

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»
ГРОМАДСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ «СХОДЖЕННЯ»
ПРОСВІТНИЦЬКО-КОНСАЛТИНГОВА СПІЛЬНОТА «СІМ ПРОМЕНІВ»

ЗБІРНИК ТЕЗ

**VI Всеукраїнської
науково-практичної конференції
«На шляху до синтезу
філософії, науки та релігії»**

**на тему:
«Міф, філософія, наука:
історична траєкторія взаємин»**

21-22 квітня 2017 року

Львів

УДК 168:001.1:215

ББК 87

Наш 61

**«На шляху до синтезу філософії, науки та релігії»
Всеукраїнська науково-практична конференція на тему
«Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»
(VI ; 2017 ; Львів).**

Збірник тез VI Всеукраїнської науково-практичної конференції «На шляху до синтезу філософії, науки та релігії» на тему «Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин», 21-22 квітня 2017 року /За ред. І. В. Карівця. – Львів: СПОЛОМ, 2017. – 78 с.

Розкрито непрості взаємозв'язки між філософією, наукою і міфом. Досліджено різноманітні аспекти їхньої взаємодії, зокрема історичний та езотеричний.

Для усіх, хто цікавиться сучасними проблемами філософії, науки та актуальним станом дослідження езотеризму.

Відповідальний за випуск І. В. Карівець

ISBN 978-966-919-251-6

© Карівець І.В., 2017

© В-во “СПОЛОМ”, 2017

Розділ І.

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВЗАЄМОДІЇ МІФУ, НАУКИ І ФІЛОСОФІЇ

Віктор Петрушенко

Національний університет «Львівська політехніка»

МІФОЛОГІЯ-МЕТАФІЗИКА-НАУКА: ТРАЄКТОРІЯ МОЖЛИВИХ ЗВ'ЯЗКІВ

Окреслена в назві тез виступу траєкторія зв'язків міфології може видатись не зовсім зрозумілою, оскільки сама спроба пов'язувати науку з міфологією багатьом науковцям може видаватись образливою для науки. І хоча в наш час існує багато різних версій щодо впливу міфології на науку, зрозуміло, що наука свідомо всіляко намагається такі впливи або усунути, або максимально нівелювати. На наш погляд, в цьому питанні справді варто уникати прямого або спрощеного трактування, оскільки наука історично розпочиналась із деміфологізації дійсності та людського мислення. Проте існує, на наш погляд, доволі цікава ланка, що не лише історично, а й логічно поєднує міфологію з наукою; такою ланкою є метафізика.

В.Вундт в оглядовій праці, присвяченій метафізиці, подавав такі різновиди метафізики: поетична, діалектична та критична, вважаючи, що наприкінці ХІХ-на початку ХХ ст. метафізичні зацікавлення представників науки та мистецтва явно активізувались. Він вважав, що історично нові «стадії метафізики не усувають попередніх, а залишають їх поруч із собою» [1, С.117-151; с. 136]. У подальшому викладі матеріалу він згадує також онтологічну метафізику, пов'язуючи її з Б. Спінозою, а зрештою він включив до класифікації різновидів метафізики поетично-міфологічну, діалектико-онтологічну та критичну [1, с. 126; с. 145]. Першу метафізику В. Вундт розглядав як ґрунтовану на фантазіях та почуттях, другу – як результат синтезу філософії та науки, а в основі третьої, на його думку, лежить гносеологічний аналіз пізнання [1, с.141].

Кажучи про метафізику, цей відомий мислитель, філософ та один із засновників емпіричної психології покликався на особливий «умоглядний інстинкт людського духу», що потребує метафізичних досліджень та узагальнень, а сутність такого інстинкту визначав як людську «потребу в єдності мислення» та у розробленні цілісного світогляду [1, с. 119, с. 136, с.120, с. 121, с. 148].

Я вважаю, що в загальному ми можемо прийняти ідеї В. Вундта як евристично виправдані, оскільки, з однієї сторони, навряд чи можна заперечити здатність людського мислення досягати все нових і нових меж, і, отже, містити в собі здатності до все більшого і більшого пізнання, а, з іншої сторони, безсумнівно можна побачити і в міфології, і в метафізиці, і в науці певні спільні ознаки. Йдеться про принципову потребу виходити за межі наочно наданого, спостережуваного, фактичного та додавати до нього певні інтелектуальні конструювання – конструювання зв'язків, відношень, функціональних та структурних залежностей, поза якими знання просто неможливо привести до єдності певного типу. В. Вундт вбачав у міфології, метафізиці та науці певні історичні типи проявів зазначеного ним умоглядного інстинкту, до певної міри солідаризуючись у цьому із О. Контом.

На мій погляд, тут можна побачити також і певні епістемологічні лінії зв'язків: вже у наш час, час надзвичайного поширення наук, можна помітити, що як науковців, так і філософів стимулює до наукового пошуку прагнення сягнути далі «можливого на сьогоднішній день», яке спричиняє привнесення у наукові проекти певну частку фантазій та суб'єктивних схильностей, тобто, прямо кажучи, вони спокушаються свободою міфологічно-поетичного мислення. На цьому науковець і філософ навряд чи зможуть зупинитись, застосувавши раціонально-логічний інструментарій до своїх проектів. І лише на останній стадії такого пошуку до всіх попередніх конструювань застосовуватимуться експериментально-аналітичні методи з використанням апарату конкретних наук. Отже, можна вести розмову про генетичний зв'язок міфології, метафізики і науки. Відзначу, що приблизно в такому ж дусі визначають функції метафізики сучасні представники аналітичної філософії.

Ясно, що окреслена нами схема дещо прямолінійно подає даний зв'язок, оскільки в реальних процесах пізнання навряд чи спостерігається така етапізація переходу від міфології до науки:

певний конкретний процес пізнання може бути прямим продовженням пізнавального пошуку якогось спрямування, може, таким чином, залишитись поза межами як міфології, так і метафізики. Але сама можливість такого розгортання наукового пізнання (а реальних прикладів, що його підтверджують, можна навести доволі багато) засвідчує певні родові зв'язки між зазначеними сферами духовної діяльності; якщо ґрунтовно проаналізувати складні та розвинені наукові концепції і теорії, то, найімовірніше, ми виявимо в них і залишки міфологічних марень, і «залізну логіку» трансцендентальних побудов метафізики. І це, напевне, є неминучим, оскільки за своєю родовою ознакою міфологія починається там і тоді, де і коли ми не бачимо межі між нашим суб'єктивним баченням і реальним станом справ, коли вважаємо наші внутрішні переконання самою суттю справи. А спроба навести у позамежних сферах певний лад, імовірніше, виведе нас у метафізичну сферу. В науці метафізичний «додаток» присутній, як правило, у вигляді прихованих основоположень, постулатів та принципів, прихованих, тобто таких, які реально працюють у даній науковій розробці, але автором її не помічаються і свідомо не застосовуються.

Цей відзначений нами зв'язок міфології, метафізики і науки, на мій погляд, має засвідчити той факт, що наука не є конструкцією світобудови, вмонтованою в людське мислення, а є суто людською справою, тому її зміст дещо ширший від констатації того, «що і як є», на чому так люблять наполягати певні науковці.

Література

1. Вундт В. Метафізика // Философия в систематическом изложении / Вильгельм Вундт. Пер. И.В.Постмана. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). – 440 с.

Наталія Саноцька

Національний університет «Львівська політехніка»

ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ МІФУ

Серед сучасних тенденцій, що проявляються в світовій духовній культурі, помітне зростання активності міфологічних пластів свідомості. Процеси сучасної міфотворчості ще мало досліджені, хоча вони цікаві і важливі не лише самі по собі, а й в широкому контексті філософських, соціокультурних і історико-культурних проблем, котрі виникають у зв'язку з існуванням неоміфології, її значенням в житті суспільства і людини. У цій царині виникає ціла низка філософських проблем: проблеми сутності міфу і міфотворчості, окреслення закономірностей історичної трансляції давніх міфологічних структур і їх входження в сучасну культуру, проблема критеріїв демаркації раціональних форм пізнання і неоміфології тощо. Однією з важливих проблем філософського знання про міф і сучасних форм міфотворчості є проблема співвідношення міфу і мови, де поміж іншими, цікавим є питання про глибокі взаємозв'язки міфотворчості і когнітивних функцій приповісток, алегорій та тайноказання, зокрема, здатності мовної свідомості до створення різнорівневих метафор. Осмислення співвідношення метафори і міфу дає змогу розкрити глибокі структурні взаємозв'язки між здатністю свідомості до міфотворчості і процесами мовної концептуалізації, що втілені в метафоричних формах приповісток.

Складності філософського дослідження міфу виникають тоді, коли від абстрактної маніфестації присутності міфологічних шарів свідомості на всіх рівнях духовної діяльності людства, дослідники переходять до осмислення предметної сутності міфу. Міф як об'єкт перетворюється з примітивної світоглядної форми в універсальний культурний код, через який можна розкрити глибинні відношення системи Людина-Світ.

Сучасні європейські дослідники максимально розширюють поняття міфу і аналізують це багатопланове культурне утворення в різних контекстах. Наприклад, міф в рекламі, міф в науці, міфологія космічного, міфологія індивідуальності і масової свідомості, міфологія історії тощо. Увібравши в себе велику кількість дослідницьких парадигм, міф

перестав бути цілісним і однозначним. Володіючи універсальною природою, він заповнює собою культурні лакуни в різних сферах людської життєдіяльності.

Міф як об'єкт дослідження ставить перед мислителем складне завдання: уникнути у власній праці міфотворчості. Спочатку виникає складність з загальним визначенням міфу, а потім – з методами його опису та аналізу. На завершальному етапі міфолог вже не може вилучити міфологеми із власного тексту. Це пояснюється тим, що міфотворчість є мовною необхідністю. Сама структура мовної свідомості диктує будову знаково-символічні відношення всередині висловлювання. У зв'язку з цим виявляється проблема мовної редукції суб'єкта від міфологічних пластів мовної свідомості. Отже, ключовим моментом тут стає проблема діяльності свідомості, яка тісно пов'язана із міфотворчістю.

Так, наприклад, самоочевидність і «вислизаюча предметність свідомості», коли в особі «нашої свідомості» ми маємо не лише усвідомлене і насправді суще-буття, що не протистоїть нам, а є в нас і з нами (С. Франкл). Ті ж самі процеси відбуваються з міфом. Слово «міф» має сенс тільки тоді, коли «живого», діяльного міфу вже не існує, тобто коли структура міфу схоплена в мові культури, коли міф стає текстом. Коли міф інтегрований в діяльність суб'єкта, він виступає не інакше як справжнє буття. Присутність власної свідомості слугує засобом освоєння всіх інших форм існування. То чи існує свідомість без міфу? Оскільки очевидно, що раціонально-наукове знання «обросло» в культурі своїми міфами, котрі дуже важко редукувати.

Проводячи аналогії з методологією дослідження свідомості, неможливо не згадати про гусерлівську «свідомість про», що розгортається в послідовності предметних переживань, образів і сенсів, яка, як і міф, завжди інтенціонально-предметна.

Парадокс «вислизаючої предметності» міфу полягає у неможливості повного визначення міфу як феномену і пов'язаний він з мовною природою міфотворчості. Мовну діяльність, а разом з нею і міфотворчість неможливо побачити в ноуменальній формі. Для адекватного опису мовних процесів свідомості необхідно вийти за межі звичних знакових відношень. Математична, формально-логічна чи інші штучні мови не здатні це зробити. Наша свідомість континуальна, а мова дискретна, і тому неадекватна для опису безперервного потоку переживань.

Міфотворчість невіддільна від континуальної природи свідомості. Тому міфологам слід обрати таку дослідницьку стратегію, щоб подолати «вислизаючу предметність» міфу і спробувати подивитися на нього поза текстом. Суть цієї стратегії має полягати не у виборі якоїсь раціональної чи ірраціональної парадигми дослідження міфу, а в її міжпарадигмальному рівні. Піднімаючись над суб'єкт-об'єктними відношеннями, над категоріями істини і хибності досліднику вдасться осмислити рух міфу гранями культури не в межах якоїсь парадигми, а максимально цілісно і всеохопно. Такий підхід ставить вченого в універсальну позицію, що включає його у будь-який дискурс, але залишаючи ніби поза культурою. Це дає можливість відкрити нові об'єктивні взаємозв'язки різноманітних прошарків культури і відкриє нові горизонти у пізнанні міфотворчих процесів людської свідомості.

Вероніка Пукач, Микола Бакаєв
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЧИ ІСНУЄ НАУКА БЕЗ РЕЛІГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ? (ЕЗОТЕРИЧНИЙ ВИМІР НАУКИ)

Пересічним є уявлення про те, що наука цілком незалежна від філософії та релігії. Джерело цього уявлення вбачаємо у законі трьох стадій Конта. Нагадаємо, що згідно з цим законом людство переживає в своїй історії три стадії: 1) теологічну, в якій панує релігія; 2) метафізичну, в якій панує спекулятивна філософія; 3) позитивну, в якій панує наука [1, С. 553-556]. Відповідно, релігія та філософія є негативними, на противагу позитивній науці. Здоровий глузд не допускає боротьбу протилежностей. Тому й не може бути так, щоб наука була сумісна з філософією та релігією. Але чи дійсно це так? Чи відповідає здоровому глузду наявний стан речей? Чи існує наука-сама-по-собі, без будь-яких елементів релігії та спекулятивної філософії?

І. Початок Нового часу часто пов'язують з постанням науки. Втім, для прикладу, такий діяч новоєвропейської науки як Ньютон визнавав абсолют, оскільки той служив гарантом істини пізнавальної діяльності. Чи змінилося щось суттєво у сьогоднішній? В юдео-християнській традиції абсолют зазвичай характеризують як такий, що (1) поза часом («Видиме, бо – дочасне, а невидиме – вічне» [2Кор.4:18]), та (2) є причиною всього сущого, зокрема, часу («Тоді сказав Бог: «Нехай будуть світила на тверді небесній, щоб відділяти день від ночі й нехай вони будуть знаками для пір (року), для днів і років» [Бут.1:14]). А тепер про космологічну сингулярність, з якої, згідно з теорією Великого Вибуху, походить Всесвіт.

Фактично сингулярність є одночасно і початком світу, і часу: «Оскільки подія до Великого Вибуху немає спостережуваних наслідків, їх можна вилучити з теорії та стверджувати, що час почався одночасно з Великим Вибухом» [2]. Звичайно, вчені не погодяться з тим, що можна назвати сингулярність Богом. Гокінг вбачає відмінність створення світу Богом від сингулярності Великого Вибуху у тому, що до цього розглядали початок світу як спричинений «зовнішньою дією», тоді як Великий Вибух є «внутрішнім для Всесвіту» [2]. Однак сингулярність виявляється

(1) поза часом і (2) причиною часу. Хіба що, сингулярність не є Богом в традиційному теїстичному розумінні через те, що останній має бути трансцендентним світові. Втім, пантеїстичні тлумачення Бога, згідно з якими Він є включений і тотожний світові в цілому, дозволяють назвати сингулярність пантеїстичним Богом, а отже й таким явищем, що належить сфері релігії. Більше того, сингулярність як і Бог є непізнаваною, бо «в сингулярності усі закони фізики не діяли б» [2].

II. Щодо спекулятивної філософії і науки, то тут також можна віднайти певний паралелізм. Згадаємо вчення Аристотеля про потенцію, енергію та ентелехію. Потенція ($\deltaύναμις$) є спроможністю бути (можливість) або робити щось (здатність). Аристотель зазначає: «Ми кажемо, що потенційно, наприклад, статуя Гермеса міститься в колоді дерева» (Metaphysics 1048b). Поняття енергія ($ἐνέργεια$) та ентелехія ($ἐντελέχεια$) перекладають як «дійсність». Однак, «як енергія поширюється на ентелехію, бо саме діяльність робить річ такою, якою вона є, так і ентелехія поширюється на енергію, адже вона є завершенням чи досконалістю, яка має буття лише завдяки та протягом діяльності» [3]. Тобто, ми можемо сказати, що енергія та ентелехія взаємопов'язані, але енергія стосується процесу, а ентелехія – здійснення. Згадаймо відому формулу $E=mc^2$. Так «айнштайнова формула розкриває можливість взаємоперетворень енергії і маси...тепер маса та енергія зберігаються не окремо, а разом» [4]. Енергія не є чимось, що ми можемо вхопити. Але вона стає масою і навпаки. І в цьому ми вбачаємо суголосність ідей Аристотеля формулі Айнштайна.

Насамкінець, суто наукове знання має складатися з математичної та емпіричної складової. Вітгенштайн писав, що «події майбутнього не можна вивести з теперішніх» [5]. Проте американські астрофізики Ф. Адамс та Дж. П. Лафлін написали книжку «П'ять століть Всесвіту», в якій мовиться про Всесвіт від Великого Вибуху і до його смерті через 10^{101} років після Великого Вибуху. Говорити про таке далеке майбутнє можна лише екстраполюючи певні емпіричні свідчення, які стосуються минулого та теперішнього, а також спираючись на сучасний стан фізики і математичні розрахунки. У цьому ми вбачаємо метафізичну складову сучасної фізики.

Таким чином, хоча наука і відхрещується часто від релігії та філософії, вона має свій прихований, езотеричний зміст,

релігійна складова якого полягає у необхідності точки відліку, а філософська – у використанні неточних понять (ми не можемо збагнути природу енергії) та всезагальності теорій.

Література

1. О. Конт. Курс позитивної філософії // Антологія мирової філософії. М. 1971. Т. 3.
2. Hawking, Stephen. «The Beginning of Time» URL: <http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html>
3. Sachs, Joe (2005), «Aristotle: Motion and its Place in Nature», Internet Encyclopedia of Philosophy.
4. Чернин А. Д. Формула Ейнштейна // Трибуна УФН
5. L.Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus. Tr. By C.K.Ogden. URL= <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>, p.57

Андрій Кадикало

Національний університет «Львівська політехніка»

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРИ АНОРМАЛЬНОСТІ

Як відомо, релігійна свідомість має своїм джерелом віру у надприродне, тобто існування чогось такого, що виходить за межі чуттєвого та раціонального сприйняття. Тому необхідно з'ясувати у якому співвідношенні знаходяться віра у надприродне з одного боку і чуття та розум – з іншого. Можливо, що усі згадані характеристики притаманні людині, а отже через розгляд людини маємо можливість осмислити їх співвідносність. Питання тут полягає у тому, щоб зрозуміти, наскільки їх можна відокремити одне від одного у конкретній людині. Зокрема, Р. Декарт намагався, сподіваючись знайти основи для чіткого пізнання, відмовитись від усього сумнівного. Саме з XVII ст. раціоналізм отримує чіткі підстави для свого утвердження завдяки картезіанству і починає формувати особливий тип мислення, прийнятий сьогодні за офіційний науковий метод.

Проте М.Фуко та Ж. Деріда піддають сумніву абсолютну істинність методу Декарта. Причина цього у тому, що вже в основі своїх припущень Декарт, на думку постмодерністів, припустився помилки. Вона полягає у тому, що сумнів стосовно істин розуму можливий лише у випадку божевілля, вважає Декарт. М. Фуко при цьому зазначає, що божевілля не можна ототожнювати із маренням або формами чуттєвих помилок. Стан божевілля є «прикордонним», або як говорить Фуко «поруч із», оскільки ніхто сам по собі не може бути впевнений у своїй небожевільності. Тому Ж. Деріда зазначає: «Декарт не заглиблює досвід божевілля настільки, щоб знайти там незвідне, але внутрішнє ядро самого божевілля. Він не цікавиться божевіллям, не приймає гіпотези про нього, він його не розглядає. Він виключає його своєю ухвалою». Зважаючи на це маємо підстави, і тут можна погодитися з Ж. Дерідою, припустити, що раціональність не обов'язково виключає божевілля або скажімо ненормальність, відхилення від норми, кажучи сучасною мовою. На нашу думку, Декарт не помиляється, він не враховує того, що будь-який опис чого-небудь не є абсолютним, те, що у ХХ столітті відкрила квантова механіка.

Видається, що неповнота розкриття будь-чого є природною і саме це дає підстави вести мову про постмодерний дискурс як легалізацію різнотлумачення і різночитання. При цьому згадана характеристика постмодерного дискурсу стосується і релігії, якщо ми приймемо ідею її не-відокремленості від інших форм погляду на дійсність. Релігія є відмінною від науки та філософії, але не відокремленою. Очевидно, що релігієзнавство повинно не тільки враховувати зв'язок між релігією та іншими формами осягнення буття, але й використовувати постмодерний дискурс для визначення їхніх відмінностей та їхньої єдності. Приклад із божевіллям є лише одним із багатьох, які можна розглядати у даному контексті. Для релігійної свідомості важливо відслідкувати чи не позбавлена вона раціональності та якою мірою поняття про екстраординарні стани («на межі», «відхилення від норми» тощо) має стосунок до неї. Звичайний віруючий цілком ототожнює себе з раціонально мислячою людиною, проте коли мова йде про містичний досвід, то тут такої однозначності немає. М. Еліаде вважає, що «містичне покликання досить часто передбачає глибоку кризу, яка іноді межує з безумством». Тоді можна припустити, що хоча релігійна свідомість не є божевільною, проте вона може бути «на межі». Це

уподібнює релігійність і раціональність, які хоча є відмінними, водночас не виключають божевілля із своєї сфери. Божевілля для релігійної свідомості є актом ініціації, розширення порогу чуттєвості. Для класичного раціоналізму божевіллям можна назвати все те, що не вписується у рамки логіки. Ж. Деріда підкреслив, що думка, раціональність, у картезіанському тлумаченні, перебувають на межі, вони переживають кризу відокремленості, яка була побудована щоб захистити їх від загроз з боку нонсенсу. Але водночас це обмеження, «гамівна сорочка» для того, що виходить за межі визначеного і чіткого та призводить до кризи самого розуму «ця криза, в якій розум божевільніший, ніж божевілля – бо він є нонсенсом і забуттям – і де божевілля раціональніше, ніж розум, бо воно перебуває ближче до живого, хоч і мовчазного або неясного джерела смислу». Завдяки постмодерному осмисленню класичної філософської думки помітно, що раціональність не відкриває цілісність простору, а лише створює його видимість, надаючи йому структурності. Якщо релігія визнає неоднозначність існуючої дійсності, її «розчепленість», то завдання класичної науки і філософії подолати неструктурованість. Проте відкритим залишається питання: чи така структура є природною чи скомбінованою самою раціональністю? Тобто, потрібно визначити чим є опис дійсності, поданий у межах класичної науки на засадах модерної філософії: реальністю або лише однією з її можливих моделей. На нашу думку, у будь-якому випадку мова йде про дискурс, який в умовах постмодерну розкриває потенцію, «що в різних сферах мислення (філософії, науці, релігії») існують спільні тенденції розвитку і формуються приблизно однакові логічні схематизми суттєво нового типу мислення».

Дискурс у постмодернізмі постає полем для концептів, які не розглядаються як протиріччя (на відміну від класичної філософії), а є інструментами. За словами Ж. Деріди, таке розуміння концептів дає перевагу для методології, в якій згадані вище інструменти «більше не наділяють жодною цінністю істинності, жодним точним значенням, від них завжди готові відмовитись за першої ж нагоди, якщо інші інструменти здаються зручнішими». Концепт дозволяє вирішувати проблеми, які постають перед мисленням і сприйняттям. Якщо прийняти дане розуміння концепту стає зрозумілим, що концепти здатні взаємодіяти один з одним, у такий спосіб проявляється їхня варіантність. Тобто, це можливість багатовекторного погляду на сприймане суб'єктом.

При цьому концепт не змінюється сам по собі, а за словами російської дослідниці постмодернізму Маркової Л.А. «У кожного концепту є історія, але вона звивиста: у концепті присутні шматки або складові з інших концептів, які відповідають на інші проблеми». Постмодерне розуміння дискурсу легалізує відмову від побудови єдино виправданої схеми мислення. Це не є спростування раціоналізму або класичної логіки, а визнання того, що концепти за допомогою яких описуємо дійсність мають методологічне значення і можуть бути замінені, взаємодіяти з іншими тощо. Зрозуміло, що концепти не «розвиваються» і не «розчиняються» один в одному, якщо б було навпаки вони б перетворилися на хаос, а так їх взаємовплив найбільш помітний «на межі» кожного з них, вони не є замкнутими системами. Концепт не виникає з нічого, він може виникати з уже існуючих або мати своєю причиною суб'єктивні достовірності, ті що очевидні на інтуїтивному рівні. Перш за все, тут маються на увазі поняття, які є простими і не потребують якогось додаткового обґрунтування, наприклад: існувати, я, сумніватися і т.д. За таких умов, перед філософією, наукою та релігією постає завдання пошуку першооснов власних концептів, необхідність осмислення «точки опертя», «гіпотези чого-небудь більш первинного». Такі початковими координати для філософії та релігії можна осмислити, на нашу думку, через постмодерний дискурс, який на відміну від класичного дозволяє підійти до меж кожної з них. Будь-який концепт починається з меж на якій виникає план, так вважають Ж. Дельоз і Ф.Гватарі, його основа і виникнення не піддаються раціональному осмисленню. Виникнення плану концепту у філософії має, за словами Маркової, «дофілософічну» характеристику, яка може визначатися по-різному: «це можуть бути мрії, патологічні процеси, езотеричний досвід, сп'яніння. Мислити – це означає йти чарівним шляхом». Можна припустити, що це стосується не тільки філософії, але й релігії, яка досить часто звертається до філософії. Підґрунтя виникнення концептів як у філософії, так й у релігії не є раціональним. Раціональним є концепт, його розкриття та утвердження як такого. Виникнення концепту пов'язане з особливостями, як вважають постмодерністи, які мало пов'язані з поняттям об'єктивності. В такому випадку це необхідно враховувати під час вивчення будь-чого загалом і релігії зокрема, бо це відкриває нові перспективи інтерпретації дійсності.

Марія Кохановська

Львівський національний університет імені Івана Франка

ВІРА ТА РОЗУМ В КОНТЕКСТІ АДЕКВАТНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Шлях вирішення проблеми співвідношення віри та розуму є визначальним при формуванні людиною власної системи цінностей, а тому є однією з найскладніших внутрішніх суперечностей. «Немає підстав для будь-якого суперництва між розумом і вірою: ці реальності взаємно переплітаються, але кожна має власний простір для реалізації», – пише Кароль Войтила [1, с. 31]. Водночас обмеженість філософії та богослов'я він пояснює представленням ними часткової правди [4, с. 77].

У неотомізмі існує прагнення синтезувати у цілісну систему віру та розум, релігію та науку. Світ трактується як творіння Бога, яке необхідно прийняти відповідно до його внутрішніх законів. «Віра і розум – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини», – наголошує Кароль Войтила [1, с. 5]. Як і у томізмі, в адекватній антропології Кароля Войтили підкреслюється важливість гармонії віри та розуму та розмежовуються їх сфери використання, обумовлюються межі розуму стосовно проблеми Бога.

Науку Кароль Войтила вважає добром, оскільки вона є пізнанням світу, який є добрий. За його словами, наука існує для правди, а правда – для людини [5, с. 97]. Правда належить до природи Бога і є суттєвим виміром людського пізнання та існування, науки, сумління і мудрості, яким надає правдивий сенс. Науку та техніку він розглядає як вагомий результат людської творчості, що привносить великі можливості. Однак через невідповідне застосування плодів наукових досліджень мислитель вбачає небезпеку радикальної дегуманізації та деградації людства.

Мислитель зауважує зменшення поваги до людини, тому наголошує на потребі розуміння людини як господаря та мети науки і техніки. Зазначаючи залежність людства від науки, Кароль Войтила підкреслює актуальність відмови від усіх форм наукового та технічного колоніалізму задля людини. Наука та техніка повинні не поневолити людину, а дати їй більше свободи. Передусім високорозвиненим суспільствам, як зазначає Кароль

Войтила, притаманна криза людини. Виявляється вона у моральному релятивізмі, неналежному розвитку внутрішнього світу людини. Кризою раціональності він пояснює нігілізм.

Гармонізацію віри та розуму, прийняття моральних норм основою науково-технічного прогресу він вважає основою для належного розвитку особи та суспільства. З огляду на значний негативний вплив науки та техніки філософ вважає доцільним відмовитись від їх абсолютизації. Розвиток науки як самоціль відкриває можливості для поширення ідеологій, віддаляє від релігійної віри. В цей же час належна оцінки місця релігії – як основи духовного коріння Європи – у європейських структурах становить наукову та практичну цінність, сприяє цілісному, гармонійному розвитку особи. Тому він наголошує на потребі підтримки релігії наукою.

Понтифік не бачить суперечностей між вірою і розумом. Конфлікти, що існували між ними пояснює помилками в інтерпретації цих понять. Така позиція притаманна і Й. Сліпому. Він вбачає можливість протистояння між розумом та вірою лише при умові, що остання не надаватиме «розумові права шукати правди, відкидати блуд, справляти похибки, приймати принцип достаточної рації і т. п. Але віра стоїть саме на тім становищі, послуговується розумом і береже ті засади» [2, с. 27]. Обидва філософи виводять походження розуму та віри від Бога та відносять їх до різних видів пізнання. За словами Кароля Войтили, віра та розум здатні розпізнати добро та зло, однак проблема – у звільненні розуму і, як наслідку, науки.

Наголошуючи на гармонійному взаємозв'язку примату правди та примату людини, Кароль Войтила звертає увагу на необхідність синтезу знання, отриманого різними науками, завдяки якому сформувалось би загальне бачення людини і світу. Абсолютизація науки та техніки знецінює особистість. Оскільки «наше майбутнє, наше існування залежить від того, який образ людини ми створимо» [3, с. 105], необхідний цілісний аналіз сучасної науки та місця у ній людини, а тріада «наука-техніка-мораль» покликана служити добру людини.

Література

1. Іван Павло II. Енцикліка «Fides et Ratio» святішого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про

співвідношення віри й розуму / Іван Павло II. – К.: Кайрос, Львів: Свічадо. – 150 с.

2. Сліпий Й. Віра і наука / Йосиф Сліпий. – Рим: Видавництво ОО. Салезіян, 1990. – 75 с.

3. Jan Paweł II. Odpowiedzialność nauki i technologii. Do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroszima, 25 lutego 1981 / Jan Paweł II // Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie. – Rzym, Lublin: Red. Wydaw. KUL, 1988. – S. 102-111.

4. Jan Paweł II. Więż myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Do naukowców I studentów, Kolonia, 15 listopada 1980 / Jan Paweł II // Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie. – Rzym, Lublin: Red. Wydaw. KUL, 1988. – S. 75-85.

5. Jan Paweł II. W poszukiwaniu prawdy korzystny jest dialog między nauką a teologią. Do laureatów Nobla, Rzym, 22 grudnia 1980 / Jan Paweł II // Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie. – Rzym, Lublin: Red. Wydaw. KUL, 1988. – S. 96-101.

Андрій Забава

Консалтингова група «Сім Променів», Львів

ДУАЛЬНІСТЬ І ФРАГМЕНТАРНІСТЬ СПРИЙНЯТТЯ ЯК ПРИЧИНА ЛЮЗОРНОЇ СУПЕРЕЧЛИВОСТІ МІЖ АНАЛІЗОМ І СИНТЕЗОМ

Чому класичною наукою і езотеризмом пропонуються такі різні трактування того, що таке Буття, людина, місце і роль людини в світі тощо?

Базове припущення: Результат розгляду будь-якого явища і відповідні висновки, до яких прийде дослідник залежать в першу чергу від того, з чим дослідник ототожнює себе у власній самоідентифікації (з яким аспектом власної будови), а також на якому етапі власного самопізнання (аналізу чи синтезу) він перебуває.

Сприйняття зовнішнього світу і сприйняття проявів внутрішнього індивідуального простору взаємно пов'язані і перетікають одне в одне. Іншими словами – нема зовнішнього і внутрішнього як окремих світів – є єдиний світ, який виявляє себе через різні прошарки свідомості людини. Людина в такому випадку є одночасно і об'єктом, на який впливають як зовнішні так і внутрішні сили і суб'єктом, який впливає на інших, будучи водночас частиною Єдиного.

І ось тут, у питанні «а яка власне будова людини як цілісної істоти?» і міститься головна розбіжність між різними напрямками класичної науки і езотеризмом.

Найближче до езотеричного світогляду могла би наблизитись сучасна філософія, кращі представники якої в попередні сторіччя демонстрували синтез у власному мисленні. Але в своїй переважній більшості сучасні філософи не демонструють тяги до синтезу. Філософія, яка в минулому була езотеричною, в наш час є екзотеричною соціальною наукою. Окрім того в багатьох сучасних визнаних філософських авторитетів і просто функціонерів від філософії присутнє ірраціональне підсвідоме відторгнення навіть самої можливості розглянути чесно, науково, два питання: перше – це стан сучасної філософської думки і друге – це можливість напрацювання в гносеологічному розділі методології синтезу.

Можна висунути гіпотезу, що це з причини недостатнього запиту в самого суспільства на цілісність і синтетичність мислення. Якщо дослідити успішних людей (як фінансово так і в аспекті їх особистісної, а деколи і індивідуальної самореалізації), то можна побачити, що більшість з них успішні тому, що вловили тенденції, що саме зараз потребує найбільша кількість представників якоїсь частини суспільства або людства в цілому. Відтак за фактом поки що переважає запит на пошук своєї ніші, а в кращому випадку на особистісне самоствердження і самореалізацію в суспільстві. При реалізації цієї потреби корисним є аналітичне мислення (підхід розділення, диференціації), а синтетичність буде заважати реалізації людини, яка має лише вказані вище потреби. Адже при синтезі доводиться частково відмовлятися від попередніх потреб і цілей, переглядаючи взагалі сенс свого буття і ставлячи цілі, котрі враховують одночасно й однаковою мірою як власні потреби, потреби ближніх, потреби суспільства в цілому, потреби цілісного планетарного організму, так і цілі та завдання тих систем буття, про які на етапі диференціації і самоствердження людина не знає і не рахується з ними. Ці системи буття є різного ієрархічного порядку, а саме: деякі простіші за людське суспільство, деякі співставні за складністю будови, а деякі значно розвиненіші і складніші за людство. Якраз для врахування цілей цих останніх, конструктивної взаємодії з ними і виникає потреба в синтетичному мисленні для людини; саме тоді для людини з'являється можливість бачити світ як Єдине, що синергійно поєднує в собі багато систем буття різного ієрархічного порядку, серед яких людство має правильно ідентифікувати своє місце і роль.

На синтез в наш час відгукується певний відсоток людей, хай і не значний. Їхнє завдання – це створення методологічні передумови для того, щоб через певний цикл часу науковці-першопрохідці повторили на якісно новому рівні спробу створити методологію синтезу і отримати відгук від більшої частини представників як наукової спільноти, так і людства в цілому. Повноцінна наукова робота над методологією синтезу в наш час не можлива з вказаних вище причин, а також з причини хибного трактування самого поняття синтез. Для більшості представників наукової спільноти воно поки що означає «змішування різних сфер буття і діяльності людини» або «витіснення і заміна різних спеціалізацій невідомим заміником з назвою синтез». Ці побоювання не мають під собою жодного підґрунтя і базуються на стереотипах конкретного розуму, який за своєю природою

фрагментований, чіпляється за форму і тому не може одночасно охопити етап аналізу й етап синтезу, а змушений вибирати з цих двох етапів щось одне. І зазвичай вибирається те, що легше для сприйняття – аналіз, та відкидається складніше – синтез. Але такий підхід є неефективним, адже позбавляє нас багатьох переваг, які дає цілісне сприйняття. Саме з цієї причини для сучасної людини досі існує пастка дуального сприйняття багатьох аспектів її життя, зокрема дуальність: індивідуальна свідомість і колективна свідомість – чи існують вони обидві, чи лише одна з них? Якщо лише одна, то яка? Для різних дослідників відповідь на це питання буде різною. Зайве центрування людини всередині власного розуму призводить до ще одного наслідку, який досліджується психологією – виникнення его, хибної персоналії, яка в своєму світосприйнятті і діях керується ілюзією відособленості від інших людей і від світу, і проектує цю відособленість назовні, в т.ч. і на різні галузі знань чи діяльності.

Основна характеристика сучасної академічної філософії – це не любов до мудрості, а любов до пояснень, які є ознакою конкретного мислення і частково абстрактного мислення. А основним недоліком цих двох аспектів мислення є замкненість у власних межах, підміна справжнього проживання поясненнями і концепціями, хай навіть дуже витонченими, і вже в межах цих концепцій пошук відповідей на питання про Буття. Ось така замкнена гра в межах розуму, який має бути лише інструментом для пізнання і перетворення світу людиною, а не цінністю сам по собі. Інструмент перетворився для людини на її тюремника, щоправда з дозволу і за сприяння самої людини.

Висновок. Диференціація (аналіз) і інтеграція (синтез) – дві нерозривні фази єдиного процесу, які одночасно відбуваються як в системах різного ієрархічного рівня, так і в межах однієї системи. Саме ця двоїстість створює для людини, як суб'єкта, ілюзорну суперечливість, ілюзію вибору, який вона нібито має зробити, вибору між диференціацією і синтезом. Ця проблема вибору породжена двоїстістю в свідомості людини і вирішується трансцендуванням індивідуальною свідомістю суб'єкт-об'єктного сприйняття світу.

Оксана Петрушенко

Львівський медичний інститут

МІФ І УТОПІЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Міфологія та утопія, як породження культури та як стали утворення суспільної свідомості, що були присутніми, напевне, на всіх основних етапах історичного розвитку людства і виразно репрезентовані у культурі ХХ ст., порівнюються та аналізуються багатьма дослідниками сфери соціальної філософії. Основою такого порівняння є те, що міфологія та утопія близькі між собою за деякими характеристиками: вони зумовлені певним типом сприйняття дійсності та особливостями діяльності людини і включають в себе значний образний та чуттєвий компоненти. Вони певним чином пов'язані з конкретною реальністю і водночас принципово відрізняються від неї, навіть протистоять їй; нарешті, міф і утопія безумовно базуються на уяві, фантазії, інколи – очевидно нестримних. Порівняльне вивчення міфології та утопії спрямоване, як правило, або на аналіз кожного з цих утворень (що передбачає з'ясування їх специфіки, вивчення їх в історичному розвитку, виділення і дослідження їх певних особливих характеристик, впливу на суспільне життя загалом або на його окремі сфери, на певні історичні події, тощо), або на їх співставлення з метою виявлення певних важливих характеристик через виділення спільних рис та відмінностей. На важливість та актуальність останнього підходу вказує те, що в багатьох випадках міф та утопію справді важко чітко розмежувати. Наприклад, оповідання Гесіода про «Золотий вік» одні автори відносять до міфології, а інші вважають одним із найдавніших варіантів утопії; те ж саме можна сказати і про оповідання про так звані «Блаженні острови». Досить часто у дослідженнях, які присвячені аналізу конкретних творів та переказів, ці терміни вживаються майже як синоніми або у взаємному зближенні.

Але хоча міф та утопія близькі між собою, проте ці поняття не синонімічні. Можна впевнено назвати такі найсуттєвіші відмінності міфу від утопії. По-перше, міф своїм змістом органічно включений у певну соціальну дійсність, вплетений у неї та навіть злитий із нею, в той час як утопія в більшості випадків свідомо

відмежовується, дистанціюється від дійсності в часі або в просторі. У зв'язку з цим утопії умовно поділяють на два основних типи – утопії «золотого віку» та «далеких країв» [1, с. 11]. По-друге, міф розглядається як вже існуюча та діюча реальність у той час, коли він функціонує як міф; в утопії ж так чи інакше йдеться про деяку іншу, інколи принципово інакшу реальність, яка не співпадає з тим, що наявне актуально, тобто утопія вказує на свою відмінність, навіть відрізаність від наявного стану справ. Так М. І. Стеблін-Каменський зауважує, що міф, поки він є міфом, сприймається як правда, незважаючи на присутні в ньому елементи неправдоподібності [2, с. 8]. По-третє, міф здебільшого немає оціночного характеру щодо станів дійсності (він демонструє так звану «наївну свідомість»), навіть тоді, коли йдеться про так звані «міфи оцінок», бо в останніх оцінка стосується функцій, придатності речей, а не етичного прийняття чи неприйняття; утопія ж базується на оціночних порівняннях типу «справедливо – не справедливо», «добре – погано», «чесно – нечесно» тощо. По-четверте, міф охоплює весь світ (космос, землю, рослини, тварин, людину), утопія ж стосується в першу чергу та переважно людей, організації суспільного життя в процесі їх історичного розвитку. Крім цього, важливою відмінністю між міфом та утопією є те, що міф є сакральним, а утопія, хоч у багатьох конкретних проявах шанобливо ставиться до священного та сакрального, здебільшого сконцентрована на практично буттєвих, профанних проблемах.

Ще однією важливою особливістю, що впливає із порівняння міфу та утопії постає те, що міф, як правило, обернений у минуле і навіть тоді, коли в ньому висловлюються пророцтва відносно майбутнього, вони вписані у те, що вже сталося; утопія ж, як відомо, відразу протиставляла себе минулому. Інколи утопії протиставляли сучасному стану речей якесь ідеальне минуле, проте і в такому разі вони прагнули стимулювати прагнення людини до кращого. З позиції соціальної філософії важливо відзначити й те, що утопія поставала зображеннями певного типу соціальної організації, претендуючи на те, щоб замінити собою функції різних окремих структур суспільного життя. А це значить, що в аспекті соціальної філософії вона більшою мірою могла виконати роль стимулів щодо проявів та спрямувань людської життєвої активності, ніж її реальним регулятором. Інша ситуація із міфом: він не лише надихав, а й реально був регулятором людської життєдіяльності в ті часи, коли поставав універсальною

формою світогляду. В наш час, коли утопія майже витіснена антиутопією, міф залишається переважно у сфері мистецтва і тепер, скоріше за все, виконує роль архетипових уявлень, що можуть вводити певні людські інтелектуальні утворення у контекст смислових структур. Утопія ж більшою мірою пов'язана з ідеологією, а тому її сучасні регулятивні функції обмежуються, як вже йшлося, певними ціннісними ставленнями та стимулюванням людської діяльності у певних напрямках.

Література

1. Мартынов А.С. Конфуцианская утопия в древности и в средневековье / А.С. Мартынов // Китайские социальные утопии. – М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1987. – С. 10-57
2. Стеблин-Каменский М.И. Миф / М.И. Стеблин-Каменский; АН СССР. – Ленинград: Наука, 1976. – 104 с. – (Из истории мировой культуры)

Ігор Карівець

Національний університет «Львівська політехніка»

КЛАСИЧНА І НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ДАЛЕКОСЯЖНІ НАСЛІДКИ ПОДІЛУ

Вже стало традиційним в університетських курсах історії філософії та філософії розділяти її на класичну і неklasичну. Класична філософія – це філософія від Талеса і до Гегеля, а вже після Гегеля, в другій половині XIX ст., виникає неklasична філософія, як реакція на абсолютний ідеалізм останнього. Хоча неklasичність філософії з'являється ще за життя Гегеля, тобто є такі філософи, які кидають йому виклик, наприклад, Фюєрбах та Шопенгауер.

Поява неklasичної філософії – не випадкова. Неklasична філософія – це не просто протилежний напрям, інший стиль мислення, а це заклик до повернення філософа до природи, фізиса, як сказали би греки, до інстинктів природи, до самоперевершення себе за допомогою волі (Ніцше) або віри (К'єркегор). Це повернення є поверненням до витоків філософії, які не є виключно раціонально-логічними. Ніцше вважає своїм богом Діоніса – бога вакханалій, оргій.

Раціональний філософ, філософ, який мислить, приречений на виродження і зникнення, як вид. Чому так мало філософів, а найбільше є коментаторів філософів, тобто тих, хто тлумачить філософів? Коментатори філософів не є філософами; коментатори паразитують на філософах; вони не намагаються мислити самостійно – вони не розуміються на тому, що означає мислити. Класична філософія показала, що справжні філософи не можуть пристосуватися до життя, вони не думають про продовження роду (більшість справжніх філософів ніколи не одружувалися і не мали дітей); вони багато розуміють, але це розуміння не веде їх до щастя, а навпаки, веде до біди, до гонінь, переслідувань, а то й до передчасної смерті. Прикладом може слугувати Сократ. Платон створює не лише безпечну ідеальну державу для філософів, але й державу, в якій вони правлять.

Академічна (університетська) філософія – це не філософія. Якщо читати критику Шопенгауера чи Ніцше академічної філософії, то впадає у вічі їхня ненависть і зневага до неї.

Академічний філософ – університетський професор чи доцент філософії – нічим не ризикує. Він знайшов зону комфортності і ця університетська філософія – це лише пристосування до обставин, а не їхня зміна; університетська філософія – це агонія філософії, її останній етап існування, після якого настає її смерть. Класичний філософ – це не університетський філософ. Класичний філософ – це філософ, який ризикує життям своїм мисленням, своїм розумінням. Класичний філософ – це філософ, який кидає виклик філософії здорового глузду, апофеозом втілення якої є абсолютний ідеалізм Гегеля. Класичний філософ – це філософ, який наражається на небезпеки своїм перевершенням духу часу, а не є вираженням цього духу часу (як вважав Гегель). Класичний філософ – це непопулярний мислитель свого часу, наприклад, Сократ чи Сковорода, Шопенгауер чи Ніцше, К'єркегор чи Фьєрбах. Але серед них ми подибуємо тих філософів, які визначаються як «некласичні». На наш погляд, всі ці філософи, а ми ще не назвали Спінозу і Декарта, які також зазнали гонінь, як і Платон і Піфагор, належать до класичних філософів з некласичним стилем мислення.

У що намагається класична філософія, в її університетському вигляді, перетворити філософію? В науку. Декарт намагався створити філософію, яка була б подібна на геометрію, Спіноза – також. Далі Гусерль пише працю «Філософія як строга наука». Ф. Брентано вважав, що метод філософії не відрізняється від методів наук. Сцієнтизація філософії привела до виникнення аналітичної філософії.

Гайдегер скаже, що наука не мислить. Філософія, на його думку, – це мистецтво мислення, яке споріднене з поезією. Понятєва філософія віддаляється від буття, а повернутися до буття можна лише за допомогою філософського мислення поетів, які є «пастухами буття»; вони стережуть «просвіт буття», щоб він не зник.

Поділ на класичну і некласичну філософію є драматичною подією, яка засвідчує відмову людини від чисто раціонально-логічного пізнання світу на основі уподібнення філософії науці, яка сприяла технічному та промислового розвитку. Такий поділ притаманний лише європейській філософії. В Індії чи Китаї, в Японії чи інших країнах Сходу, не можна знайти такого поділу, бо там існує споконвічна традиція езотеричної філософії; існує те, що називають «вічною філософією». Проте, наприклад, можна

говорити про неоконфуціанство, неоведантизм тощо. Європейський сцієнтизм витіснив езотеричне знання з академій, університетів, усіх закладів освіти. Хоча ще в XVIII ст. в Європі, коли Просвітництво встановлювало культ розуму та науки, були течії, котрі ставили собі за мету перебудову суспільства та науки на основі езотеричного знання: теософія (йдеться про містичні течії XVIII ст., представниками яких були Якоб Бьоме, Імануїл Сведенборг, Луї де Сен-Мартен, Фридрих Етінгер, Сен-Жермен та інші), франкмасонство, ілюмінатизм (вчення так званого «Товариства баварських ілюмінатів», засновником якого був професор Адам Вайсгаупт (1748-1830)) тощо. Але це вже інша тема для дослідження.

Наталія Бобошко

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ДІАЛЕКТИЧНІСТЬ МІФОЛОГІЇ ФРІДРІХА ВІЛЬГЕЛЬМА ШЕЛІНГА

В історії філософії мабуть не знайдеться такого відомого й одночасно малодослідженого мислителя, який зробив би такий значний вклад у розвиток філософії міфології як представник німецького ідеалізму Ф.В.Й. фон Шелінг. Цю постать доволі часто наділяли такими епітетами як «філософський Протей» чи «філософуючий Каліостро». І не безпідставно. Адже серед модерних мислителів навряд чи знайдеться такий, котрий би з легкістю переходив у власних філософських студіях від однієї тематики до іншої, поєднував би класичне філософування з неklasичними елементами.

Іншим закидом в бік мислителя було звинувачення у безсистемності його філософії, але вже сам Шелінг дав цьому раду, наголошуючи на тому, що шерэг його студій – це не розпорошення, а система, що розвивається. Аргументом на користь цього виступала інваріантна основа Шелінгової філософії – міф, що неначе осердя пронизує всю його творчість. Доволі показовим є той факт, що філософські дослідження починаються [перша магістерська дисертація «Досвід критичного і філософського тлумачення найдавнішої філософемі про походження людського зла за третьою главою книги Буття» (1792), яку блискуче захистив ще доволі юний студент Тюбінгенського університету; наступна стаття «Про міфи, історичні оповіди та філософемі давнини» (1793)] і завершуються темою міфу [«Філософія міфології» як постійний лекційний курс та одна із заключних частин позитивної філософії (до 1845)]. Не обійшлись без неї ні «Система трансцендентального ідеалізму», ні «Філософія мистецтва», ні «Філософські дослідження про сутність людської свободи». Фактично проблема міфу, нехай і трансформуючись, наскрізною ниткою проходить через більшість робіт обох періодів творчості.

Слід зауважити, що попри багатолітній досвід опанування міфології Шелінг так і не дав окремої остаточної дефініції міфу, оскільки б це означало встановлення певних меж реалізації

даного терміну. За смисловим наповненням міф настільки багатогранне і функціональне поняття, що годі шукати можливості усунути його з людської свідомості. Причина такої вкоріненості у мисленні полягає в тому, що міф трансцендує людину з природи, покладаючи тим самим її історію. Але разом з тим міф – це прообраз історії свідомості людини, в якій природний процес виноситься за межу індивідуального й особистого.

Міф не існує автономно, він тотожний мистецтву і релігії, але ця тотожність конструктивна. Тотожність мистецтва і міфу символічна, останній є первень цієї тотожності. Первинність символічності міфу виявляється Шелінгом в ході порівняльного аналізу повних завершених міфологічних традицій, якими на його думку були давні індійська, єгипетська та грецька. Не зважаючи на те, що остання є наймолодшою, вона вбирає кращі риси двох попередніх і виходить за власні межі в царство свободи. Вона наділяє життям мистецтво, наповнює сенсом і слугує, водночас, його матеріалом. Міфологія, на переконання філософа, стала своєрідним вододілом між сліпим несвідомим буттям детермінованим природою та сферою свідомого духовного світу людської історії, якою рухає свобода. Такої вершини міфологічний процес уперше досягає в грецькій свідомості, де синтез схематичності та алегоричності мови підносить її до символу, тому поезія є найдосконалішим видом мистецтва – уречевленням божественного.

Тотожність міфу і релігії феноменологічна. Давньогрецькі містерії є безцінним попереднім досвідом християнства. Міфологічні теогонії виливаються в метафізичну єдність релігійного вираження абсолюту. В межах позитивної філософії Шелінг доходить висновку, що міф і релігія синкретичні. Оскільки не можливо забрати релігійність з міфу і очистити релігію від міфу. Прикладом може бути феномен одкровення, який є не лише необхідним атрибутом релігійної свідомості, але й підсумком міфу. Вбачаючи в міфології феноменологію релігії мислитель ставить до міфологічних явищ як до історичної реальності. Історія релігійної свідомості є основою сутності всієї міфології. В історії прихована таємниця, натяк на відповідь можна відшукати лише в повноті розгортання міфу.

Хоча вагомим здобутком мислителя у філософії міфології досить часто визнається її тематизація та естетизація, утім є

доробок, який виявився настільки евристичним для багатьох мислителів, що й до нині бентежить і спонукає до подальших наукових розвідок. Будучи за своєю суттю ірраціональним, міф дозволяє людській свідомості знайти точку опори та раціоналізувати переживання світу, виразити безцінний досвід в найдосконалішій формі – символі, вжиток якого виходить за межі мистецтва та релігії, так, принаймні, переконують філософи, що безпосередньо чи опосередковано потрапили під вплив Шелінгової філософії.

Оксана Чурсінова

Національний університет «Львівська політехніка»

ВІДОБРАЖЕННЯ ТЕХНІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В СТАРОДАВНІХ МІФАХ: ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Стародавні джерела містять чимало текстів міфологічного характеру різного смислового навантаження. Деякі з них можна розглядати як відображення суперечностей між традиціями і тим, що сьогодні прийнято називати «інноваційною активністю». Згадаємо оповідь зі Старого завіту про будівництво Вавилонської вежі, яке не вдалося завершити через невідповідність амбіцій замовників проекту методам управління роботами. В цьому аспекті можна тлумачити також стародавній грецький міф про прикутого в кавказьких горах Прометей, який викрав «премудре уміння Гефеста й Афіни разом з вогнем, адже без вогню ніхто не міг би ним володіти чи користуватися». У вигляді вогню, викраденого з майстерні Гефеста та Афіни, Прометей дарує людству важливі знання, що стали основою технічного прогресу. Однак за це титана жорстоко покарано верховними правителями, носіями традиційного суспільного устрою, який вони встановили для людей. Подібний підтекст проглядається і в міфі про Дедала та його сина Ікара, який впав з неба, не впоравшись з управлінням новітнім технічним апаратом, за допомогою якого він прагнув досягнути Сонця.

Смисл цих міфів мав етично-правове спрямування: невблаганність покарання для тих, хто за допомогою техніки намагається звільнитися від влади богів чи навіть уподібнитися їм. Герої міфів прагнуть змінити встановлений богами порядок, використовуючи технічні винаходи: виробництво цегли способом випалу глини, як це робили будівничі Вавилонської вежі, застосуванням вогню, виготовленням штучних крил. Гнів богів символізує негативні і непередбачувані наслідки спроб здійснення відчайдушної мрії «самому збудувати світ, самому бути Богом». Результат бентежливий: будівничі вежі через змішання мов не розуміють одне одного, Прометей прикутий до скелі та приречений на жорсткі муки, Ікар гине.

В давній індійській міфології ми також можемо знайти подібні оповіді. У «Махабхараті» описується процедура пахтання океану, під час якої боги створюють напитек безсмертя – амріту. Однак непередбачуваним побічним ефектом цього «технологічного» процесу стає виникнення на поверхні океану страшної отрути – калакути, яка могла вбити своїми випарами людей і богів. І тоді заради спасіння всього живого бог Шива наважується проковтнути калакуту.

Подібні міфологічні історії постають як своєрідний зародок осмислення технічного проектування; вони відображали в специфічній формі реальну практику (в том числі технічну). І якщо неочікувані небезпечні наслідки технічної діяльності є важливими елементами сюжету міфу, то в цьому варто вбачати відбиття реального процесу накопичення технічних навичок – шляхом проб и помилок, часом трагічних. Важливо підкреслити, що міф не просто своєрідно відображав реальну практику, але й встановлював зв'язок такої практики з релігійними уявленнями і віруваннями. При цьому «навіть найпримітивніша технічна операція сповнювалася особливим смислом, що виходив далеко за межі прагматичної дії, безмежно розширюючи границі можливого». Таким чином, міф поставав як функція нормативного припису, часто як заборона чи обмеження інноваційної діяльності.

Світлана Повторєва

Національний університет «Львівська політехніка»

ОСОБЛИВОСТІ СТРУКТУРНОГО АНАЛІЗУ МІФІВ У ТВОРЧОСТІ КЛОДА ЛЕВІ-СТРОСА

Праці видатного французького вченого К. Леві-Строса набули популярності завдяки застосуванню структурного методу в опрацюванні величезного міфологічного матеріалу, який він здобував особисто, мандруючи світом, живучи серед племінних спільнот, що зберегли свій спосіб життя з дуже давніх часів. Однією з перших в цій галузі була його програмна праця «Структура міфів» (1955 р.); в подальшому відбулося розгортання цієї програми – у чотиритомній книзі «Міфологіки» (1964-1071 рр.), працях «Шлях масок» (1984 р.), «Історія Рисі» (1991) та ін. Одним з важливих наслідків досліджень французького мислителя став висновок про те, що «у міфологічному мисленні працює та ж логіка, що і в мисленні науковому, і людина завжди мислила однаково добре».

Аналізуючи міфи, К. Леві-Строс застосовує до етнології методологію структурної лінгвістики Ф. де Соссюра; завдяки цьому етнологія набула рівня теоретичної галузі знань. К. Леві-Строс за аналогією з мінімальною одиницею лінгвістики фонемою вводить мінімальну нарративну одиницю (фразу) міфу і називає її міфемою. До міфем можуть бути зведені інші рівні міфу. Міфема може ототожнюватися не лише з фразою, а зі словом; і тоді це вже не лінгвістична одиниця, а логічна форма. На відміну від фонемі міфему неможливо ізолювати як об'єкт, однак її можна виявляти у комбінаціях і трансформаціях. Вона бере участь у відношеннях та їхній грі.

У К. Леві-Строса аналогія міфемі з фонемою має методологічний характер. Він не намагається ізолювати міфемі в процесі свого аналізу, щоби потім дослідити їхні комбінації. Він не наголошує на цілковитій тотожності міфемі з фонемою, адже фонема сама по собі позбавлена смислу, який з'являється лише в опозиції фонем. Натомість К. Леві-Строс не вважає, що в міфемі відсутній зміст. Вчений наголошує лише на тому, що нарративний сегмент міфу поза системою і відношеннями трансформації, в які

вона включена, не є інформативним. Зв'язок аналізу міфу з фонологією доцільний лише як аналогія.

К. Леві-Строс заперечує, що структуралізм – це формалізм, адже для формалізму характерна відсутність смислу. Навпаки методу структуралізму властиве максимальне врахування деталей, матеріальної специфіки кожної культури. Так птахи і звірі в міфах одних народів можуть мати зовсім інші (навіть протилежні) функції в міфах інших культур.

Згідно з Леві-Стросом, першим завданням дослідження міфів, є документування етнографічного знання, перелік всього, що складає словник міфологічної оповіді. Велике значення мають правила за якими будуються фрази, отже тут вже йдеться про аналогією міфем не з фонемами, а з синтаксичними відношеннями лінгвістики. Структурний метод ґрунтується на одночасному врахуванні синтаксису і лексики. Однак якою би не була важливою емпірична база при вивченні міфів, вона не дозволяє зрозуміти, що таке міф.

Важливою особливістю дослідження міфології в творах К. Леві-Строса є оперування опозиціями, протиставленнями, а також поступове їхнє зняття, медіація. Мета представлення міфу з позицій структурної методології – запропонувати логічну модель розв'язання певних суперечностей.

Міф в конкретному випадку має певний зв'язок із соціологічною ситуацією. Однак він не є її простою репрезентацією. Міф, швидше, грає з цією реальністю, подаючи палітру альтернативних можливостей, які не було використано чи які неможливо здійснити. В цьому сенсі міф є виразом свободи мислення, він позбавлений будь-якої функціональності чи прагматизму. Це не заперечує ту обставину, що міф може розповідати про пережиту ситуацію, і він часто так і робить. К. Леві-Строс називає це «соціологічним кодом». Проте такий код – це лише один із аспектів міфологічної оповіді, а міф ніколи не обмежений одним шаром реальності. Міф інтегрує космічні, релігійні, топографічні, метеорологічні аспекти, він кожного разу й одночасно представляє складну і різноманітну реальність.

Олеся Паньків

Національний університет «Львівська політехніка»

«МІФ ЯК РЕАЛЬНІСТЬ» В КОНЦЕПЦІЇ ОЛЕКСІЯ ЛОСЕВА

В наш час все більше актуалізується звернення до поняття міфу. Термін набуває нових відтінків та тлумачень. Традиційно його трактують як давнє уявлення про світ, котре виникло у людини в процесі його освоєння, як вигадку, переказ. Щоб зрозуміти і дослідити міф потрібно «подивитися на міф зі середини, стати міфічним суб'єктом, ... уявити, що світ є міфічним, що на світі тільки існують міфи» [1, с.35]. Така позиція на думку О. Ф. Лосева дозволить розкрити існування міфу як міфу. Концепція О. Ф. Лосева представляє собою вчення, котре проводить лінію між традиційним уявленням про міф та його діалектично-феноменологічним розумінням. У мислителя він отримує власне буття: «В міфі немає розділення на суб'єкт та об'єкт, тому міф є сама реальність, саме життя» [1, с.114]. Міф, як вважає О.Ф. Лосев, не є вигадкою, а є «особистістю».

У творі «Діалектика міфу» О.Ф. Лосев подає декілька варіантів міфічності особистості: «міф є розмальовкою особистості, образ особистості», «міф є висловлена особистісна історія», «міф є розгорнуте магічне ім'я». В міфі як в житті: людина знаходиться в просторі і все це триває в часі. Лосев підкреслює, що «міф не є ідеальне, а життєво відчута і творча, речова реальність і тілесна, до тваринності тілесна дійсність» [1, с.42]. В «Діалектиці міфу» автор намагається розглянути не теорію міфу, а міф як феномен, як певне соціальне буття. «Всяка особистість є міф, але не тому, що вона особистість, а через те, що вона осмислена і оформлена з погляду тої чи іншої міфічної свідомості» [1, с. 119]. Всі елементи буття міфічні лише тому, що зрозумілі та сконструйовані за допомогою особистісно-міфічної свідомості. Міф є певним досвідним простором, в якому людина може вільно подумати, що таке людина, що її оточує: про речі, матерію, час, простір тощо. Лосев співвідносить релігію і міфологію. «Релігія і міфологія – обидві живуть самоутвердженням особистості» [1, с. 143]. В релігії особистість шукає втіху, виправдання, спасіння. В міфі особистість намагається проявитися, висловити себе, має особисту історію. «Особистість, історія, слово – діалектична тріада в надрах самої міфології. Це – діалектична побудова самої

міфології, структура міфу» [1, с. 263]. Слід зазначити, що синтезувавши поняття особистості, історії, слова, мислитель підводить до категорії дива. Діалектика міфу, як дива, – це чистий опис явища міфу самого по собі. Таким чином, для Лосева було характерним досить широке тлумачення міфу. Міфом для нього була вся повнота буття людини, весь світ її емпіричного досвіду: «В словах подана дивовижна особистісна історія» [1, с.211].

Література

1. Лосев А. Діалектика мифа / Алексей Лосев. – СПб.: Азбука, Азбука –Аттикус, 2014. – 320 с.

Михайло Скалецький

Національний університет «Львівська політехніка»

ОСОБЛИВОСТІ АРХАЇЧНОЇ ТА СУЧАСНОЇ МІФОЛОГІЇ

Міф виник з прагнення пояснити природні та соціальні явища і був першою спробою людини вибудувати цілісну картину світу, яка узагальнювала емпіричний досвід, зумовлений утилітарними потребами первісної людини, обмеженість якого доповнювалась умоглядними спекуляціями. Міф був гіпотезою, інтерпретаційно-імпровізаційним судженням щодо реальності, яке потім ставало для свого носія єдиною й самоочевидною картиною світу. Міф – це не вигадка або фікція, фантастичний вимисел, це справжня дійсність. Його сутність складає перенесення у загальному вигляді на природу і на весь космос власне людських властивостей. Але міф був не стільки пізнанням світу, скільки пізнанням людиною самої себе, первісною рефлексією з приводу власних переживань та вражень. Сутність таких міфів не в поясненні, а в *об'єктивації суб'єктивного* (колективно-несвідомого) *переживання і враження*, при якому породження

фантазії, приймаються за дійсну реальність. Міф – це властивий людині і соціуму спосіб бачення і витлумачення себе і світу, тобто, передусім себе, а потім уже світу. Звичайно ж, що міф, як синкретичне явище, включав у себе осмислення світу, відносин між людьми, правил буття, образ самої людини, але домінантою його було зародження людської духовності. Інакше кажучи, міф вбирав і закріплював у собі соціально важливу інформацію, приймаючи її основні моменти на віру, освячуючи та сакралізуючи їх.

Привабливою стороною міфів (у тому числі й сучасних) є їх емоційно-образна форма та мова. Образна мова, якою оперує міф, набагато сприйнятніша і зрозуміліша для більшості людей, ніж логічні побудови і переконання. І, звичайно, найбільша сила міфології полягає в тому, що вона зачіпає певні стереотипи, певні схеми поведінки, ціннісні характеристики людини.

Міфи, що закріпились у свідомості людей, перетворюються у систему соціальних стереотипів, що мають підвищене емоційне навантаження. При цьому під соціальним стереотипом розуміється стійка сукупність уявлень і емоційних відносин, які складаються у свідомості як на основі особистого життєвого досвіду, так і його колективних форм. Крізь призму стереотипів сприймаються реальні предмети, відносини, події, оточуючі люди. Такі стереотипи, склавшись в процесі історичного розвитку людства, трансформуються разом з ходом цього розвитку.

Коли ж міфи втрачають свою роль і застарівають, на їх місце приходять нові. Якщо людей не задовольняє реальний світ, у якому вони живуть, тоді створюється ілюзорний міфічний світ, у якому хотілось би жити. Люди не можуть існувати без ілюзій, тому міфотворчість супроводжує всю історію людства. Для появи міфів живильним ґрунтом стає психологічний стан суспільства, наявність напруженої ситуації, що може призвести до повернення інтересу до архаїчних основ життя. У сучасному суспільстві активно творяться нові міфи, при чому правляча еліта ставить цей процес під свій контроль. Раніше міф вважався продуктом несвідомої соціальної діяльності. Але тепер міфи створюються людьми, що діють свідомо й планомірно. Вони добре знають, що їм треба й продумують кожний свій крок. З появою цих людей-ідеологів міфам уже не дозволяється розвиватися вільно й стихійно. Нові міфи не є спонтанним продуктом багатой уяви. Це

плоди, виготовлені досить умілими й спритними майстрами ідеологічного впливу.

Сучасна міфологія – це ідеологічна конструкція, що здатна впливати на людську свідомість, акумулювати колективну волю, звертаючись до пам'яті, емоцій, чуттєво-образного сприйняття індивідів. При цьому на відміну від утопії соціальний міф не може бути повністю «кабінетним» проектом. Він також спирається на архаїчну міфологію і є специфічним продуктом, "відкоректованим" вузькою групою правлячих осіб і орієнтованим на досягнення конкретної мети.

Свідоме продукування соціальних міфів перетворює міфотворчість на виробництво переробку спеціальних «взірців», шаблонів, підпорядковуючи їх інтересам тих чи інших політичних сил, і перетворюючись у налагоджену міфоіндустрію, яка за основу бере історичні змісти, причетні до актуальних проблем соціальної сфери. Міфотворчість перетворюється на виробничу форму продукування ідей, уявлень – на суспільний засіб виробництва, а це вже не зовсім ті міфи, це лише залишки міфу. Якщо архаїчний міф був колективною формою творчості і не мав певного автора, то сучасні міфи творяться підготовленими висококваліфікованими спеціалістами-ідеологами міфотворення, яка перетворюється у потужну індустрію маніпулювання свідомістю.

Архаїчний міф виконував роль єдиного універсального способу організації духовної діяльності древньої людини, а сучасний міф, вибудований на його основі змушує сприймати і розуміти дійсність, спираючись на винятково чуттєво-образне сприйняття, позбавляючи людину можливості використовувати механізми понятійно-логічного мислення. Зрозуміло, що у сучасному міфі ми знаходимо ту ж символізацію і гіперболізацію подій і явищ суспільного життя, проте за своєю феноменологічною суттю він сприймається як реальність, над якою не замислюються. Сучасний міф, як і архаїчний, наполягає на своїй натуральності, сповнений емоційності, має свою логіку і відстоює свою внутрішню правоту.

У теоріях масової комунікації міф співвідноситься з механізмом маніпулювання свідомістю, насадженням певних стереотипів мислення, поведінки, споживання й моди. Технологія глобального, державного маніпулювання припускає систематичне й свідоме впровадження в людську свідомість

ідеологічних і політичних міфів. Штучні міфи покладаються в основу ілюзорної картини світу, яка створюється сучасними маніпуляторами. Якщо при цьому форми народної психології й світосприйняття органічно переплітаються з системою штучних міфів, то останню надзвичайно важко витравити з народної свідомості. Наглядним прикладом такої ситуації виступає радянська ментальність. Її коренева система досі не відмерла та тримається на сформованому за радянських часів способі життя мільйонів людей. І тому сьогодні радянська форма культурної традиції має таку «тиху» силу, яка здатна соціокультурним, а не політичним чином визначати електоральні уподобання. Тут виявляється вже зворотний ефект змодельованої реальності: під впливом часу чи певних обставин формуються підсвідомі установки, які сприймаються вже як власні мотивації людини.

Розглянувши специфіку функціонування міфів у сучасному суспільстві можна зробити висновок, що сучасна міфологія стає зручним засобом ідеологізації та пропаганди, ефективність якої пояснюється прихованими механізмами розвитку масової свідомості. При цьому міфологія зливається з ідеологією, підвищуючи ефективність ідеологічного впливу на маси і виступає зручним засобом маніпулювання їх свідомістю.

Оксана Онищук

Національний університет «Львівська політехніка»

МІФОЛОГІЗАЦІЯ ЖИТТЯ ЯК ОДНА З ІНТЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Говорячи про актуальність питання, яке висвітлюється, слід зауважити, що життя сучасної людини і соціуму загалом багато в чому вибудовується згідно законів традиційного релігійно-міфологічного світогляду (наприклад, міфологічні установки у вигляді одушевлення і персоніфікації оточуючого простору притаманні уявленням будь-якого соціуму; або ж стійка традиція в спільнотах передавати з покоління в покоління міфічні історії, стереотипи поведінки; установка про сприйняття дійсності як сфери протистояння раціонального та ірраціонального і ін.). Такий світогляд органічно пов'язаний з рисами первісної міфологічної свідомості.

Міфологічну свідомість можна подати як колективне емоційно-рефлексивне відображення результатів освоєння людиною світу, ірраціональний спосіб самовизначення в процесі освоєння світу, який зумовлений процесами становлення вербально-понятійного мислення. Найважливішою рисою міфу вважають синкретизм, тобто цілісність, нерозчленованість культури, своєрідна синтетичність. Прояви міфологічного синкретизму можна прослідкувати в трьох аспектах. Найперше як усвідомлення єдності людини з природою і світом загалом. Первісна людина вважає себе часткою світу аби через відчуття спорідненості вижити в суворому світі. Ще одним виявом синкретизму первісної культури і міфу є усвідомлення єдності людини з власним родом і її невіддільність від суспільства, перевага колективних інтересів над особистими. Тому практично усі соціальні правила і табу освячувалися божественною волею, визначаючи життя навіть на несвідомому рівні. Порушення норм сприймалось як загроза гармонії світу і загальному порядку. Людина усвідомлювала себе тільки у зв'язку з родом. І, нарешті, третім виявом синкретизму можна назвати нерозчленованість культури на окремі сфери (відомо, що окрім міфології в первісній культурі не було проявлення у чистому вигляді якихось інших сфер – чи то права, чи науки, чи релігії, чи філософії).

Виходячи з ідей Е. Касіра, структурно-сміслові особливості міфу можна проаналізувати, виходячи з трьох аспектів: як форми думки, як форми споглядання і як стилю життя. Розвиток культури, прогрес різних сфер життя змінює світосприйняття людини, проте міфологія присутня і в сучасній культурі, а сам міф постає однією з важливих філософських категорій. В сучасності людина часто тікає від раціональності, а міфотворчість проникає в різні сфери культури, відволікаючи людину в світ ілюзій, виходячи з якого людина починає будувати своє життя (наприклад, міфологічний світ телешоу, серіалів, глянцевого журналістики, шоу-бізнесу і ін. сприймається некритично, як певний еталон і зразок для наслідування. Зірки медіа бізнесу сприймаються як божества). Ще одним моментом міфологічного мислення постає ототожнення образів з речами. Подібний момент знаходимо в сучасності, коли міфи про гламур і стандарти краси призводять до ототожнення тіла з реклами чи картинкою журналу з реальним фізичним тілом людини, яке може мати недоліки. Як наслідок, відчуження тіла суб'єкта, пов'язане з його обмеженістю. Міфологічний прообраз, що нав'язується масовою культурою, часто живе замість людини, подавляє її і призводить до кризи особистості. Це пов'язане з деформацією реальності. У міфі немає чіткого розмежування між життям і смертю, людиною й тотемом – вони ідентичні. Сучасна культура, активно експлуатуючи та використовуючи міфи, втілює їх у різні сфери, що призводить до стирання меж реального та видуманого світів в культурі. На фоні тотальної естетизації оточуючої дійсності, більшість людей намагаються максимально змінити себе щоб виглядати сучасними (саме до цієї тенденції пасує ідея гламуру, яка підносить до рівня культу естетизацію буття).

Загалом, міфи володіють потужним духовним потенціалом, що продукують і оперують символами, втілюючи єдність життя, нероздільність істинного і позірного. Міф постає і формою споглядання, де простір і час є грою вражень, що складають універсальний порядок як колообіг подій. Міф проявляє себе через перетворення суб'єктивних афектів у чуттєво-об'єктивне буття через ритуал. Усі структурно-сміслові інтенції міфу проявляються і в сучасному світі, дозволяючи зрозуміти сучасну міфотворчість. Бачимо, що міфологічний досвід є вічною й невід'ємною частиною людського буття, трансформуючись в кожній епосі і підлаштовуючись під неї. Міфологічні сюжети є в основі культурної традиції і пронизують різні сфери життя.

Відображаючи міфологічні установки, які притаманні для кожної людини, міфи знаходять своє відображення у системі релігійних приписів, фольклорі, мистецтві, науці, політехнологіях.

Любомир Федорів

Національний університет «Львівська політехніка»

МІФОТВОРЧІСТЬ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ОСОБЛИВОСТІ ТА ФОРМИ ПРОЯВІВ

Епоха глобалізації створює сприятливі умови для міфологізації та реміфологізації свідомості, відтак інформаційний і соціально-культурний простір перенасичений численними міфами. Небезпідставно провідною рисою сучасності вважається всеохоплююча міфотворчість, головна мета якої – маніпуляція масовою свідомістю великої кількості людей. До пріоритетних завдань цього процесу належать поширення певної ідеології, формування і подальше стимулювання споживацького попиту, розповсюдження цінностей, стереотипів, міфів, створених масовою культурою, тощо.

Міфологізація спрямована на створення особливої міфологічної реальності задля підміни об'єктивної дійсності та маніпулятивного впливу на масову свідомість. До ознак міфологізації можна віднести інформаційне перенасичення, високий ступінь довіри до засобів масової комунікації (особливо телебачення), вдосконалення комунікативних засобів, брак достовірної інформації, неконтрольованість джерела повідомлення, використання емоцій замість конкретних фактів та ін.. Під реміфологізацією масової свідомості ми розуміємо процес свідомого відтворення або конструювання міфу, звернення до міфологічного мислення, його відродження на рівні маси, що є основними чинниками культурного розвитку сучасності. Говорячи про загальні причини реміфологізації, західні філософи виділяють кризу наукового світобачення, зверненість сили науки і техніки проти свого творця – людини,

появу масової людини [Ивушкина Е.Б., Несмеянов Е.Е. Современная мифология. – Ростов-на-Дону : СКИАПП, 2000. – с. 36]. Міфологізація та реміфологізація свідомості протікають паралельно, супроводжуючи розвиток суспільства протягом його історії. При цьому ключове значення у процесах міфологізації та реміфологізації належить сучасним засобам масової комунікації, котрі використовуються для потужного впливу на ірраціональну сферу, активізуючи у свідомості мас міфологічні компоненти і необхідні маніпуляторам фальшиві уявлення. Міф, часто створений і розповсюджений мас-медіа, має бути зрозумілим максимальній кількості людей у будь-якому куточку світу. Враховуючи бурхливий розвиток всіх видів медіа, залежність суспільства від інформації та комунікації, припускаємо, що риси сучасної міфотворчості пов'язані між собою та доповнюють одна одну. З огляду на суттєві модифікації, пов'язані з масштабним розповсюдженням мережі Інтернет, новітніх гаджетів, підвищення впливу комунікаційних процесів, з урахуванням наявних теоретичних концепцій, можна виділити такі сутнісні риси зміни характеру міфотворчості в умовах масової комунікації:

- маніпулятивність як провідна риса і кінцева мета, що проявляється у таємному й цілеспрямованому впливі сучасних соціально-політичних міфів на свідомість мас;

- маркетингова спрямованість сучасної міфології (формування споживацького попиту і відповідно збільшення продажу товарів/послуг/технологій);

- дистанційність міфотворчості, адже переважна більшість міфів створюється «на відстані», впроваджуючись за допомогою Інтернету і в подальшому поширюючись іншими комунікативними засобами;

- переважання власне соціально-політичної міфотворчості (штучної), яка істотно відрізняється від архаїчної. Штучність міфотворчості підтверджується її провідними задачами: маніпулюванням масовою свідомістю, створенням й підживленням споживацької ідеології з подальшим стимулюванням продажу товарів і послуг, легітимізацією правлячої еліти тощо;

- безперервність соціальної міфотворчості: суттєве збільшення обсягу інформації стимулює зростання кількості міфів, які поширюються нескінченим потоком;

- еkleктичність міфологічного повідомлення, позаяк у нинішній період домінування візуальності використовуються всі можливі засоби вираження: текст, картинка/фото, відео, аудіо, що значно підсилює вплив готового міфу на свідомість людини;

- формування за допомогою міфології особливого типу сучасної, за Маркузе, «одновимірної людини» – невибагливої, усередненої та позбавленої критичного мислення;

- типізація міфологічного повідомлення проявляється у тому, що можливо простежити стандартне кліше, за яким створюється сучасний міф;

- усталеність і постійність сучасної міфотворчості, безперервна міфологізація усіх сфер життя;

- глобальність міфотворчості як наслідок створення «глобального селища» (М. Маклюен) та функціонування міфів у всесвітньому інформаційному просторі;

- універсальність міфотворчості, що безпосередньо пов'язана з глобалізаційними процесами. Сьогодні творці міфів намагаються максимально дистанціюватися від національних міфів, щоб охопити якомога більше людей будь-якої національності, соціального статусу, конфесійної приналежності.

Отже, характерними ознаками сьогодення є посилення процесів міфологізації та реміфологізації, трансформація процесу міфотворчості та соціального міфу. Засоби масової комунікації перетворилися на системоутворюючий елемент масової культури сучасного суспільства і є невід'ємною частиною процесу глобалізації, які формують картину світу і міфологізують свідомість мас. Створення «глобального селища» сприяло залежності людства від інформації, забезпечивши її безперервний потік, що дозволяє прискорити створення нової маси «одновимірних людей».

Розділ II. ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ВЗАЄМОДІЇ МІФУ, НАУКИ І ФІЛОСОФІЇ

Дмитро Данилов

Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, Київ

ДХЬЯНА: ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЯ МЕДИТАЦІЇ ВІД РІГВЕДИ ДО УПАНІШАД

В сучасному світі спостерігається зростання популярності йоги. Одним з основних елементів філософії йоги (*yoga-darśana*) є категорія та практичний елемент вчення – дхьяна (*dhyāna*). Цей термін має прадавні корені, що походять з давньоіндійського сакрального тексту – Рігведи (прибл. 1200р. до н.е.). Пізніше дхьяна стає частиною йоги в Упанішадах. В йозі Патанджалі вона також займає основоположне місце. Інші описи практик йоги спираються на цей термін як на один з ключових.

Метою доповіді є виявити сенси, які закладалися в цей термін в періоди Рігведи та ранніх Упанішад, проілюструвати зв'язок між ними та встановити трансформацію значення дхьяни.

Матеріалом дослідження є переклади фрагментів ведичних текстів різних періодів, що визначають термін дхьяна (Єлизаренкова Т.Я., Сиркін А.Я., Р. Гриффіт).

Рігведа. Термін дхьяна не зустрічається в РГ, проте в цьому джерелі згадуються слова, що містять такий само корінь, такі як *dhīti* та його похідна *dhītika*.

В результаті аналізу тексту РГ визначено, що корінь *dhī* наповнений міфологічними образами. Тут ще відсутні детальні описи практик, і тим більше утилітарності. Є лише опис світу, в якому діяльність людини, пов'язана з *dhī*, спрямована зсередини назовні. Вона, як правило, звернена до вищих, більш складних явищ. Цей корінь використовується для слів, що сприяють розширенню бачення, осягненню, пізнаванню космосу.

Упанішади. Пізніше, в період ранніх Упанішад (800-300 рр. до н.е.), використання терміну надбало нового сенсу. Упанішади

специфічні, та їхній сенс в силу своєї езотеричності не завжди є очевидним.

В Упанішадах вперше зустрічається термін дхьяна. Тут також оформлюються перші техніки та надаються описи. Пояснення містять філософськи значущі ідеї, які потім проростуть в більш систематизованому, злагодженому вигляді в філософії Патанджалі. В упанішадах наводиться опис процесу отримання містичного досвіду як пізнання невідомого, тобто дхьяною. Метою мудріїв того періоду є контроль розуму шляхом підпорядкування собі думки. З одного боку, опанування розуму необхідне для пізнання, з іншого боку, пізнання і є головним помічником для опанування розуму. Упанішади виокремлюють структури свідомості та ієрархізують їх між собою. Дхьяна більша за читту та манас, проте є меншою за віджняну. Пізнання прихованого від очей потребує ретельності. Саме в упанішадах пізнавальна сила дхьяни спрямована всередину психіки. Предметом когнітивної функції дхьяни, міркування стає таттва (таковість) атмана (self, selbst, самості).

Тамара Тюріна

Національний університет «Львівська політехніка»

Андрій Зачепа

Українська академія друкарства, Львів

СИНЕРГІЗМ ЯК ХАРАКТЕРНА ОСОБЛИВІСТЬ НООСФЕРНОЇ ПІЗНАВАЛЬНОЇ МОДЕЛІ

Для глибинного пізнання Світу, людини, суспільства, їх внутрішніх взаємозв'язків, взаємообумовленості і взаємозалежності необхідний синергетичний підхід сучасної постнекласичної науки.

Синергетика – це творчий синтез трьох різних способів пізнання світу: наукового, релігійного і духовно-езотеричного філософського, в їх взаємопроникненні і взаємодії.

Як справедливо зазначав В. І. Вернадський, релігійні, філософські і наукові системи є лише різними підходами до істини.

Синергетичний підхід сприяє цілісному сприйняттю світу і людини, надає нові можливості і перспективи для розуміння природи людини як космопланетарного феномену.

Синергізм як характерна особливість ноосферної пізнавальної моделі розглядає людину як синтез, єдність духу, душі і тіла, де дух і матерія, душа і тіло не протиставляються одне одному, а є цілісною структурою ієрархічного порядку. Снергетика передбачає перебудову змісту, методів навчання і виховання з орієнтацією на людину як цілісність, космопланетарний феномен, надскладну систему, що розвивається. Аналізуючи роботи сучасних авторів в цьому напрямі і результати наших досліджень, доходимо висновку, що головна причина відсутності закінченої Концепції по духовно-моральному вихованню молоді полягає в тому, що філософські аспекти духовності і моральності передбачають по'єднання поглядів і позицій традиційних і нетрадиційних релігій, духовно-езотеричних філософських вчень, філософської науки, педагогіки, психології тощо, що є можливим лише на основі ноосферної парадигми XXI століття, синергетичного підходу, який широко використовується для аналізу проблем, в центрі яких знаходяться світ, людина і суспільство.

На основі синергетичного підходу до людини формується нова концепція освіти і виховання, яка, виключаючи протистояння ідеального і духовного матеріальному, ґрунтується на розумінні природи людини як біосоціодуховного феномену, цілісної ієрархічної структури: духу, душі і тіла.

Синергетичний підхід дозволяє розробити нову концепцію духовної еволюції людини і суспільства, Землі і Світу.

В. Й. Вернадський, відмічаючи недостатність традиційної науки в пізнанні світу, писав що науковий світогляд (мається на увазі матеріалістичний) не дає нам картини світу в дійсному її стані. Це відбувається тому, що вчений протиставляє себе світові, намагаючись пізнати його ззовні, тоді як цілісна картина світу передбачає пізнання зсередини – через інтуїцію і шляхом використання синергетичного підходу.

На думку сучасних дослідників, людство стоїть на порозі глобальних еволюційних змін, які повинні вивести його на новий рівень розвитку, – ноосферний, що є можливим тільки за умови корінного перегляду фундаментальних уявлень про світ і людину,

зміну змісту самої освіти і методології науки, створення цілісної картини світу і цілісного підходу до людини.

Сучасна освіта у ВШ, ґрунтуючись на новій синергетичній методології повинна давати цілісне уявлення про світ і людину, допомогти людині перейти від механічного неусвідомленого існування до усвідомлення себе як космопланетарного феномену, жителя Землі і Всесвіту, розуміння своєї Єдиноприродності, Єдності зі Всесвітом.

Ноосферна освіта, базуючись на синергетичному підході, нових наукових принципах розуміння світу, людини, повинна включати у свій зміст сучасні уявлення про:

- інформаційно-енергетичну Єдність усього суцього (концепція А. Акімова – Г. Шипова), інформаційно-енергетичний взаємозв'язок людини з навколишнім світом;
- функціонування Всесвіту як єдиного організму, Єдиної Системи де кожна людина є його невід'ємною складовою з усіма властивими їй функціями); і яка як кожна частка Всесвіту знаходиться в "миттєвому" зв'язку з усіма іншими частинами (Дж. Белл, 1964);
- Біоінформаційно-енергетичну природу людини, її тонкоматеріальну структуру, внутрішні механізми функціонування і взаємодії тонких і фізичного тіл як цілісної системи, її взаємозв'язків з Космосом (концепція ТМТ людини А. Васильчука);
- голографічну природу Всесвіту;
- голограмну модель свідомості людини; голографічні механізми функціонування свідомості;
- свідомість людини - як фрагмент Свідомості Всесвіту або Глобального Інформаційного Поля (А. А.Акімов, Г.Шипов) і відповідне уявлення про людину як носія усієї інформації Всесвіту;
- глобальну роль Свідомості як особливої субстанції, яка здатна активно вступати в інформаційно-енергетичну взаємодію з навколишнім світом;
- космопланетарну, біоінформаційно-енергетичну природу людини, як духовно - матеріальної істоти, яка знаходиться у сталому процесі, русі, еволюції;

- біологічний, соціальний і космічний виміри людини (В. П. Казначеев, Е. А. Спірін);
- здатність людини на усіх планах буття творити теперішнє і майбутнє своїми мислеформами, мислеобразами, які матеріалізуються в дійсності;
- соціальні закони розвитку: 1/ моралі; 2/ блага чи космічної допомоги; 3/ карми чи духовного сходження; 4/ космічного осяяння; 5/ закон генезису відкриттів і заборони на відкриття (Б. А. Астафев)
- роль колективного розуму в трансформації нашого суспільства в ноосферу (А. Субетто);
- необхідність усвідомленого узгодження суспільством напряму свого розвитку, діяльності з духовними космічними законами.

Дослідження Світу і людини на основі наукових підходів В. Вернадського, И. Пригожина, Д. Бона, В. Гейзенберга Дж. Белла, К. Прибрами, Ф. Капрі, С. Грофа. М. Моїсеєва, В. Казначеева, Е. Спіріна, А. Акімова, Г. Шипова, А. Субетто, Б. Астафєва, Н. Маслової, А. Васильчука та ін., сприятиме зміні наших уявлень щодо навколишньої реальності, розумінню і поясненню багатьох явищ, пов'язаних з феноменами духовності людини, Тонкого Духовного світу.

Віталій Щепанський

Національний університет «Острозька академія»

**ВІДЛУННЯ МІФУ ПРО ГЕРМЕСА ТРИСМЕГІСТА У
РАНЬОМОДЕРНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КУЛЬТУРНОГО
ПРОСТОРУ SLAVIA ORTHODOXA**

Проект постмодерну витворив ряд ідей, що вказують нам про цей недолік. Таємниця природи, як ідея, мігрувала до тексту. Будь-який світогляд, навіть атеїстичний, ґрунтується на метафізичних ідеях. Однією із таких ідей є ідея таємниці. Постмодерн переповнений державними таємницями, теоріями

змови, таємницями філософії, що втілюються на сторінках філософських чи політологічних досліджень. Закритість природи і людини спровокували її на те, щоб пізнати таємницю сучасної людини, її місця в природі наново, оскільки це все опинилося за зачиненими дверима. Однією із таких таємниць в постмодерні стала постать Гермеса Трисмегіста, а в сучасній культурі – герметична філософія.

В кожній культурі є свої традиції, свої божества, свої міфи. Метою герметизму є пошук таємного знання. Джерелом якого є тексти, створенні в різних культурах, людьми із різною вірою та різними ідеалами. Гермес – покровитель мистецтв, бог торгівлі, але в той самий час він є покровителем злодіїв – старий і молодий одночасно. В образі Гермеса можна спостерігати зникнення всіх логічних принципів (тотожності, відсутності протиріччя, виключення третього); його образ нелогічний.

Поява перших текстів про Гермеса Трисмегіста в культурному просторі «*Slavia Orthodoxa*» припадає на XV ст. В сербській літературі Konstantin Filozof «*Žitije despota Stefana Lazarevića*» і в давньоукраїнській «Крехівська Палея», описану Іваном Франком. Якщо в сербському варіанті можна віднайти лише декілька рядків, то в давньоукраїнському можна прочитати окремий і досить повний розділ про життя Гермеса Трисмегіста. В ньому розповідається походження Гермеса, історію його батька, про навчання таємних алхімічних знань у Єгипті. Особливо виділяється розуміння Гермесом буття природи Божественної Трійці.

Православна література XV ст. переповнена апофатизмом. Наслідуючи християнську думку перших століть, яка, наслідуючи псевдо-Діонісія Аеропагіта, стверджувала, що Бога доречніше описувати негативними термінами і що наша мова недостатньо розвинута, щоб висловлюватися про божественну сутність. Так само в слов'янських текстах про Гермеса можна віднайти подібні твердження. Гермес висловлюється про природу Бога також в апофатичному стилі, що цілком відповідає інтелектуальній атмосфері серед православних слов'ян. Тому книжники змогли пристосувати образ засновника герметизму під свої потреби, які стосувалися питань буття природи Святої Трійці. Це, загалом, не суперечило герметизму, згідно з яким, чим більше існує смислів, які суперечать один одному, чим більше незрозумілих слів; чим заплутаніше можна висловлювати символи та тлумачити їх, тим краще вони підходять для вираження Абсолюту.

Костянтин Родигін
Донецький національний університет
імені Василя Стуса, Вінниця

ЗМІЄБОРЧИЙ МІФ У ЗАХІДНІЙ АЛХІМІЇ

У контексті вивчення феномена західної алхімії перспективним об'єктом дослідження є не лише історична даність алхімічних реалій, а й притаманний феномену образно-уявний вимір. Цілком застосовними до алхімічної реальності є міркування К.Г. Юнга щодо міфології: навіть якщо міфологія не є «істинною» в сенсі природничонаукового факту, вона все одно є серйозною цариною дослідження, в якій «істин» не менше, однак розташовано їх на іншому рівні [1, с. 128-129]. За Саллюстієм, міф – це те, чого ніколи не було, але завжди є.

Чотири базові сюжети за Х.Л. Борхесом повною мірою представлено в алхімічній міфології [2]. Найвиразнішим тут є сюжет «подорожі-пошуку», мотив «дуже довгого шляху», *longissima via*. Інші сюжети присутні в алхімії як епізоди глобального Пошуку: переживання «ініціативної смерті» і символічне сходження в пекло; алхімічна одиссея – «повернення додому» до вихідного райського стану; завоювання фортеці чи храму, де приховано філософський камінь. Алхімічне Діяння відтворює універсальний «міф про героя», який показує, що лише там, де небезпечно (водна безодня, печера, ліс, острів, замок тощо) можна знайти важкодоступний скарб (коштовність, діву, напій життя, перемогу над смертю) [3, с. 339]. Зокрема, в алхімічній інтерпретації міфу про аргонавтів приховане в Колхіді золоте руно є метафорою філософського каменя (Е. Кансельє асоціює його також із яблуками саду Гесперид), але його можна розуміти тривіальніше – як пергамент із трактатом про здобуття золота [4].

Важливим моментом алхімічного міфу про мандри і пошук є символічна перемога алхіміка над чудовиськом принципово двоїстої та амбівалентної природи – змієм, драконом, василіском тощо (згадаймо Ясона з міфу про аргонавтів або перемогу Тезея над Мінотавром – іншим чудовиськом двоїстої природи). Образ уробороса – змія, що пожирає свій хвіст, – є одним із найдавніших графічних символів алхімії [5]. Слід згадати і образ біблійного

змія з його гносеологічним пафосом (1М. 3:5). К.Г. Юнг зазначає, що таємничий алхімічний Меркурій, символізований уроборосом, є присутнім на початку і в кінці Великого Діяння; як дракон, він пожирає себе і вмирає, щоб відродитися як Камінь. Він водночас є рідким і металевим, матеріальним і духовним, отруйним і цілющим, – символ, який об'єднує протилежності [3, с. 305]. У «Видіннях» Зосими Панополітанського суміщено мотиви «алхімічної фортеці-храму», чудесної води, вбивства дракона і здобуття скарбу [6, с. 90].

Дракон – це істота двоїстої природи, яка поєднує хтонічний первень (змія) з небесним (птаха) [3, с. 303]. Те ж можна сказати і про василіска, який, з одного боку, є змієм, а з іншого, згідно з традицією бестіаріїв, – має пташині риси і виводиться з *півнячого яйця*¹ [7, с. 80] (ця парадоксальна андрогінність додатково підкреслює двоїстість його природи). Вчений чернець XIII ст. Варфоломій Англійський пише, що василіск є королем змій, а його попіл «вважається добрим у справі алхімії» [7, с. 86]. Згадане використання попелу перегукується з поширеним в алхімії образом фенікса та ідеєю палінгенезії.

У фольклорі супутником героя-змієборця є коваль, що виготовляє для нього чарівну зброю (в алхімії ж меч символізує вогонь), проте коваль і сам може бути змієборцем, виступати в ролі божественного майстра та культурного героя. Цікавим є зв'язок міфообразів «змій – меч – камінь», зокрема, мотив «спорідненості» між мечем та змієм за алхімічними принципами «подібне до подібного» або «природа природу перемагає». Міфологічне змієборство як боротьба зі хтонічними силами хаосу обертається на космоторчість [7, с. 88-90], яка становить наскрізний мотив алхімічної філософії [8]. Невипадково М. Еліаде зближує алхіміка з ковалем і міфологічним культурним героєм – «господарями вогню» [9], а самі алхіміки (за версією О. Борріхіуса та А. Кірхера) вважали засновником свого мистецтва біблійного Тувалкаїна. Не менш прикметний момент полягає в парадоксальному зв'язку між змієм та змієборцем, що доходить до їх ототожнення [7, с. 88] (на це побічно натякає й те, що змії бояться василіска і гинуть від його погляду). Таким чином, змій

¹ Схожий сюжет про «вогняного змія», що виводиться з півнячого яйця і приносить своєму господареві золото, існує у східноєвропейському, зокрема, українському та білоруському фольклорі, і засвідчений у повістях Я. Барщевського та П. Куліша.

гине немов би від самого себе (Уроборос!), приносить себе в жертву задля знайдення золота (інакше: вмирає, щоб відродитися в золотому вигляді). Якщо ж припустити, що змієборець і змій тотожні (у психологічній інтерпретації переможений алхіміком змій – це його власне несвідоме [10]), то жертвоне самогубство вчиняє сам майстер [7, с. 88-89]. Ми знову виявляємо базовий сюжет за Борхесом: «*Vive sed per mortem*» – відродитися через смерть.

Споріднений алхімічний образ – змій, розп'ятий на хресті або повішений на дереві. Він розкривається і в пізніших творах Г. Сковороди, не чужих герметичному дискурсу [11]: «Повішений на цьому посадженому при джерелах вод дереві, із нечестивого ... блаженним, із повзучого божественним, із отруйного робиться рятівним, із мертвого – живим...» [12]. «Посаджене при джерелах вод дерево» відтворює архетипічний символ – «філософське дерево» алхіміків [10], а образ переможеного і розп'ятого змія можна тлумачити як символ подолання несвідомого, вдосконалення природи через випробування, підйом над власною матеріальністю та її подолання.

Література

1. Юнг К.Г. Парацельс как духовное явление // Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 71-163.
2. Борхес Х.Л. Четыре цикла // Собрание починений. В 4 т. СПб.: Амфора, 2011. Т.3. С. 126-127.
3. Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997. 592 с.
4. Баттистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. М.: Омега, 2007. С. 259.
5. Sheppard H.J. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins // *Ambix*. 1962, Vol. 10, No.2. P. 83-96.
6. Sherwood Taylor F. The Visions of Zosimos // *Ambix*. 1937. Vol. 1 No1. P. 88-92
7. Харитонович Д.Э. В единокорстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. С. 77-97
8. Рабинович В.Л. Алхимия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 400.

9. Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Азиатская алхимия М.: Янус-К, 1998. С. 183

10. Юнг К.Г. Философское древо // Философское древо М.: Академический проект, 2008. С. 141-142.

11. Родигін К.М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К.: ВІР УАН, 2012. Вип. 65 (№10). С. 323-330

12. Сковорода Г. Діалог. Назва його – Потоп зміїний // Твори: У 2-х тт. К.: Обереги, 2005. Т.2. С. 160-161

Оксана Тиховська

Ужгородський національний університет

ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ ОБРАЗУ ЗМІЇ У МІФОЛОГІЇ ЗАКАРПАТТЯ

Образ змії має архетипну семантику і є досить поширений у світовій міфології, починаючи з пізнього палеоліту. На території сучасної України перші зображення змії та крилатого змія зустрічаються на кераміці культури Кукутені-Трипілля [1, с.30]. Фольклорні оповіді моделюють декілька типів змій: 1) гадюка, 2) яшур, 3) змій-горинич, 4) вогняний змій, 5) змій-полоз... У закарпатських «казках гад часто виступає як звичайна гадюка або як велет-змій. Десь живе могутній змій «шаркань», Змій-Веремій з сімома головами, котрий воду не дає, діток пожирає, тримає царівну в неволі і т.д. З ним воює святий Юрій. Або ж заклятий змій тримає царівну в себе і прилітає до неї. Може прилітати і пожирати людей. Принц або принцеса можуть жити під впливом чарів у шкірі змія. Гад дає хлопцеві, який його звільнив, велике багатство, завівши його в свою печеру. За заслуги може порізному віддячити... Але окрім цього змій ще й ворог і мешканець потойбіччя» [2, с.88].

У міфологіях різних народів змій асоціюється з космічними першоелементами (водою і вогнем, землею і небом, чоловічим і

жіночим началами). Про аналогію змії з полум'ям писав О.Потебня, наголошуючи, що змія і вогонь виступають символами сильних почуттів (симпатії та антипатії), або ж символізують очищення від зла. У міфологічній прозі змії постає покровителем підземного вогню та володарем скарбів, а владу над ним мають лише ковалі, які, згідно з народними уявленнями, вміли приборкувати вогонь і земний, і підземний. Як зазначає Ф. Потушняк, «вшанування змії було поширене в цілому світі. Змії сприймався подекуди як божество, подекуди як фетиш. У міфології змія стала образом божества, причетного до лікування, божеством вогню, води, домашнього вогнища і т.д.» [2, с.88]. Згідно з уявленням закарпатців, змії «живуть звичайно на полях і тягнуться по землі, бо їм так суджено. Але їх життя таємниче і загадкове» [2, С.88-89].

Як відомо, українські замовляння, що мають усунути емоційний негатив з життя людини, містять зображення людини, що осідлала змію й вужем поганяє (записані П. Чубинським та І. Сахаровим). Змія згадується і в замовляннях на любов: чоловік, який хоче здобути прихильність жінки, протягає гадюці голку з ниткою крізь очі, примовляючи: «Як тобі жаль своїх очей, так би й мене (ім'я) любила й жаліла» (запис О.Потебні). До цього вчений додає етимологічний аналіз слів «жалити» й «жаліти».

У замовляннях, колядках і щедрівках часто постає змія-деміург, що лежить під Світовим деревом (чи в його кроні) у центрі світу, на неї проєктується уявлення людини про темну сторону божества й власної особистості. Розміщуючи змію у центрі всесвіту, наші предки визнавали існування зла й добра у людській природі, і в такий спосіб долали страх перед деструктивним змістом колективного несвідомого. Надавши фобіям зримого образу змія/змії, вони дистанціювалися від них, як від чогось далекого, недосяжного, а, отже, й не здатного завдати руйнівного удару. За спостереженням Ф. Потушняка, «змія в народних віруваннях це не звичайна тварина, а щось загадкове, що належить до світу таємного, ворожого людині, щось напівдемонічне, напівреальне. Звіриний образ – це лише маска, лише оболонка того загадкового, що під нею криється [...] Тіло це неначе тіль» [2, с.88].

У віруваннях українців Закарпаття вкусити змія може не кожного, а лише того, «на кого є допуст Божий» [2, с.89], таким чином, метафорично утверджується думка, що деструктивною

силою, демонічним аспектом несвідомого (тобто змією) керує архетип Самості (уособлення Бога). Це ще один спосіб подолання ірраціонального страху перед непізнаним. Залежність змії від Бога, «того, що зміям наказує», «царя змії» утворює модель впорядкованого світопорядку, де добро (вища істина) контролює зло (хаос, руйнівні інстинкти). Відповідно, якщо гадюка вкусить все ж когось за власним бажанням, «за кару мусить після Здвиگی залишитися над землею» [2, с.89] і померти. «Якби змії могли чинити за власною волею, то погубили би цілий світ. Тому вони мають свого керівника, того, хто гадам наказує. Він дводушник. Перед тим, як перебере владу від свого попередника, всі гади мають перелізти через його тіло. А потім всі слухають його наказів... За його наказом витягають жала з ран (коли він дізнається), з'являються на його свист» [2, с.89]. На Закарпатті існує також повір'я, що змії мають свого царя. «Живе він десь між скалами або в очеретах серед боліт. Має велике тіло та блискучу, як сонце, корону на голові [...] Свистить зміїним голосом так, що аж луна йде і всі лякаються. Коли б зловив людину, відразу б її з'їв. Змії збираються довкола нього два рази на рік на нараду» [3, с.102]. Відтак, «цар змії», а також змія, що живе на дні ями або всередині пня (символи переходу в інший світ), постають в казках і легендах уособленням смерті. Вони асоціюються з темним божеством, з руйнівним аспектом колективного несвідомого, зокрема, у тих фольклорних текстах, в яких йдеться про пожирання ними людей, сонця, місяця. Найчастіше демонічна маскуліність об'єктивується в образі дракона (шарканя). «Шаркань виростає з гада-полоза за сім років перебування в пустелі, де його ніхто зустріти не може. Коли ж його хтось зустріне, він перестане рости. Шаркань великий, крилатий, але водночас сліпий. Він несе бурі та град, та скеровує його вітряник» [3, с.102]. Сліпота шарканя, очевидно, є метафорою ірраціональності («сліпоті») інстинктів людини, потягів, якими слід керувати, інакше вони можуть викликати «бурю» негативних емоцій.

Існують міфологічні оповіді про змія-веселку, що постає метафоричною ланкою між двома світами, небом і землею. «Веселка має форму змії, з'являється на небі, як гад-велетен і п'є воду з криниць, потічків, рік [...] Тією водою наповнюються хмари» [3, с.102]. Змій-веселка перебуває водночас у видимому й невидимому світі і має вплив на небесну вологу, може спричинити посуху. Мовою психоаналізу, це означає відлучення

людини від життєвої енергії (котру уособлює вода) завдяки руйнівному впливу демонічного аспекту несвідомого.

Отже, різні типи змії в українській міфології є персоніфікованими образами інстинктивних аспектів колективного несвідомого, частіше – темних, руйнівних (архетип Тіні), але подекуди зустрічаємо й спроектований на змію образ божества-деміурга (архетип Самості).

Література

1. Збенович В. Г. Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 20-33.
2. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю / Федір Потушняк // Литературна недѣля. – 1941. – Ч.11. (12 октября). – С.88-90.
3. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю / Федір Потушняк // Литературна недѣля. – 1941. – Ч.12. (26 октября). – С.101-103.

Ірина Бура

Ужгородський національний університет

СПЕЦИФІКА РУСАЛЬНОГО МІФУ В ПОВІСТІ ДОКІЇ ГУМЕННОЇ «НЕБЕСНИЙ ЗМІЙ»

«Небесний змії» (1982) Докії Гуменної має влучний підзаголовок – фантастична повість на тлі праісторії. Письменниця у цьому творі вдало переплела українську міфологію, гіпотези археологів та езотеричні вчення про існування більш розвинутої позаземної цивілізації, котра потай спостерігає за розвитком людей на Землі, час від часу вносячи певні корективи у рух нашої історії. Д. Гуменна яскраво змальовує календарні та родинні обряди давніх українських племен,

моделює цікаві сюжетні ситуації, котрі відображають різні аспекти світогляду та побуту праукраїнців.

Близьким до записів фольклористів є художнє осмислення авторкою русального міфу, всі аспекти якого багатогранно відкриваються перед головним героєм повісті – Яром. «Русалки, польові мавки, лісові діви, віли-хмарки. Невидна складова частина нав'я, що живе десь у вирію й приходить до нас у гості щороку саме в цей час, коли квітує жито. І це – найбільше свято серед року в усіх дан, у всіх племен цього народу. Починається свято в п'ятницю й триває увесь тиждень. Після того, як перетвориться село на гай, виходять русалки з води, мавки – з землі, житні діви – з хлібів, віли – з хмар, лісні гойдаються на деревах. Бігають поміж полями, сидять у коноплях. . . Ніхто не наважується цього тижня працювати, щоб не розгнівити гостей. Бо русалки й мавки невидні, а вони скрізь між нами є й пильно стежать, чи ми їх шануємо» [1, с.78]. Русалки емальовані авторкою, як богині, покровительки рослинності. Вони магічним чином сприяють буянню природи: «Де русалки бігають і бавляться, там і хліб гойніший родить, там і трава густіша та вища» [1, с.78]. Крім того, вони мають владу над стихіями й здатні використати її, караючи тих людей, що не виявляють до них належної поваги: «А хай тільки спробує хто злегковажити – русалки нашлють якесь лихо: мошка заведеться в городі, град поб'є врожай або й так просто не вродить. . . А хто шанує їх – не буде тому ніякої вади» [1, с.78]. Слушним є спостереження Г. Лозко про тісний взаємозв'язок образу богині (Берегині) й русалки: «Культ Русалки прослідковується і в такому понятійному ряду як: Баба-Діва-гора-берег-Берегиня-береза, що позначає загалом жіночу сутність природи. По всій Україні маємо безліч назв Бабина гора, які розміщені переважно на берегах річок» [2].

На користь трактування русалок, як земних богинь, свідчать різні жертвоприношення, які здійснюють племена оріїв у повісті «Небесний змій»: «Догадливі ори вже понаставляли всюди всілякої їжі, щоб же не були голодні наші невидні гості. Одні виносять обід для русалок і ставлять на межах. Другі розливають русалкам молоко на стежках, де ходить товар до водопою, щоб корови давали багато молока. Треті кладуть для мавок паляниці та коржі або й пироги з сиром. Ще інші розвішують на деревах вишивані сорочки та рушники. Всі приймають дорогих гостей із

вирію, хто як може. Без розкошів, але щиро» [1, С.78-79]. Таким чином, Д. Гуменна стирає з семантичного поля образу русалки демонічну складову, у «Небесному змії» русалка не асоціюється з мерцем чи з утопленою дівчиною, душа якої залишилася на межі двох світів.

Письменниця окреслює образ русалки-подруги, дивовижної красуні, подібною до якої прагне бути кожна дівчина з племені оріїв. І тому у п'ятницю під час Русального тижня «дівчата вже зранку, як писанки: у вінках із конвалії, васильків, незабудок, барвінку, чебрецю, материнки. Ніхто їх не вчив, вони самі знають, що їхні, дівчат, обряди найважливіші. Все-все, що вони сьогодні роблять, має дивне значення і потрібне для всього нав'я» [1, с.79]. Д.Гуменна акцентує на своєрідній жіночій магії: заквітчані дівчата уподібнюються до русалок-богинь, а тому виконані ними обряди обов'язково повинні досягти своєї сакральної мети (сприяти проростанню злаків, дозріванню городини, повернути любов обраного юнака...)

Письменниця яскраво відтворює в повісті обряд «водіння тополі» – найгарнішу дівчину в селі одягали у червоний одяг, зв'язували руки над головою й водили від хати до хати. Така дивовижна гостя-русалка мала своїм візитом принести добробут родині, до якої завітала: «третього дня вже й невіри можуть побачити русалку [...] Убрали за русалку дівчину, назвали її берегинею та й повели по селі. Ось іде висока, таємнича й незнана тут істота. Все в ній наче людське, на грудях аж три разки намиста з червоної шипшини, — тільки личко щось дуже маленьке. Вона йде виступцем, низько кланяється – а за нею почет. Попереду – сопілка й бубон. За ними, побравшись за руки, ідуть дівчата – і хлопці тут. Ідуть плясом і про берегиню співають. Зустрічні люди також кланяються берегині, а котра ора то й лине коновку води на русалку. То так треба. Що більше води виллють на русалку, то краще вродить хліб, дощів випаде більше. Обійшли всі хати, зробили тричі коло й повернули назад до майдану, там почали берегиню розбирати» [1, с.79].

Докія Гуменна послідовно змальовує цілий русальний обряд, і зовсім несподіваною є трансформація образу русалки у кінці Русального тижня, коли люди прощаються з земними богинями, проводжають їх у світ духів, звідки вони й прийшли. Тепер русалка постає небезпечною істотою, її прогнали зі села (з Вілії), і вона прагне отримати жертву – чоловіка-чужинця або ж раба.

Така видозміна образу русалки передається в повісті через метафоричну гру дівчат з племені оріїв: «Як уже смеркло, підбився на небі місяць уповні, дівчата повдягали довгі сорочки. Як були з розпущеним волоссям, у вінках — взялися всі за руки та й подалися довгим ключем із села. [...] Тепер усі ці дівчата в довгих сорочках із розпущеним волоссям — русалки. [...] Почали русалки стрибати через вогонь, а тут де не взялися й парубки. Вони й не здогадуються, що їх тут ось-ось чекає! А русалки, з дивного дива, несподівано позривали з голів вінки, кинули їх на хлопців, а самі — врозтіч! Ще б пак! Ці русалки страх небезпечні, вони намагаються вхопити й затягнути в свої водяні покої всякого, хто ловить гав. Біда тому, хто не вивернеться, не втіче! Ой, біда! Вже ніхто ніколи того не побачить!» [1, с.90]. Письменниця вдається до майже детективної манери оповіді у тій частині, де головний герой мав стати «царем-жертвою», його мали вбити у процесі ритуалу дівчата, що перебрали на себе роль темних богинь – демонічних русалок.

Отже, у романі «Небесний змії» Д.Гуменна відтворила український русальний міф, відштовхуючись від праць відомих фольклористів та етнографів. Специфіка авторської оповіді полягає в майстерному моделюванні пригод головного героя – Яра, який відкриває для себе абсолютно новий світ обрядів і вірувань різних племен, здійснюючи дивовижну подорож у часі та просторі.

Література

1. Гуменна Д. Небесний змії / Докія Гуменна. – Нью-Йорк, 1982. – 262с.
2. Лозко Г. Богиня: Берегиня чи Русалка / Галина Лозко [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://www.ridivira.com/uk/bogoznavstvo/560-berehynia-bohynia-chy-rusalka>

Ярослава Шекера

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КИТАЙСЬКИЙ МІФ ПРО СТВОРЕННЯ СВІТУ І ФІЛОСОФІЯ ДАОСИЗМУ

Відомий міф про створення світу велетом Паньгу, зафіксований письмово лише у III ст., лежить в основі не лише корінного китайського релігійно-філософського вчення даосизму, а і світогляду китайців.

Згідно з найдавнішими уявленнями, первісно Всесвіт був акумульований у велетенському яйці (порівняймо зі слов'янським яйцем-райцем), усередині якого довгих 18 тисяч років спав велетень Паньгу. Його оточував водяний хаос Хуньдунь (浑沌), подібний до збвтаного курячого яйця. Помічаємо кореляцію даоських концепцій із цими уявленнями: вміст яйця перемішаний – себто жовток і білок, *інь* (阴) та *ян* (阳), єдині, об'єднані яєчною шкаралупою. У цій єдності, однак, потенційно закладена подальша розрізненість, відмежування двох протилежних сутностей. Отже, все суще початково було в Єдиному, а відтак стало розділятися: раптово пробудившись, Паньгу намацав сокиру (символічний предмет нищення, тут – руйнування первісної Єдності) і навмання рубонув перед собою. І став творитися світ: усе те, що було легким (*ян*), піднялося догори, аби стати Небом, а все важке (*інь*) опустилось донизу, аби стати Землею. Так відбулося первісне розділення світу – дихотомія *інь-ян*, яка потім поширилась на все суще, адже в кожному об'єкті дійсності незмінно присутні обидві ці іпостасі. По утворенні Неба і Землі як своєрідного каркасу світу Паньгу став поміж ними, впершись головою в Небо (тому коло – символ Неба, адже голова кругла), а стопами – в Землю (квадрат – символ землі). Щойно утворений світ постійно прагнув возз'єднатися, Небо і Земля прагнули сполучитись – тому їх необхідно було підтримувати. Зрештою Паньгу стомився і помер. Із його тіла виникли природні об'єкти: із лівого ока – сонце, а з правого – місяць, із крові – річки, із кісткового мозку – гори тощо; з живих істот на його тілі – люди. За іншою ж версією, людей дещо пізніше створила перша богиня Нюйва. (Слід зазначити, що уявлення про Паньгу та Нюйву настільки вкорінились у свідомість китайців, що

й нині чимало дорослих людей свято вірять у цю версію створення світу і людства). Поставши і постійно змінюючись та розвиваючись у просторових рамках «Небо – Земля», світ «пам'ятає» свою первісну Єдність і підтримує її – непрявлено, внутрішньо. Отже, у кожному об'єкті дійсності міститься все суще; щодо людей, то саме усвідомлення цього, а надто відчуття і переживання незмінно бажане і можливе для досягнення насамперед через мистецтво. Тому постійне прагнення віднайти втрачену Єдність (із розділенням світу) притаманне митцям усіх часів і народів.

Отже, можна виділити етапи постання світу, які з первісних міфологічних уявлень не тільки стали надбанням філософії даосизму, а й міцно вкоренились у свідомості китайців.

1. Першим у всесвітньому хаосі було **Уцзі (无极)** – Безмежне (не існувало ні визначеного центру, ні жодних меж), тобто *ніщо* (непрявлене буття 无 у), яке потенційно містило в собі все суще. Порожнеча у – це стан *Дао*, якого китайські мислителі, митці, інтелектуали тощо намагаються досягнути шляхом підйому до рівня первісно-енергетичного спокою.

2. Із хаосу виникло **Дао (道)**, яке уособлювало первісну єдність: *Дао* <...> було *перед Тайзі* (Велика Межа, див. нижче), *але [воно] не високе, було під шістьма межами, але не глибоке, народилося перед небом та землею* (себто перед розділенням Єдиного на *ян*-Небо та *інь*-Землю – *Я.Ш.*), *проте вік його недовгий, [воно] старше від сивої давнини, проте не старе* («Чжуан-цзи», із розд. 6 «Вищий учитель»). «Шість меж» – це шість напрямків навколишнього простору: верх, низ та чотири сторони світу. У середньовічних даоських творах мовиться, що в *Дао* є батько – **Тай-і (太一)**: він передує Небові й Землі (отже, споріднений із хаосом, первісною Єдністю?), перебуває над усіма дев'ятьма небесами у великій чистоті. Уявлення про дев'ять небес відсилає нас до Паньгу, який щодня змінювався дев'ять разів; цим пояснюється сакральність цифри «дев'ять» у культурі Китаю.

3. Мудрець Чжуан-цзи вживає поняття **Великий Клубок (大塊 Дакуай)**, яке можна вважати синонімом *Дао*: 夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善死也。 *Великий Клубок наділив мене формою, дарував мені життя, з насолодою дав мені старість і затиш*

(припинився) у мені смертю. Тому те, що зберегло моє життя, так само збереже і мою смерть (із розд. 6 трактату «Чжуан-цзи»). Поняттям *Дакуай* Чжуан-цзи називає, по суті, Творця, який наділяє людину («мене») життям та смертю, – а це і є не що інше, як *Дао*.

4. Наступний етап розвитку в китайській космології – **Велика Межа Тайцзі (太极)**, яка уособлена двома іпостасями **Інь** та **Ян**, що, своєю чергою, постають чотирма явищами, які згодом трансформувалися у вісім триграм (небо, пара, вогонь, грім, вітер, вода, гора, земля). Чотири явища (四象) – це наступний етап після розділення Тайцзі на іпостасі *інь* та *ян*: начало *інь* розділилося на «велике *інь*» (太阴) та «мале *інь*» (少阴), а *ян* – на «велике *ян*» (太阳) та «мале *ян*» (少阳). Наведена послідовність творення світу представлена у коментарі до «Книги змін» «Сі чичжуань» (друга пол. I тис. до н.е.). Філософ Кун Ін-да (574–648) коментує: *Тайцзі – це [стан] перед розділенням Неба та Землі, [коли] первісна ці [була] хаотична і єдина, тобто – Велике Начало, Вища Єдність*. Даоське Коло (太极图Тайцзі-ту) є ілюстрацією такого розділення через *інь-ян*-взаємовідштовхування та *інь-ян*-взаємопритяжіння.

5. Завершальний етап світотворення – виникнення **усього суцього (万物 вань-у)** – за міфом, усі речі постали з частин тіла Паньгу. Поняття *вань-у* буквально перекладається як «десять тисяч речей»; при цьому 万 має давню форму написання 卍 – як символ неперервного циклічного руху «за сонцем» об'єктів і явищ у природі. Число «десять тисяч» вживається на позначення всього суцього невипадково: воно підкреслює постійний рух і зміни довкілля.

Як бачимо, найдавніші міфологічні уявлення про створення світу корелюють із загальною концепцією філософського даосизму (етапи світобудови: *Уцзі* → *Дао* → *Тайцзі* → *Інь-Ян* → *вань-у*).

Сергій Гераськов

Донецький національний технічний університет, Покровськ

ВЧЕННЯ ПРО КОТОДАМА У ФІЛОСОФІЇ АЙКІДО

Релігійно-філософська складова має важливе значення в усіх сучасних японських бойових мистецтвах *будо*, однак найбільш показово її можна простежити на прикладі айкідо, заснованого Уесіба Моріхеї (1883-1969). Айкідо в поглядах Уесіба набуло характеру саме релігійно-філософського вчення, і, як вважає О.О. Маслов, в жодному іншому виді *будо* духовний аспект не відіграє такої значної ролі [1, с. 245].

Відзначимо, що на Уесіба справили сильне враження ідеї та практики неосінтоської течії Оомото-кьо, насамперед, психотехніки «одержимості божеством» (*камиґакарі*) і «заспокоєння душі» (*цінкон*), і в 1922 р. він відкрив власну школу, яку назвав *айкі-будзюцу* («бойове мистецтво єдності енергії»). Помітивши, що школи бойових мистецтв відмовляються від складової *іґі дзюцу* на користь *іґі до*, Уесіба в 1938 р. змінив назву школи на *айкі-будо*. Нарешті, в 1941-1942 рр. його школа набула остаточної назви – *айкідо* («шлях єдності енергії»).

Подібно до багатьох інших майстрів *будо*, Уесіба передавав своє вчення за допомогою символів і алегорій. Його повчання висловлювались мовою *котадама* (сам він віддавав перевагу іншій вимові – *котама*) – «мовою духу». Незважаючи на те, що *言靈котадама* – японський термін, концепція «слова-духу» глибоко вкорінена в багатьох культурах світу. Для християнської свідомості найбільш зрозумілим аналогом принципу *котадама* є слова, які зустрічаються в Євангелії від Івана: «Спочатку було Слово» [Ів. 1:1]. Йудейські кабалісти вірили, що текст Тори є настільки сильним, що може наділити людину здатністю створювати світи, підняти мертвих та іншими надзвичайними властивостями. Мусульмани склали сакральні тексти, основу яких утворювали арабські *котадама*. В індійській традиції цей принцип виражався наступним чином: «Боги все роблять за допомогою пісні». Деякі африканські племена твердо вірять в те, що мова сама по собі була першим актом творіння [2].

Звичайно, Уесіба сформулював своє розуміння *котадама* в контексті японської культури. Його теорія спиралася на досвід у

буддизмі школи Сінгон, містицизм Оомото-кьо та дослідження текстів «Кодзікі» і «Ніхон сьокі». Він глибоко вивчав науку про звук, що викладалася лідером Оомото-кьо Дегуці Онісабуро, і після багатьох років інтенсивного навчання представив учням власне бачення *котодама*. Уесіба порівнював практику *котодама* із тим актом, що боги Ідзанагі та Ідзанамі здійснили на Аме-но укіхасі («Плавучий міст Небес»), щоб створити світ, у якому живуть люди. Вихідною точкою теорії був склад СУ. Уесіба наступним чином пояснював світогенез: «Не було ані неба, ані Землі, ані Всесвіту, лише пустий простір. Раптом у ньому проявилася одна-єдина точка. З цієї точки вийшли пара, дим і туман, утворюючи сферу, і народилася *котодама* СУ... Після цього було покладено початок природі та диханню, чистим і незабрудненим. Дихання розвинулось у життя, і з'явився звук» [3, с. 27]. СУ – це Слово, що згадується у християнській Біблії. В міфології сінто СУ пов'язується з Аме-но-мінака-нусі-но камі, «Богом-Правителем Священного Центру Небес». З цієї точки творіння виникли дві початкові сили, які в сінто називаються *такамі-мусубі-но камі* й *камі-мусубі-но камі*. Через те, що СУ продовжує розвиватися, з'являється *котодама* У. Водночас У розгортається до *котодама* Ю і МУ, а далі розширюється у *котодама* А-О-У-Е-І. З цих п'яти голосних звуків виникла решта абетки японської мови. Звуки абетки сформувались у *котоба*, слова, в яких міститься реальне значення, і *котомуке*, мову, яка приносить мир та спокій. Уесіба стверджував, що звуки *котодама* «спрямовують і гармонізують всі речі у світі, внаслідок чого відбувається об'єднання неба, землі, богів і людства» [4, с. 11]. Навіть зображення багатьох будд і бодгісаттв були утворені за допомогою складів санскриту, що можна характеризувати як явний вплив школи Сінгон. Це якнайкраще втілювало зміст вчення *котодама*: саме людське єство стає живим завдяки звукам. Прагнучи довести це, Уесіба використовував поезію, складаючи вірші у форматі *дока*, сповнені глибокого духовного змісту [5, с. 41-46].

Айкідо часів Уесіба базувалось, насамперед, на релігійному досвіді. Техніки айкідо сприймалися як сакраментальні дії, і при цьому справжній сенс рухів залишався потаємним і не розкривався. Однак технічний аспект останнім часом почав домінувати над внутрішньою сутністю як айкідо, так і багатьох інших *будо*. Прикрість цієї тенденції відзначається сучасними майстрами айкідо. Цінність *будо* міститься поза межами

прагматики, оскільки пов'язана в першу чергу з духовним, міфічним підґрунтям. Це стало закономірним наслідком історії розвитку японських воїнських практик.

Література

1. Маслов А.А. Тайные коды боевых искусств Японии / А.А. Маслов. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – 400 с.
2. Религиозные традиции мира. В 2-х т. Т. 1 / [сост. Г. Иэрхарт]. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – 576 с.
3. Стивенс Дж. Секреты айкидо / Дж. Стивенс; [пер. с англ. В. Пузанова; под ред. В. Галанцева]. – К.: София, 2001. – 176 с.
4. Стивенс Дж. Сущность айкидо. Духовное учение Морихэи Уэсиба / Дж. Стивенс; [пер. с англ. В. Пузанова]. – К.: София, 2001. – 192 с.
5. Уэсиба М. Будо: Учение основателя айкидо / М. Уэсиба; [пер. с яп. И. Савенко]. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 224 с.

Володимир Личковах

Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв,
Київ

ПЕРЕВІЗНИК АРАТТИ: ЕТНОКУЛЬТУРОГРАФІЯ «КАМ'ЯНОЇ МОГИЛИ» У ТВОРЧОСТІ АНАТОЛІЯ ФУРЛЕТА

Ми вже писали про Анатолія Фурлета як «реставратора астрального світу» [2], маючи на увазі його малярський вихід в енергоінформаційний простір духовності, в семіотику метафізичного буття. На разі йдеться про художню реставрацію містичного світу предків, пов'язаного з «Кам'яною могилою», як «порталом» неземних хронотопів, де віддавна й до сьогодні зберігається енергетика таємничих зв'язків із Космосом. До того ж А. Фурлет дещо переінакшує ці розповсюджені уявлення про космологічну суть «Священного пагорба», акцентуючи його земне

цивілізаційне значення як одну із перших сторінок вселюдської історії, тим паче, на теренах сучасної України.

Цей культуротворчий дух «Кам'яної могили» реставрується художником у графічних і живописних роботах, навіяних «чурингами», що пробуджують «бажання творити». Не тільки закодовані петрогліфи, а вся кольорова гамма посередницького (між Землею і Небом) життя і ритуалів відтворюються на його ірреальних, як завжди, мозаїчно-мерехтливих полотнах. При тому виникає враження, що ми сприймаємо не всі кольори, які бачить художник, і що за межами нашої перцепції й фурлетівських образів існують ще й інші кольори Всесвіту, не кажучи вже про барви інших галактичних вимірів. А чи бачили їх наші далекі предки? («Ритуал 13 чуринга»).

У зв'язку з цим закрадається підозра, що у деяких полотнах митця відображене не звичне для нас земне споглядання сучасників (від автора до сприймачів), а те, як бачили світ автохтони «Кам'яної могили». Враження це підсилюється не тільки незрозумілими й навіть «чужими» для нас кольоровими сполученнями і раптовими акордами «диких» фарб, а й знаками і символами на їхньому вулканічному тлі, яке вивергається з глибин земної історії й космічної позачасовості («Край синього неба»).

Є і замальовки первісного життя, яким воно було у гармонійному єднанні з природою, Сонцем і зірками. У бажанні наблизити весну степові номади влаштовують весняні ритуали, урочисто зустрічають золотий ранок і спекотний полудень, слухають голос трави і йдуть «до Колакся». Любов'ю до живого, до квітів, тварин і людей просякнуті полотна «Моя квітко», «Рожевий звір», «Моя ти золота» та й, практично, всі інші. Висновок: давня цивілізація «Кам'яної могили» була не тільки космічною, а й екологічною та гуманістичною (чого бракує зараз!).

Зв'язок між часами, цивілізаціями, Землею і Космосом намагається налагодити сам художник. В автобіографічному творі «ультрамариновий перевізник» він обіграє відомий міфологічний сюжет про зв'язківця поміж світами. Його «Харон» і човен під сакральними вітрилами чомусь нагадують астронавта біля космічного корабля, а загадкова постать на передньому плані схожа на одягненого у скафандр чи то землянина, чи то інопланетянина із давньою символікою Сонця. А може, це сам

митець, що теж виступає у ролі «перевізника»? Картина світла, життєдайна, оптимізуючи, а ультрамарин дає надію, бо символічно сполучає в собі мудрість і свободу. Подібною колористики «індиго» все більше з'являється в нових роботах А.Фурлета [див. 3].

Ідея перевізництва посилюється сутнісно притаманною митцеві манерою творення багатозаровості образу. І у графіці, і в живописних роботах немов паралельно співіснують різні світи, хронотопи, земні й небесні виміри. І майже всюди їх простромлює якась вертикаль – людської постаті, древа життя, квітки, піраміди, трикутника, шнурового орнаменту тощо. Виникає враження руху-крізь-простір, осьової лінії часу, на яку нанизуються космічні просторища і часові еони, творячи події вічного життя як «співбуття буття». Може саме цей ментально-естетичний рух «нанизування» багатозаровості зображення і перетворює фактуру і колористику фурлетівських картин у своєрідне «намисто», що мережливо-калейдоскопічно складається з розмаїтих фрагментів буття, вражень, спогадів, мрій. А ще з'являється відчуття, що все побачене художником і нами на його картинах – це те, що супроводжує його на шляху «від тернин до зірок» як Перевізника, що сполучає світи і часи, душі та долі.

«Кам'яна могила» з'явилася Фурлету як портал міжчасових і міжпросторових переміщень, трансформацій, трансферів. У «колодязях часу» і «тунелях перельоту» митець поєднує в одне віртуальне ціле найдавнішу історію праукраїнської Аратти з її космогенезом та етнокультурологією. «Кам'яна могила» – це найдавніше в світі джерело писемності. Як свідчить польський санскритолог М. Красуський, ще в V-V тис. до Христа волхви святилища в Кам'яній могилі карбували написи на чурингах дошумерською і шумерською мовами. А за припущенням колишнього директора заповідника Б. Михайлова, уже тоді на Подніпров'ї склалася ціла система «латинських» і «кириличних» літер [див.1, с.8], які на полотнах А. Фурлета набувають вигляду рун (скандинавських рунічних написів) та інших древніх письмен, а також авторських стилізованих кодів-позначень. Всі вони так чи так нагадують відкриті Б. Михайловим серед петрогліфів печери «Підкова» (№53) піктографічні і буквені знаки, відомі згодом у багатьох культурах Дворіччя, Середземномор'я, Північного Причорномор'я. А там, де писемність, – там і етнокультурогенез.

Про найдавніші корені праукраїнської культури Аратти розповідають і міфологічні мотиви картин А. Фурлета з циклу «Кам'яної могили». Передусім, це численні постаті «берегинь», які сакралізують простір магічних ритуалів, архетипів Світового дерева і Світового яйця, тотемних тварин і птахів, священних рослин і квітів. Функцію «перевізника» виконує і міфологічний олень, який у багатьох стародавніх народів перевозив душі померлих на «той світ» (на картині «Ранковий петрогліф» він теж ультрамаринового кольору із золотаво-райдужними крапленнями). Відтак, малярська етнокультурологія «Кам'яної могили» має власний міфологічний Sacrum – світ святостей, де люди йдуть «до Колакся» – вождя, жерця, пророка, а може, й «перевізника».

Література

1. Довгич В. Матір Індо-Європа / Віталій Довгич // ІндоЄвропа: Онуки Дажбожі. – Кн.1-2. – К., 1996-1997. – С.8.
2. Личковах В. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / Володимир Личковах. – К., 2011. – С.139.
3. Фурлет А. Живопис / Анатолій Фурлет. – К.: «Білий світ», 2016. – Б.с.

Анастасія Холостенко

Національного університету «Львівська політехніка»

АНТИНОМІЯ ЛЮБОВІ Й НЕНАВИСТІ В АНТИЧНІЙ МІФОЛОГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ

Найпристрасніше бажання людини – це пошук першопочатків, нескінчене повернення до першоджерела Великого Вибуху та всемогутньої сили, яка створила цей неймовірний, таємничий світ. Адже, щоб зрозуміти кінець, необхідно усвідомити початок.

В античній філософії таким початком виступає «архе». Згідно з Емпедоклом, архе – це поєднання чотирьох стихій, а саме: води, землі, вогню, повітря (ефір). В міфології їх уособлюють відповідно Посейдон, Гея, Гефест та Ефір. Але філософ наголошує, що ці стихії занадто слабкі, щоб самостійно сплітатися у нитки світової матерії. Для створення сущого вони потребують рушійної сили. Такими рушійними силами стали протилежні поняття Любові та Ненависті; любов подібна до липкої води, здатна об'єднувати і чинити добро, а Ненависть здатна все руйнувати подібно до вогню і ототожнюється зі злом. Ці сили вічні, перебувають у стані вічної боротьби за першість.

Витоки такого вчення своїми коренями сягають у глибину грецької міфології. У грецькій міфології Любов постала уособленням крилатого хлопчика Ероса. Існує безліч припущень щодо походження Ероса. Найпопулярніше з них те, в якому говориться, що він є сином Афродіти та Гефеста, що він символізує любов, як породження краси, та шлюб, як божественне право давати життя. Однак, у раніше створених міфах та згідно з Гесіодом, Ерос є одним із космогонічних потенцій під час створення світу; він є джерелом поєднання протилежностей хаосу й логосу.

Однак, в міфології за Еросом усюди слідує його тінь; йдеться про його брата-близнюка Антероса, який холоднокрівно поглинає усі сили любові та перетворює їх на свою живильну силу – ненависть. Крім цього, Антероса розглядають як іпостась Ероса, тобто і любов, і ненависть – це дві сторони одного і того ж божества, який створив світ.

Особливістю філософії Емпедокла була позиція, що світ ототожнюється з циклічними змінами, які відбуваються в будь-яких сферах життя. Філософ хронологізував цей цикл періодично:

- перший космічний період – це панування Любові або Сфайрос (саме в міфології першим вказується бог Любові);

- другий космічний період – це поступове ослаблення Любові та перехід до Ненависті (у деяких міфах Ерос описується «завмерлим» у стані немовляти. Тоді німфа Фетіда порадила Афродіті народити Антероса або Пристрасть, адже Любов без Пристрасті не може існувати);

- третій космічний період – це перемога Зла (міфи Античності трактують заборонене кохання як початок хаосу та руйнування миру, наприклад Троянська війна);

- четвертий космічний період – це перехід від Ненависті до Любові. Саме в цю епоху існує сучасний світ.

Циклічну міфологічну хронологію можна співставити з християнськими уявленнями:

1. Під час панування Любові Бог творить світ, адже, як говорив Ісус Христос, «з великої любові своєї» Бог сотворив і землю, і людину тому, що лише почуття любові спроможне творити.

2. В Едемському саду вигнаний янгол Люцифер спокушає людину гріхом – період занепаду Любові.

3. В період Зла до народження Ісуса Христа Зло не знімає лаврового вінка переможця.

4. Пришестя Ісуса Христа як Сина Божого, очищення людства від скверни святою кров'ю. Очікування Судного дня як абсолютний перехід до Царства Божого та панування Любові.

Антиномічний характер стосунків між любов'ю та ненавистю зберігається і в наш час. Часто в нашому житті світлі та щирі почуття Любові, наче у пісочному годиннику, перетікають у сферу гніву, безумства та Ненависті. Людина – це саморуйнівна істота, оскільки любов та ревності – перший крок до ненависті, тому вони завжди ідуть поруч. Бажання розпалити руйнівне полум'я Ненависті та ревності існуюватиме доти, доки існуватиме людство. Хоча людина завжди коливатиметься, як маятник, між Добром і Злом, Любов'ю та Ненавистю.

Отже, Любов, не дивлячись на свою могутність, здатна поступатися в силі Ненависті, так само як і після сонячного дня настає темна ніч, але як стверджував Геракліт, ці закономірності становлять гармонію та порядок у Космосі.

Христина Хвойницька

Національний університет «Львівська політехніка»

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МІФУ ТА ПРАВА

Право є складним соціальним феноменом, який можливо краще пізнати та дослідити через актуалізацію його тісного, в певному сенсі генетичного, зв'язку з однією із перших історичних форм світогляду, яка успішно експлуатується людством і нині – міфом. Відомо, що міф є одним із найбільш ранніх, за своїм історичним походженням, способів духовного освоєння дійсності, який виконує регулятивну функцію в суспільстві, дуже образно формуючи уявлення про дозволене та заборонене, задаючи зразки соціальної поведінки.

Міфологічний тип знання є безпосереднім, емоційно-особистісним та синкретичним. Через міф людина відноситься до світу як до живого, власного «Я». Будь-який предмет, явище природи актуально чи потенційно виступає як персонаж, з яким людині доводиться вибудовувати певні взаємозв'язки.

Міф розкладається, як тільки починаються спроби впорядкувати та систематизувати міфологічне знання, щойно відбувається розмежування між істиною, благом та красою.

Міф не вичерпав себе, а модифікувався в нових соціально-історичних умовах, здобуваючи нове життя в середині різноманітних форм релігії, моральності та права. Право завжди використовувало нормативний потенціал міфу і зокрема пафос залякування, який найбільш яскраво був продемонстрований у архаїчних міфах. Ототожнення божественної волі та вищих законів, приклади жорстоких наслідків порушення людиною волі богів, які містяться у середині міфів, нормативно регулювали відносини в соціумі.

Поведінка героїв у міфах загалом може сприйматися як модель, зразок дій людини в тих чи інших ситуаціях. Тут ключовим є аксіоматичний аспект необхідності. Діяти слід тільки так, а не інакше, тому що ти повинен бути милосердним, добрим, справедливим і т.д. Цінності, які оспівуються у міфах, залишаються вагомими і у праві.

Право і закон на стадії міфологічних уявлень не виділялись в особливу галузь норм та існували у вигляді органічної частини

релігійно-міфологічного порядку суспільного та громадського життя. В законах того часу тісно переплітались міфологічні, релігійні, моральні, соціально-політичні та інші моменти, а законодавство в цілому зводилось до божественного першоджерела.

Не дивлячись на те, що спільною ознакою правових, релігійних і міфологічних установок є їх регулятивний характер, практична реалізація даної особливості залежить від конкретно-історичних умов і когнітивного змісту тих чи інших світоглядних форм.

Міф слугує призою, крізь яку людина сприймає своє одиничне «Я» не як автономну особистість, а як частинку цілого світопорядку, який підпорядкований вищим законам, які стоять над всім сущим. І міф, і право, кожен по-своєму, є певною формою моделювання людського буття, що насичують мотиваційні механізми суспільної та індивідуальної правосвідомості енергією впевненості в істинності та виправданості законослухняної поведінки.

Коли резерви цих форм духовного освоєння та проектування буття не суперечать, а доповнюють один одного, вони набувають сили потужного і дієвого фактора розвитку цивілізованих соціальних відносин.

Завершуючи аналіз взаємодії міфу та права, слід звернути увагу на те, що міф і сьогодні продовжує існувати та впливати на різні сфери суспільного життя, в тому числі і на правову реальність. Крізь призму міфу вимоги права демонструються як повеління вищого Закону:

«...Правди дотримуйтесь в рішеннях й думать забудьте про кривду

Зло замишляє на себе той, хто зло на другого замислив

...Зевсове око все бачить і будь-яку річ помічає

...От що душею уважною запам'ятай ти гарненько:

Слухайся голосу правди і думать забудь про насилля

Бо закон цей встановлений людям самим Громоверзцем»

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

1. **Бакаєв Микола Юрієвич** – студент четвертого курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

2. **Бобошко Наталія Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

3. **Бура Ірина Олегівна** – аспірантка кафедри української літератури філологічного факультету, викладач кафедри іноземних мов факультету іноземної філології Ужгородського національного університету.

4. **Гераськов Сергій Вадимович** – кандидат філософських наук, доцент Донецького національного технічного університету, Покровськ.

5. **Данилов Дмитрій Анатолійович** – здобувач Інституту філософії Національної академії наук України, Київ.

6. **Забава Андрій Богданович** – засновник консалтингової групи «Сім Променів», Львів.

7. **Зачепа Андрій Михайлович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри суспільно-гуманітарних наук Української академії друкарства, Львів.

8. **Кадикало Андрій Миронович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

9. **Карівець Ігор Володимирович** – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

10. **Кохановська Марія Григорівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

11. **Личковах Володимир Анатолійович** – заслужений працівник освіти України, доктор філософських наук, професор кафедри Національної академії керівних кадрів культури і мистецтва, Київ.

12. **Паньків Олеся Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

13. **Петрушенко Віктор Леонтійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

14. **Петрушенко Оксана Петрівна** – доктор філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Львівського медичного інституту.

15. **Повторєва Світлана Михайлівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

16. **Пукач Вероніка Ярославівна** – студентка третього курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

17. **Онищук Оксана Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

18. **Родигін Костянтин Михайлович** – кандидат філософських наук, старший лаборант кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса, Вінниця.

19. **Саноцька Наталя Ярополківна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

20. **Скалецький Михайло Петрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

21. **Тиховська Оксана Михайлівна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української літератури Ужгородського національного університету.

22. **Тюріна Тамара Георгіївна** – кандидат педагогічних наук, доктор філософії, доцент кафедри соціології та соціальної роботи Національного університету «Львівська політехніка».

23. **Федорів Любомир Михайлович** – асистент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

24. **Хвойницька Христина Михайлівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

25. **Холостенко Анастасія Миколаївна** – студентка другого курсу спеціальності менеджмент Інституту економіки і менеджменту Національного університету «Львівська політехніка».

26. **Чурсінова Оксана Юріївна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

27. **Шекера Ярослава Василівна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри мов і літератур Далекого Сходу та Південно-Східної Азії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

28. **Щепанський Віталій Вікторович** – кандидат філософських наук, науковий співробітник Національного університету «Острозька академія».

ЗМІСТ

Розділ I. Теоретичні аспекти взаємодії міфу, науки і філософії.

Віктор Петрушенко. Міфологія-метафізика-наука: траєкторія можливих зв'язків.....	3
Наталія Саноцька. Теоретичні перспективи дослідження феномену міфу.....	6
Вероніка Пукач, Микола Бакаєв. Чи існує наука без релігії та філософії? (Езотеричний вимір науки).....	9
Андрій Кадикало. Раціональність у релігійному просторі аномальності.....	11
Марія Кохановська. Віра та розум в контексті адекватної антропології.....	15
Андрій Забава. Дуальність і фрагментарність сприйняття як причина ілюзорної суперечності між аналізом і синтезом.....	18
Оксана Петрушенко. Міф і утопія в контексті соціальної філософії.....	21
Ігор Карівець. Класична і неklasична філософія: далекосяжні наслідки поділу.....	24
Наталія Бобошко. Діалектичність міфології Фрідріха Вільгельма Шелінга.....	27
Оксана Чурсінова. Відображення технічної діяльності в стародавніх міфах: філософська інтерпретація.....	29
Світлана Повторєва. Особливості структурного аналізу міфів у творчості Клода Леві-Строса.....	31
Олеся Паньків. «Міф як реальність» в концепції Олексія Лосева.....	33
Михайло Скалецький. Особливості архаїчної та сучасної міфології.....	34
Оксана Онищук. Міфологізація життя як одна з інтенцій сучасної духовної культури.....	38
Любомир Федорів. Міфотворчість в епоху глобалізації: особливості та форми проявів.....	40

Розділ II. Прикладні аспекти взаємодії міфу, науки і філософії.

Дмитро Данилов. Дхьяна: деміфологізація медитації від Рігведи до Упанішад.....	43
Тамара Тюріна, Андрій Зачепа. Синергізм як характерна особливість ноосферної пізнавальної моделі.....	44
Віталій Щепанський. Відлуння міфу про Гермеса Трисмегіста у ранньомодерній філософській думці культурного простору Slavia Orthodoxa.....	47
Костянтин Родигін. Змієборчий міф у західній алхімії.....	49
Оксана Тиховська. Психоаналітичний аспект образу змія у міфології Закарпаття.....	52
Ірина Бура. Специфіка русального міфу в повісті Докії Гуменної «Небесний змій».....	55
Ярослава Шекера. Китайський міф про створення світу і філософія даосизму.....	59
Сергій Гераськов. Вчення про Котодама у філософії Айкідо.....	62
Володимир Личковах. Перевізник Аратти: етнокультурологія «Кам'яної могили» у творчості Анатолія Фурлета.....	64
Анастасія Холостенко. Антиномія любові й ненависті в Античній міфології та філософії.....	68
Христина Хвойницька. Взаємозв'язок міфу і права.....	70

Для нотаток

Наукове видання

**НА ШЛЯХУ ДО СИНТЕЗУ
ФІЛОСОФІЇ, НАУКИ ТА РЕЛІГІЇ**

ЗБІРНИК ТЕЗ

VI Всеукраїнської науково-практичної конференції

«Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»

21-22 квітня 2017 року

Відповідальний за випуск І. В. Карівець
Верстка А. Б. Забава