

– М. : «Мысль», 1978. – 556 с.

2. **Вундт В.** Проблемы психологии народов [Электронный ресурс] / В. Вундт. – Режим доступа: http://www.magister.msk.ru/library/philos/vundt_04.htm
3. **Гуссерль Э.** Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн.1. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М. : Наука, 1999. – 336 с.
4. **Гуссерль Э.** Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. Д.В. Скляднева]. – СПб.: «Владимир Даль», 2004 – 399 с.
5. **Ингарден Р.** Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Р. Ингарден ; [пер. с англ. А. Денежкина и В. Куренного]. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=823
6. **Конт О.** Дух позитивной философии / О. Конт. – М.: «АСТ», 2003. – 256 с.
7. **Локк Дж.** Сочинения в 3-х т.: Т.1 / Дж. Локк ; [пер. с англ. А.Н.Савина]. – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
8. **Шпарага О.Н., Филипович А.В.** Феноменология / О.Н. Шпарага, А.В. Филипович // Всемирная энциклопедия: Философия / [главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, «Современный литератор», 2001. – С.1123–1126.
9. **Юм Д.** Сочинения / Д. Юм ; [под общ. ред., со вступит. статьей и прим. И.С. Нарского]. – М.: «Мысль», 1965. – 847 с.

УДК 141.33

Т. А. Купцова

*Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
ім.а.к.В.А.Лазаряна*

СТАТЕВА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ СЛОВ'ЯН

Здійснюється філософський аналіз онтологічних витоків бівалентності і дуалізму міфологічного світоуявлення слов'ян. Доводиться, що міф як знаково-символічна система світоуявлення наших пращурів, спираючись на есенціалістське розуміння людської природи, сформував матричні духовні конструкції Аніми та Анімусу, які пізніше закріпилися у формі суспільних гендерних стереотипів.

Ключові слова: міфологічна свідомість, дуалізм, маскуліне, фемініне, культура, архетип, бівалентність.

Осуществляется философский анализ онтологических истоков бивалентности и дуализма мифологического мировоззрения славян. Доказывается, что миф как знаково-символическая система мифологического мировоззрения наших предков, опираясь на эссенциалистское понимание человеческой природы, сформировал матричные духовные конструкции Анимы и Анимуса, которые позже закрепились в форме общественных гендерных стереотипов.

Ключевые слова: мифологическое сознание, дуализм, маскулинное, фемининное, культура, архетип, бивалентность.

Philosophical analysis of ontological source of bivalence of mankind and dualism of mythical world outlook is represented. In the article it is proved that mythical views about feminine and masculine were reflected in all spheres of our ancestry's existence with striking evidence. It is shown that myth as a symbolic system of world outlook is based on essentialistic understanding of human being's nature. Thus it formed matrix spiritual constructions of Anima and Animus. The analysis given in the article proves that characteristic features of these constructions were attached in the form of social gender stereotypes in the progress of sociosexual differentiation of culture. Archetypes of feminine and masculine in the structure of mythical consciousness existed as unconscious and determined main phenomena of the objective reality. It is shown, that the first steps of mythical thinking of Slavonic people on the way of differentiation of masculine and feminine were notions about opposite light and dark, warm and cold, life and death. So warm, light were considered as masculine; cold, humid and dark – as feminine.

In the article it is underlined that character of sex differentiation is reflected more vividly in so-called "ritual transition", besides, in the ceremony of initiation in wedding and funeral process.

The analysis given in the article proves that mythical thinking formed ideas relying on the oppositions in which one partly embodies the light, pure, true; and the other one represents the impure, dark and untrue.

Keywords: mythical consciousness, dualism, masculine, feminine, culture, archetype, sexual differentiation.

Актуальність заявленого дослідження обумовлена підвищенням інтересу у суспільстві до наукової проблематики етносу, що в свою чергу викликано зміною культурних парадигм. Збереження архетипних основ нашої культури являється сьогодні наріжним питанням трансформаційних змін, бо саме на прадавній основі була сформована світоглядно-духовна база нашого народу. І саме сьогодні перед нами стоїть гостро питання про осмислення минулого, пізнання витоків своєї культурної історії для того, щоб краще зрозуміти сьогодення і уявити майбутнє. Саме це і дозволяє знайти відповіді на питання про чоловіче та жіноче як архетипне.

Дослідження міфологічних уявлень, що відбилися в усіх сферах життя наших предків можна знайти в наукових розвідках М.І.Костомарова, Б.Рибакова, Л.М.Васнецової, О.Тиховської, М.В.Поповича, В.Ф.Ятченка, О.М.Афанасьєва, О.В.Тополя та інших.

Першим кроком міфологічного мислення слов'ян на шляху розрізнення фемінного та маскулінного були уявлення про протилежність світла та темряви. Думка про те, що протиставлення чоловічого та жіночого та основі має протипокладання міфологічною свідомістю світла та темряви спирається на твердження О. М. Афанасьєва, який зазначав: «Протилежність світла і темряви, тепла і холоду, весняного життя і зимового омертвіння – ось що особливо повинно було вразити спостерігаючий розум людини» [1, с. 48]. З цією думкою перегукується і висновок видатного дослідника слов'янської міфології М. І. Костомарова, який зазначав, що суттєва частина слов'янського язичництва відноситься до світлопоклоніння і, що слов'яни вірили у світлоносну істоту, батька світу Сварога, який, з'явившись на землю, втілювався в людському роді і колись царював на землі, навчивши людей ковальському мистецтву та шлюбним зв'язкам [6, с. 202]. Вчений також підкреслював, що дуалізм світла та темряви лежить в основі життя. Світлоносний початок, який усутнює в собі істинну і добро, бореться зі злом і у цій борні проявляється фізична та моральна природа життя. У фізичній природі боротьба виражається через протилежність життя та смерті різних істот та зміну літньої та зимової пір року. Природа спочатку росте, цвіте, запліднюється – це є царство Свентовіта; природне життя замирає, гине – це влада протилежного початку. Світло і тепло виявляють свою сутність у боротьбі із темрявою і холодом. Подібне відбувається і у світі моральному: добро у людському світі бореться зі злом. З точки зору слов'ян божество духовного світла, істинні і блага приймає людський образ, навчає смертних істинні, бореться з ворогом, який заважає людському блаженству, врешті, перемагає зло і торжествує [6, с. 223].

Очевидно, що виділення міфологічною свідомістю в якості перших пар дуальних опозицій світла і темряви, тепла і холоду, життя і смерті накладає свій відбиток на характеристики більш пізніх пар протилежностей, в усякому разі це прослідковується в символізації маскулінного/фемінного. Персоніфікація феноменів світла та темряви у процесі розвитку слов'янської міфології призвело до наділення їх статевими ознаками. Так тепле, світле виступало як чоловіче, а холодне, вологе, темне – як жіноче. У традиційній народній здравіці: «Бувай здорова як риба, гожа як вода, весела як весна, а багата як земля святая!» знайшло відображення те, що жіночий початок ототожнювався з образом водних істот, води та плодючої землі, тобто явищами нижнього «темного» світу.

В образі плодючої землі жіночому вклонялися так само, як і світлоносному та життєдайному чоловічому початку, що сприяв зародженню і підтриманню життя. Видатний дослідник архаїчного міфу М. Еліаде підкреслював, що жінка взагалі у всіх культурах містично уподібнюється Землі, а виношування нею дитини уявляється варіацією на людському рівні плодючості землі. Жінка народжує подібно до того, як Земля народжує із свого лона всі рослини та живі істоти. На думку вченого, міфи про появу життя із глибин Землі можна порівняти зі згадками людини про перинатальне існування [5, с. 186], а священна сутність жінки «знаходиться у прямій залежності від святості землі».

Сформована на основі міфологічних уявлень релігійна свідомість слов'ян-язичників була наскрізь пронизана статевою диференціацією. Язичницькі божества наділялися статевими ознаками і виступали в різних сімейних ролях. Трансформації та перверсії, що характерні для сприйняття різних божеств, призвели до того, що подібними за значенням були у нашій міфології Свентовіт, Радегаст, Сварожич, Сварог, Даждьбог, які втілювали світлоносний чоловічий початок. Свентовіт, як і Даждьбог, часом виступав у ролі бога-сонця, в якому

усутнюювалась духовна та фізична світлоносна сила. Друга складова імені бога – віт, як довели дослідники, означала достоїнство людської природи, саме звідти походять слова витязь, звитяга, витієватий у значенні красномовний, мудрий [6, с. 207].

Слід підкреслити, що спочатку бог-сонце Даждьбог у свідомості наших пращурів персоніфікувався як в чоловічому образі сонячного бога, так і у жіночому образі богині. О. М. Афанасьєв відмічав схильність мислення прадавніх слов'ян до подібної перверсії божественної природи, в результаті якої одне й те саме поняття могло набувати форму чоловічого і форму жіночого роду. Дослідник писав, що наше сонце спочатку було жіночого роду: «У яскраво-багряному диску сонця, що сходить бачили пломеніючий гнівом лик небесної цариці; чистота сонячного блиску збуджувала уявлення про дівочку цноту богині, виступаючої на небо у пурпуровому одязі зорі і у сяючому вінці променів, як багато прибрана наречена» [1, с. 57]. До речі, на противагу більшості культур, в яких світлоносне-сонячне є жорстко закріпленою статусною характеристикою чоловічого, в українській жінка часто символізується як сонце і ця особливість символічного усутнення жіночого в нашій культурі ще потребує окремого дослідження.

Свентовіт як божество неба, яскраве і світлоносне, що усутнювало в собі духовну силу, був чоловіком матері-землі і протиставлявся їй як першопочатку, в якому втілювалася ідея родючості, плодючості, вегетативної сили. При цьому сила жіночого божества асоціювалася як з життям-народженням, так і зі смертю.

Небо і Земля також виступали подружньою парою. У дощі, що падали на землю наші пращури вбачали чоловіче сім'я, яким бог-Небо запліднював свою дружину і вона народжувала із своїх надр розкішні плоди та годувала все на ній суще.

Аналогічними природним сприймалися і людські почуття та взаємини. Так почуття прихильності, взаємний потяг юнака та дівчини, що вів до шлюбу, здавна передавалися через метафоричний образ грозового дощу, що єднав батька-небо з матір'ю-землею. О. М. Афанасьєв зазначав, що уподібнення дощу чоловічому сімені і звеличування фалосу призвели до забобонного, «виповненого моральнісного неподобства обряду», який відбувався на слов'янських весіллях і засуджувався християнськими літописцями «за аморальність» [1, с. 91]. Та навряд чи обрядові практики з їх символічними формами, що завжди утримують в собі мудрість і безумство, можна засуджувати за принципами християнської моралі.

Міфологічна свідомість наших пращурів наділяла навіть звичайні побутові предмети символічними якостями, що ніби-то були здатні підтримувати статевий розподіл у світі, забезпечуючи його найбільш успішне функціонування. Наприклад, дорогоцінне хутро, овеча шкура, вивернутий кожух виступали символами дощових хмар і їм, так само, як і дощу, що окропив молодят у день весілля, приписували здатність приносити удачу, убезпечувати пошлюблених від дії злих сил, наділяти їх плодючістю та багатством. На думку А. Н. Афанасьєва з цих прадавніх уявлень виник звичай, що зберігався у нашій культурі досить довго. Він полягає у тому, що матір нареченої зустрічає молодят у вивернутій шубі і при цьому співає: «Будь, зятю, добресенький, / Як кожух теплесенький; / Будь, зятю, багатий, / Як кожух волохатий» [1, с. 407]. До сакральних предметів, що символізували сутність фемінного в нашій культурі, традиційно відносили прялку, яку вважали подарованою вищими силами першій жінці Єві.

Б. Рибаків довів, що у народному одязі знайшли відображення космологічні уявлення давніх слов'ян [9, с. 564-596]. Н. Лисюк, інтерпретуючи роздуми дослідника язичницької свідомості, наголошує, що найпершою функцією одягу була охоронна, апотропейна. Одяг повинен був убезпечувати людину від контактів з іносвітом, а хтонічні ділянки її тіла – від контактів з іншими людьми. «Тому, - зауважує дослідниця, - найпильніше охоронялися потенційні зони контакту – отвори і краї (в українській традиції цьому слугує вишивка по коміру, по краях рукавів та по подолу), а також волосся як «звіриний» атрибут (покривається головним убором у багатьох традиціях), середня сфера і низ, провідною функцією яких є дітонародження (дітородні органи прикриваються фактично в усіх народів – починаючи від фігової листка чи стегнової пов'язки і закінчуючи фартухом, обов'язковим в українській традиції для дівчини на порі та жінки). Отже, одяг (а також стрічки, вінок, прикраси, головні убори, взуття тощо) виконував апотропейно-магічну функцію, про що свідчить також його кольорова гама та обов'язкова наявність узорів» [7, с. 152]

В обрядовій системі українців залишилися яскраві символи, в яких відображені уявлення про чоловіче та жіноче. Так у весільному обрядовому святкуванні молодий і молода набували таких символічних уподібнень: князь і княгиня, Місяць і Сонце, Зоря і Місяць, Вогонь і Вода, Лебідь і Лебідка, Голуб і Голубка тощо. Таїнство єднання чоловічого і жіночого початків сприймалося як священне [3, с. 116-133].

Риси, які підтримували чоловіче чи жіноче у цьому світі, приписувалися багатьом природним явищам, зокрема, воді. Вона розглядалася як символ плодючості, а, отже, була означена як складова фемінності. Вогонь протиставлявся воді і був приналежним до чоловічого початку. Народ ставив біля князя, символізованого вогнем, княгиню, символом якої була вода. Дослідники зазначають, що назви «князь» і «княгиня» у первісному своєму значенні, яке й досі утримується в народній свідомості, пов'язані з іменами нареченого та нареченої і прямо вказують на шлюбний зв'язок, «в якому являлися поетичній фантазії вогонь і вода» [1, с. 570]. Вічний архетип Богині-Матері як одна із іпостасей жіночого на думку вітчизняного етнолога В. Гнатюка також народився із обоження води й землі [4, с. 49-50]. Слід зауважити, що завдяки багатьом дослідженням доведено: архетип Великої Богині-Матері як прафеномен культури існує вже в епоху архаїки і свідченням тому є «палеолітичні Венери» - вирізани із слонової кістки жіночі торси з гіпертрофовано збільшеними грудьми, животом і тазом. До речі, артефакти, знайдені на території Мізинської стоянки на Десні, які відносять до 35-11 тис. до н. е свідчать, що в міфологічних уявленнях мисливців пізнього палеоліту вже символічно означувалося жіноче лоно, в якому зароджується життя. «Усічене» (без голови та рук) жіноче тіло символізувало абстрактний жіночий початок – джерело відтворення життя, вічності роду. У трипільській культурі образ праматері втілювався у статуетках з характерно складеними на грудях руками - «жестом плодючості». Жіночі фігурки з Луки-Врублівецької, Бернашівки у середньому Подністров'ї, Сабатинівки Кіровоградської області тощо вказують на те, що антропоморфна пластика прадавніх культур на території України на 90 % була відтворенням жіночих архетипів, серед яких архетип Великої Богині-Матері відтворювався найчастіше. Таким чином, вже в епоху палеоліту серед племен, що населяли територію сучасної України, існувало поклоніння плодоносному жіночому початку, який символічно відтворювався у образі Матері-прародительки. У більш пізній період, на етапі розвитку ранньослов'янської міфології вона набула імені Берегині, хранительки Роду. Цей образ став наскрізним у нашій культурі.

Слід підкреслити, що первісні релігії домінуюче місце відводили богам жіночого роду: богині домашнього вогнища, богині-прародительці, Берегині, Богині Роду. Пізніше головними богами стають боги-чоловіки, що свідчить про перемогу патріархальних суспільних відносин.

«Популярним» міфологічним мотивом у нашій культурі з часів прадавньої міфології був шлюб жіночого божества з чоловічим. Наприклад, Богині-праматері з Богом-Биком, чи з двома різними за функціями чоловічими божествами – Богом-Биком, який символізував «Верхній світ» (небо, сонце, місяць) і Драконом-Змієм – володарем вод і «Нижнього світу».

М. І. Костомаров писав, що «у епоху краси природи, в час, коли особливо діє в тваринах статеве збудження» [6, с. 214], слов'яни мали свято на честь Лада, божества любові, гармонії і весни, символа всеоживляючого весняного сонця. Вчений підкреслював, що весняне поклоніння Ладі і Живому доводить, що вони є одне й те ж саме божество і обидві назви відносяться до світлоносного початку. Разом з Ладом, інакше іменованим Живом, поклонялися і жіночому божеству, яке називали Ладією чи Живою [6, с. 214]. Із цього Костомаров висноджував, що слов'яни визнавали єдиного бога-вседержителя, «творця і батька творіння, який своєю премудрою любов'ю – Ладією – створив первісне буття», що утримувало у собі протилежність чоловічої і жіночої природи. Перша усутнювалася світлом, духом, друга – матерією, водною стихією. Через гармонійне поєднання цих істот виникло видиме й невидиме [6, с. 221]. Цікавою в плані відтворення гендерних стереотипів свідомістю самого вченого і, одночасно, свідомістю слов'ян є заувага з приводу того, чому жіночий початок ототожнювався з водою. Костомаров писав, що страждальне положення води у природі послужило приводом бачити в ній жіночу істоту. «Без животворної сили світла, - писав вчений, - нерухома вода наповнює простір у вигляді снігу, льоду, мертвої маси; але коли світло і тепло пробуджують її, вона ... під впливом світла народжує і годує світ» [6, с. 218]. Шлюбне поєднання світла з водою було першообразом творіння, любові у всесвіті, життя у природі і статевого поєднання істот. Саме на такій «статевій» логіці на думку Костомарова засновувалося слов'янське поклоніння воді. Вона яскраво виявлялася на свято Купала, яке символізує пошлюблення світла з водою [6, с. 219]. Жіноча водна істота мала назви Девонія, Дзеванна і Дана, що дало імена річкам Двіні, Дунаю, Дону, Дніпру [6, с. 220].

Найбільш яскраво характер статевої диференціації міфологічної свідомості відобразився у так званих «ритуалах переходу», зокрема, обряді ініціації, весілля та похорону.

Архетипи Аніми та Анімусу як чуттєво сприйнята духовно-онтологічна, трансцендентна реальність, будучи психологічною іманентною реальністю, являлися відображенням в людській душі об'єктивно існуючих структур буття, поєднанням реального та ідеального, космічного та психічного. У структурі міфологічної свідомості вони існували як

неусвідомлені, але визначальні по відношенню до матеріального світу прафеномени буття. На цьому неусвідомлюваному матеріалі виростали цілком свідомі стереотипи фемінного та маскулітного, які відтворювалися у обрядодійствах, спрямованих на закріплення статевої диференціації. Одним із найпоказовіших серед подібних обрядів і був обряд ініціації, в ході якого символічно у процесі випробувань помирає слабка і залежна істота – дитина-юнак і народжується нова, сильна - чоловік. Таким чином чоловічий стан визначався як обов'язково утримуючий в собі лімінальний період, тобто порогово-межовий, коли на певному етапі юнаки через страждання-випробування переходять у нову соціальну категорію. М. В. Попович зазначає: «Процес ініціації, супроводжуваний стражданнями-випробуваннями, осмислювався як мандри через «простір смерті» і перемога над силами зла. Чарівні перевтілення «молодшого брата» в казках і міфах, його первісна нищість і дурість, поступове перетворення на повноцінного мужнього героя відтворюють у фольклорі пам'ять про ритуал ініціації, який щиро переживався як смерть і нове народження» [8, с. 19].

Завдяки використанню психоаналітичних методологій дослідниками доведено, що через обряд ініціації відбувалася кількоступенева метафорична індивідуація чоловіка [2, с. 18-25]. Слід погодитись із висновками О. Тиховської, яка проаналізувала процес ініціації чоловіка у народних казках і за допомогою юнгіанського психоаналізу висувала, що першою його частиною було подолання героєм негативного аспекту материнської Аніми, що представлено як боротьба головного персонажа із могутніми злими силами і подолання-вбивство чи то дракона, чи будь-якої іншої домінуючої в той час злої істоти. При цьому відбувалася асиміляція негативної Тіні (знищення велетнів-розбійників, цигана, Поганого царя) та досягнення позитивного аспекту інстинктивної Тіні (допомога коня-віщуна чи інших чарівних істот). Наступним етапом ініціації було встановлення зв'язку з Самістю (старезним дідом-всевідом, чи мудрою бабою) після ініціальної смерті. При цьому архетип Духа у казках завжди втілюється у чоловічому образі, наприклад - діда-всевіда. На наступному етапі ініціації відбувається звільнення фемінінності, воз'єднання з Анімою-принцесою. У кінці казки герой, досягнувши цілісності, виступає як архетип Самості [10, с. 50 – 51]. Тобто, казка розповідає нам як Аніма - «фактор найвищої важливості в психології чоловіка, де завжди діють емоції та афекти» [11, с. 42], поступово еволюціонує від інфантильної, спроектованої на матір, до дорослої, сформованої, яка допомагає героєві прокласти шлях до справжньої фемінінності, тим самим знайти свою цілісність, тобто Самість.

В основі міфологічної свідомості лежить протипокладання двох світів – «свого» та «чужого», освоєного та ворожого, олюдненого та дикого. Чужий світ означувався як «жіночий». Ритуальним способом освоєння іншого світу був обмін жінками. Так чуже проникало у структуру «свого» світу, привласнювалося і освоювалося. М. В. Попович зауважував, що це «... не означає нижчого рангу жінки» [8, с. 14]. З одного боку, це твердження має слушність, оскільки не рахуватися з «чужим» і його загрозами було неможливо, а отже, воно набувало особливого статусу. Але, з іншого, виникає питання, а чому асиміляція культур відбувалася за рахунок асиміляції жінок, а не чоловіків? Очевидно, що у певному аспекті жінка виконувала ту роль універсального продукту обміну, яку у більш пізніх культурах почали відігравати гроші. Тобто вона функціонувала у міжкультурній комунікації як річ, що мала свою обмінну цінність, яка вимірювалася значущістю «чужого» світу для суб'єкта культурного обміну. Отже, в дуальності міфологічного світо-уявлення, після виділення феноменів чоловічого та жіночого як двох станів буття, чоловічому стану жіночий протипокладався як маргінальний, такий, що безпосередньо межує з упорядкованим світом, але ще потребує того, щоб його освоїли, ввели в контекст впорядкованого існування.

Слід зазначити, що, очевидно, існувала і своєрідна «жіноча» ініціація, але сутність її пов'язана не з лімінальними станами, а, говорячи мовою теорії архетипів, з усвідомленням незалежності від материнського архетипу, асиміляцією руйнівних тенденцій, персоніфікованих в образі негативної Тіні.

О. М. Тиховська з цього приводу слушно висноує: «Асимілювавши власну Тінь (мачуху, злу бабу, вільду, зведену сестру тощо) й установивши тісний зв'язок з власною маскуліністю, Анімусом (принцом, царевичем, графським сином), героїня наближається до досягнення власної Самості, утвердження себе в якості особистості» [10, с. 221]. Дослідниця також відмічає, що іншою передумовою індивідуації героїнь у чарівних казках є подолання негативного Анімуса (Синьобородого пана, розбійника, змія, шарканя, демона, чорта), що відбувається завдяки активним діям героїні, або через втручання позитивного Анімуса. На думку багатьох дослідників героїні на шляху до своєї Самості обов'язково повинні пройти випробування демонічною маскуліністю, представленою негативним Анімусом.

Отже, як бачимо, міфолого-космологічні уявлення про жіноче та чоловіче яскраво

відбилися в усіх сферах буття наших предків. Виникаючи у процесі антропоморфізації світу як персоніфікація сил природи, вони пережили і зворотній процес. Міф як знаково-символічна система світоуявлення, спираючись на есенціалістське розуміння людської природи, в основі якого лежать субстанціалістські уявлення про «природну» основу чоловічого та жіночого, сформував матричні духовні конструкції – архетипи Аніми та Анімусу, характерні риси яких у ході соціостатевої диференціації культури закріплювалися у формі суспільних гендерних стереотипів.

Бібліографічні посилання:

1. **Афанасьев А. Н.** Поэтические воззрения славян на природу / Александр Николаевич Афанасьев // Славянская мифология. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 1520 с.
2. **Балушок В.** Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян / Василь Балушок . - Родовід, 1994. - № 9. – С. 18-25.
3. **Валенцова М. М.** Отражение категории «мужской-женский» в календарной обрядности славян / Марина Михайловна Валенцова // Славянские этюды: сборник к юбилею С. М. Толстой. – М.: Индрик, 1999. – С. 116-133.
4. **Гнатюк В.** Нарис української міфології / Володимир Гнатюк. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. - 263 с.
5. **Элиаде М.** Мифы, сновидения, мистерии / Мирча Элиаде. – М.: REFL – book, К.: Ваклер, 1996. – 288 с.
6. **Костомаров Н. И.** Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке / Николай Иванович Костомаров // Костомаров М. И. Слов'янська міфологія / Упор., прим. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. – К.: Либідь, 1994. – С. 280-297.
7. **Лисюк Н.** Міфологічний хронотоп: Матеріали до курсів «Міфологія», «Міфологія слов'янська і світова» / Наталія Лисюк. – К.: Український фітосоціологічний центр, 2006. – 200 с.
8. **Попович М. В.** Нарис історії культури України / Мирослав Володимирович Попович. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с.
9. **Рыбаков Б. А.** Язычество Древней Руси / Борис Александрович Рыбаков. – М.: Наука, 1988. – 783 с.
10. **Тиховська О.** Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект: Монографія / Передне слово Василя Івашківа / Оксана Тиховська. – Ужгород: Гражда, 2001. – 256 с.
11. **Юнг К. Г.** Человек и его символы / Карл Густав Юнг. - М.: Б. С. К., 1996. – 378 с.

УДК 1 (091); 111.6

Д. Ю. Снітько

ДІАЛЕКТИКА ДІЯЛЬНОСТІ Й БЕЗДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ К. МАРКСА

Розглянуто феномен людської бездіяльності в філософії марксизму. Особливу увагу приділено екзистенційним аспектам діалектики діяльності й бездіяльності людини.

Ключові слова: людина, діяльність, бездіяльність, екзистенція, відчуження.

Рассмотрен феномен человеческой бездеятельности в философии марксизма. Особое внимание уделено экзистенциальным аспектам диалектики деятельности и бездеятельности человека.

Ключевые слова: человек, деятельность, бездеятельность, экзистенция, отчуждение.

The aim of article is a research of the existential aspects relations with the human activity and inactivity. The author interpreted K. Marx's understanding of human activity and concentrated on a phenomenon of human inactivity. Analysis of dialectics of human activity and inactivity had been making with concept of "mastering" and "alienation". These concepts demonstrate an opposition of the making and the consumption, the labor and the creative work, human self-hood and self-alienation. Exactly in the context of human capacity doing about oneself and own being it is possible say about existential aspects of problem of human inactivity.

As basic factors of human inactivity Karl Marx considered a social system of capitalism and