

ФІЛОСОФІЯ

УДК 111:130.11

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.14>

Олександр БІЛОКОБИЛЬСЬКИЙ, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0002-6251-650X
e-mail: alexwhdoc@gmail.com
Незалежний дослідник, Київ, Україна

Руслан ХАЛІКОВ, канд. філос. наук
ORCID ID: 0000-0001-7558-3675
e-mail: halikoffr@gmail.com
Незалежний дослідник, Київ, Україна

РОЗУМ ТА МІФ

Вступ. Присвячено філософському аналізу природи людського розуму в контексті сучасних дискусій про штучний інтелект, раціональність та межі когнітивного пізнання. Актуалізація проблеми зумовлена зростанням популярності генеративних систем штучного інтелекту, продукти яких дедалі частіше імітують результати людської розумової діяльності та провокують переосмислення самого поняття інтелекту. Автори виходять із припущення, що редуція розуму до сукупності обчислювальних або нейрофізіологічних процесів не дозволяє адекватно пояснити його історичну, онтологічну та культурну зумовленість. У цьому зв'язку запропоновано звернення до філософії міфу як до перспективної методологічної рамки аналізу раціональності.

Методи. Методологічну основу дослідження становить поєднання історико-філософського аналізу, герменевтики, феноменологічного підходу та елементів філософської антропології. Використано реконструкцію античних і неоплатонічних концепцій розуму (Платон, Арістотель, Плотін, Ямвлік) у зіставленні із сучасними концепціями діяльнісної та тілесно-укоріненої когніції (Ікскюль, Дрейфус), а також із результатами нейронаукових і когнітивних досліджень. Особливу увагу приділено аналізу соціально-практичного характеру формування смислів та ролі культурно зумовлених онтологічних уявлень у конституюванні раціональності.

Результати. Показано, що розум не може бути адекватно зрозумілий поза системою соціальних практик, у межах яких формуються смисли, поняття та уявлення про реальність. Античні уявлення про розум, тісно пов'язані з міфологічною онтологією, репрезентують не наївну чи "донаукову" стадію мислення, а цілісну модель культурної раціональності, у якій розум виступає одночасно принципом упорядкування світу, засобом його пізнання та формою залучення людини до трансцендентного порядку буття. Аргументовано, що будь-яка раціональність історично вписана в певний міфологічний горизонт, який задає структуру можливих практик, критерії істинності, етичні та аксіологічні орієнтири. Сучасні форми раціональності, попри претензії на нейтральність і універсальність, також ґрунтуються на специфічній онтологізації реальності, що залишається імпліцитною.

Висновки. Запропоновано розуміння людського розуму через міф. Засвідчено, що в основі смислів, які репрезентують зовнішній світ для людини, лежить соціальна діяльність, а їх системність – похідна від ієрархії культурних практик. Водночас розкрито, що верифікована успішність будь-яких форм раціональності завжди спирається на неверифіковану культурну онтологію, яка конституюється самим культурним розумом. Зокрема, обґрунтовано, що античне філософське осмислення розуму було невіддільним від міфологічної онтології, у якій буття структуроване як співвідношення сакрального, вічного "вищого" світу та мінливого піднебесного світу становлення. Доведено, що відбір чуттєвих даних, їх включення у практики спільнот і спрямування цих практик визначають вигляд реальності, й саме міф конституює наратив про суще і детермінує ці процеси. Підтверджено, що антична філософія розуму фіксує не "помилкову" протонаукову модель мислення, а історично конкретний автопортрет культурної раціональності епохи: розум має доступ до світу лише через власну системність і тому функціонує як міф про світ, у межах якого й набуває визначеності сам світ і місце людини в ньому.

Ключові слова: розум, раціональність, міф, онтологія, соціальні практики, культурна раціональність, антична філософія, штучний інтелект, смисл, діяльність.

Вступ

Поява генеративного штучного інтелекту, його надзвичайна популярність і приголомшлива подібність його продуктів до результатів діяльності людського розуму викликали нову хвилю дискусій про те, що таке інтелект і чи мислить машина? Досить вагомою та поширеною є негативна відповідь на останнє з зазначених питань (див., напр., Bilokobylsky, & Yeroshenko, 2024). Однак для того, щоб обґрунтувати таку думку, потрібно знайти задовільну відповідь і на перше запитання. При цьому навіть короткий погляд на історію філософських інтерпретацій проблеми говорить про те, що питання про розум завжди було і залишається в центрі переплетення головних філософських тем, які так і не отримали остаточної відповіді: яким чином у розумі, що має справу зі світом, який змінюється щомиті, з'являються вічні та незмінні істини – ідеї та принципи? Як узагалі суб'єктивний і обмежений розум може відкривати для себе щось,

що розміщене зовні, а надто – щось вічне й нескінченне? Чому закономірності думки кореспондують із закономірностями матеріального світу (або навпаки)? Якщо думка детермінована матерією чи кимось / чимось зовнішнім стосовно неї, то як ми можемо про це щось / когось знати? Чи існує розум поза суб'єктивною свідомістю? Звідки ми знаємо про наявність інших свідомостей? Як співвідносяться інтелект та мозок? Мислення та мова?

Методи

Питання щодо розуму, розумності, раціональності не видається нерозв'язним або якимось особливо складним. Ми, принаймні на перший погляд, легко можемо відрізнити раціональний вчинок від нераціонального, розумну людину від дурної, розумну істоту від нерозумної. Зрозуміло, що як і практично в будь-якій іншій галузі культури, щойно питання конкретизується – відповіді стають усе менш переконливими, а на якомусь етапі знайти їх стає дуже непросто. Однак, на відміну від інших сфер,

© Білокобильський Олександр, Халіков Руслан, 2026

питання про розум і розумність не втрачають своєї першорядної значущості в процесі подібного поглиблення – уточнення нових і нових деталей тут не схоже на причіпку чи порожню схоластику, оскільки за кожним поворотом думки про розум ховаються цілі горизонти основоположних для людини питань і проблем. Горизонти, додамо, вписані щоразу в світогляд епохи, через що сам розум розумівся в історії по-різному, постаючи перед дослідниками як репрезентації (або, як мінімум, кореляту), функції тощо різних "об'єктивних" сутностей. Філософи, схоже, завжди йшли шляхом, що описаний в Передмові до першого видання "Критики чистого розуму" Іммануїлом Кантом: "/Розум/ починає із засад, вживання яких у перебігові досвіду є неминучим і водночас достатньо підтверджується ним. З ними він підіймається (як то й зумовлює його природа) дедалі вище, до умов більш віддалених. Але тут він зауважує, що таким чином його справа має повсякчас лишатися незавершеною, бо питання ніколи не припиняються, тож він вважає за кінцеве вдатися до засад, які переходять межі всякого можливого емпіричного вжитку, а проте здаються настільки безсумнівними, що навіть посполитий людський розум погоджується з ними. Але через це він поринає в морок та суперечності, з яких, щоправда, може судити, що десь [тут] в основі мають лежати приховані помилки, проте виявити їх він не годен, бо засади, якими він послуговується, виходять за межі всякого досвіду й відтак не визнають уже жодного пробного каменю досвіду. Арена цих нескінченних суперечок називається метафізикою" (Кант, 2000, с. 15).

Раціональність визначають шляхом апелювання до логічності, прагматичної успішності, когерентності, адаптивності. Це все доречно, крім того, це значною мірою і характеризує розумність і розум. Сюди слід віднести інтерсуб'єктивні структури організації сенсу, їх форми (поняття, категорії), підстави (базисні пропозиції, аксіоми) та зв'язки (логічні, істиннісні) (напр., Кримський, 2002, с. 556), що виступають "посередниками" між індивідуальними розумами та забезпечують прагматичну солідарність соціальних акторів. Проблема, проте, у тому, що сенс, який репрезентує (за Кримським) "навколишні об'єкти", – тобто сам матеріал, який має бути розумом оброблений та уніфікований, у різні історичні епохи різний. До сьогодні сучасні філософські концепції явно чи неявно розв'язують цю проблему за допомогою приниження та дискредитації всіх інших, відмінних від сучасної, форм раціональності як незрілих, неістинних та некритичних. Справа доходить до того, що онтологічні переконання природознавства зводяться у ранг священних і сама раціональність, що їх сконструювала, оголошується не більше ніж "доважкою" до "природних процесів" (наприклад, у формулюванні "важкої проблеми свідомості"). Зрозуміло, що на цьому шляху отримати задовільні відповіді про природу розуму, а надто – про валідність його сьогоднішніх цілей, неможливо: абсолютизація сучасних уявлень про розум та його предмет не дозволять не те що зрозуміти, а й просто помітити ті обмеження, які продемонстрував Ч. Тейлор під рубриками "іманентного каркасу", що відгороджує сучасну людину не лише від сакрального, а й трансцендентного взагалі.

У статті надається відповідь на питання про природу розуму, пропонується шукати, можливо, трохи несподівано, в іншій дискусійній галузі філософського пошуку – філософії міфу. При цьому слід відразу обмовитися, що не буде йтися про поетичні, метафоричні, алегоричні інтерпретації сутності розуму, що пропонують нібито

недоступне ШІ розуміння інтелекту природного. Навпаки, методологія дослідження буде, по можливості, спиратися на позитивістський інструментарій, – принаймні доти, доки це буде можливо, хоча саме воно матиме радше антипозитивістську спрямованість. Зокрема, автори сподіваються продемонструвати, що міфологічні витоки та природа античного і середньовічного розуму не є чимось випадковим і минулим, а сам міф укорінений у сучасності значно глибше за ті безсумнівні осередки його присутності у вигляді політичних, ідеологічних, рекламних та інших наративів, які зазвичай виступають предметом дослідження філософії міфу в сучасному світі.

Результати

В особливостях підходів до інтерпретації розуму завжди виявлялися і риси панівної культурної онтології, й епістемологічні переваги епохи, які легітимували панівні процедури раціонального обґрунтування, що щоразу відображалося в особливостях задіяного під час вивчення розуму філософського інструментарію: переклади грецьких термінів на латину, а згодом – перших і других – на нові мови, численні спроби відтворити тонкощі античного вчення про Розум, виокремлення різних форм і здібностей людського розуму як основних тощо – сформували різке поле для дослідження та породили неосяжну літературу.

Поданий нижче історико-філософський екскурс у жодному разі не претендує на повноту, репрезентуючи не так перипетії становлення учення про розум, як характер цих уявлень та їх значення для епохи. Його призначення: 1) дати щось на кшталт замальовки того бачення розуму, яке було притаманне античності і 2) спробувати побачити в цьому портреті історичний документ, тобто щось принципово більше, ніж набір міфологем, що вже пішли.

Класичним автором, що писав про розум в античності, був Арістотель, який однозначно вказував на відмінність розсудку (розважливості) та розуму (мудрості): "Мудрість – це і наукове знання, і осягнення розумом речей, найбільш цінних за природою. Ось чому Анаксагора та Фалеса і їм подібних визнають мудрими, а розсудливими – ні, оскільки видно, що своя власна користь їм невідома, і визнають, що знають вони [предмет] довершені, гідні подиву, складні і божественні, однак некорисні, тому що людське благо вони не досліджують. Розсудливість же пов'язана з людськими справами і з тим, про що можна приймати рішення; ми стверджуємо, що справа розсудливого – це передусім розумно приймати рішення, а рішення не приймають ні про ті речі, яким неможливо бути і такими і інакшими, ні про ті, які не мають певної мети, причому ця мета суть благо, здійснення у вчинку" (Арістотель, 2002, с. 255). Мудрість є дією розуму (нус) та стосується найбільш загальних і піднесених предметів, тоді як особливість розсудку – приватний і практичний характер. До сфери розсудку (логос) Арістотель відніс логічні висновки (епістеме), практичні знання (фронезис) та технічні навички (техне).

Тут розум і розсудок розділені як здібності людини, що мислить, але вони тісно співвідносяться і з мислимим предметом, і з самим процесом мислення. Розум об'єднує людину з божественним першопринципом, першодвигуном з тією лише різницею, що людський розум – потенційний, а божественний – активний, діяльний. Актуальність як загальна форма, ідея передчує потенційною як індивідуальній можливості, а процес актуалізації потенційного є ентелехією. У ході ентелехії будь-який потенційний предмет розвивається, рухаючись до свого добра, і людський розум рухається до божествен-

ного розуму, який і є найвищим благом. У трактаті "Про душу" Арістотель проводить розмежування між діючим, актуальним розумом, що існує окремо від індивідуальної людини, вічно та незмінно, а також потенційним розумом індивідуальної людини, у якому знання існує у можливості, але потребує актуалізації (Aristotle, 1907, p. 15–25). А в XII книзі "Метафізики" вищий, божественний Розум прямо співвідноситься з Першодвигуном. Цей вищий Розум вічно і безперервно мислить сам себе, і в ньому існування тотожне сутності та предмету мислення (Aristotle, 1933, pp. 15–35). Незважаючи на те, що розум індивідуальної людини не настільки довершений, як божественний Розум (Першодвигун), це найвища складова частина людської душі, яка може пережити індивідуальну смерть і піднятися у вищий світ.

Споглядання абсолюту доступне вищій частині людської душі та є кінцевою метою філософії (метафізики) не тільки Арістотеля, а й усієї платонічної традиції, яку можна вважати репрезентантом античної філософії у власному розумінні. Уже Платон говорив про сходження душі, а точніше, її частини – розуму – в ідеальний світ: "Душі, названі безсмертними, досягнувши вершини, вибираються назовні й зупиняються на небесному хребті. Коли вони так стоять, їх підхоплює круговерть, і вони споглядають, що відбувається поза межами неба... Це місце займає безколірна, безформна, невідчутна, дійсно існуюча сутність, яку може споглядати лише керівник душі – розум. Пізнання цієї сутності повинне бути предметом справжнього знання. Мислення Бога живиться розумом і чистим знанням, як і мислення кожної душі, яка прагне сприймати те, що їй підхоже. Тому вона, коли час від часу бачить суще, проймається радістю і живиться спогляданням істини, та тішиться, поки круговерть не перенесе її на те саме місце. Під час цього колообігу вона споглядає саму справедливість, споглядає розсудливість, споглядає знання – але не те, якому властиве виникання, і яке стосовно різних речей, що їх ми називаємо буттям, а справжнє знання, те, що стосується справжнього буття. Наситившись спогляданням усього того, що є справжнім буттям, душа знову спускається у внутрішню частину неба й повертається додому" (Платон, 1999, с. 310). Оскільки в цьому піднесеному стані кожна душа вже бачила ідеальний світ, земне філософування лише покликане допомогти їй пригадати (у процесі анамнесису) раніше побачене, щоб повернутися до цього ідеального стану.

Сотеріологічний аспект платонічної метафізики розвинули пізніші покоління платоніків, зокрема й Плотін, один із найважливіших авторів учення про нус. У Шостій енеаді Плотін описує стан екстазу: "Він сам був Єдиним, без відмінностей у собі самому чи стосовно інших речей, оскільки в ньому не було жодного руху, жодних емоцій, жодного бажання чогось іншого, коли він здійснив сходження – але там не було навіть жодного розуму чи думки, і його самого там не було, якщо ми повинні сказати це. Але він був наче віднесений чи одержимий Богом, у тихій самотності та спокої, не звертаючись ні до чого у своєму бутті та не турбуючись про себе самого, перебуваючи у спокої сам став свого роду спокоєм (Plotinus, n.d., VI.9.11). Саме екстатичне злиття з Богом стає для Плотіна найвищим результатом описаного Платоном сходження душі до світу Ідей.

Інша школа неоплатонізму вустами Ямвліа висловила інший спосіб проникнення душі в ідеальний світ, а саме – теургійний: "Теурги за допомогою сили таємних знаків керує природами світу вже не як людина й не як той, хто має людську душу. Але як той, хто існує понад

ними за наказом богів, він використовує більші дозволи, ніж ті, які стосуються його самого, наскільки він залишається людиною. Це, однак, не відбувається так, ніби він виконав усе, що палко погрожував виконати; але він навчає нас за допомогою такого використання слів величини та якості влади, якою він володіє через єднання з Богами і яку він отримує завдяки знанню таємних символів. Подібним чином можна сказати, що демони, які розподілені за частинами і які охороняють частини всесвіту, приділяють стільки уваги частинам, якими вони керують, що не можуть винести жодного слова проти [їхньої безпеки], але вони зберігають постійність природ світу незмінною. Таким чином, вони зберігають цю сталість у незмінному стані, оскільки порядок Богів незмінно залишається тим самим. Вони отримали цей порядок незмінним, адже божественний порядок непорушний у власній ідентичності" (Iamblichus, 1895).

Так чи так, платонічна традиція говорила про розум як частину людської душі, що дозволяє здійснювати сходження до світу ідей. Цю філософську позицію пізніше було сприйнято і християнством, яке виходило з іншого розуміння Бога, трансцендентного і душі, але також вважало за необхідне завдання душі сходження до вищих ступенів буття.

Тільки на перший погляд отриманий міфологічний наратив може здатися відірваним навіть від повсякденної раціональної діяльності самих греків, а надто – від тієї реальності, у якій здійснюється життєдіяльність сучасної людини. Так лише здається. Насправді, в основі мислення і за давньогрецької доби, і сьогодні лежать ті ідеальні образи реальних речей, які отримані в результаті соціально детермінованої тілесної взаємодії людини із зовнішнім світом. Ці образи формуються у процесі практичної взаємодії і прямо залежать не тільки від типу нашої фізичної та фізіологічної природи, а й характеру взаємодії, який, знову ж таки, значною мірою детермінований типом і конфігурацією використовуваних ідеальних форм – понять, їх змісту та взаємозв'язку, структури висловлювання, особливостей мови тощо. Чи можливо вийти із замкнутого кола взаємозумовленості предмета дослідження та інструментарію, що застосовується до нього, коли йдеться, як у випадку з раціональністю, практично про одне й те саме?

Одним із важливих завдань дослідження у такому разі є реконструкція тих образів-смишлів, які були вихідним матеріалом у процесах конструювання відповідної реальності, способів верифікації їх валідності – не лише як істинності, а й як практичної та комунікативної виправданості. Крім того, потрібно критично поглянути на сучасні аналоги цих смишлів та процедур і або вказати на причини/підстави їх неоднозначної переваги над античними зразками, або обґрунтувати їх безальтернативність для нас. І в першому, і в другому випадку ми наближимося до розуміння підвалин нашої розумності, оскільки краще усвідомимо природу об'єктивної реальності та зв'язок вихідних для нашого мислення ідеальних структур і зовнішнього світу, який вони репрезентують.

Біологічно та фізіологічно умовлені репрезентації довкілля у сприйнятті можна лише з великою натяжкою назвати "світом" – хіба що в тому сенсі, у якому Я. І. Кскуль казав про умвельт – перцептуальний світ, створований існуванням і діяльністю будь-якого живого організму. Артикульований "зсередини" організму зовнішній вигляд формується у процесі взаємодії зі світом, причому, у випадку людини, дуже складного. Якщо в описаного Ікскулем кліща взаємодія зі світом відбувається "трійчастим" способом (за допомогою нюху,

сприйняття світла і теплоти), то, відповідно, і атрибутів у реальності, що ним конститується, буде три.

Для того щоб піднятися над характерною для усього живого зв'язкою "стимул – реакція" до рівня розумної діяльності, необхідні структури організації матеріалу, що виявляється в чуттєвості (те, що Іксколь називає *Innenwelt*), причому організації значно складнішої, ніж у більшості тварин. Для людини світ проявляється у складній послідовності цілеспрямованих сприйняттях та впливів, які організовані у складніші структури операцій, процедур, соціальних практик різного рівня.

Проте образу світу-умweltу, який принципово відрізняється від тваринного, не пов'язаного з власними діями, в людини немає. Подібно до інших представників тваринного світу, людина, якщо використовувати термінологію Г. Дрейфуса, "актуалізує певне вміння", "яке не має потреби бути представлене у свідомості" і яке доречно та затребуване лише "в контексті соціально організованої зв'язки знаряддя, мети та людських ролей". "Коли ми використовуємо якесь знаряддя, приміром, молоток, ми актуалізуємо певне вміння (яке не має потреби бути представленим у свідомості) в контексті соціально організованої зв'язки знаряддя, мети та людських ролей (яка не обов'язково репрезентована як певна множина фактів). Цей контекст, або світ, і наші щоденні способи вмілого пристосування до них, які Гайдеггер називав "обачливістю", не є чимось, що ми мислимо, але є частиною нашої соціалізації, що формує те, які ми є" (Dreyfus, 2014, p. 219). Це, власне, актуалізація зазначених умінь як частини гайдеггерівського "стурбованого облаштування" ("орудування, заготівлі, виготовлення, збереження, освоєння, використання" тощо) (Heidegger, 2022)

Широко кажучи, отримана інформація залежить не тільки від власне світу, а й типу аналізаторів (органів почуттів), алгоритму їх роботи, критеріїв відбору валідного матеріалу, а успішність оволодіння механізмом відбору інформації спирається на повноту соціалізації: імітуючи дії дорослих, дитина вчиться відокремлювати значущу інформацію від "інформаційних шумів". При цьому отриманий досвід кристалізується в ідеальних образах, закріплених на рівні нейронних структур, і гіпотезується як об'єктивні структури зовнішнього світу, що сприймається дитиною. Це підтверджується нейрофізіологічними дослідженнями мозкової діяльності немовлят, які фіксують процеси звуження сприйняття, за яких системи сприйняття людини формуються досвідом, концентруючись на найбільш затребуваних (соціально акцентованих, наприклад, вихователем) візуальних та звукових комплексах (Kelly et al., pp. 105–114)

Власне, реальність для нас – це і є те, що було зафіксовано за допомогою відчуттів психікою та закодовано нейроструктурами як стійкі патерни досвіду в процесі соціалізації. Іншого зовнішнього світу ми не знаємо і в цьому сенсі не дуже відрізняємося від інших живих організмів. Як у відомій "поемі про ложку" Е. Ілленкова, властивості речі, а також думки і слова, які фіксують ці властивості, засвоюються індивідом як похідна від соціального досвіду в процесі діяльності під керівництвом вихователя. Освоєння основних видів та способів діяльності у процесі соціалізації і є входом в об'єктивну (інтерсуб'єктивну) реальність, початком та основою її нового суб'єктивного ("відбитого" в індивідуальному розумі) варіанта.

З одного боку, всі аспекти значення певної емпіричної ситуації у людини, як й у будь-якого живого організму, вичерпуються зміною "практик"-реакцій на цей чуттєвий комплекс, детермінованих інстинктом чи соціумом.

З іншого – реальність дана в ідеальному вигляді, і для людини, крім "значення-сигналу", що запускає певні фізіологічні процеси та детермінує певний стан організму, існує також у вигляді "стану думки", на рівні сенсу. Мислення надає можливість надбудовувати смислові структури над чуттєвою інформацією, використовуючи закодовану в мозку інформацію як їх будівельний матеріал.

"Аспекти сенсу" складаються в актуальні (артикульовані) сутності, у яких світ даний розуму і які визначають ті суттєві риси предмета, що входять у зміст поняття, що їх репрезентує, і відображають релевантні способи взаємодії людини з цією частиною зовнішнього світу, а також актуальні для культури набори цих способів. Тому правильно буде сказати, що поняття – не ярлики ("музейні вивіски") для матеріальних об'єктів, а позначення моментів соціального досвіду, що артикулює світ для культурного ("трансцендентального") суб'єкта.

Важливо підкреслити, що кінцеві репертуари використовуваних суспільством практик (тобто історично відомі системи практик різних культур) з погляду процесу опредмечування реальності цілком рівноцінні, та для віддавання переваги якомусь із них потрібно вказати критерії: з цієї точки зору, стежити поглядом за курсором на екрані ноутбука та стежити поглядом за зграєю птахів у практиках ауспції – рівноцінні щодо смислопородження операції. У поняття "мати" як суттєва властивість з рівним правом може входити образ матері на екрані мобільного телефону, що дзвонить, і фігурка Гестії, що прикрашає сімейний вітвар, який захищає господиню будинку.

Момент "узріння сенсу" в такому разі є "узрінням аспектів сенсу" – тих потенційних сценаріїв дії, які передбачає сенс, усіх способів "поводження з річчю", які припускає універсум практик, що ці сенси породив і, у свою чергу, "вписаний" в "світ наявного", який в універсумі "практичних" смислів тільки й даний людині. Навіть не читавши підручників логіки, не знаючи фізики, а надто – метафізики, звичайнісінька людина розумна актуалізує тотальність можливої діяльності (індивідуальної та колективної), уже лише вбачаючи конкретний сенс у чуттєвому комплексі. Узріння прагматичних сценаріїв, зокрема й вибору найкращих із них у світлі метасценаріїв життєдіяльності – і є розум, а можливість реалізації обраних сценаріїв з урахуванням власних вподобань – свобода.

Тому вміння виокремити "суттєві риси" предметів, що оточують людину, є водночас умінням виокремлювати в прагматичному універсумі практики, що підходять для взаємодії з цими предметами, причому в їх "горизонтальному" і "вертикальному" зв'язку між собою. Наприклад, виокремлення істотних рис "м'яча" пов'язане із грою в м'яч, яка в сучасній культурі "горизонтально" пов'язана з іншими практиками дозвілля та практиками "здорового способу життя", тоді як у доколумбовській Мезоамериці гра в м'яч входила в корпус ритуальних практик і якщо якимось і була пов'язана зі здоров'ям, то тільки в сенсі прямої йому загрози – гравців, згідно із сучасними дослідженнями, часто обезголовлювали. З погляду "вертикальних" культурних зв'язків, матч гри в м'яч могли мати важливе значення і тоді, і зараз, але при цьому були елементами абсолютно різних вертикалей – релігійно-міфічної в індіанців та світської масової – сьогодні. Навіть поняття, що омонімічно звучать у різних історичних культурах, мають різний зміст, оскільки вони артикулюються в різних соціальних практиках, що передбачають різні "ігрові поля" і склади "команд": способи і набори "суттєвих рис" не тільки залежать від соціально закріплених, легітимних і затребуваних колективних практик, які є частиною складних ієрархізованих культурних підсис-

тем, а також пов'язані з певними співтовариствами акторів та певними соціальними ідентичностями. Сама ж структура практик і угруповань, які з їх допомогою здійснюють власну життєдіяльність, завжди "вписана" у "світ", вигляд якого і детермінує конкретну структуру практик та ідентичностей.

Наприклад, мешканець міфічної реальності живе в зовсім іншому просторі-часі, ніж наш сучасник. Згідно з глибоким дослідженням міфу, виконаним Куртом Гюбнером, "міфічний час є циклічним" і "існує два види циклів. Один з них архе, що ділить на пори року, прикладом чого може слугувати прихід та відхід Персефони; іншим типом є архе гончарного ремесла як ритуальної дії (Hübner, 2011, S. 143). Перший тип циклічності, сакральний, сходиться до священного "початку всього", тобто йдеться про "ідентичне повторення, оскільки це – одна і та сама священна першоподія, яка повсюдно знову відбувається" (Hübner, 2011, S. 143). Крім зазначених часових циклів, людина міфу живе і в потоці незворотного часу, який "тече з минулого в майбутнє так, що минулі події вже не існують, а майбутні ще не існують. Це час тієї "земної оболонки", у яку проникає міфічна субстанція як архе" (Hübner, 2011, S. 145).

Схожі міркування слід висловити і з приводу міфічного простору. Як пише Гюбнер, "міфічний простір не є загальним середовищем, у якому розміщені предмети; простір та просторовий зміст утворюють нерозривну єдність" (Hübner, 2011, S. 176). При цьому "простір не є суцільною множинністю точок, а складається з явно дискретних елементів, так званих теменосів, які розташовуються поруч і конституують простір". Присутність священного або близькості до нього роблять міфічний простір негомогенним і неізотропним: "священний простір відрізняється в міфі від профанного" і при цьому "священний простір вбудовується у профанний", "священні місця можуть повторюватися у профанному просторі багаторазово й ідентично" і бути "почасті недосяжні для смертних, частково в деяких видах ... доступні /для них/, незважаючи на те, що вони залишаються тими самими" (Hübner, 2011, S. 176).

І у випадку уявлень про простір, і у випадку з часом, вони мисляться невіддільними від тих священних і мирських сутностей, які в них мешкають, як і навпаки. У контексті сказаного дуже важливою і точною є оцінка реальності міфічних сутностей, запропонована сучасним дослідником давньоєгипетської культури Яном Асманом, який, розглядаючи світ єгипетських богів як культурний конструкт, як частину "сислової системи, в межах якої єгиптяни здійснювали свої релігійні дії", заперечує реальність цих богів поза єгипетською культурою, зате визнає їх "повну реальність усередині відповідної сислової системи". Реальність вищих за ієрархією сутностей, для міфу – богів і героїв, невіддільна від реальності певного просторово-часового континууму, а всі вони разом виступають непереборним елементом, точніше, основою тієї прагматичної структури, у якій формуються доступні розуму смисли, їх носії – "речі" та здійснюються життєдіяльність спільноти. Будь-яка сутність у культурі – похідна від загальної картини світу, тобто породжується конкретним типом онтологічної реальності. Тому для давньоєгипетської культури політичне поняття "Єгипет" – це сукупність єгипетських богів, "державна" – сукупність храмів, що володіють землями, а "місто" (точніше, "ном", поняття у чомусь споріднене з давньогрецьким "полісом") – територія, керована певним божеством (Assmann, 1984, S. 25–27).

Саме в "практичному" (шляхом входження у соціальні практики та засвоєння їх структурних зв'язків) освоєнні конкретних аспектів культурного сенсу та мови, що висловлює їх, формується індивідуальний розум як персональний носій розуму культурного, розуму "трансцендентального суб'єкта". Процес соціалізації передбачає імпліцитне, нереклексивне засвоєння та освоєння цінностей, максимум, логічних зв'язків, а їх "знання" та здатність їх застосувати припускають можливість експлікації та застосування уже рефлексивного. На цьому етапі культурна раціональність перетворюється на новий ефективний інструмент соціального дійства, що дозволяє орієнтуватися у культурних практиках подібно до того, як досвідчений водій орієнтується в органах управління незнайомого автомобіля. Тобто інтерсуб'єктивна основа розуму транслюється "атомарними" сенсами, простором-часом, що існує, – точніше, і є ці сенси тощо. А оскільки для розуму, читай – для людини розумної, тільки цей універсум сенсів і існує, то розум і є конкретно онтологізацією (розбиття світу в межах певної системи речей у просторі-часі тощо), доповненою вказівкою позиції розуму щодо наявного.

Якщо висловити сказане мовою позитивістської філософії, то світ як реальність даний людині в конфігурації та структурі соціальних практик, оскільки структура прагматичного універсуму (ієрархія соціальних практик культури), що артикулює систему культурних сенсів, гіпостазує й об'єктивує (здійснює) конкретний образ суцього як такий.

Такі інтегральні виміри раціональності, як етика, логіка та аксіологія, є "картою" структури практик, де відображена їх (практик) ієрархія; логіка відображає суміжність практик, способи переходу з однієї в іншу (від однієї суттєвої риси сутності / поняття до іншої); математика – потенційні варіанти зміни координат (себе та речей). Але 1) і аксіологія, і логіка, і математика залежать від зміни "світу" і разом із системою практик несуть на собі печатку цієї конфігурації, 2) лише надбудовуються над тотальністю культурних практик, які і становлять "тіло" розуму, виражаючи його (тіла) схематизм. Визначальним для розуму є гіпостазований ним образ "світу" і тип відносин світ-розум, які через відкритість горизонту наявного (через неможливість остаточної верифікації тверджень розуму) завжди міфічні.

Таким чином, сам "вигляд" речей, у якому вони відкриваються розуму (тобто їх ідеальний образ чи сенс) є частиною світу як цілого, що існує взагалі, і саме як така частина стає предметом думки та об'єктивної реальності. Крім сенсів-речей, світ (як ціле) існує лише в розумі (культурному, трансцендентальному актуально, індивідуальному – потенційно). Світ "речей", світ повсякденності, космос, що вміщує його, є похідним від системи культурних практик, що спираються на поля їх реалізації, спільноти акторів і ідентичності, що цементують ці спільноти, типи діяльності, які дані людині у вигляді системи траєкторій можливих соціальних дій, заборон, мотивів, бажань, цілей тощо. Всесвіт цих траєкторій і є людським розумом. У узрітті очевидних обмежень і можливостей, бажаних і нав'язаних, розум артикулює образ доступного людині Космосу і реалізує свій вищий принцип й імператив, що конститує його, – свободу.

Дискусія і висновки

Тому жодна з практик, зокрема й наук, пов'язаних із конкретним культурним універсумом, включаючи метафізику, не дозволяють його покинути. Жоден культурний дискурс не може прямо вийти за межі культурного розуму, оскільки цей кордон і є межею наявного. Навіть

предмет метафізики: 1) має бути "вписаний" у горизонт у принципі можливого; 2) міркування про нього має бути узгоджене з прийнятими раціональними стандартами у процедурах формування предмета думки, обґрунтування тих чи інших положень, критеріїв істини тощо; 3) філософський пошук має бути зорієнтований у напрямі значущих для мислителя як представника спільноти (тобто значущих і для самої спільноти) цілей та відсіювання нерелевантних альтернатив.

У філософських роздумах греків про сутність розуму можна виявити всі три зазначені детермінації. Наявне, у дусі міфічного протиставлення сакрального та профанного, складається з вищого та піднебесного світу. "Вічна" небесна частина буття (власне буття) гарантує стабільність пов'язаних з нею елементів у "нижньому" світі, світі вічного становлення. Філософський пошук значною мірою зводився до уточнення можливості тематизації (на основі актуальних категорій культури та сконструйованих філософських понять) раціонально висловлюваної структури сакрального буття та його участі у формуванні світу становлення. Розум був предметом цих побудов трійчастим чином: як значна частина сакрального буття; як принцип упорядкування світу становлення та мислення про нього; як інструмент розуміння вищого буття, який, відігравши свою роль, може навіть виявитися непотрібним (наприклад, в екстатичних станах у неоплатоніків).

Зовнішній світ, що вміщує і оформлює прагматичну реальність, – а отже, і смисловий універсум, – не даний розуму, крім цієї породженої ним структури прагматичних і символічних форм, ніколи. Він вища, але емпірично недоступна справжня реальність, тобто міф. Розум як відображення цієї реальності та її втілення є світ явлений.

Звертаючись до мови класичної філософії, світ "первинних якостей" дається людині лише у світлі стратегічних і тактичних детермінацій із боку прагматичної системності "світу" як неперевірюваний наратив про суще, тобто міф. Те, яку чуттєву інформацію буде відібрано, в якій послідовності практичних дій яких спільнот вбудовано, на досягнення яких цілей буде спрямовано ці практики тощо, значною мірою визначить навіть вигляд реальності як світу речей навколо нас, не кажучи вже про той соціально обласований простір, у якому буде задано вектор колективної та індивідуальної життєдіяльності його мешканців. При цьому і "світ речей", і соціальна реальність загалом є лише "відбитком" вищої трансцендентної реальності – міфу. Міф у детальній регламентації ходів думки (від впізнавання сенсу в баченні присутнього аж до логічних, етичних, аксіологічних та онтологічних детермінацій і переходів) є розум у дії і даний у розумі як щось, що виходить за (понад) межі присутнього як образ того, що існує загалом.

В античному світі як цілому, що існує тільки в розумі трансцендентального суб'єкта античної культури, даний принцип взаємодії з елементами цього світу – всіма взагалі і кожним окремо, заданий їхній вигляд (в тому, "що репрезентує їхнє зовнішнє існування") у мисленні, а отже, і місце в смисловому універсумі. Іншими словами, у філософському вченні про розум Античність створила портрет культурного розуму епохи та схематизм її раціональної дії, її раціональності. Розум має доступ до світу лише за допомогою власної системності, яка ніколи не може бути верифікована поза породжуваною нею ж прагматикою. Тому розум формується і функціонує як міф про світ, а його саморозуміння у філософській думці є не недосконалою спробою протонаукового розуміння істинної сутності розуму, а історична констатація

сутності та змісту актуальної культурної раціональності, автопортрет античного розуму.

Внесок авторів: Олександр Білокобильський – концептуалізація мети, завдань та методів дослідження; Руслан Халіков – аналіз джерел дослідження, опрацювання висновків.

Джерела фінансування: Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Пер.) Акілон-Плюс. https://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму* (І. Бурковський, Пер.). Юніверс.
- Кримський, С. (2002). Розуміння. У В. І. Шинкарук, Л. В. Озадовська, & Н. П. Поліщук (Ред.), *Філософський енциклопедичний словник* (с. 556). Абрис. https://archive.org/details/filosofskiy_entsyklop
- Платон. (1999). *Діалоги* (І. Кобіа, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучук, & Ю. Мушак, Пер.). Основи. <https://shron1.chtyvo.org.ua/Plato/Dialohy.pdf>
- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge University Press. <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp/page/n7/mode/2up>
- Aristotle. (1933). *Metaphysics* (H. Tredennick, Trans.). William Heinemann Ltd. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.185284>
- Assmann, J. (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. W. Kohlhammer. <https://archive.org/details/ASSMANNgyptenTheologieUndFrömmigkeitEinerFrFhenHochkultur/page/n1/mode/2up>
- Bilokobylsky, O. V., & Yeroshenko, T. V. (2024). The enigma of the ontological foundations of ai, or does ai truly think? *International Research and Review: Journal of Phi Beta Delta Honor Society for International Scholars*, 14(1), 1–15. <http://www.phibetadelta.org/pdf/IRR%20Fall%202024.pdf>
- Dreyfus, H. L. (2014). *Skillful Coping: Essays on the phenomenology of everyday perception and action* (M. A. Wrathall, Ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654703.001.0001>
- Heidegger, V. (2002). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Philipp Reclam. <https://archive.org/details/phanomenologisch0000heid>
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Verlag Karl Alber.
- Iamblichus. (1895). *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (Th. Taylor, Trans.). Bertram Dobell & Reeves and Turner. <https://archive.org/details/b24884170/page/n7/mode/2up>
- Kelly, D. J., Liu, Sh., Lee, K., Quinn, P. C., Pascalis, O., Slater, A. M., & Ge, L. (2009). Development of the other-race effect during infancy: Evidence toward universality? *Journal of Experimental Child Psychology*, 104(1), 105–114. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3740564/>
- Plotinus. (n.d.). *The Enneads* (S. Mackenna, Trans.). Faber And Faber Limited. <https://archive.org/details/plotinustheennea033190mbp/page/n9/mode/2up>

References

- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge University Press. <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp/page/n7/mode/2up>
- Aristotle. (1933). *Metaphysics* (H. Tredennick, Trans.). William Heinemann Ltd. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.185284>
- Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics* (V. Stavnyuk, Trans.) Aquilon-Plus [in Ukrainian]. https://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm
- Assmann, J. (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. W. Kohlhammer. <https://archive.org/details/ASSMANNgyptenTheologieUndFrömmigkeitEinerFrFhenHochkultur/page/n1/mode/2up>
- Bilokobylsky, O. V., & Yeroshenko, T. V. (2024). The enigma of the ontological foundations of ai, or does ai truly think? *International Research and Review: Journal of Phi Beta Delta Honor Society for International Scholars*, 14(1), 1–15. <http://www.phibetadelta.org/pdf/IRR%20Fall%202024.pdf>
- Dreyfus, H. L. (2014). *Skillful Coping: Essays on the phenomenology of everyday perception and action* (M. A. Wrathall, Ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654703.001.0001>
- Heidegger, V. (2002). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Philipp Reclam. <https://archive.org/details/phanomenologisch0000heid>
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Verlag Karl Alber.
- Iamblichus. (1895). *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (Th. Taylor, Trans.). Bertram Dobell & Reeves and Turner. <https://archive.org/details/b24884170/page/n7/mode/2up>
- Kant, I. (2000). *Critique of pure reason* (I. Burkovsky, Trans.). Univers [in Ukrainian].
- Kelly, D. J., Liu, Sh., Lee, K., Quinn, P. C., Pascalis, O., Slater, A. M., & Ge, L. (2009). Development of the other-race effect during infancy: Evidence toward universality? *Journal of Experimental Child Psychology*, 104(1), 105–114. <https://doi.org/10.1016/j.jecp.2009.01.006>
- Krymskyi, S. (2002). Understanding. In V. I. Shynkaruk, L. V. Ozadovska, & N. P. Polishchuk (Eds.), *Philosophical Encyclopedic Dictionary* (p. 556). Abris [in Ukrainian]. https://archive.org/details/filosofskiy_entsyklop

Plato. (1999). *Dialogues* (Y. Kobiv, U. Holovach, D. Koval, T. Luchuk, & Y. Mushak, Trans.). *Osnovy* [in Ukrainian]. <https://shron1.chtyvo.org.ua/Plato/Dialohy.pdf>

Plotinus. (n.d.). *The Enneads* (S. Mackenna, Trans.). Faber And Faber Limited. <https://archive.org/details/plotinustheennea033190mbp/page/n9/mode/2up>

Отримано редакцією журналу / Received: 12.12.25
Прорецензовано / Revised: 22.12.25
Схвалено до друку / Accepted: 29.12.25

Oleksandr BILOKOBYLKYI, DSc (Prof.)
ORCID ID: 0000-0002-6251-650X
e-mail: alexwhdoc@gmail.com
Independent researcher, Kyiv, Ukraine

Ruslan KHALIKOV, PhD (Philos.)
ORCID ID: 0000-0001-7558-3675
e-mail: halikoffr@gmail.com
Independent researcher, Kyiv, Ukraine

REASON AND MYTH

Background. *The article is devoted to a philosophical analysis of the nature of the human mind in the context of contemporary debates on artificial intelligence, rationality, and the limits of cognitive knowledge. The renewed relevance of the problem is driven by the growing popularity of generative artificial intelligence systems, whose outputs increasingly imitate the results of human intellectual activity and provoke a rethinking of the very concept of intelligence. The authors proceed from the assumption that reducing mind to a set of computational or neurophysiological processes does not allow for an adequate explanation of its historical, ontological, and cultural conditionedness. In this connection, they propose turning to the philosophy of myth as a promising methodological framework for the analysis of rationality.*

Methods. *The methodological foundation of the study consists in combining historical-philosophical analysis, hermeneutics, the phenomenological approach, and elements of philosophical anthropology. The paper employs a reconstruction of ancient and Neoplatonic conceptions of mind (Plato, Aristotle, Plotinus, Iamblichus) in comparison with contemporary concepts of enactive and embodied cognition (Uexküll, Dreyfus), as well as with findings from neuroscientific and cognitive research. Particular attention is paid to the analysis of the socio-practical character of meaning formation and to the role of culturally conditioned ontological representations in the constitution of rationality.*

Results. *It is shown that mind cannot be adequately understood outside the system of social practices within which meanings, concepts, and representations of reality are formed. Ancient conceptions of mind, closely connected with mythological ontology, represent not a naïve or "pre-scientific" stage of thinking, but a holistic model of cultural rationality in which mind functions simultaneously as a principle of ordering the world, a means of knowing it, and a form of human participation in the transcendent order of being. It is demonstrated that any rationality is historically inscribed within a certain mythological horizon that sets the structure of possible practices, criteria of truth, and ethical and axiological orientations. Contemporary forms of rationality, despite their claims to neutrality and universality, likewise rest on a specific ontologization of reality that remains implicit.*

Conclusions. *An understanding of the human mind through myth is proposed. It is shown that the meanings that represent the external world for a person are based on social activity, and their systematicity is derived from the hierarchy of cultural practices. At the same time, it is revealed that the verified success of any forms of rationality always relies on an unverified cultural ontology, which is constituted by the cultural mind itself. In particular, it is substantiated that the ancient philosophical understanding of reason was inseparable from the mythological ontology, in which being is structured as a relationship between the sacred, eternal "higher" world and the changing sub-celestial world of becoming. It is proven that the selection of sensory data, their inclusion in the practices of communities and the direction of these practices determine the form of reality, and it is myth that constitutes the narrative about being and determines these processes. It is confirmed that the ancient philosophy of reason does not record a "false" proto-scientific model of thinking, but a historically specific self-portrait of the cultural rationality of the era: reason has access to the world only through its own systematicity and therefore functions as a myth about the world, within the framework of which the world itself and the place of man in it acquire certainty.*

Keywords: *mind, rationality, myth, ontology, social practices, cultural rationality, ancient philosophy, artificial intelligence, meaning, activity.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.