томах] / Аристотель. - Т. I.-М. : Мысль, 1976. - С. 63-367.
2. Кримський С. Ранкові роздуми : зб. ст. / С. Кримський. - К.: Майстерня Білецьких, 2009. -120 с.
3. Сигов К. Метафізика гри та «Веселіє серця» Григорія Сковороди / К. Сигов // Сучасність. - 1992.-№ 12 - С. 66-75.
4. Сковорода Григорій. Твори: У2т. / Григорій Сковорода - К.: ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005.- [2-е вид., виправ.]. - Т.2. - 480 с.
5. Фрагменты ранних греческих философов. - М.: Наука, 1989. - Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения античности. - 576 с.

Стаття надійшла до редакції 12 травня 2011 року