

речей, чи ж станом, відповідним до її гідності. “Всякая причина, - підкреслював І.Максимович, - узнaється по зависимости от другой, так составляетя ряд причин подчинённых одна другой, и та причина, которая, по бытию своему, не была последствием предшествующей, есть первая причина, причина всех причин”.

Подібну точку зору підтримував і М.М.Коцюбинський (1864-1913), який з 1898 року проживав у Чернігові і збагатив історію української філософської думки своїми онтологічними, гносеологічними та соціально-філософськими ідеями. Світоглядна позиція М.Коцюбинського ґрунтувалася на соціальному аналізі основ зла, причин та обставин, які впливають на соціальне буття людини. М.Коцюбинський зосереджує увагу на такій проблемі, як взаємонівелюючий вплив людського існування, що теж є проблемою в синергетичному дослідженні.

Завершуючи короткий аналіз онтологічних, гносеологічних та соціально-філософських ідей мислителів, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, слід зазначити, що вказане дає поштовх до систематизації та цілісного сприйняття історії філософської думки України, а синергетична методика допомагає розкрити глибинний зміст їх філософії.

Підсумовуючи викладене, можна зробити висновок, що в літературно-філософських працях мислителів, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, зміст поняття “онтологія” складають основи, витоки, першоначала всього існуючого, найзагальніші принципи буття світу, людини, суспільства. В онтологічних проблемах української філософської думки знаходять відображення та особливість цих основ, витоків та першоначал, що вони існують об'єктивно.

#### **Джерела та література:**

1. Тараненко В.М. Альтернативи діалектики.//Основи філософії. Данильян О.Г., Тараненко В.М. –Х., 2003. – 352с.
2. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. /За ред. М.Ф.Тарасенка. – К., 1997. – 328с.
3. Паскаль Блез. Мысли // Размышления, афоризмы французских моралистов XV-XVIII вв. - М., 1987. - С. 214.
4. Письма пресвященного Лазаря Барановича. - Изд. 2-е. - Чернигов. 1685. - 254с.
5. Hosle W. Die Krise der Gegen Wart und Verantwortung der Philosophie. Munchen, 1990. S. 17.
6. Горак Г.І. Філософія : курс лекцій. - К., 1997. - 272 с.
7. Паторжинский М.А. Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди. - К., 1879. - 547с.

---

## ***Ірина Гончарова***



## **МІФ І ЛОГОС (ПРОБЛЕМА СИНТЕЗУ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ)**

Проблема міфологічного символізму за своєю суттю є проблемою синтезу інтелегібельного і чуттєвого, раціонального й ірраціонального і тому набуває особливої актуальності в ХХ столітті у зв'язку з кризою раціоналістичної парадигми, яка домінувала в духовному тілі європейської культури протягом останніх століть.

Цивілізаційні процеси породжують численність знакових форм, які можуть стати фантомним світом для людини. У зв'язку з цим актуалізується необхідність вивчення міфологічного символізму як такої форми духовної активності, яка здатна зберегти міру раціонального й ірраціонального в культурі.

У науці і філософії дана проблема набула особливого значення через пошуки раціональності нового типу. Нові наукові теорії розкривають у своїх підвалинах різочу подібність до давніх міфологем, це дозволило інакше подивитися на

проблему відношення між міфом і розумом.

У XX столітті склалася філософія міфу, основу якої заклали в XIX столітті філософські праці Ф.В.Шелінга і Г.В.Ф.Гегеля.

Міф вивчався в багатьох аспектах: як дискурсивна модель ритуалу, як регулятор життя архаїчного колективу, як соціальний феномен, як особливий тип раціональності, як продукт діяльності несвідомого.

Проблема міфу досліджується в межах різних філософських парадигм.

У цьому розмаїтті напрямів і шкіл особливо виділяються символістські концепції міфу.

Е.Касіер аналізує міф як одну із своєрідних символічних форм, за допомогою якої дух прямує у своїй об'єктивації, тобто у своєму самовираженні і конструює особливу сторону дійсності.

Ф.Ніцше розглядає міф у суперечності двох його сторін: аполонічної і діонісійської. Символістськими за своєю суттю є теорії К.Динельта і М.Хайдеггера. До символістських відносив свою концепцію О. Лосєв.

Психоаналітичний підхід до вивчення міфу пов'язаний з іменами З.Фрейда і К.Г.Юнга, цієї проблеми так чи інакше торкалися неофрейдисти Е.Фромм, В.Франкл та інші.

Французький філософ-інтуїтивіст А.Бергсон розглядав проблему міфу у зв'язку з інтуїтивним типом раціональності.

У зв'язку з проблемою пошуків інтуїтивно-дискурсивної раціональності нового типу автор звертався до досліджень всеєдинців: В.Соловйова, С.Булгакова, Л.Карсавина, П.Флоренського, Є.Трубецького і до праць їхніх попередників - П.Юркевича, О.Потебні.

Окремо виділяється підхід О. Лосєва, якого дослідження міфу приводить до ідеї "абсолютної міфології". Лосєв розглядає міф як необхідну категорію не тільки думки, але й життя, що сприймається неподільно на суб'єкт і об'єкт.

Протягом останнього десятиліття виріс інтерес до проблематики міфу в Україні, це зумовлено активізацією культуротворчого процесу в Україні і в цілому в Європі.

Так, В.С.Горський, М.В.Попович, В.Г.Табачковський зробили немалий внесок у дослідження міфів Київської Русі і в теорію міфу як специфічної символічної форми в культурі. Проблема міфу в епістеміологічному аспекті проаналізували С.Б.Кримський, Б.О.Парахонський, В.М.Мейзерський.

Спираючись на теорії міфу, автор статті намагається проаналізувати взаємовідношення між міфом і логосом у процесі деміфологізації культури.

Слова "міфологія" і "деміфологізація" - складні, і це не випадково. Логос і міф завжди перебували в нерозривній діалектичній єдності. Логос заявляє про свою самостійність уже в Античній Греції. Однак проблема відношення міфу і розуму вперше була поставлена в епоху Просвітництва. При цьому міф трактувався прибічниками просвітницьких ідей як щось таке, що протистоїть раціональному розумінню світу, розуму й прогресу культури. Тоді ж сформувалося однобічне розуміння відношення міфу і розуму. Багато просвітителів вважало, що наукова картина світу долає міфологічні уявлення про нього. Подібні погляди продовжували домінувати в європейській культурі і в наступні епохи. Однобічні підходи в дусі просвітницьких можна зустріти в радянській філософській літературі. Автор монографії "Від міфу до логосу" [1, с.33] Ф.Х.Кессіди вважає, що "становлення філософської думки на самостійний шлях розвитку стало процесом переходу від міфу до логосу. Такий висновок він робить на ґрунті окремих висловлювань грецьких філософів. Відомо, що разом з виникненням філософської думки формується спосіб мислення, який узяв під сумнів те, що самоочевидний і тому реальний світ богів, демонів та інших міфологічних сил є істинним світом, а не нашим уявленням про нього. Давньогрецькі філософи поставили питання про розрізнення уявлень про світ від реального світу. Це вже питання не про "життєвську істину", яка тримається на відсталій традиції, а про істину універсально значиму, про істину "саму по собі". Виникає теоретичне

знання, яке намагається знайти деяку ідеальність, підкорити весь досвід нормам безумовної істини, щоб практика ґрунтувалась не на наївному буденному досвіді і традиції, а на об'єктивній істині. Ідеальна істина пізніше стає абсолютною цінністю.

Аристотель не визначає великої цінності міфології, у своїй “Поетиці” він розуміє міф виключно як фабулу трагедії і не ставить питання про відносність міфів реальності. Ставлення Геракліта до народної міфології критичне і навіть різко негативне. Все міфологічне Геракліт вважає вимислом і розглядає як продукт довільної думки поетів і народних розповідачів билин.

Міф не заслуговує уваги як джерело пізнання і пояснення світу.

Однак логос про міф може бути дуже обмеженим. Це, очевидно, дозволило Ф.Шелінгу висловити таку думку: “Чудова обставина, - пише Шелінг, - грекам походження міфології не було зрозумілим більше, ніж нам, хоч вони були ближче до її витоків” [ 2, с.185].

Новоєвропейська інтерпретація Платона і Аристотеля схильна підкреслювати наростання понятійності мислення як прогрес думки. Однак є такі інтерпретатори, які вважають, що близькість до витоків міфології надавала грецькій думці чарівності і глибини. М.Хайдеггер називав Геракліта і Парменида більше ніж філософами, це були ще справжні мислителі, бо їх думка глибоко символічна. Полемізуючи з новоєвропейським прочитанням Платона, О.Ф. Лосев підкреслює, що символізм греків - це не просте белькотання немовляти, а яскраві типи інтуїтивного осягнення суті світу. В таких символічних категоріях, як “вода”, “вогонь”, “повітря” вміщуються іманентно, як в зародку, і потім виділяються численні форми світу.

Наймудріший з просвітителів Р.Декарт бачив проблему відношення міфу і розуму як протиріччя між чуттєвим і раціональним. З цієї точки зору цікавим є його трактат “Пристрасті душі”. Тут Декарт використовує категорію “фікція”, яку можна інтерпретувати як “міфологізацію в уявленні”. До “фікцій” Декарт відносив кохання, ненависть, поетичний твір, картини природи, перетворені в нашій уяві. Він виділяє власне ті пристрасті, які не викликаються безпосереднім впливом на наші органи чуттів зовнішніх предметів. Однак всі ці образи, тіні, картини можуть справляти на нас ще сильніше враження, бути живішими, ніж образи, викликані безпосередньо спогляданням зовнішніх предметів. Ця інтенсивність і надмірність “фікцій” нашого розуму та уяви створюється, вважає Декарт, довільним рухом “тваринних духів”, випадковим їх напруженням. У його подальших міркуваннях зачіпається питання: міфологізація в уяві - це істина чи омана, реальність чи ілюзія?

Брига від раціоналізму, Декарт не береться віднести «фікції» до оманливої свідомості. На його думку, те, що є помилкою чи оманною щодо перцепцій зовнішніх об'єктів, не є оманною відносно пристрасті. Таким чином, відносно так званих «фікцій», тобто продуктів міфологізації в уяві, питання про істинність чи оману знімається. Все залежить від натягування «тваринних духів» у нас, а тому є довільним.

Однак Декарт намагався створити наукову картину світу, незалежну від випадковості перебування людини у ньому, від наших переживань і уяви. В теорії пізнання Декарта немає місця для «пристрасті» і «фікцій», тому що з припущенням їх існування не можна нічого обґрунтувати.

В епоху Нового часу категорія «розум» одержує свою подальшу визначеність. Ця символічна, неоднозначна категорія інтерпретується як закон, принцип, прядок, вміння підводити одиничне під загальне. Розуму важливо осягнути, як народжується і утворюється множинність.

Зразком «розумного» буття виступає числовий ряд. У формальній логіці розум – це здатність робити висновки, тобто одержувати значення з чистих понять без допомоги нового досвіду, мислення в такому випадку зайняте самим собою. Розум поєднує різноманітне в єдності принципу, для нього зіткнення з фактом, випадком – це зіткнення з інобуттям. Однак уже в класичній філософії намітився критичний

підхід до тієї форми розуму, яка склалася в епоху Просвітництва. Розуму постійно загрожує небезпека однобічності. Ані філософи, ані вчені не можуть охопити безконечне завдання, необхідно спочатку проаналізувати одну сторону, але треба розуміти, що безконечне завдання в цілому і тотальність буття включає багато сторін. Нескінченність горизонтів пізнання заявляє про себе невирішеністю антиномій в межах замкнутих систем. Не можна абсолютизувати окрему відносну істину і ізолювати від інших. Такий підхід загрожує виродженням в однобічний об'єктивізм і натуралізм. Останній бачить в світі універсум суцього, а світ уявляється як об'єктивний на протигагу суб'єктивістським уявленням про нього. Істина може бути лише об'єктивною. Людина ніби вбудована в об'єктивний світ, з одного боку, належить універсуму об'єктивних фактів, а з іншого – виступає як особисте я. Вона має цілі й ідеали, але всі ці розмови про «спільний дух» нації – романтизм і міфологія. Дух розуміється як придаток тіла, йому приписується буття у часі і просторі. Для збереження науковості все суб'єктивне повинне бути вилучене, треба віднайти такий метод, який від інтуїтивності сприйняття оточуючого світу приведе до математичної ідеалізації. Всі зусилля науки, заснованої на раціональності такого типу, скеровані на те, щоб знищити найменші ознаки спонтанності сприйняття речей в живому досвіді.

Дотримуючись критичної позиції по відношенню до класичної раціональності, Е.Кассіер намагається відновити права чуттєвих якостей в пізнанні. У нього є таке висловлювання: «Власне цим обмеженням сфери суб'єктивних якостей і відмічений загальний шлях науки. Наука позбавляє їх об'єктивності, але не може повністю знищити їх реальність. Адже кожна риса нашого людського досвіду підіймається до реальності, потребує її. В наших наукових поняттях ми, кажучи, наприклад, про червоне і синє, зводимо різницю кольорів до числової різниці. Було б однак цілком неправомірно говорити про більшу реальність числа, ніж кольору. Насправді число просто має більше узагальнення [ 3, с.103]».

Таким чином, міфосприйняття оточуючого світу в живому досвіді виступає як контракт з ідеалом істини, що привноситься новоєвропейською наукою. Оскільки світ, що наочно сприймається нами, видається за суб'єктивну реальність, то діючий суб'єкт також виявляється забутим, особистість вченого залишається в тіні. Об'єктивізм намагається спертися на факти, які мисляться як істини, але чому не як ілюзії, адже вони нам дані в безпосередньому досвіді і оцінюються крізь призму певного світогляду. Природознавець також не усвідомлює, що постійна основа його в кінцевому рахунку суб'єктивного мислення – це те, що Гусерль визначив як «життєвий світ». Ця категорія співвідноситься з поняттям «міф», якщо під міфом розуміти сукупність стійких і домінуючих мотивів певної культури, які володіють свідомістю людини даної культури, усвідомлює вона це чи ні. Юнг і Якобсон знаходять також індивідуальні міфології, які співвідносяться з загальною як система взаємопов'язаних мотивів, що констатують ті єдності в творчості вченого чи діяча мистецтва, котрі дозволяють говорити про їх індивідуальні міфологічні світи.

Необхідність подолання однобічності класичного раціоналізму потребувала нової інтерпретації Платона, Аристотеля, Геракліта, інших давньогрецьких філософів. М.Хайдегер намагається подолати однобічність новоєвропейського розуміння категорії «логос» і привести у відповідність з орієнтацією античної онтології.

У Аристотеля феноменологічний підхід до аналізу категорії «логос» зводиться до теорії судження. В розумінні Аристотеля судженням є відповідність і поділ уявлень і понять. Логос завжди є логос суцього, яке явлене в логосі, всілякий логос – ствердження і заперечення, він є наявне суще. Однак, в інтерпретації Хайдегера істина – не просто відповідність наявній дійсності, він вважає, що ідея узгодження у визначенні істини не переважає. Бути істинним – значить, розкривати, давати бачити суще у «непотаємності».

М.Хайдегер трактує логос у Геракліта так же, як «розкритість», логос свідчить

про те, що є сущим. Те, що «каже» себе суще «в як його розкритості», означає самі речі. Аристотель ніколи не наполягав на тому, що вихідне «місце» істини є судження. Логос Аристотеля – це буттєвий спосіб присутності, здатної бути розкритою чи прихованою. Отже, логос здатний як розкривати, так і приховувати суще, він є провідна нитка для підходу до власне сущого [ 4, с.34].

М.Хайдегер вважає, що грецька категорія «істина» і грецька концепція логоса є незрозумілими. Поширена інтерпретація Аристотелівської категорії «істина» як те, що властиве власне судженню, невиправдане. Для Аристотеля, наприклад, бачення кольорів і їх сприйняття завжди істинне. Проста чутливість і сприйняття чогось завжди націлене на свою ідею, на суще і ніколи не здатне приховувати. З чуттєвим спогляданням пов'язаний передусім «міфос», а не «голос». У Хайдегера ми не знаходимо різнобічної інтерпретації категорії «міф». До дослідження вчення про міф в концепції Платона звернувся О.Ф.Лосєв. Він проводить ретельне порівняння і аналіз категорій «міф» і «логос» і в зв'язку з цим відроджує таку категорію Платона, як «ейдос».

Міф – це ейдос, втілений в інобутті. Логос Лосєв інтерпретує як смисл суті і «вираженість» її. Категорія «вираженість» синонімічна хайдегерівській «розкритість». Ейдос – це також смисл суті, але різниця між ейдосом і логосом починається вже з моменту даності смислу. В ейдосі момент абсолютної єдності вище самої суті, тому він завжди споглядається в своїй простій єдності. Логос може одержати своє значення тільки як поєднання багатьох моментів, як перерахування їх. Ейдос завжди є дещо цільне, а логос є дещо дискретне і множинне. В спрощеному варіанті логос іноді трактують як формальнологічне поняття, яке вміщує суму ознак. Логос аналізує і перераховує цільний ейдос. У кожному з моментів ейдосу вся суть в цілому. В ньому є деяка «картинність», яка об'єднує окремі моменти в одне живе ціле. Сислове ціле предмета в ейдосі охоплюється інтуїтивно, тоді як в логіці розуміється як абстрактне перерахування ознак, як «зміст». Логос О.Ф.Лосєв називає методом підходу до суті, бо в ньому немає смислової картинності, він лише спосіб бачити предмет. В ейдосі смисл інтуїтивно даний і втілений сутнісно. В логосі смисл – абстракція і метод, обґрунтовані в суті.

Таким чином, ейдентична реальність не залежить ні від яких принципів, вона є безпосередньою явленістю, смисловим витвіром суті, її «смилова картинність». Логос – лише метод об'єднання смислів, метод прояву ейдосу в інобутті. Логос – становлення суті в інобутті, але чисто смислове, а отже не час, не рух, тобто не має якісної наповненості, це становлення в сфері самої суті. Логос – не інобуттєва реальність (факти), але лише певна смислова структура.

У зв'язку з проблемою міфу нас цікавить не «чистий» логос і ейдос, а меонізовані. Людина має фізичне тіло, її мислення плинне, забарвлене відчуттями, міф – це завжди меонізований ейдос, тобто ейдос, втілений в інобутті. Міф є завжди вираженням. З точки зору релігійної філософії Лосєва, вираження як енергія суті чи суть в своєму впливі на меон є смисловою картиною, первинним осмисленням матерії тим чи іншим предметом. Ми судимо про вираження певного предмету за тим, як він осмислив матерію чи меон. Вираження – це смислова енергія суті, яка об'єднує суб'єкт і об'єкт. Останні ототожнюються через несуб'єктивну і необ'єктивну енергію суті об'єкта. Вираження – це поєднання ейдосу з тим чи іншим меоном, у результаті виходить смислове становлення ейдосу в меоні. Енергія суті і є цим смисловим становленням. Ейдос є смислом суті, якщо вони співвіднесені з алогічним інобуттям, у такому випадку ейдос і суть є символом. Символ же, який сам себе співвідносить з собою й іншим, є міфом, отже, передбачає самосвідомість, інтелігенцію. Міф – це смисл і його вираження, а також інтелігентний ейдос.

Логос також, як і ейдос, може занурюватися в меон. Фізику, наприклад, важливі не факти, а загальний закон, тоді як наука про факти є наукою про меонізований логос, а не про чистий логос. Лосєв завжди підкреслює, що логос лише метод ейдетизації і меонізації смислу. Чистий логос зберігає всі властивості нерухомості

і абсолютної даності, так як і чистий ейдос. У плінному факті, який становиться, незмінно присутні ейдос і логос. Ейдос при цьому виступає «цільним ліком», а логос є методом змінювання.

Всяка розумна людина, незалежно від культурного рівня і освіти, має спілкування з цілком реальним для неї світом, який для людини завжди є чимось таким, що не є ані числом, ані якістю, ані річчю, але є міфом. Світорозуміння залежить від того, як ми світ інтуїтивно сприймаємо, і в що ми віримо. Це завжди співвіднесеність людини з собою і з усім іншим, а також деяке спонтанне світовідчуття. «Якщо я – матеріаліст і позитивіст, - пише Лосєв, - механічна матерія для мене – жива міфологічна дійсність. Не можна живій людині не мати живих цілей і не спілкуватися з живою дійсністю, якби вона не мислилася, чи на манер старої релігійної догматики, чи у вигляді сучасного механістичного всесвіту [5, с.772].

У цьому вислові термін міфологія означає не логос про міф, а сукупність міфів певного світогляду. Лосєв вважає, що міфічна дійсність і міфологія як сукупність міфів даної епохи є «опорою всіякого знання». Можна сказати, не «опора», а та цілісність, у межах якої розвивається логічне знання, або рухливий горизонт, де ми бачимо наші ідеали і цінності. Наприклад, якщо в міфології античної Греції не було інтуїції безконечного простору і часу, то не було і математичних знаків, які відображають нескінченність. Математика еллінів дуже відрізнялася від новоєвропейської.

Проблема міфу багатогранна, міф – це не тільки інтуїтивний образ світу. В рефлексивній своїй формі він може виступати як особливий тип раціональності. В філософській школі всеєдинців проблема міфу і логосу постала у зв'язку з пошуками раціональності нового типу. В.С.Соловйов, П.В.Флоренський, С.М.Булгаков та інші представники школи всеєдності вважали, що формально логічний розум при дослідженні духовних проблем впадає в невіршені антиномії і говорили про можливість парадоксальної методології. Антиномічний розум катризанської людини, який прагне надати пізнанню континуально-дискретного характеру, в силу принципової неспроможності вирішити протиріччя між безперервно-нескінченим і перервно-кінцевим у людському мисленні, прирочений на невдачу.

В.С.Соловйов, П.В.Флоренський стверджують об'єктивність суперечності в мисленні. У бутті немає єдності і цільності, суперечливість мислення відображає суперечливість буття. Всеєдинці вважали, що філософеми не повинні зглажувати протиріччя, треба лишати їх у всій глибині. Класичний розум відображає буття одномірно, раціональність іншого типу може стати «вище» протиріччя і виражати істинність у процесі становлення. Обмеженість класичного розуму виявляється в недосягненості для нього світу трансценденту, який таким способом мислення не можна ані спростувати, ані утвердити. Прибічники всеєдності, так само, як і Лосєв, трактують «логос» як єдність того, хто пізнає, і того об'єктивного смислу, який пізнається. Науковий досвід сприймався ними як історичне звуження досвіду взагалі. Досвід наукової раціональності повинен охопити і міфічний досвід давнини і містичний досвід християнства. Пошуки раціональності нового типу примусили всеєдинців згадати про міфомислення, якому було чуже протиріччя, а життя в міфі не припускало поділу на суб'єкт і об'єкт. Такий поділ в акті знання породжує масу гносеологічних утруднень. Онтологічний аспект даної проблеми хвилював всеєдинців не менше, вони апелювали до міфології при аналізі метафілософських проблем. Перед усім, їм імпонувала синкретичність міфу. Синкретизм був метою і принципом всеєдності. В одній із самих ранніх своїх робіт, яка називається «Міфологічний процес в давньому язичництві», Соловйов звертається до вивчення міфу. В ній помітний вплив П.Д.Юркевича. Первинне злиття, неподільність – ось ідеал, до якого повинна повернутися релігія на рівні теософії і теургії. Соловйов відмічає той факт, що в релігійному процесі відбулася сакралізація міфу. В архаїчному міфі немає нічого надприродного, відхиленого від реальності, в цьому



відмінність дорефлексивного міфу від релігійного міфу і догмату. Наступний розвиток уявлявся всеєдинням як інтеграція усіх сфер сучасної диференційованої культури, в результаті чого вся світова сукупність бачиться як абсолютно єдина, всеєдина. Вершину розвитку всеєдинці уявляють як точку суміщення сфер дослідно-розумового знання, науки, філософії, міфу і релігії. С.М.Булгаков критикував матеріалізм за повернення до наївного натуралізму, причому з тим недоліком, що в міфі – життєві сили, а тут – мертві агенти. Всеєдинці прагнули узгодити у світосприйнятті неконкретне і конкретне. Основні категорії, такі, як Софія, Логос, вони наділяли особливими характеристиками. Міф завжди переживається, тому міфотворчість припускає не напруження абстрактної думки, а деякий вихід із себе у процесі переживання думки. Достовірність релігійної міфотворчості спирається не на докази, а на впевненість у процесі безпосереднього переживання. Всеєдинці прагнули відповісти на питання, чи потрібна рефлексія з приводу істини, якщо можливе одкровення. У С.М.Булгакова міфологічний процес уявляється шляхом одкровення. В язичницькому синкретизмі він бачить одкровення на нижчому ступені. «Жива суть» безумовної істини може бути даною і в процесі переживання міфу, але мислива її формула знаходиться лише філософією.

Спонтанною, тобто такою, що не потребує логічних доказів, віра була в архаїчному суспільстві. Як тільки в процесі розвитку раціоналізації в культурі виділилася сфера розуму, з'явилася філософія, а потім наука, віра стала рефлексивною. Віра не повинна бути сліпою. До абсолютного необхідно повертатися цілісно, тобто і пізнавально, і життєво. Сфера віри починається там, де зупиняється розум, який повинен застосувати всі зусилля, щоб зрозуміти, що йому доступне. Межі розуму вказуються не зовнішнім авторитетом, але його власною самосвідомістю, яка досягає своєї природу. Предметом віри може бути не тільки зміст релігійного міфу, але й психологічний стан свідомості, а також протиріччя свідомості. В залежності від того, у що вірять, віра розуміється як особливий, порівняно з дослідним і умозоровим, вид знання чи як впевненість і спосіб подолання суперечностей свідомості. Без віри неможливе пізнання істини, бо пізнання не вичерпується даними нашого чуттєвого досвіду і формами нашого розуму. Раціональне знання ґрунтується на протиставленні суб'єкта і об'єкта, віра виступає як містичне знання, яке долає цю протилежність. Під впливом уявлень неоплатонізму всеєдинці зробили висновок про присутність того, що пізнається, в тому, хто пізнає. Граничний випадок такого пізнання – повний збіг суб'єкта і об'єкта.

Знання досвідно-розумове прагне бути етично нейтральним, таке містичне знання, як віра, має морально-етичний характер. Відсутність чіткої предметності в містичному досвіді, а також ствердження самих містиків про те, що цей досвід не можна виразити вербально, спонукає вважати всі містичні будови ілюзорними. Не лише наука, але й монотейстичні релігії завжди ставились насторожено до містицизму. Філософи всеєдності прагнуть раціоналізувати і об'єктивувати віру, довести, що віра має підґрунтя в розумі.

В.С.Соловйов однозначно висловлювався проти «сліпої» віри. Він вважав, що містичне знання, яке розглядається у відриві від наукового пізнання матеріальної природи і розвитку логічного мислення, не є самоцінним. Знання повинне бути цільним і включати поряд з вірою і дане в досвіді. Всеєдинці намагалися раціонально пояснити деякі міфологічні символи віри. О.Ф.Лосев, який по багатьох проблемах приєднувався до всеєдинців, намагався логічно пояснити символ Трійці.

Таким чином, у філософії всеєдності віра і знання не протиставляються. Віра опосередкована одним із елементів своєї структури, а власне містичним знанням, сама виступає як особливий вид знання. Таке тлумачення віри – один із способів її раціоналізації. Більше того, містичний досвід філософії всеєдності так чи інакше був пов'язаний з містичним, а отже, інтуїтивним осягненням світу як цілого.

Така постановка проблеми має прямий вихід на віру, яка трактується в методологічному смислі. Коли предметом віри стає не надприродний, а психологічний стан, вона предстає в філософії всеєдності як впевненість, переконаність. У такій якості віра є смисловим підґрунтям діяльності. В творчому процесі грають роль не тільки здібності раціонально мислити, але й інтуїції, і смислові орієнтири. Хто не вірить, наприклад, в буття і пізнавальність істини і не приймає достовірності перших основ розумового мислення, той, звичайно, нічого не зробить для науки. Цільне знання неможливе без синтетичного акту віри, уявлення, творчості. Віра у всеєдність, з одного боку, як містичне знання направлена на абсолют, а з іншого, - на будь-який об'єкт пізнання, і в цьому смислі розглядається як впевненість. Безсумнівна переконаність виступає як впевненість. Важливу роль у процесі пізнання відіграють ірраціональні моменти: інобуття, озаріння, вольовий вибір. Однобічний позитивізм завжди насторожено ставився до всього, що безпосередньо пов'язане з інтуїтивним у пізнанні. З точки зору такого підходу ірраціональні моменти в акті творчості, а також аксиологічне забарвлення наукового знання рівноцінні його міфологізованості. Витіснення містичного знання з творчого процесу веде до догматизму, бо таке пізнання не здатне вивести за межі системи.

Філософи всеєдності не пригнічували розум на користь віри, але намагалися розділити їх функції, щоб це допомогало вийти із суперечностей, до яких приходять розум, опиняючись на межі з трансцендентним. Інакше не минути повної дискредитації класичного розуму. Інтелект не може не обмежитися однією зі сторін об'єкта, що взаємовиключають одна одну і не в змозі сприйняти повноту буття. «Всеєдина свідомість» може подолати суперечності, вони не зіштовхуються між собою, хоча і належать до різних планів буття. Всеєдінці вірили у можливість інтуїтивного осягнення істини як результату збігу протилежностей, що містяться в кожному твердженні, але не виражені цілком в одному. В бутті необхідно побачити деякий розрив, суттєву різницю абсолютного і відносного, інакше відносно буття може бути пізнане як реальне і врешті-решт, виявитися ілюзією.

Реальна дійсність розуміється Соловйовим як частина «абсолютної всеєдності», це єдина система, існування елементів якої взаємно зумовлене. Така система не має розривів причинного ланцюга, а тому зв'язки в ній носять загальний характер. Повнота буття, котра розуміється як досягнення безумовного змісту, не виключає суперечностей, але передбачає їх, відсутність суперечностей породжує неповноту, однобічність, абстрактність буття. Основне протиріччя всеєдінці бачили у відношенні абсолютного і його інобуття. Спосіб розуміння цього протиріччя виходив за межі звиклих міркувань і багато в чому визнавався міфологічним відношенням до дійсності. Адже міф не знає формально-логічної і взагалі логічної каузальності, яка заважає сприйняттю антиномії абсолюту.

Необхідність міфу і віри як містичного знання можна пояснити так. Реальна дійсність і людина в ній являють собою замкнену систему. Останній властиві протиріччя, які неможливо вирішити. Від їх «ізживання» залежить смисл існування системи. Антагоністичні суперечності можуть позбавити буття людини смислу і цінності. Однак протиріччя існують у межах системи, а поза нею не мають місця, тому що складові суперечностей можуть знаходитися в інших, несуперечливих відносинах. Необхідно вийти за межі системи, такий вихід можливий за допомогою засобів, які набуваються поза нею. Таким засобом може бути віра у її надлогічному розумінні. Міф і догмат, коли входять в мислення, являються йому неприродними і в цьому значенні трансцендентними дискурсивному мисленню.

Таким чином, сучасне пізнання і культура включають різні типи раціональності. Різні шари гетерогенного мислення створюють напругу між полюсами раціонального та ірраціонального сприйняття. Складність символічних форм, які



опосередковують суб'єкт – об'єктні відносини, робить можливим багато-варіантність зчеплень понятійних, естетичних і міфологічних знаків, а також можливість синтезу цих знакових форм і створення нових моделей пізнання.

**Джерела та література:**

1. Кэссиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М.: Мысль, 1972.
2. Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии: в 2. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Философские науки. – 1991. - № 7.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. - М.: AP MARGINEM, 1997.
5. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993.
6. Лютий Т.В. Розумність нерозумного: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, - 2007.

---

**Тамара Кушерець**



**РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОНЯТТЯ «СУСПІЛЬСТВО»  
ТА НОВИЙ ОБРАЗ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ**

Традиційне філософське розуміння зв'язку історії, людини й часу постає перед нами у вигляді двох основних напрямків: аперсонального та персонального. Суть першого полягає у розгляді як суб'єкта історії зовнішніх надприродних сил. Під виглядом персоніфікованих духів, богів або метафізичного провидіння суб'єкт завжди діяв іззовні, формуючи та контролюючи індивідуальне та колективне життя. Таке бачення суб'єкта історії близьке за своєю суттю до міфологічного та релігійного світосприйняття.

Особливо виразно тему перетворення людини на об'єкт дії зовнішніх надісторичних сил представлено у творчості Гегеля. Не заперечуючи ролі видатних людей в історії, німецький філософ наголошує, що вони є лише знаряддями світового духу: „Такими є видатні люди в історії, чия особиста, приватна мета містить той субстанційний елемент, який складає волю світового духу. Їх слід називати героями, оскільки вони беруть свою мету та своє покликання не просто зі спокійного, впорядкованого, освяченого наявною системою ладу речей, а з джерела, смисл якого був прихований і не дорозвинувся до наявного буття; з внутрішнього духу, який ще перебуває поза землею й стукає у зовнішній світ, як у шкаралупу, розбиваючи її...” [2, с.82].

Другий напрямок започатковується в епоху Відродження, коли був сформований філософський погляд на людину як на самотню особистість, що наділена здатністю творити й мислити і таким чином стала „співрівною Богові”. Енергію суб'єкта історії почали приписувати не всім людям, а виключно героям, пророкам, вибраним геніям тощо. Вони вважалися справжніми історичними діячами, хоча їх харизматичні характеристики вважалися вродженими, генетично успадкованими та індивідуально розвиненими. Даючи оцінку ролі видатних людей, британський філософ та історик XIX ст. Т.Карлейль писав: „Вони, ці великі люди, були вождями людства, вихователями, взірцями і, в широкому сенсі, творцями того, що загальна маса людей намагалася здійснити, чого вона хотіла досягти; все зроблене у цьому світі, є, по суті, зовнішнім матеріальним результатом, практичною реалізацією та втіленням думок, що належать великим людям, посланим у наш світ. Історія цих останніх складає воістину душу всієї світової історії” [3, с. 6].

Згодом виняткова влада видатних людей починає розглядатися не як вроджена якість, а як результат містичного прояву творчої енергії мас, втілення соціальних настроїв та історичної традиції. Вони були лідерами лише тому, що знали, як