

СИМВОЛІЧНИЙ СВІТ ЯК РЕАЛЬНІСТЬ У ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА В ФІЛОСОФІЇ XX СТОЛІТТЯ

У статті подається порівняльний аналіз творів та основних ціннісних понять світу Г. Сковороди та І. Канта, інших філософів; розглядається символізм Сковороди у світлі сучасних концепцій універсуму.

Ми живемо у світі культури. Через нього, і тільки за його посередництва, ми сприймаємо й усвідомлюємо два інші світи — об'єктивної, або емпіричної дійсності, виявленої перед нами, і глибинної першореальності буття, що є присутньою в нас самих і через нас (як і за допомогою всього, що ми сприймаємо як дійсність) виявленою у світі, що сприймається емпірично. Іншими словами, світи трансцендентний і феноменальний (іманентний), або горішній і долішній, сакральний і профанний опосередковуються у третьому світі — світі культури, і тільки в ньому і через нього розкриваються нам.

Цей світ культури, альтернативний виклику безодні трансцендентного і хаосу іманентного буття, виступає універсальним медіатором між нами і двома сферами буття, що є наявними перед нами й в нас самих. Через нього вони одержують людиноспівмірні цінність і зміст. Тому світ культури, як те показано С. Б. Кримським у його останній книзі, конститується в якості Ціннісно-значенневого Універсуму.

Цей Ціннісно-значенневий Універсум включає і природний (як антропологізований), і соціальний (цивілізаційний) моменти, сфокусовані в його центральному компоненті — особі-монаді, пов'язаній зі світом змістовною в ціннісно-значенневому відношенні діяльністю — не тільки такою, що його практично перетворює, але і будь-якою іншою (теоретичною, медитативною тощо).

Ціннісно-значенневий Універсум, як продовжує С. Б. Кримський, заявляє про себе через певні моделі, що розкриваються на різноманітних шаблях розвитку людства через форми світосприймання окремих великих соціокультурних континуумів (насамперед цивілізаційних світів)

на різних етапах їхнього історичного розвитку. Такими, приміром, були розкриті Е. Аuerбахом, а слідом за ним С. Аверінцевим моделі світу як упорядковано-структурованого самодостатнього Космосу — в античній, і як вічно рухомого, такого, що долає власні межі у своєму русі до визначеної Богом мети Олами — у традиції біблійній [1].

Це радикально ставить питання про "інаковість" буття за межами історично варіативного Ціннісно-значенневого Універсуму, інакше кажучи — про Хаос феноменального і Безодню трансцендентного буття. Останнє — "Ungrund" Я. Бьоме, що розуміється як абсолютна безмірність і безмежність,— одержало фундаментальну розробку в філософії М. Бердяєва, який інтерпретував його як первинну свободу в зоні онтологічної потенційності [2]. Цю трансцендентну безодню можна розуміти і в аспекті її безмірної повноти можливостей.

Таке можливе буття, або, в іншому ракурсі, буття можливостей, можна співвідносити з нуміозною, сакральною, божественною першооснотою буття всіх великих релігійних традицій. Інша річ, що в кожній із них, відповідно до визначених ціннісно-значенневих установок певного соціокультурного континууму й окремої особистості, ця трансцендентна безодня одержує свою інтерпретацію, що відбивається у певній релігійно-філософській традиції (як Дао, Брахма, Шунья, Бог та ін.).

Не ставлячи за мету розкриття витоків ідеї Ціннісно-значенневого Універсуму, необхідно вказати на двох видатних мислителів XVIII ст., що репрезентували різні лінії духовного розвитку християнського світу — Іммануїла Канта і Григорія Сковороду. Вони обидва (але кож-

ний по-своєму) усвідомили відмінність людського пізнання, ширше — світосприймання від напередзаданих для кожної людини ментальних конструкцій, що лежать в основі і є обов'язковими передумовами самого акту пізнання.

Для І. Канта, як відомо, у якості таких конструкцій виступають простір і час, що є початковими, не визначеними досвідом (апіорними) формами нашого світосприймання, а також система апіорних категорій мислення (причинність, якість, кількість та ін.). Для Г. Сковороди ж це — "третій світ", світ символів, квінтесенцією якого виступає Біблія з її неозорим смислозмістовним багатством, поданим нам у вигляді системи символів. Він, власне, і розкривається через інтерпретацію цих символів та їх структур, сказати б, архетипів культури.

Для Г. Сковороди як людини християнської культурної традиції цим світом символів-архетипів виступає саме Біблія. А для людей інших цивілізаційних світів у такій якості виступатимуть інші смислоутворюючі у межах їхньої культурної традиції тексти — Коран для мусульман чи Веди для індуїстів. Тому, мабуть, сьогодні, за умов діалогу і взаємопросякнення великих духовних традицій людства, мова мала б іти про пошук глибинніших, загальнолюдських символічно-ціннісно-змістовних архетипічних прототипів, яким були б співпричетні духовні надбання різних частин людства. Подібне питання, виходячи з психоаналітичного досвіду, вже поставив К. Г. Юнг у своїй концепції архетипів колективного безсвідомого [3].

Цілком ясно, що за ідеями і І. Канта, і Г. Сковороди стоїть платонізм із його концепцією світу ідей як змістомістких самодостатніх і формоутворюючих сутностей. Проте, для Платона світ ідей і був структурно-сутнісною основою трансцендентного-сакрального буття, тоді як для Плотіна та інших неоплатоніків, тим більше для представників християнського платонізму, ці "ідеї" виступали як "думки Божі", співвідносячись у теологічній традиції або з Логосом як Сином Божим, Другою іпостассю, Святої Трійці, або із Софією, Премудрістю Божою, яка набувала у творах таких релігійних мислителів, як отці Павло Флоренський [4] і Сергій Булгаков [5], характеру четвертої, хоча і не рівної трьом першим, іпостасі.

Для І. Канта ж, як і для Сковороди, світ апіорних форм мислення — символічний світ Біблії, виступає саме в якості самостійного, але власне людського, буття, через і за допомогою якого тільки й можливі наші орієнтація і діяльність у світі. Їхні погляди подають різні аспекти того, що С. Б. Кримський об'єднує в категорії

Ціннісно-значеннєвого Універсуму як культурно визначеної єдності.

Кантівський апіоризм одержав надалі поглиблену розробку в культур-філософії неокантіанства з його особливою увагою до проблеми цінностей та оцінок у культурі. Цей аспект ретельно розроблявся патріархом Баденської школи неокантіанства В. Віндельбантом [6]. На думку цього філософа, принципово можливі три типи оцінок: логічні (за критерієм істина — неправда), етичні (добро — зло) і естетичні (прекрасне — потворне).

У плані історії людського духу В. Віндельбанда насамперед цікавить, як універсальна (сьогодні можна було б сказати — загальнолюдська) оцінна система в різноманітних соціокультурних континуумах втілювалась і перелюлювалась через унікальні особистості філософів і мислителів у різноманітті філософських підходів і систем. Філософські системи створюються конкретними людьми у певному, неповторному щодо кожної епохи, середовищі, але виражають водночас різноманітні аспекти і нюанси універсальних трансцендентальних цінностей.

Відкіля ці цінності беруться — таємниця, але загальність понять про Істину, Добро і Красу припускає їхнє визнання в якості реальностей — якщо і не трансцендентного (тим більше — не феноменального), то, принаймні, особливого, третього, ціннісного-символічного світу.

Тим самим В. Віндельбанд підходить до релігійної проблематики і порушує питання про категорії оцінок — оцінок релігійних, що засновуються на понятті "святості". У ньому, на думку німецького філософа, синтезуються і, вдаючись до гегелівського терміна, "знімаються" власне філософські оцінкові підходи — логічний, етичний та естетичний.

Дещо інший розвиток кантівського апіоризму в площині культур-антропологічної проблематики знаходимо у Е. Кассіра, представника Марбурзької школи неокантіанства. Людина для нього передусім є істотою символічною, яка сприймає й адаптує світ через властиву йому систему символів, що самовідтворюються в культурі.

Людина, порівняно з тваринами, завдяки перебуванню в символічному полі культури "живе наче б у новому вимірі реальності". Вона живе "не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія — частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, складна тканина людського досвіду. Весь людський поступ у мисленні і досвіді уточнює й водночас зміцнює цю мережу. Людина вже не протистоїть реальності безпосередньо, вона не зіштовхується з нею

віч-на-віч. Фізична реальність як би відокремлюється в міру того, як росте символічна активність людини" [7].

У цих роздумах неважко почути мотив, співзвучний словам Г. Сковороди щодо справжньої природи Біблії: "Мойсейский же, символический, тайнообразный мир есть книга. Она ни в чем не трогает обитательного мира, а только следами собранных от него тварей путеводствует нас к присносущному началу единственно, как магнитная стрела, взирая на вечную твердь его" [8]. І далі наш мандрівний філософ продовжує: "Сказано уже, что Библия есть мир символический и зверинец Божий, а люди, скоты, звери и птицы суть фигуры и херувимы, сиречь возики, везущие вечности сокровище" [9].

Звичайно, мова не йде про якийсь передбачення Г. Сковородою ідей німецького неокантианства. Спільним у них, по суті, є лише одне, але принципово важливе: визнання наявності основного для нашого сприйняття буття ціннісно-символічного світу у якості особливої реальності, що не зводиться ні до трансцендентного, ні до феноменального аспектів реальності.

При цьому В. Віндельбанд і Е. Кассіер як представники й одні з завершувачів класичної новоєвропейської раціоналістичної традиції розглядають цей внутрішньо природний людському духові "третій світ" у тому його ракурсі, яким він звернений у світ феноменальної, емпіричної, об'єктивної (тобто сприйманої нами у об'єктно-предметній, почуттєво сприйманої формі) дійсності.

Але Г. Сковорода, що завершує і переборює православну філософсько-богословську традицію Києво-Могилянської академії, цікавить першореальність буття, світ сакральний, "все исполняющее начало", той "мир в мире", який є "вечность в тлении, жизнь в смерти, восстание во сне, свет во тьме, во лжи истина, в плаче радость, в отчаяньи надежда" [10].

Іншими словами, і названі неокантианські мислителі, і Г. Сковорода розглядають Цінніс-

но-значеннєвий Універсум у двох його основних відношеннях: до об'єктивно (точніше об'єктно) даного світу емпіричної дійсності і до трансцендентної першореальності буття, що стоїть за ним і нами самими у якості нашої кінцевої сутності.

Або, точніше, символічна (ідейно-образна) реальність, що утворює ціннісно-значеннєвий зміст ядра цього Універсуму, проектується як на феноменальний (профаний), що стоїть перед нами, так і на трансцендентний (сакральний), що стоїть за нами і всією зримою дійсністю, світи, визначаючи їхню адаптацію нами в самій системі певного в культурно-історичному сенсі Ціннісно-значеннєвого Універсуму.

Таким чином, можна сказати, що у філософії Г. Сковороди та провідників німецького неокантианства початку ХХ ст. В. Віндельбанда і Е. Кассієра ми знаходимо до певної міри подібне, принаймні, зіставне розуміння символічного світу як окремої реальності, паралельної трансцендентному (сакральному) і (чи) феноменальному (профанному) світам. Розробку різних аспектів цього підходу ми знаходимо і в працях інших філософів ХХ ст., зокрема в "Грамматології" Д. Деріди та творах деяких інших інтелектуалів постмодерністської хвилі.

Новим поглядом на цю стару проблему є розробка С. Б. Кримським категорії Ціннісно-значеннєвого Універсуму. Через неї ми відчуваємо якусь органічно властиву всьому людиноспівмірному буттю єдину основу, спираючись на яку, — із її нескінченно складною системою символів, ідей, змістів, цінностей і значень, — можна просуватися в плані розуміння (інтерпретації і духовного освоєння) як емпіричної дійсності (чим займається наука), так і трансцендентної реальності (до якої звернута містика). Ціннісно-значеннєвий Універсум може розглядатися як певний відповідник "символічного світу" філософії Г. Сковороди.

1. Ауэрбах Э. Мимесис.— М., 1976; Аверинцев С. С. Греческая "литература" и ближневосточная "словесность" // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира.— М., 1971.
2. Бердяев Н. А. Дух и реальность. Опыт богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа.— М., 1994.— С. 432—433.
3. Юнг К. Г. Архетип и символ.— М., 1991.
4. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч. в 2-х томах. Т. 1 (ч. I).— М., 1990.— С. 326—391.

5. Булгаков С. Н. Свет невечерний.— М., 1994.— С. 186—189.
6. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. ХХ век.— М., 1995.
7. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С. 28—29.
8. Сковорода Г. Сочинения. В 2-х томах. Т. 2.— М.: Мысль, 1973.— С. 19.
9. Там само.— С. 24.
10. Там само.— С. 16.

Pavlenko Y.

**THE SYMBOLICAL WORLD AS A REALITY
IN HRIHORIY SCOVORODA'S WORKS
AND IN PHILOSOPHY OF THE XXth CENTURY**

The author gives comparative analysis of writings and main life values of H. Scovoroda, Kant, other based on their creative heredity; given a consideration of Scovoroda's symbolism in the light of contemporary concepts of universum.