

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
Міністерство освіти і науки України

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ЛЕГЕЗА Олександра Сергіївна

УДК 1(091)

ДИСЕРТАЦІЯ
ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ «МІФ» У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ
XX СТ.: КОНТЕКСТИ ЕКЗИСТЕНЦІЇ, МИСЛЕННЯ ТА СВІДОМОСТІ

03 – Гуманітарні науки

033 – Філософія

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ О. С. Легеза

Науковий керівник: **Кулик Олександр Вікторович**, доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2023

АНОТАЦІЯ

Легеца О. С. Трансформація поняття «міф» у другій половині XX ст.: контексти екзистенції, мислення та свідомості. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – філософія. Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2023.

Дисертацію присвячено аспектам екзистенції, свідомості та мислення трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст.

Визначено інваріантну та новітні складові поняття «міф» в історико-філософському дискурсі другої половини XX ст.. А саме: у якості інваріантної складової було зазначено зв'язок міфу і культури, а в якості новітніх складових виокремлено такі аспекти міфу, як семіологічний, політично-соціальний, лінгвістичний, епістемологічний, трансформаційний, онтологічний та антропологічний. Досліджено сутність поняття «міф» із позиції його кореляції з категоріями екзистенції, мислення та свідомості. Зазначено, що у науковій сфері міфологічного дискурсу активно відбуваються процеси деміфологізації, у той час, як у соціокультурній сфері зберігається запит на реінтерпретацію міфу. Причому, для обох сфер міф все ще залишається визначним екзистенційним елементом. Охарактеризовано вплив пост-воєнної ситуації середини XX ст. і її соціально-екзистенційного виміру на розвиток філософського міфологічного дискурсу. А саме: розкрито, як соціально-політичні фактори та пост-воєнні потрясіння стимулювали розвиток теоретико-методологічної бази міфологічного дискурсу другої половини XX ст. Досліджена широка варіативність поняття «міф», який розглядається як втіленням анти-істини і як спосіб мислення, і набуває різноманітних значень і сенсів у концепціях представників міфологічного дискурсу другої половини XX ст. Зокрема, проведено порівняльний аналіз із суміжними поняттями – «пастіш», «симулякр» і «нарація». Охарактеризовано довготривалий трансформаційний процес поняття «міф» із визначенням основних

підходів до аналізу даного феномену, які можна охарактеризувати як інструментальний, описовий та світоглядний.

Мета – дослідження процесу трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст. в історико-філософському контексті і визначення специфіки даних трансформаційних процесів.

Досягнення поставленої мети обумовило виконання комплексу наступних завдань:

- визначити специфіку і основні вектори розвитку поняття «міф» у філософському та міфологічному дискурсі до другої половини XX ст.;
- виокремити основні соціально-екзистенційні передумови трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст. і встановити їхній вплив на формування міфологічних концепцій другої половини XX ст.;
- дослідити теоретичні передумови які уможливили трансформацію поняття «міф» у другій половині XX ст.;
- визначити інваріантну складову поняття «міф» у роботах до другої половини XX ст. і у роботах другої половини XX ст.;
- визначити новітні складові поняття «міф», які були сформульовані представниками міфологічного дискурсу другої половини XX ст.;
- спрогнозувати подальший розвиток поняття «міф» у соціокультурній та філософських площинах.

Об'єкт дослідження – концепції міфу в історико-філософському контексті.

Предмет дослідження – трансформації концептуального змісту поняття «міф» в філософському дискурсі другої половини XX століття в контексті екзистенції, мислення та свідомості.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети, у даній роботі були використані наступні методи: герменевтичний, компаративний, дескриптивний, метод історичного аналізу, а також методи регресивного і декомпозиційного аналізу.

Герменевтичний метод було імплементовано для визначення специфіки використання поняття «міф» основними представниками міфологічного дискурсу

до і після другої половини ХХ ст. Використання компаративного методу дозволило провести порівняльний аналіз робіт мислителів, розглянутих у даному дослідженні із метою виявлення спільних і розбіжних елементів у різних міфологічних концепціях. Завдяки даному методу, представлене дисертаційне дослідження має змогу встановити, які саме трансформації відбувались у міфологічному дискурсу другої половини ХХ ст., порівняно із тими концепціями, які розвивались до даного періоду. За допомогою методів регресивного і декомпозиційного аналізу було виокремлено основні елементи поняття «міф», а також стало можливим розкласти даний феномен, так як він був представлений у роботах дослідників, що репрезентують міфологічний дискурс, на окремі складові, для виділення новітніх компонентів поняття «міф». Імплементація методу історичного аналізу, а також дескриптивного методу, уможливила окреслення горизонтів даного дослідження та допомогла помістити проблематику, що нас цікавить, в історичний контекст, без якого саме дослідження не видається можливим і обґрунтованим.

Наукова новизна одержаних результатів. Під час проведення даного дослідження було розглянуто і структуровано основні концепції представників міфологічного дискурсу до і після другої половини ХХ ст., представлено ґрунтовне осмислення заявлених концепцій, виявлено особливості трансформаційного процесу поняття «міф» з точки зору історико-філософського контексту, аспектів екзистенції, мислення та свідомості, а також визначено передумови даного трансформаційного процесу, соціально-екзистенційні та теоретичні, і, нарешті, на основі вищезгаданих операцій – визначено можливі вектори подальшого розвитку поняття «міф».

Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

Вперше

- визначено інваріантну та новітні складові поняття «міф» в контексті робіт представників міфологічного дискурсу, розглянутих у даному дослідженні; у якості інваріантної складової поняття «міф» було виокремлено його аксіологічний

аспект, а саме – нерозривний зв'язок між міфом та культурою та вплив на формування ментальності; новітніми ж складовими інтерпретації поняття «міф» у даній роботі зазначені міф як анти-істина і міф, як спосіб мислення і світопізнання, що репрезентується наступними концепціями: міф як семіологічна система, спрямована на викривлення реальності (Р. Барт), міф як політизований феномен і як породження західної буржуазної культури (П. Гуревич), що репрезентують міф, як анти-істину, а також міф як лінгвістична система (К. Леві-Стросс), міф як епістемологічний феномен (П. Феєрабенд, К. Хюбнер), міф як трансформуюча сила (М. Горкгаймер і Т. Адорно) і міф як онтологічна, антропологічна та соціальна категорії (М. Еліаде, К. Керенї та Ф. Х. Кессиді), що зазначають важливість міфу, як способу мислення і світопізнання.

- запропоновано під час прогнозування подальшого розвитку поняття «міф» розглянути не лише науковий контекст, але і культурний, зазначаючи при цьому, що поки у сфері філософії відбувається процес, який можна визначити як «деміфологізація» (що у даній роботі означає зміну сутності поняття «міф» і використання даного поняття, спираючись значною мірою на його конотації, здебільшого негативні), у сфері культури суспільство демонструє запит на реінтерпретацію міфологічних сюжетів задля висвітлення актуальних проблем, але обидві сфери демонструють запит на використання концепту «міфу», що визначають його значущість у якості провідного екзистенційного елемента.

Уточнено

- ідеї що стосуються впливу пост-воєнної соціокультурної ситуації на розвиток міфологічних концепції другої половини XX ст.; було розглянуто соціально-екзистенційні чинники, що стимулювали появу нових міфологічних концепцій, а саме: пост-воєнний шок, що одним із своїх наслідків мав відмову від індивідуалізму, розвиток масової культури та суспільства споживання, та появу таких феноменів, як пастіш та симуляція; дані зміни мали вплив на створення нових міфологічних концепцій у яких сам термін «міф» набув широкого використання у значенні явища, що було породжене культурою і

характеризується маніпулятивністю та здатністю викривляти реальну картину світу.

- трансформаційний процес змісту поняття «міф» протягом історії існування філософсько-міфологічного дискурсу; визначено, що у класичній філософській традиції дане поняття сприймалось у своєму оригінальному значенні, тобто як оповідки про богів та героїв, а мислителі, у свою чергу, не приділяли значної уваги аналізу даного поняття, а також, що міф був породженням міфологічної свідомості; зазначено, що у культурі XIX ст. і до першої половини XX ст., зміст даного поняття трансформувався відповідно до кожної окремої філософської концепції, оскільки мислителі розглядали дане поняття як інструмент, спосіб описання дійсності та світоглядний елемент, і ставились до нього або як до породження міфологічної свідомості, або/і як до способу мислення про світ; у другій половині XX ст. зміст даного терміну значною мірою зазнає процесів деміфологізації і відтворює, здебільшого, певні конотації (як, наприклад, щось неправдиве, ілюзорне, оманливе, тобто анти-істина), а до першопочаткового значення звертаються лише мислителі, що репрезентують релігієзнавчі концепції (К. Кереньї та М. Еліаде) та (частково) мислителі, які сприймають міф у якості епістемологічного знаряддя (П. Феєрабенд, К. Хюбнер).

Дістала подальшого розвитку

- систематизація значень поняття «міф»; зокрема, дане поняття було розглянуто у порівнянні із такими близькими до нього феноменами, як «симулякр», «пастіш» та «нарація»; порівнюючи міф із симулякром, можна відзначити, що спільні і відмінні риси залежать від того, симулякр якого порядку розглядається для порівняльного аналізу; так, термін «міф», особливо такий, яким його представляють концепції Р. Барта та П. Гуревича, більше подібний до симулякра другого порядку, оскільки обидва поняття використовуються для позначення елемента, що викривляє та спотворює реальність; на відміну від симулякра першого порядку, поняття «міф» використовується у значенні реального першоджерела, що не втрачає зв'язку з реальністю, і зливаються із нею (як показано у роботі М. Горкгаймера і Т. Адорно), на противагу симулякрам

третього і четвертого порядку (які повністю заміщують реальність); «пастіш» співставний із поняттям «міф» у тому контексті у якому останній існує у площині культури (тобто коли він є переосмисленими класичними сюжетами); «пастіш» і «міф» відрізняються, перш за все, тим, що пастіш є імітацією того, що вже було створено, у той час як міф є фундаментальним світоглядним елементом, що репрезентує реальність і, навіть у значенні ідеології, не копіює, а спотворює її (що відображено, зокрема, у роботах М. Горького та Т. Адорно, Р. Барта, П. Гуревича та Ф. Х. Кессиді). Термін «нарація» в цілому є тотожним терміну «міф» у його класичному розумінні, оскільки всякий міф є, по суті своїй, нарацією, але при цьому поняття «нарації» ширше за поняття «міф».

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.

За результатами досліджень можуть бути покращені такі курси, як «Історія філософії», «Соціальна філософія» та «Філософія культури». Крос-культурні дослідження – ще одна потенційна царина для реалізації результатів даної роботи, оскільки у ній розкриваються не лише суто філософські аспекти обраного нами питання, але і дотичні до них соціокультурні чинники.

Ключові слова: міф, міфологія, міфологічний дискурс, філософія міфу, філософія міфології, екзистенція, мислення, свідомість, історія філософії, філософія.

SUMMARY

Legeza O. S. Transformation of the concept “myth” in the second half of the 20th century: the contexts of existence, reason, and consciousness. – On the rights of the manuscript.

The dissertation on obtaining a scientific degree of the doctor of philosophy, in a speciality 033 – Philosophy. Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2023.

The dissertation deals with the issue of the historical-philosophical aspect of the transformation of the concept “myth” in the second half of the 20th century.

The invariant and new components of the concept “myth” in the historical-philosophical discourse of the second half of the 20th century were defined, and the link between myth and culture was identified as an invariant component, and such aspects of myth as semiological, political and social, linguistic, epistemological, transformational, ontological and anthropological are the new ones. The essence of the concept of “myth” was studied from the point of view of its correlation with the categories of existence, thinking and consciousness. Argued that there processes of demythologizing in the scientific area regarding mythological discourse, while there is a demand for reinterpretation of the myth in the socio-cultural sphere, but for both spheres myth still remains a significant existential element. The impact of the post-war situation in the middle of the 20th century on the development of philosophical and mythological discourse was discussed, and it was revealed how socio-existential factors and post-war upheavals stimulated the development of the theoretical and methodological base of the mythological discourse of the second half of the 20th century. The broad variability of the concept of “myth”, which acquires various meanings regarding each theory of the mythological discourse of the second half of the 20th century was studied, in particular, a comparative analysis was carried out with related concepts – “pastiche”, “simulacrum” and “narration”. The long-term transformational process of the concept of “myth” was described, defining of the main approaches to the analysis of this phenomenon, which can be characterized as instrumental, descriptive and worldview-constructing.

The **purpose** of the study is to explore the complex process of transformation of the concept of “myth” in the second half of the 20th century and to determine the specifics of these transformational processes in the context of existence, reason and consciousness.

In order to achieve the aim of the study, there was a set of the following **tasks**:

- to identify the specifics and main vectors of the development of the concept of “myth” in the philosophical and mythological discourse until the second half of the 20th century;

- to explore the main socio-existential premises to the transformation of the concept “myth” in the second half of the 20th century and to determine their impact on the constructing of the mythological concepts of the second half of the 20th century;

- to study the theoretical premises of the transformation of the concept “myth” in the second half of the 20th century;

- to define the invariant elements of the concept “myth” in the mythological discourse before and after the second half of the 20th century in order to identify particular characteristics of this concept;

- to determine the new elements of the concept “myth” in the mythological discourse in the second half of the 20th century;

- to make prognoses regarding the further development of the concept of “myth” in social and cultural area, as well as in philosophical area.

The **object** of the study is the ideas regarding the content of the concept of “myth” constructed within philosophical framework.

The **subject** of the study is the transformation of the conceptual content of the concept of “myth” in philosophical discourse of the second half of the 20th century relating to the concepts of existence, reason and consciousness.

Research methods. In order to achieve the goal, such methods as the hermeneutic method, the comparative method, the methods of regression and decomposition analysis, the descriptive method and the method of historical analysis were used in this work.

The hermeneutic method was implemented in order to determine the specifics of the use of the term "myth" by the main representatives of mythological discourse before and after the second half of the 20th century. Using comparative method allowed conducting a comparative analysis of the works of the above-mentioned thinkers in order to identify common and different elements in various mythological concepts. This method made it possible to identify the transformational process within the mythological discourse of the second half of the 20th century, compared to those concepts that developed before this period. Using the methods of regressive and decomposition analyses, the main elements of the term "myth" were defined, and it was possible to decompose this term, as it was presented in the works of researchers of the mythological discourse, into separate elements, in order to highlight the newest components of the concept "myth" . The implementation of the method of historical analysis, as well as the descriptive method, made it possible to outline the horizons of the research and allowed to place the issues that interest us in the historical context.

The **scientific novelty** of the results of the study is that the research explores and structures the ideas of the mythological discourse representatives before and after the second half of the 20th century. The research identifies and discusses philosophical theories regarding myth, defines the specifics of the transformational process of the concept of "myth" in the historical-philosophical context, along with its premises, and based on that, makes prognoses about the possible development of the concept of "myth" in the future. The main results of the current research are the following:

For the first time:

- revealed the invariant and new components of the concept of "myth" within the framework of mythological discourse; the axiological aspect of myth (the inextricable connection between myth and culture and its impact on forming one's mentality) is its invariant component; the newest components, which refer to perceiving myth as anti-truth and as a way of reasoning are the following: myth as a semiological system aimed at distorting reality (R. Barthes), myth as a politicized phenomenon and as a product of Western bourgeois culture (P. Gurevich), myth as a linguistic system (K. . Lévi-Strauss), myth as an epistemological phenomenon (P. Feyerabend, K. Hübner), myth as

a transforming force (M. Horkheimer and T. Adorno) and myth as an ontological, anthropological and social category (M. Eliade, K. Kerényi and F.H. Cassidy).

- proposed to accept the separation between socio-cultural and scientific areas predicting the further development of the concept of “myth”; stated that the process of demythologizing is taking place in the area of philosophy (a fundamental change of the essence of the concept of “myth” and the use of this concept to denote false and illusory elements), while in the socio-cultural field, society requests the preservation of mythological plots with their further reinterpretation in the context of current issues; in both field, however, myth remains a significant existential category.

Specified:

- ideas about the influence of the socio-existential factors in the post-war Western society on the development of mythological concepts of the second half of the 20th century; established that such trends as the post-war shock, which caused a shift from individualism, the development of mass culture and consumerism, as well as the phenomena of simulation and pastiche stimulated the emergence of such mythological concepts in which the term “myth” was presented as a product of culture, manipulative and capable of distorting the reality;

- the transformational process of the meaning of the concept “myth” throughout the history of philosophy; stated that in classical culture the term “myth” was perceived in its original meaning, as stories about the gods and the product of the mythological consciousness, and thinkers did not pay much attention to the analysis of this concept; it was found that in the context of the 19th century and until the first half of the 20th century, the meaning of the term “myth” changed depending on the specific concept, as it was a tool, a way of describing reality and a worldview element, and in most cases, the researchers appealed to the classical meaning of the concept of “myth”, seeing it as a product of the primitive consciousness and the way to reason about the reality; in the second half of the 20th century, the meaning of the concept of “myth” was largely demythologized, since now this concept mostly reproduces only certain connotations (such as myth as an anti-truth), and only representatives of religious concepts (K.

Kerenyi and M. Eliade) and (partially) those who perceive myth as an epistemological tool (P. Feyerabend, K. Hubner) refer to its original meaning.

Has developed further:

- systematization of the meanings of the concept of “myth”; in particular, this concept was compared with the similar concepts of “simulacrum”, “pastiche” and “narration”; comparing with “simulacrum”, the term “myth”, as imagined by R. Barth and P. Gurevich, has a lot in common with the simulacrum of the second order, since it distorts reality, distorting it and imposing its rules on a person; the term “myth” is used as a real primordial element (opposing to a simulacrum of the first order), does not hide and does not lose connection with reality, but mythologizes it, as in the work M. Horkheimer and T. Adorno (while simulacra of the third and fourth order replace reality partially or completely); the phenomenon of “pastiche” exists in the cultural plane just as the modern myth can be a reinterpretation of classical mythological plots in order to emphasize new topical problems; the meaning of the term “pastiche” has little in common with myth, since pastiche is purely an imitation of what has already been created, and a myth, firstly, is a fundamental worldview element that reveals reality, and secondly, even being close to ideology, myth does not copy reality, but interacts with it, transforming it (which is discussed, in particular, in the works of M. Horkheimer and T. Adorno, R. Barth, P. Gurevich and F. H. Cassidy); the term “narrative” is in a certain sense identical to the term “myth” in its classical meaning, since every myth is, in its essence, a narrative, but a narrative is not limited to a myth.

The theoretical and practical significance of the obtained results is that the study can be used while preparing and developing the courses of the History of Philosophy, Social Philosophy, and Philosophy of Culture. Since the study identifies not only philosophical but also social and cultural aspects of the issue discussed, the results of the research can be used in cross-cultural studies as well.

Key words: myth, mythology, mythological discourse, philosophy of myth, philosophy of mythology, existence, reason, consciousness, history of philosophy, philosophy.

Наукові праці, у яких викладені основні положення дисертації:

Публікації у наукових фахових виданнях України

1. Легеза, О. (2020). Соціальна концепція міфу Б. Малиновського. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. Вип. 29.С. 84-89. <https://doi.org/10.30970/PPS.2020.29.11>
2. Легеза, О. (2019). Концепція міфу у працях М. Еліаде. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 3-4 (169-170). С. 145-158. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.3-4.08>
3. Легеза, О. (2019). Концепція міфу у працях К. Г. Юнга. *Гілея*. Вип.142 (№3). Ч.2. С. 79-83.
4. Легеза, О. (2019). Концепція міфу у творчості Ролана Барта. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. Вип. 23. С. 54-59.

Публікації у науковому виданні за кордоном:

1. Legeza, O. (2022) Concept of Myth as a Marker of Social Context: Roland Barthes and Pavel Gurevich. *International Journal of Slavic Studies*. Vol.4.P. 162–172. <https://doi.org/10.34768/5056-yh84>

Додаткові праці:

1. Легеза, О. (2022). К. Кереньї: Міф як таємниця. *Tendencies of Development. Science and Practice. Abstracts of VI International Scientific and Practical Conference* (Boston, USA, 14-16 February). 2022. С. 295-296
2. Легеза, О. (2021). Феномен міфу у творчості Дж. Фрезера. *Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритетні напрями досліджень в науковій та освітній діяльності»* (м. Львів, 20-21 лютого). Львів: Львівський науковий форум. С. 54-55.
3. Легеза, О. (2020). Концепція міфу Ф. В. Й. Шеллінга. *Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: виклики і сьогодення»* (м.

Одеса, 12–13 червня). Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства. С. 68-71.

4. Легеза, О. (2020). Рецепція феномену міфу у психоаналітичній традиції. *Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Львів, 22–23 травня). Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук». С. 26-29.

5. Легеза, О. (2018). Філософські аспекти проблеми міфу: сучасні академічні дослідження. *Теорія і практика розвитку наукових знань (частина III): матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції* (м. Київ, 29-30 грудня). Київ: МЦНД, 2018. С. 19-20.

ЗМІСТ

ВСТУП	2
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ.....	10
1.1. Огляд літератури за темою дисертації	10
1.2. Методологія дисертаційного дослідження	22
Висновки до розділу 1	27
РОЗДІЛ 2. ПЕРЕДУМОВИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОНЯТТЯ «МІФ» У ДРУГІЙ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.: КОНТЕКСТИ МИСЛЕННЯ.....	29
2.1. Головні напрямки розвитку змісту поняття «міф» до середини ХХ ст.: від міфологічної свідомості до міфу як способу мислення	29
2.2. Зміни у культурі ХХ ст. як передумови трансформації поняття «міф»: соціально-екзистенційний аспект	58
2.3. Теоретичні передумови трансформації поняття «міф».....	83
2.4. Інваріантна складова поняття «міф»	103
Висновки до розділу 2	117
РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ «МІФ» У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.: МІФ ЯК АНТИ-ІСТИНА VS. МІФ ЯК ПРОВІДНИЙ ЕЛЕМЕНТ СВІТОПІЗНАННЯ.....	121
3.1. Інваріантна складова поняття «міф» (друга половина ХХ ст.)	121
3.2. Новітні складові поняття «міф» в інтерпретаціях мислителів другої половини ХХ ст.	127
3.3. Тенденції розвитку культури ХХ-ХХІ ст. як передумова подальшої еволюції змісту поняття «міф»	159
Висновки до розділу 3	182
ВИСНОВКИ	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	193

ВСТУП

Актуальність теми. Міфологічний дискурс є однією із важливих складових філософського вчення, оскільки дана тематика цікавила дослідників, починаючи із часів Просвітництва. Однак у другій половині XX ст. термін «міф» переживає великі трансформації, і його сутність докорінно змінюється, набуваючи нових конотацій. Це символізує і значні зміни в області філософської думки, адже, спостерігаючи за трансформаційними процесами в царині міфологічного дискурсу, можна відстежити динаміку розвитку основних тенденцій філософського знання. Дана робота встановлює специфіку використання терміну «міф» у роботах мислителів другої половини XX ст. і зміну його значення, а також простежує сам трансформаційний процес у всій його комплексності, враховуючи соціокультурні та теоретичні передумови формування новітніх компонентів які наразі закладаються у поняття «міф» у філософській площині. У роботі надається комплексний розбір найбільш значущих філософських концепцій, які формували міфологічний дискурс до другої половини XX ст. аби встановити специфіку поглядів на міф у другій половині XX ст. із позиції їхнього взаємозв'язку із такими категоріями, як екзистенція, мислення та свідомість.

Дане дослідження розглядає специфіку використання терміну «міф» у філософських роботах із метою подальшого прогнозування розвитку цього поняття у межах філософського та соціокультурного знання. Це дає змогу прослідкувати актуальні тенденції, оскільки саме на них вибудовуються запити як філософського так і культурного штибу, а як наслідок – формуються новітні конотації терміну «міф», а саме його використання набуває нової специфіки і смислового забарвлення, так само як і нового значення у людському житті. Дане дослідження, серед іншого, ставить собі за мету відповісти на питання, яким буде подальший розвиток даного поняття і які тенденції стосовно міфу наразі формуються у соціокультурній і у науковій галузях.

Також варто зазначити, що актуальність даного дослідження обумовлюється тим, що основне поняття нашого дослідження («міф»), використовується із, здебільшого, негативними конотаціями, переважно у негативному контексті. Багато контекстуальних робіт дискутують стосовно того, який вплив даний феномен має на людське мислення та на формування ментальності сучасної людини. Дана робота розглядає філософські дослідження які формували подібний дискурс і популяризували використання даного терміну у негативному контексті, відстежуючи соціальні та теоретичні передумови, які цьому сприяли. До того ж, у даній роботі були наведені приклади політизування терміну «міф» у контексті філософських концепцій, що є актуальною темою, зважаючи на міфологізованість і політизованість нашого суспільства. Критичний погляд на дані тенденції уможливорює рефлексію стосовно причин і наслідків такого сприйняття поняття «міф» в умовах сьогодення.

Також, зважаючи на складну соціально-політичну ситуацію у нашій країні і залучення діячів філософії і культури до рефлексійних процесів щодо нашого сьогодення, термін «міф» набув широкого використання у подібних дискусіях. Він часто використовується у контексті обговорень національних та геополітичних питань, а оскільки низка таких питань мають стосунок і до філософського дискурсу, це додає актуальності нашому дослідженню.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження є складовою частиною науково-дослідної програми «Історико-філософські та соціокультурні трансформації цілісності суспільства у контексті антропологічної кризи сучасного глобального світу» (0122U001333) кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Мета – дослідити специфіку трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст. в історико-філософському контексті, визначити особливості даних процесів.

У зв'язку із заявленою метою, була сформульована низка задач, вирішення яких реалізує поставлену мету.

1. Визначення специфіки поняття «міф» у філософському дискурсі до другої половини XX ст., виокремлення характеристик концепту, відображених у формі свідомості, способах помислити дійсність, з метою формування концептуального поля, що закладає основу подальшої трансформації концепту «міфу».

2. Дослідження соціокультурних передумов трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст. і визначення зв'язку із концепціями міфологічного дискурсу другої половини XX ст.

3. Дослідження теоретичних передумов трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст., а саме робіт, які заклали основи для подальшої трансформації даного концепту.

4. Визначення сталої складової поняття «міф» у проблемному полі концепцій міфу.

5. Визначення складових поняття «міф», представлених у роботах мислителів другої половини XX ст.

6. Прогнозування перспективного розвитку поняття «міф» у соціокультурній та філософських площинах в контексті його екзистенціального значення.

Об'єкт дослідження – концептуальне поле поняття міф в історико-філософському контексті.

Предмет дослідження – трансформації поняття «міф» в філософії другої половини XX століття, в контексті екзистенції, мислення та свідомості.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети, у даній роботі були використані герменевтичний метод, компаративний метод, методи регресивного і декомпозиційного аналізу, дескриптивний метод та метод історичного аналізу.

За допомогою герменевтичного методу було визначено специфіку використання терміну «міф» у роботах мислителів до і після другої половини XX ст. Це було необхідно для того, аби, по-перше, відстежити процес трансформації даного поняття у контексті міфологічного дискурсу, а по-друге,

щоб визначити, що саме і як було змінено відносно визначення і специфіки використання поняття «міф» у другій половині XX ст.

За допомогою компаративного методу проводився порівняльний аналіз робіт, які розглядались у даному дослідженні з метою виявлення спільних і розбіжних елементів у різних міфологічних концепціях. Це дозволило зробити висновок стосовно того, що саме змінилося у міфологічному дискурсі другої половини XX ст. у порівнянні із тим дискурсом, який існував і розвивався до даного періоду.

Методи регресивного і декомпозиційного аналізу дозволили нам виділити як ключові елементи у понятті «міф» (у контексті тих аспектів, які залишалися незмінними), так і розкласти феномен міфу, досліджений у роботах представників міфологічного дискурсу, на окремі компоненти для виявлення нових складових поняття «міф».

Дескриптивний метод і метод історичного аналізу були використані для окреслення горизонтів даного дослідження та надання відповідної історичної перспективи. Так, зокрема у підрозділах 2.1 та 2.2 історична перспектива була необхідною для виявлення специфіки робіт представників міфологічного дискурсу, оскільки будь-які наукові дослідження необхідно пов'язані зі змінами в соціокультурній площині.

Наукова новизна одержаних результатів. В ході проведення даного дисертаційного дослідження було комплексно систематизовано основні концепції міфологічного дискурсу до і після другої половини XX ст., структуровано та запропоновано компаративне осмислення заявлених концепцій, виявлено специфіку та особливості трансформації поняття «міф» з точки зору історико-філософського контексту, аспектів екзистенції, мислення та свідомості, а також визначено соціально-екзистенційні та теоретичні передумови даного трансформаційного процесу. На основі зазначених теоретико-методологічних операцій визначено перспективні вектори розвитку поняття «міф».

Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

1. *Вперше* виділено інваріантну та новітні складові поняття «міф» у межах міфологічного дискурсу. Було виявлено що інваріантною складовою поняття «міф» є його аксіологічний аспект що полягає у нерозривному зв'язку міфу і культури, впливає на формування людської ментальності. З'ясовано, що у другій половині XX ст. міф розглядався як анти-істина, і новітніми інтерпретаціями даного поняття у цьому контексті є представлення міфу як семіологічної системи і феномену що викривляє реальність (Р. Барт), політизація міфу і його сприйняття як породження західної буржуазної культури (П. Гуревич) та сприйняття міфу як трансформуючої сили (М. Горкгаймер і Т. Адорно), а також – як спосіб мислення і світопізнання, виділяючи у якості новітніх інтерпретацій представлення міфу як лінгвістичної системи (К. Леві-Стросс), як методу пізнання (П. Фесрабенд, К. Хюбнер), а також через онтологічний, антропологічний та соціальний виміри феномену міфу (М. Еліаде, К. Керенї та Ф. Х. Кессиді).

2. *Вперше* запропоновано у якості прогнозування подальшого розвитку поняття «міф» провести розділення між соціокультурним і науковим простором міфотворчості. Виявлено, що у сфері філософії відбувається процес деміфологізації (який у даній роботі передбачає докорінну зміну сутності поняття «міф» і використання даного поняття для позначення хибних та ілюзорних елементів), тоді як у соціокультурній площині суспільство демонструє запит на збереження міфологічних сюжетів із їхньою подальшою реінтерпретацією у контексті актуальних проблем сьогодення. Зазначається, що в обох сферах все ще присутній запит на використання даного концепту, що свідчить про його провідну роль для людської свідомості та екзистенційних аспектів людського буття.

3. *Уточнено* ідеї стосовно безпосереднього впливу соціокультурної ситуації у пост-воєнному західному суспільстві на розвиток міфологічних концепцій другої половини XX ст. А саме, було встановлено, що такі соціальні тенденції як пост-воєнний шок (і його екзистенційні наслідки), розвиток масової культури і консюмеризму, а також феномени симуляції і пастішу стимулювали появу таких міфологічних концепцій де термін «міф» став використовуватись, здебільшого,

для означення явища що є породженням культури, маніпулятивним за своєю сутністю і здатним до викривлення реальної картини світу.

4. *Уточнено* трансформаційний процес змісту терміну «міф» впродовж історії філософських вчень. Зазначено, що у класичній культурі термін «міф» сприймався у своєму оригінальному значенні, як оповіді про богів, а мислителі не приділяли аналізу даного поняття значної уваги, вважаючи його проявом міфологічної свідомості. Виявлено, що у культурі XIX ст. і до першої половини XX ст., зміст терміну «міф» видозмінювався в залежності від конкретної концепції, оскільки слугував для мислителів інструментом, способом описання дійсності та світоглядним елементом, але у більшості випадків дослідники також апелювали до класичного розуміння поняття «міф», як продукту міфологічної свідомості людини, хоча різноманіття підходів до розгляду поняття «міф» свідчить про те, що він поступово перетворюється на спосіб мислення про дійсність. У другій половині XX ст. зміст поняття «міф» великою мірою деміфологізується, оскільки тепер дане поняття здебільшого відтворює лише окремі конотації (як-от міф у значенні чогось неправдивого), і міф стає синонімом анти-істини (що репрезентовано, зокрема, у семіоцентричній, соціоцентричній та трансформаційній концепціях), а до першопочаткового значення і до міфу у контексті способу мислення та світопізнання, апелюють представники релігієзнавчих концепцій, представлених онтологічним та антропологічним підходами (К. Керенї та М. Еліаде) та (частково) теоретики епістемологічного підходу (П. Феєрабенд, К. Хюбнер)

5. *Дістала подальшого розвитку* систематизація значень поняття «міф». Зокрема, дане поняття порівнювалось із близькими йому поняттями «симулякр», «пастіш» та «нарація». Для порівняння із терміном «симулякр» слід зазначити спільні та відмінні риси терміну «міф» із симулякрами різних порядків. Термін «міф», яким його уявляють Р. Барт і П. Гуревич, має багато спільного із симулякром другого порядку, оскільки так само викривляє реальність, спотворюючи її і нав'язуючи її правила людині. В інших випадках термін «міф» вживається у значенні реального першопочаткового елементу (на відміну від

симулякру першого порядку), а також не приховує і не втрачає зв'язок із реальністю, оскільки він, скоріше, із нею зливається, міфологізуючи її, що показано, наприклад, у роботі М. Горкгаймера і Т. Адорно (тоді як симулякри третього і четвертого порядку заміщають реальність частково або повністю). Феномен «пастіша» можна співвіднести із поняттям «міфу» у тому вигляді, у якому він існує у культурній площині (тобто як переосмислення класичних міфологічних сюжетів задля підкреслення нових актуальних проблем). Але зміст терміну «пастіш» має небагато спільного зі змістом терміну «міф», оскільки пастіш є суто імітацією вже створеного, а міф, по-перше, є фундаментальним світоглядним елементом, який показує реальність, а по-друге, навіть у значенні, наближеному до ідеології, міф не копіює реальність, але взаємодіє із нею, призводячи до її трансформацій (що відображено, зокрема, у роботах М. Горкгаймера та Т. Адорно, Р. Барта, П. Гуревича та Ф. Х. Кессиді). Термін «нарація» у певному сенсі є тотожним терміну «міф» у класичному розумінні, оскільки всякий міф є, по суті своїй, нарацією, але нарація одним лише міфом не обмежується.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.

Результати досліджень можуть бути використані у розробці навчальних програм з курсів «Історія філософії», «Соціальна філософія» та «Філософія культури». Оскільки у роботі розкриваються не лише суто філософські аспекти зазначеного питання, але і дотичні до них соціокультурні чинники, дане дослідження може також бути використане у крос-культурних дослідженнях.

Особистий внесок здобувача. Постановка і вирішення комплексу завдань, публікація та апробація результатів дисертаційного дослідження здійснена автором самостійно. За результатами досліджень, що були викладені у даній дисертаційній роботі, опубліковано 10 наукових робіт. З них 4 статті у фахових періодичних виданнях України, 1 робота у фаховому виданні країни Євросоюзу.

Апробація результатів дисертації. Матеріали дисертації були представлені і обговорювались на міжнародній науково-практичній конференції «Tendencies of development science and practice», 14-16 лютого, 2022, м. Бостон, США,

Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні напрями досліджень в науковій та освітній діяльності», 20-21 лютого, 2021, м. Львів, Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: виклики і сьогодення», 12-13 червня, 2020, м. Одеса, Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації», 22-23 травня, 2020, м. Львів, Міжнародній науково-практичній конференції «Теорія і практика розвитку наукових знань (частина III)», 29-30 грудня, 2018, м. Київ.

Публікації. За результатами досліджень, що були викладені у даній дисертаційній роботі, опубліковано 10 наукових робіт. З них 4 статті у фахових періодичних виданнях України, 1 робота у фаховому виданні країни Євросоюзу (Польща), 5 публікацій у збірках міжнародних конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, загальних висновків, списку використаної літератури. Загальний обсяг роботи – 210 сторінок, з яких 18 – список використаних джерел (232 найменування). Обсяг текстової частини дисертації складає 192 сторінки.

РОЗДІЛ 1.

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ

1.1. Огляд літератури за темою дисертації

Дана робота стосується трансформацій поняття «міф» у другій половині XX ст., відповідно, необхідно одразу окреслити наше розуміння даного терміна. Для нас «міф» є базовим онтологічним концептом, який виступає у якості невід'ємного елемента людської свідомості та світобачення. Варто зазначити, що у класичному значенні, термін «міф» означає оповідки про богів, сформовані представниками традиційних культур. Разом із тим, нас цікавить розширене інтерпретаційне поле даного поняття, за рахунок таких підходів, як онтоцентричний, антропоцентричний, семіоцентричний, лінгвоцентричний, епістемологічний, соціоцентричний та трансформаційний, які були представлені у роботах дослідників до і у другій половині XX ст., а відтак у даній роботі також розглядається специфіка використання цього терміну в різноманітних філософських та релігієзнавчих концепціях.

В свою чергу, під міфологічним дискурсом ми розуміємо інтерпретаційне поле поняття «міф», представлене у роботах мислителів філософського, релігієзнавчого, та соціокультурного напрямків. Роботи такого плану маркують особливості використання даного поняття при розширенні дослідницького поля соціофілософської думки. В свою чергу, багатосенсовість та поліфонія інтелектуальних інтерпретацій поняття «міф» дає нам можливість зафіксувати специфіку використання даного терміну в межах вищезначених підходів.

Необхідно зазначити основні принципи, за якими відбувався підбір літератури для цього дослідження. Перше, на що необхідно звернути увагу – критерії, за якими визначались необхідні джерела. Хоча тема роботи зазначена як «Трансформація поняття «міф» у другій половині XX ст.: контексти екзистенції, мислення та свідомості», робота спирається саме за західну традицію філософування. Це породжує закономірне питання: чому дане дисертаційне дослідження у якості географічного критерію обрало західних філософів,

омінаючи при цьому східну традицію міфологічного дискурсу. По-перше, найбільш детальні та фундаментальні дослідження міфологічної проблематики, які мають величезне значення як для нашої, так і для західної культури, були написані саме західними мислителями. Східна культура у даному контексті нас мало цікавить саме тому, що, на відміну від західних дослідників, чії роботи є широковідомими, а відтак – мають значний вплив на міфологічний дискурс, роботи східної традиції не є настільки ж фундаментальними. По-друге, за географічним критерієм було обрано саме західних дослідників філософії оскільки для нашої культури дослідження західних мислителів є більш актуальними, адже саме вони впливають на формування міфологічного дискурсу в Україні зокрема. Зважаючи на вищеперераховані причини, дана робота спирається саме на аналіз західних досліджень.

Ще одним із питань, яке варто розглянути, є питання першоджерел. Оскільки сама робота стосується поняття «міф», потрібно окреслити, чому у даній роботі у якості першоджерел аналізуються здебільшого філософські роботи, а не самі міфи, як такі. По-перше, сама специфіка дослідження передбачає роботу саме з філософськими текстами, які стосуються міфологічної проблематики. По-друге, дана робота стосується лише поняття «міфу» і процесу його трансформації, а не міфу як такого, у його чистому прояві. В останньому випадку робота дійсно потребувала б розгляду міфів у якості першоджерел, проте метою даного дослідження було встановлення змісту, який надається поняттю «міф» у його філософських інтерпретаціях. Отже, оскільки нас цікавить насамперед поняття «міф», а жоден міф, як відомо, не включає у себе цього поняття безпосередньо (бо у жодному міфі немає вказівки на те, що даний текст, власне, є міфом), дана робота не зосереджена на аналізі міфів, як таких.

У процесі написання дисертаційної роботи, велась робота як з оригінальними текстами, так і з перекладами. В першу чергу, дослідження спирається на роботу із першоджерелами, у якості яких виступають авторські дослідження міфу та міфологічної проблематики. Оскільки темою роботи заявлений певний проміжок часу, а саме друга половина ХХ ст., це потребувало

першочергового визначення ключових постатей міфологічного дискурсу цього періоду. Принцип, за яким були обрані дані персоналії, обґрунтований методологічним полем підходів до розгляду міфологічної проблематики. У якості таких підходів були виділені онтоцентрична, антропоцентрична, семіоцентрична, лінгвоцентрична, епістемологічна, соціоцентрична та трансформаційна перспективи. Саме в ці підходи вбудовані дослідження, які стосуються міфу, представлені у роботах таких мислителів, як Р. Барт [12; 13], М. Еліаде [50; 51; 52], К. Леві-Стросс [95; 96], К. Кереньї [85; 86; 87], П. Гуревич [175], Ф. Х. Кессиді [184], П. Феєрабенд [54; 55; 218], К. Хюбнер [224; 76], М. Горкгаймер і Т. Адорно [75], оскільки саме вони є найбільш впливовими дослідниками, що працювали у контексті міфологічного дискурсу другої половини ХХ ст. Також увага була приділена аналізу робіт А. Бадью [11; 161], Ж. Делеза [40; 42] (а разом із ним – окремим аспектам роботи П. Лаку-Лабарта [92]) та Ф. Гваттарі [41]. Під час вибору праць цих дослідників для їхнього подальшого розгляду у даній дисертації, найбільша увага приділялась саме тим роботам, які були повністю або частково присвячені розгляду міфологічної проблематики у тому чи іншому її вияві.

Були також розглянуті роботи вітчизняних та іноземних дослідників, чії праці присвячені аналізу тих аспектів творчості вищеперерахованих мислителів, які нас цікавлять. До таких дослідників належать, зокрема, Л. С. Кучинська [192], Р. Боєр [20], Дж. Левітт [93], С. Берріо-Запата [16], М. Моріарті [115], Е. Нгкобо [119], С. Ренні [133], В. П. Канарська [183], О. Куць [191], С. Зенкін [155], І. Фрис [220], О. К. Фенівесі [53], Е. Халілович [71], Н. І. Петрунок [127], С. О. Акпан [3], Р. В. Демчук [176], О. В. Ясь [232], П. Тичкін [146], Д. Пан [125], Д. Харріс [72], Дж. І. Портер [128], Л. Зудерваарт [157], Н. П. Маршева [196], І. Борисюк [166], Т. Беттерідж [17]. Кожен із вищезначених дослідників у своїх роботах звертається як до загального аналізу творчості тих важливих для дослідження мислителів, чії роботи були розглянуті у даній дисертації (Р. Барт, М. Еліаде, К. Леві-Стросс, К. Кереньї, П. Гуревич, Ф. Х. Кессиді, К. Хюбнер, П. Феєрабенд, М. Горкгаймер, Т. Адорно), часто вписаного в контекст загального міфологічного

дискурсу XX ст., так і до розгляду суто міфологічної проблематики у їхній творчості.

Варто також зазначити, що на теренах України тема дослідження міфологічної проблематики також представлена, але не надто широко. Серед найбільш відомих українських дослідників міфу можна виділити О. О. Потебню [206], Г. Ількевича [182], М. Костомарова [187] та О. Забужко [180]. Також варто зазначити що міфологічний дискурс в Україні представлений також значним доробком робіт, присвячених аналізу основних міфологічних досліджень і аспектів поняття «міф». До авторок і авторів даних робіт належать наступні персоналії: М. В. Бурковський [169; 170], Ф. П. Власенко [172], О. Донченко [179], В. П. Канарська [183], І. Костюк [188], С. В. Куцепал [189; 190], О. Куць [191], Л. С. Кучинська [192], В. Лімонченко [193], Ю. Мединська [198], В. І. Менжулін [199], Н. Овчаренко [200], А. Пальчик [202], Н. Пробийголова [207], Т. Пуларія [208], А. Б. Рагімова [209], Д. Ю. Судин [216], І. Фрис [220], Т. Цепкало [225], Ю. Шайгородський [227], Б. Б. Шалагінов [228], В. І. Шуляр [231], С. В. Шевцов [229]. Таким чином, в контексті історико-філософських поглядів, дана тема отримує належну увагу з боку українських дослідників, особливо зважаючи на те, що міфологічна проблематика розглядається як цілісно, як загальний міфологічний дискурс, так і в контексті творчості основних представників міфологічного дискурсу у західній філософії.

Оскільки дана робота ставить метою дослідження питання трансформації поняття «міф», це потребує розгляду попередніх концепцій, що стосувались даного терміну. Саме завдяки цим концепціям в межах філософського дискурсу було сформовано поняття «міф», а процес його формування відображав різноманітні культурні, соціальні та історичні зміни, і, що більш важливо, зміни у площині філософського знання. Відтак, у роботі також розглядаються дослідження, що передували другій половині XX ст., аби уможливити розуміння самого процесу трансформації, прослідкувати, яке значення надавали поняттю «міф» раніше, а також визначити, як саме це значення трансформувалось у подальшому. Дані дослідники були класифіковані за підходами до визначення

сутності міфу і міфологічної проблематики в цілому, а також за хронологією, оскільки набагато простіше визначити тенденції зміни поняття «міф», зважаючи на культурні трансформації, які відбувались у певні історичні періоди. Спроби дослідити те, як поступово змінювалось значення поняття «міф» у залежності від культурно-історичного контексту суттєво вплинули на структуру даного розділу і на підбір літератури для опрацювання.

По-перше, варто обозначити контекст предмету нашого вивчення, тому важливе місце посідають роботи, присвячені концепції міфологічного дискурсу, що є одним із ключових понять даної роботи. Дані праці дозволяють поглянути на міфологічну проблематику комплексно, а отже – окреслити поле для даного дослідження. До таких дослідників відноситься, наприклад, Ю. Мединська [198]. До того ж, важливе місце посідають роботи, які досліджують загальний концепт міфу, представлені такими авторами, як Н. Овчаренко [200], Т. Цепкало [225], В. Лімонченко [193]. Оскільки сам термін «міф» має давньогрецьке походження і використовувався давньогрецькими мислителями, починаючи від Гомера, дана робота приділяє увагу дослідженню витоків даного терміну. У роботі розглядаються праці давньогрецьких мислителів, включаючи Платона [204] та Арістотеля [159; 160], а також роботи дослідників, які тією чи іншою мірою розглядали аспекти, що нас цікавлять. До таких дослідників відносяться П. Курд [37], К. А. Морган [114], М. Сегев [141], А. Бос [21], С. Партені [126], Л. Едельштейн [49], Л. Мезенес [110], Г. Мост [118], А. Андерсон, С. В. Хікс, Л. Вітковські [4] та А. Т. Занкер [154]. Оскільки важливо прослідкувати хронологічну послідовність, розглянуті погляди стосовно ідеї міфу, висловлені Августином Блаженным [10], а також досліджена найбільш znana у контексті міфологічного дискурсу фігура ранньомодерної епохи – Дж. Віко [149]. В межах розгляду концепції Дж. Віко, були згадані такі дослідники, як А. Деваре [43], П. Льюїс [98] та Д. Канаріс [32].

Важливо зазначити, що у творах даних мислителів міф не є центральною проблематикою їхньої роботи, а також не досліджується із суто філософської точки зору. Проте було б неправильно ігнорувати дані роботи, адже вони все одно

є частиною міфологічного дискурсу, оскільки дозволяють прослідкувати погляд на феномен міфу і саму специфіку використання даного поняття (власне, що нас цікавить у даній роботі). Для нашого дослідження важливим видається зафіксувати той факт, що даний термін не зник на багато століть, виникнувши у давній Греції, а періодично виринав у філософсько-теологічних роботах, підтримуючи певну зацікавленість даним феноменом серед мислителів.

Своєрідною відправною точкою нашого дослідження стає 18 ст., адже саме тут розпочинається суто філософське осмислення поняття «міф». До цього, як зазначалось вище, мислителі здебільшого згадували його у незмінному значенні чогось архаїчного та язичницького. В той же час, мислителі 18 ст., переважно німецькі романтики, надали цьому поняттю філософського осмислення і вписали його у свої філософські роботи. Оскільки одними із перших дослідників міфологічної проблематики із філософської точки зору стали німецькі романтики, серед них можна виділити І. Г. Гердера [73], Ф. Шеллінга [138; 139], Ф. Шлегеля [178] та Новаліса [178]. Можна сказати, що ці персоналії у певному сенсі «відкривають» наше дослідження саме завдяки своїм спробам осягнути міф у його філософському контексті.

У подальшому, дослідженням міфологічної проблематики займалось багато західних мислителів, і саме їхні роботи становлять серцевину міфологічного дискурсу. Критерієм, що визначає «важливість» теорій дослідників до другої половини XX ст. є їхній праксіологічний аспект, тобто те, що саме вони формували основні засади наукового дискурсу в контексті міфологічної площини. Методологічно тут можна окреслити три основні групи підходів, які найбільш повно репрезентують дослідники, чиї роботи були обрані нами на розгляд підрозділі 2.1. До першої групи можна віднести теоретичні схеми, що розглядають міф як спосіб осмислення дійсності (представниками його є зокрема Е.Б. Тайлор [143], Дж. Фрезер [56], К. Г. Юнг [81; 82; 83], Б. Малиновський [103; 104], А. Шюц [140], Л. Леві-Брюль [97], В. Вунд [173] та Дж. Кемпбелл [29; 30; 31]). Також важливо зазначити, що саме у межах даного підходу міф розглядають саме як прояв міфологічної свідомості, у його прив'язці до первісного

суспільства. До другої групи можна віднести теорії, які розглядають міф як інструмент, за допомогою якого можна вивчати інші феномени (репрезентовані З. Фройдом [57; 58] і Е. Фроммом [59; 60; 61]). До третьої групи можна віднести концепції, у яких міф представлений як явище, як світоглядний елемент (зокрема дослідження Й. Гейзінги [222] та Е. Кассіра [33; 34]). Також робота репрезентує теоретичні схеми, характерні для таких мислителів, як Ф. Ніцше [120], Ф. Боас [18; 19], Д. Норман [121], У. Бадж [23; 24; 25] та Р. Бульман [26; 27], оскільки для нас важливим було підкреслити різноманітність контекстів використання поняття «міф» у сферах знань, дотичних до філософського дискурсу.

Варто також зазначити, що вищезгадані мислителі становлять фундамент, базу міфологічного дискурсу, принаймні у тому вигляді, у якому він існує зараз. Саме їхні ідеї сформували, сформулювали і надали поняттю «міфу» необхідне філософське осмислення. Не дивлячись на те, що не всі із вищеперерахованих персоналій є представниками суто філософського підходу, такі роботи також мають бути розглянуті у межах даного дослідження. Так, наприклад, багато з даних дослідників (як-от З. Фройд або Е. Фромм) розглядали міф у контексті своєї сфери інтересів, яка часто стосувалась феномену міфу дуже опосередковано. Проте, незважаючи на це, їхні роботи мали неабиякий вплив на формування міфологічного дискурсу як цілісного концепту, оскільки надавали нових визначень і трактувань поняттю «міф», що згодом зумовило його подальший розвиток і трансформацію у теоріях наступників.

До вітчизняних та зарубіжних дослідників які вивчали аспекти міфотворчості у роботах даних мислителів, можна віднести наступні персоналії: Е. А. Біч [15], Л. Дюпре [47], О. В. Білокобильський [162], М. В. Бурковський [169; 170], А. С. Дмитрієва [178], О. Донченко [179], С. М. Повторєва [205], Т. Пуларія [208], Б. Б. Шалагінов [228], Д. Ю. Судин [216], М. Вердон [148], Л. Ю. П. Ганчева [65], П. МакДоналд [107], І. Костюк [188], К. М. Кириленко [185], А. Пальчик [202], В. Доті [46], Дж. Горман [68], Х. Н. Гардінер [66], Р. Лааваньян [91], М. Р. Лефковіц [94], Дж. Мортон [117], Р. Акерман [1],

П. Садовнік [136], Д. Спьюр [142], О. Бороденко [167], В. І. Менжулін [199], Я. В. Ставицька [215], В. І. Шуляр [231].

Дані дослідники аналізують різноманітні аспекти праць мислителів, які нас цікавлять, враховуючи контекст міфологічного дискурсу. Таким чином, вони виступають у якості допоміжного інструменту за допомогою якого ми маємо змогу виокремити поняття «міф» і специфіку його використання у кожному окремому випадку тих мислителів, що становлять інтерес для даного дослідження. Походження вищезначених авторів і культурний контекст у якому вони працюють дають нам змогу побачити різноманітні точки зору, притаманні вітчизняній і західній філософії. Це, у свою чергу, розширює сприйняття філософських праць і дозволяє звертати увагу на ті аспекти, які притаманні різним історико-філософським традиціям.

Оскільки у даній роботі мова йде про трансформацію поняття «міф», важливо також розуміти причини, за яких дана трансформація була можливою. Філософські здобутки неможливо розглядати без їхньої кореляції із культурними змінами, що відбувались на тлі філософських трансформацій, особливо зважаючи на той факт, що у другій половині ХХ ст. (що саме і становить основний інтерес даного дисертаційного дослідження) значення міфу у філософських інтерпретаціях значно змінюється. Такі зміни обумовлені насамперед культурними трансформаціями, які переживало тогочасне суспільство, а відтак було важливо дослідити культурні зміни, що призвели до видозмінення значень поняття «міф».

До таких мислителів належать Х. Арендт [7; 8], Х. Ортега-і-Гассет [122; 123], Т. Адорно [2], Е. Фромм [59; 60; 61], Ф. Джеймісон [79; 177], Г. Маркузе [105; 106], М. Горкгаймер [74], Ю. Габермас [69; 70], Г. Дебор [39], Ж. Бодріяр [14; 164], Ж.-Ф. Ліотар [99]. Також, зважаючи на історико-філософську специфіку, були досліджені роботи авторів, які аналізують творчість даних мислителів. Серед цих авторів можна зазначити наступних: А. М. Соловей [214], Т. Цимбал [226], Л. Северин-Мрачковська [212], О. В. Скалацька [213], І. О. Козакевич [186], К. М. Кириленко [185], М. А. Абисова [158], М. Вдовиченко

[171], М. Шимчишин [230], Д. Фокшей [219], С. В. Куцепал [189], О. Ф. Терешкун [217], М. С. Петрушкевич [203], Л. М. Будагьянц [168], І. С. Матвієнко [197], О. Рилова [210], М. Мальдонадо-Деніс [102], Б. Пуй [131], Дж. Н. Дювалл [48], А. Годвін [67], М. А. Роуз [134], Ф. Дж. Берт [28], Д. Келлнер [84], М. Брізіареллі [22], Дж. Кон [89], Р. Рід [132].

У роботах даних мислителів увага приділяється основним соціокультурним процесам які відбувались у першій половині ХХ ст., зокрема у повоєнному суспільстві. Дана робота приймає Другу світову війну за відправну точку після якої згодом починаються важливі культуротворчі процеси, які, у свою чергу, зумовлюють зміну міфологічного дискурсу і його розворот у тому напрямку, в якому ми спостерігаємо його зараз. Так, вищевказані автори працюють із такими феноменами як суспільство споживання, феномен масової культури, феномен симулякрів, тощо. Ми наполягаємо на тому, що культурні процеси завжди формують філософські ідеї, а отже те, що стосується поняття «міфу» після другої половини ХХ ст., було великою мірою сформовано завдяки культурним трансформаціям, яке переживало тогочасне суспільство.

Також варто зазначити, що роботи, які ми розглядаємо, стосуються саме західного суспільства, оскільки майже всі дослідники міфу другої половини ХХ ст. є представниками західної культури, а отже процеси які відбувались у соціокультурній площині західних країн мали на мислителів безпосередній вплив. Основним представником радянської школи філософії, який працював із проблематикою міфу у другій половині ХХ ст., у нашій роботі є П. Гуревич, але у його роботах міф розглядається у розрізі критики буржуазного суспільства. Тому можна дійти висновку, що процеси характерні для західного суспільства також знайшли відображення у роботах П. Гуревича, але на відміну від представників західної філософської думки, які мали на меті переосмислення даних феноменів, П. Гуревич акцентує увагу на критиці сучасного йому західного суспільства. Оскільки для того, аби повноцінно таке суспільство критикувати, необхідно мати відповідні знання про культуротворчі процеси, то можна сказати, що твори, що пояснюють відповідні соціокультурні феномени, безпосередньо впливають на

судження мислителя. Саме це на нашу думку робить обраний вектор дослідження релевантним навіть коли йдеться не про представника безпосередньо західної філософської думки.

Разом із тим, з причин вищезначеної специфіки аналітики міфу у роботах П. Гуревича ми не розглядаємо контекст радянського суспільства і соціальні зміни що відбувались у ньому напередодні другої половини XX століття. Безперечно, даний мислитель є представником радянської школи філософії, але варто розуміти, що конкретно міфологічна проблематика у його роботах досліджувалась у розрізі західного буржуазного суспільства. Оскільки даний представник міфологічного дискурсу жодним чином не відмічав дотичність питання міфу безпосередньо до радянського суспільства – у даній роботі ми не вважаємо за потрібне досліджувати культурні зміни у цьому суспільстві. Навпаки, П. Гуревич вбачає у міфі прояв особливостей саме західного суспільства, а отже на постановку проблеми і на її подальше вирішення мали вплив саме процеси, що відбувались у європейському соціокультурному просторі.

Ф. Х. Кессиді також орієнтується на західний дискурс і використовує приклади, характерні для західної філософії. До того ж, на відміну від П. Гуревича, який повністю переносить міф у соціальну та політичну площину, Ф. Х. Кессиді більше цікавлять саме онтологічні виміри, притаманні даному поняттю, а отже його концепція є більш класичним варіантом тлумачення поняття «міф».

Окрім культурних змін, що уможливили трансформацію поняття «міф», відповідні зміни відбувались також у теоретичній сфері. Під теоретичними передумовами трансформації поняття міф ми маємо на увазі насамперед ті роботи – філософські, культурологічні та навіть лінгвістичні – чий вплив на представників міфологічного дискурсу другої половини XX ст. був настільки значним, що зумовив або певну специфіку осмислення ними даного феномену, або значним чином вплинув на методологічну базу, яку кожен окремий дослідник використовував у своїх працях, присвячених феномену міфу. Аби зрозуміти теоретичні передумови трансформації поняття «міф», була досліджена робота

Ф. де Сосюра [135]. Критичні роботи, що мають за мету осмислення його концепції та вплив лінгвістики на формування філософських теорій, представлені наступними дослідниками: В. Б. О कोरोков [201], М. Данесі [38], Н. Аракі [6], С. Заболоцька [156], О. С'єдін [211].

У даній роботі поняття міфу розглядалось не лише у суто філософській, але і у культурній площині, що включає у себе, зокрема, простір літератури. Тут йдеться про традицію реінтерпретації міфологічних сюжетів, що, на відміну від деміфологізації, притаманній філософським роботам, відбувається у межах сучасної культурної парадигми.

У даному випадку, по-перше, потребували дослідження самі вищезначені терміни («деміфологізація» та «реміфологізація»), щоб зафіксувати, що у культурній сфері відбуваються саме реінтерпретаційні процеси, оскільки у контексті даної роботи вони є одними із ключових для розуміння перспектив подальшого розвитку поняття «міф». Для розуміння даних концепцій були розглянуті роботи наступних дослідників: Р. Бультмана [26; 27] та Г. Дж. Малана [101]. Дані роботи дозволили нам окреслити те культурне поле, із яким ми у подальшому мали б змогу працювати для більш повного розкриття феномену реінтерпретації міфів у культурному контексті. Для порівняння поняття «міф» із терміном «святість», яке зазнало схожого відходу від початкового значення, були розглянуті роботи Р. Отто [124], Н. Зедерблома [181] та Ф. Хайлера [221], також дослідників, які аналізували роботи даних мислителів, М. Вінн [153] та В. Л. Хромець [223].

По-друге, слід було дослідити літературні роботи за авторством М. Етвуд [9], К. М. Валенте [147] та М. Міллер [111; 112], у якості яскравого прикладу такої реінтерпретаційної стратегії в межах використання феміністського підходу в літературі. Безперечно, це не єдині авторки, чії роботи є цікавими, зважаючи на контекст обраної проблематики. Однак, обираючи саме ці персоналії, ми керувались декількома критеріями. Перш за все, це мали бути відомі авторки, визнані світовою спільнотою, а кожна з обраних персоналій має значні досягнення у літературній галузі, відзначені преміями. До того ж, нас цікавив

саме феміністичний підхід до проблеми реінтерпретації, що можна знайти у роботах трьох даних авторок. На останок зазначимо, що у якості культурної репрезентації феномену реінтерпретації ми обрали саме літературу, хоча цей феномен представлений і в інших формах мистецтва, зокрема у кіноматографі або образотворчому мистецтві, оскільки саме література виконує свою функцію із демонстрації основних аспектів феномену реінтерпретації в культурній площині.

Також були розглянуті роботи дослідників, що займались даною тематикою або розглядали та аналізували твори вищеперерахованих авторок. До таких дослідників належать А. Б. Анісімов [5], Дж. Кован [36], Дж. С. Дженсен [80], К. Маг'яроди [100], Д. Мендельсон [109], Г. Мохамед [113], Е. Морілло [116], В. Шанос [137], В. Траагстад [144], С. Вінцеова [150], М. Вокман [152]. Ці автори розглядали як творчість даних авторок в цілому, так і фокусувались на міфологічному аспекті їхніх робіт. Також вищезначені персоналії у своїх працях звертались до загального феномену феміністичного трактування міфу який рівноцінно відобразився у творчості досліджуваних авторок. Також, оскільки наше дослідження у цьому контексті стає дотичним до феномену фемінізму, актуальними для нас стали такі теоретики цієї течії, як С. де Бовуар [163] (і дослідниці її творчості, М. Доеф [44], А. К'еллгрен [88], К. А. Габріель [62], Ф. Б. Дьорчел [45]), Ю. Крістева [90], Л. Іррігаре [77; 78], Х. Сіксу [35] (і дослідник її творчості, П. А. Тернер [145]), а також М. Вітфорд [151]. У підрозділі 3.3 були згадані і роботи мислителів, що розглядали міф (і дотичні теми) у літературному контексті: В. Пропп [129; 130] та Є. Мелетинський [108].

Крім цього, оскільки підрозділ 3.3 стосується подальших перспектив розвитку поняття «міф», потребувала додаткового дослідження вживаність даного терміну у сучасному культурному середовищі. Аби дійти висновку, що наразі слово «міф» вживається у різноманітному культурному контексті та має здебільшого негативне забарвлення, що апелює до його значення як до чогось фальшивого, були досліджені роботи наступних мислителів: Ю. О. Бондаренко [165], О. М. Лозова [194], Н. В. Лютко [195], Н. Пробийголова [207], А. Б. Рагімова [209], Ю. Шайгородський [227].

Даний контекст, а також досліджувані персоналії не є суто-філософськими, але разом із тим вони надають важливу інформацію про загальні рівні сприйняття суспільством даного терміну. Оскільки часто конотації, притаманні тому чи іншому терміну, залежать від контекстів і сенсів у яких ці терміни використовують, здається важливим вести тут мову саме про соціокультурний рівень сприйняття і вживання терміну «міф». Цим обумовлений вибір авторів і ракурс висвітлення міфологічної проблематики у їхніх роботах.

Таким чином, можна зазначити, що аналіз вищезначеної літератури дозволив нам визначити наступні важливі аспекти нашого дослідження. По-перше, розглянувши роботи дослідників, що опрацьовували тему міфу до другої половини ХХ ст., а також критичний матеріал, який їх стосувався, було визначено основні тенденції та напрями розвитку поняття «міф». Це у свою чергу дозволило нам виділити ключові характеристики даного поняття для подальшого усвідомлення новітніх компонентів, притаманних даному терміну у роботах, відповідно, мислителів другої половини ХХ ст. По-друге, аналіз робіт, що стосуються культурних і теоретичних передумов формування новітніх концептів поняття «міф» дозволив нам розширити розуміння культурного та наукового контексту, у який був занурений міфологічний дискурс другої половини ХХ ст. Таким чином, були визначені передумови формування провідних міфологічних концепцій, які становлять для даної роботи основний інтерес. Нарешті, аналіз безпосередньо робіт дослідників міфу другої половини ХХ ст., як і критичне дослідження їхніх концепцій, дозволив розкрити трансформацію поняття «міф» і визначити перспективи його подальшого розвитку.

1.2. Методологія дисертаційного дослідження

Під час дослідження трансформації поняття «міф» у другій половині ХХ ст. в історико-філософському аспекті була використана низка методів, які дозволили нам найбільш комплексно і об'єктивно оцінити причини і наслідки даної трансформації, які ми виокремили у прогностичному аспекті даної роботи.

Окреслюючи загальні методи, використані у роботі, можна виділити герменевтичний метод, компаративний метод, а також метод аналізу. Крім цього,

традиційно застосовувалися – з метою загального розуміння специфіки предмету даного дослідження – метод історичного аналізу та дескриптивний метод.

Герменевтичний метод у даній роботі є необхідним, оскільки сама специфіка даного дослідження полягає у тому, щоб дослідити трансформацію певного поняття. Обираючи цей метод, ми спирались на роботи Г.-Г. Гадамера [64; 63; 174], який розробив відповідну теоретичну базу. У даному випадку нас цікавить поняття «міф», яке використовувалось багатьма мислителями, а задачею даної роботи було виявлення специфіки цього поняття у творчості кожного окремого мислителя, аби мати змогу прослідкувати його подальшу трансформацію, яка відбувалась на тлі змін у соціальній, культурній, та філософській площинах. Виходячи із цього, саме поняття «міф» було основним предметом нашої роботи, а відтак – потребувало дослідження і подальшого тлумачення. Оскільки герменевтичний метод передбачає інтерпретаційну складову, він був використаний у даній роботі у якості основного методу, який дозволив нам витлумачити специфіку поняття «міф» до і після другої половини ХХ ст., аби мати змогу зафіксувати і ідентифікувати процес трансформації даного поняття.

Компаративний метод застосовувався у значній кількості підрозділів даної роботи, оскільки було розглянуто велику кількість персоналій і порівняно багато міфологічних концепцій. Міфологічний дискурс є досить об'ємним і налічує велику кількість мислителів, які у своїх роботах так чи інакше розглядали даний феномен. Критичне осмислення даних робіт також передбачає їхнє порівняння, що і було здійснено за допомогою компаративного методу.

Метод аналізу у нашій роботі можна розділити на регресивний і декомпозиційний, які види аналізу рівнозначно застосовувались у даному дослідженні, дозволяючи більш точно окреслити специфіку поняття «міф» в залежності від основних задач, визначених конкретним підрозділом. Регресивний аналіз полягає у визначенні фундаментальних основ досліджуваного явища (у нашому випадку – міфу). Декомпозиційний аналіз має на меті розкладання певного явища на складові, для більш осмисленого розуміння його специфіки.

Також, оскільки неможливо розглядати філософські теорії у відриві від соціокультурної складової, яка так чи інакше здійснює вплив на формування філософських концепцій, нами був застосований метод історичного аналізу. Він дозволяє оцінювати явища комплексно, оскільки специфіка нашого дослідження має на меті також прогностичний аспект, який унеможлиблюється без урахування соціокультурних елементів.

Нарешті, у даній роботі використовується також необхідний для кожного дослідження дескриптивний метод. Він дозволяє окреслити горизонти наших задач і отримати усю необхідну інформацію про предмет нашого дослідження. Дескриптивний метод також включає інтерпретаційний аспект отриманої інформації, що полягає у тому, аби надавати їй необхідного осмислення.

Переходячи до безпосереднього розгляду застосування даних методів у кожному підрозділі даної роботи, варто почати із того, що у підрозділі 2.1 були активно використані герменевтичний метод, метод декомпозиційного аналізу, компаративний метод, дескриптивний метод та метод історичного аналізу. Перш за все, за допомогою герменевтичного аналізу було, по-перше, визначено оригінальне значення терміну «міф», яке надавалось йому при створенні і введенні у вокабуляр за часів давньої Греції, а по-друге, визначено специфіку терміну «міф» в основних філософських роботах до другої половини XX ст., що було необхідно, аби дослідити динаміку значення і контексту використання даного поняття. За допомогою методу декомпозиційного аналізу було визначено основні елементи поняття «міф» у кожній окремій концепції, що дало нам змогу визначити і окреслити існуючі на момент другої половини XX ст. основні напрями, які працювали із даним поняттям. Компаративний метод використовувався, аби порівнювати роботи представників різних філософських напрямків або навіть різних епох, щоб зрозуміти, які погляди на те, у якому контексті використовувати даний термін, панували у той чи інший період часу. Нарешті, метод історичного аналізу був потрібний, оскільки у даному підрозділі комплексно досліджується весь шлях розвитку міфологічної проблематики від

зародження даного терміну, а отже потрібна певна історична перспектива, аби пов'язувати зміни у філософському полі із змінами на полі соціокультурному.

У підрозділі 2.1 були використані дескриптивний метод, метод декомпозиційного аналізу та метод історичного аналізу. Метою даного підрозділу було визначення культурних факторів, які вплинули на трансформацію поняття «міф» у другій половині XX ст., та прослідкувати вплив конкретних ідей на формування міфологічних концепцій. У цьому підрозділі, перш за все, була піддана опису і подальшій інтерпретації інформація про зміни у пост-воєнному суспільстві, оскільки саме Друга світова війна визначається нами як певна відправна точка для початку трансформаційних процесів. Також застосовувався метод історичного аналізу, оскільки саме цей підрозділ потребував історичної перспективи, яка пов'язувала б між собою філософські концепції, що виникли на тлі соціокультурних змін. Нарешті, декомпозиційний аналіз застосовувався, аби виділити елементи поняття «міф» які з'явилися у роботах мислителів другої половини XX ст. відповідно до змін у соціокультурній площині. Дана задача реалізовувалась за принципом, де до кожної суттєвої зміни у соціокультурному просторі добиралися приклади з конкретних філософських концепцій розглянутих нами мислителів, які б демонстрували відповідну реакцію на зміни у суспільстві, виражену через філософські тексти.

Підрозділ 2.3 характеризується застосуванням дескриптивного методу та методу декомпозиційного аналізу. Даний підрозділ мав на меті визначення теоретичних передумов трансформації поняття «міф», а отже тут нашою задачею було розглянути роботи теоретиків, які мали вплив на персоналії, чиї роботи у контексті міфологічного дискурсу становили для нас найбільший інтерес. Тому, по-перше, були описані і проінтерпретовані відповідно до ступеню їхнього впливу на міфологічний дискурс роботи теоретиків філософії, психоаналізу, соціології та ін. По-друге, за допомогою декомпозиційного аналізу були окреслені основні міфологічні концепції другої половини XX ст. та були виокремлені ті їхні деталі, які мали зв'язок із теоріями мислителів, що мали вплив на формування міфологічного дискурсу другої половини XX ст.

Підрозділи 2.4 та 3.1 можна охарактеризувати застосуванням таких методів як регресивний аналіз та компаративний аналіз. Метою даного підрозділу було виявлення сталої компоненти поняття «міф». Саме для виявлення такого елемента, який був би єдиним для усіх філософських концепцій, які стосувались даного поняття, був використаний регресивний аналіз, а у якості такого компонента був визначений зв'язок із культурою, який проявляється в усіх теоріях, які можна вписати у міфологічний дискурс. Компаративний аналіз був потрібен для того, аби показати певні відмінності у теоріях які стосуються поняття «міф», аби продемонструвати, що не зважаючи на те, що дані концепти склались у різний час, за різних обставин і за різних соціокультурних умов, вони все ж мають між собою певний спільний елемент, виокремлення якого і становить для даної роботи найбільший інтерес.

У підрозділі 3.2 даної роботи використовувались наступні методи: декомпозиційний аналіз, компаративний метод і герменевтичний метод. Даний підрозділ присвячений новим складовим поняття «міф». Задля визначення даних складових, були сформульовані основні підходи, за якими можна розподілити роботи дослідників, які нас цікавлять, і формування цих підходів відбувалось на основі виділення основних характеристик, які вони у своїх роботах надавали поняттю «міф». Таким чином, декомпозиційний аналіз був використаний аби визначити основні нові елементи, притаманні поняттю «міф» у кожній окремій роботі. За допомогою цього методу були визначені новітні складові даного поняття, що уможливило зробити висновок про ступінь трансформації і суттєвість змін, що відбулися із поняттям «міф» у межах філософського дискурсу. Компаративний аналіз був використаний для порівняння робіт мислителів, які у своїх концепціях притримувались схожих конотацій, але зрештою їхні погляди також мали немало розбіжностей. До таких мислителів належать Р. Барт і П. Гуревич, які представляли міф у контексті соціальної площини, а також К. Кереньї та М. Еліаде, які тяжіють до релігієзнавчого дискурсу. Нарешті, герменевтичний метод використовувався аби витлумачити поняття «міф» та

окреслити його специфіку, оскільки це є першою необхідною умовою подальшого виділення новітніх складових даного поняття.

Підрозділ 3.3 даної роботи характеризується використанням методів компаративного аналізу та декомпозиційного методу. Задачею цього підрозділу був прогностичний аспект який дозволив робити припущення щодо подальшої трансформації поняття «міф». Оскільки у даній роботі ми беремо до уваги не лише суто науковий, але і культурний чинник, було виділено дві основні традиції у межах яких можлива подальша трансформація даного поняття. Саме цей фактор обумовив необхідність застосування компаративного методу для порівняння виокремлених традицій і виділення основних відмінностей у межах кожної із них. Також у даному підрозділі використовувався метод декомпозиційного аналізу оскільки було необхідно виділити елементи із кожної концепції міфу, які, на нашу думку, відповідають за напрямок подальшої трансформації цього поняття у майбутньому.

Таким чином, застосування вищеперерахованих методів дозволило нам визначити сутність і специфіку поняття «міф» і міфологічного дискурсу до другої половини XX ст., прослідкувати культурні та теоретичні передумови трансформації даного поняття, а також виділити сталі і новітні його компоненти. Прогностичний аспект даної роботи також став можливим завдяки використанню уже зазначених методів, які дозволили на основі наявної інформації робити висновки стосовно того, які перспективи матиме подальший розвиток поняття «міф»

Висновки до розділу 1

Міфологічний дискурс розвивався значною мірою у західному суспільстві, і представлений великою кількістю мислителів та філософів, які інтегрували поняття «міф» у свої роботи, розглядаючи і досліджуючи різноманітні аспекти людського існування. Дана робота фокусується на основних підходах, що стосуються міфологічного дискурсу другої половини XX ст., серед яких виділяємо онтоцентричну, антропоцентричну, семіоцентричну, лінгвоцентричну,

епістемологічну, соціоцентричну та трансформаційну перспективи. У межах цих підходів, ми окреслюємо теоретичне поле досліджень, розглянутих у даній дисертаційній роботі.

Історико-філософські дослідження міфологічної проблематики як такої, або ж різноманітних аспектів міфу, відображених у роботах представників міфологічного дискурсу, представлені українськими та західними дослідниками. Український міфологічний дискурс у більшості своїй представлений рецепціями робіт західних мислителів, а також низкою досліджень, які відображають наявність даної проблематики у вітчизняному міфологічному дискурсі. У той же час, не існує комплексної систематизації міфологічних досліджень саме другої половини ХХ ст., і дана робота спрямована на те, щоб заповнити ці прогалини.

У якості основних методів даного дослідження були обрані герменевтичний метод, компаративний метод, метод аналізу, метод історичного аналізу та дескриптивний метод. Герменевтичний метод застосовувався для визначення сутності поняття «міф» в історико-філософському контексті робіт мислителів другої половини ХХ ст. За допомогою компаративного методу були визначені новітні складові поняття «міф» у другій половині ХХ ст., а також відмінність представників основних підходів до визначення сутності поняття «міф» у другій половині ХХ ст. від ідей їхніх попередників. Методи регресивного та декомпозиційного аналізу були застосовані для виокремлення елементів поняття «міф» в другій половині ХХ ст. Метод історичного аналізу та дескриптивний метод допомогли окреслити соціокультурну ситуацію, на тлі якої були сформовані основні міфологічні концепції другої половини ХХ ст. (яка і обумовила їхню специфіку).

РОЗДІЛ 2.

ПЕРЕДУМОВИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОНЯТТЯ «МІФ» У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.: КОНТЕКСТИ МИСЛЕННЯ

2.1. Головні напрямки розвитку змісту поняття «міф» до середини ХХ ст.: від міфологічної свідомості до міфу як способу мислення

Поняття «міф» є одним із найдавніших у філософській традиції, і мислителі використовували даний термін у своїх роботах, починаючи з часів античності. Важко знайти поняття, яке використовувалося б настільки ж широко, як поняття «міф», оскільки наразі ним оперують для означення різноманітної кількості явищ – починаючи від класичного розуміння даного терміну як оповідок про героїв і богів, і закінчуючи його використанням для маркування чогось неправдивого. Як завжди буває із фундаментальними та широковживаними поняттями, їхнє значення змінюється у залежності від контексту. Якщо за часів античності даному терміну було притаманне одне конкретне значення, із плином часу і розвитком філософського знання та суміжних із ним дисциплін, дане поняття стало настільки широковживаним, що і його значення множились контекстуально, відповідно до кожної окремої концепції. Колись стала величина наразі являє собою величезну сукупність змінних, із яких потрібно додатково вичленовувати сенси. Завданням цього розділу ми вбачаємо окреслення головних етапів розвитку поняття «міф» до середини ХХ ст., аби сформувати уявлення що саме трансформувалось у розумінні даного поняття у філософських концепціях другої половини ХХ ст.

Деякі дослідники у своїх роботах намагались охарактеризувати шлях еволюції поняття «міф» у філософській думці, намагаючись систематизувати уже наявні традиції у міфологічному дискурсі, які варті уваги у контексті даної роботи. Яскравим прикладом спроби такої систематизації стає творчий доробок Є. Мелетинського [108], який пов'язує трансформацію поняття «міф» із процесами деміфологізації та реміфологізації. Якщо перший панував від зародження поняття «міф», то другий прийшов йому на зміну після Платона, і не

втрачав своєї актуальності аж до появи німецьких романтиків. Подібна думка є досить цікавою, однак такий поділ є занадто широким, оскільки процес реміфологізації, починаючи від часів Платона, охоплює значну кількість міфологічних концепцій. До того ж, через подібний поділ неможливо відзначити нюанси, притаманні кожній окремій концепції. Дана схема може слугувати каркасом, але унеможлиблює ретельне дослідження і аналіз даного феномену.

Для початку, за хронологічним критерієм є сенс розглядати два основні великі поділи у сприйнятті і використанні поняття «міф» до середини ХХ ст.: період від давньогрецьких мислителів до Нового Часу, коли міф фігурував у роботах мислителів, але не був основним предметом їхнього інтересу, та період який розпочинається творчістю німецьких романтиків і триває до середини ХХ ст., і який є, власне, основним періодом у контексті міфологічного дискурсу, бо в цей час з'являються найбільш значущі роботи які і складають основу міфологічного дискурсу.

Цілком логічно буде розпочати наше дослідження поняття «міф» від часів Античності, коли філософія та її тезаурус лише формувалися. Тут міф був категорією фундаментальною, особливою мовою, за допомогою якої греки намагались досягнути реальності і надати їй змісту. Важливо зазначити, що у контексті даного питання міф представляється нами саме як породження міфологічної свідомості, але при цьому в роботах, які так чи інакше оперували даним поняттям, цей момент не аналізується, бо автори класичного періоду не ставили собі за мету аналіз міфологічної проблематики. Якщо розглядати «міф» у його класичному значення, тобто як історії про богів і героїв, треба пам'ятати, що в такому разі, міф конструював реальність, міфом цю реальність вербалізували, а відтак – надавали їй легітимності. Пізніше, коли з'явилися перші потяги до філософської думки, міфу надавали різне забарвлення, як, наприклад, етичне, як у Платона. Але той факт, що міф довгий час залишався для античної людини головним елементом конструювання реальності, є незмінним.

У Давній Греції поняття міфу набуло широкого вжитку як серед поетів, так і серед філософів. Проте, оскільки впродовж першого періоду від появи самого

поняття і до перших спроб його раціонального осмислення давньогрецькими філософами, міф фігурував саме у своєму оригінальному значенні, варто окреслити, як саме міф був представлений у контексті перших поетичних творів, зокрема гомерівських. Гомер одним із перших, активно використовує термін «міф» («μῦθος») у своїх епічних поемах «Іліада» та «Одіссея». Дослідники і спеціалісти з давньогрецької мови традиційно заявляють, що даний термін, так як він використовується у Гомера, може мати декілька смислів і трактовок. Так, він може означати «слово, промову, діалог, оповідання, історію або оповідь» [4, с. 61]. Якщо ми звернемось до робіт, присвячених трактовкам даного поняття, можна побачити що найчастіше його використовують саме у сенсі «слова» або «промови». Так, наприклад, А. Т. Занкер у своїй роботі, присвяченій аналізу текстів Гомера, перекладає термін «μῦθος» та його похідні, саме як «промову» («speech») [155, с. 106]. Загалом, багатозначність, якою був наділений цей термін уже за давніх часів – вражає. Хоча і тут здається можливим виявити деякі спільні риси, які можуть трохи звузити значення даного терміну. Наприклад, «міф» у значенні «історія» також відповідає значенню «легенда», що корелює із тим визначенням, що наразі найчастіше надається даному терміну (тобто як легенди про надприродних істот, богів та героїв). Тут також одразу варто згадати іще одне слово грецького походження, «μυθολογία», яке складається зі слів «μῦθος» та «λόγος» (що у різних варіаціях означає «слово», «смысл» чи «поняття»), і активно використовуватиметься давньогрецькими філософами надалі. Згідно варіацій, наданих в словниках, «μυθολογία» може означати і сам міф, і сукупність легенд, і оповідь, і бесіду, тобто у більшості випадків значення цього терміну також є близьким до того, як люди наразі його використовують. Відтак, занурюючись в античну традицію для пошуків коріння терміну «міф», можна зазначити, що від самого початку цьому поняттю надавалось досить конкретне значення (хоча і з певними винятками), яке у подальшому трансформуватиметься у більш складні концепції.

Згадуючи про поняття «μυθολογία», вважаємо за необхідне вказати на корінну відмінність у поняттях «міф» та «логос». Найперше, що тут треба взяти

до уваги – у перекладі ці два терміни мають схоже забарвлення – як «міф», так і «логос», можуть означати «слово» чи «поняття». Але попри схожість даних понять, вони позначають цілковито відмінні речі. А. Андерсон у своїй роботі визначає «міф» і «логос» як два різні види говоріння, але, разом із тим, наголошує на корінній відмінності між цими двома термінами. Різниця між міфом і логосом полягає у тому, що у міфі немає чіткого розрізнення правдивого і помилкового [4, с. 61]. Логос, у свою чергу, Андерсон визначає як «форму говоріння та письма, що шукає причину чи підставу для того, аби виправдати чи пояснити» [4, с. 61]. Тобто, фактично, логос має на меті пошук істини, у той час, як істинність міфу неможливо ані підтвердити, ані спростувати. Таким чином, головним критерієм, за яким можна провести межу між цими двома поняттями, є їхня верифікація. Якщо міф лежить за межами раціональності, себто, не може бути ані правдивим, ані оманливим, логос піддається такого роду аналізу, а відтак – за його допомогою нам доступна функція конструювання суджень відповідно тому, наскільки правдивими вони є. Недарма у слові «μυθολογία» саме частинка «λόγος» відсилає читача до дослідницького, наукового аспекту. Тому наразі можна зафіксувати, що, не зважаючи на те, що у лексиконі давньогрецьких мислителів було слово, яке має деяку схожість зі словом «μῦθος» за варіаціями своїх значень, контекстуально ці два поняття окреслювали зовсім різні сфери, і переходом до «логосу» характеризується сама поява філософської традиції.

Розглянемо погляди на міф у досократиків. Найперші філософи вийшли із площини релігійного і містичного, і змістили акцент у площину матеріалістичну, але міф і міфологічне залишались важливими елементами їхньої свідомості і мислення про світ. Такі мислителі, як Фалес, Феаген Регійський, Демокріт, Емпедокл, Парменід, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор за допомогою міфологічних персонажів описували зміни у Всесвіті і відшукували матеріалістичну першооснову. Фалеса, наприклад, навіть Аристотель відділяє від ранніх «міфотворців» [37]. І хоча дослідники давньогрецької філософії вбачають у вченнях грецьких філософів певний опортунізм відносно міфологічного світобачення [114, с. 3], міф усе ще відіграв важливу роль у їхньому

світосприйнятті. Тобто міф перетворюється на те, що допомагає виразити та вирішити проблему пошуку матеріальної першооснови світу, і, хоча він не втрачає своїх «ідеальних» характеристик, він стає уособленням матеріальних сил, що керують нашим світом. Разом із тим, не будемо забувати про те, чим для ранніх філософів був міф. Для представників античної філософії, міф не знаходився у площині неможливого, якщо порівнювати їхні спроби використати дане поняття у своїх роботах із, наприклад, мислителями XX ст., які вже чітко визначали міф із позиції сучасної людини. Зазначимо, що досократики говорять мовою міфології, але при цьому намагаються надати навколишньому світу раціонального осмислення за допомогою даного поняття, залишаючи його в межах цього первісного розуміння, притаманного культурі давньої Греції.

Перейдемо до корифеїв давньогрецької філософії – Платона та Аристотеля, адже саме із їхніми творами пов'язують початок переосмислення даного поняття. У своїх творах вони подекуди використовують поняття «міф», хоча і не виступають безпосередньо у ролі дослідників міфологічної проблематики. Саме на цьому етапі постає потреба звернутись до герменевтичної традиції і до тих проблем, які розглядаються в цьому контексті. Аналізуючи специфіку використання даного терміну, ми неодмінно стикаємось із проблемою герменевтичного кола, а також неспівпадінням горизонтів розуміння автора і читача. Значною мірою це залежить і від того, що у вітчизняній традиції, яка сформувалась у межах певних канонів перекладу, з'явилась певна плутанина стосовно терміну «міф» та його використання (або не використання) у роботах філософів. Плутанина ця пов'язана, перш за все, із питанням перекладу і сталими концептами, які ми звикло розглядаємо у контексті давньогрецької філософської традиції.

Розпочнемо із робіт Платона, якого дослідники вважають одночасно і міфотворцем і оповідачем міфів [126]. При цьому філософ дуже активно критикував міф як такий, на відміну від своїх попередників [118, с. 14]. Він розглядає міфи саме як історії (легенди) про богів та героїв, і у своєму творі «Держава», він засуджує недоцільне використання міфів для навчання молоді.

Так, він пише: «малим дітям ми спершу розповідаємо міфи? А це ж, загалом кажучи, вигадки, хоча якась доля істини в них і є» [204, с. 63]. Для Платона міфи є хибними, а тому потребують серйозної переоцінки [110, с. 8]. Реформування міфології є необхідним, оскільки молоді люди, яким розповідалися б міфи, не в змозі відрізнити алегорію від того, що нею не є [49, с. 465]. В оригіналі Платон також використовує слово «μῦθος», коли розмірковує про те, про що саме варто розповідати молоді, аби в подальшому ці люди вирости справедливими та достойними. Звичайно, тут ми стикаємось із герменевтичною проблемою неспівпадіння горизонту читача та автора, адже, у той час, як ми прагнемо надати терміну «міф» єдиного дефінітивного значення, Платон, наскільки можливо про це судити, розрізняє міфи за критерієм доречності. Тобто для нього те, що він називає міфом, не є однорідним поняттям, а натомість він виділяє міфи різного ґатунку, доречні і недоречні. До міфів, що не є доречними, Платон відносить, наприклад, гомерівські міфи, оскільки там, на думку філософа, поет занадто уподоблює богів людям, і така схожість не йде на користь виплеканню правильних рис характеру у молоді його ідеальної держави. Так, автор зазначає, що «коли хто-небудь, ведучи мову про богів і героїв, зобразить їх у негативному плані, то це ніби те саме, якби художник намалював зовсім несхожими тих, чию подобу хотів передати» [204, с. 64].

Звичайно, ми не можемо точно сказати про те, якою мірою під терміном «міф» Платон розуміє саме вигадки. Прагнучи розв'язати цю проблему, ми раз у раз потрапляємо у пастку герменевтичного кола, і в даному випадку можемо лише припустити, що для Платона, на відміну від досократиків, міф уже не є чимось безумовно реальним, що можна було б використовувати у якості символічної системи для описання всесвіту. По суті, Платон розглядає міф у контексті його корисності, оскільки його Держава – це філософський проєкт ідеального суспільства, і всі наявні елементи мають або виконувати відповідні функції, або бути викреслені (як недоречні міфи). Таким чином, на відміну від спроб говорити через міф про світобудову, Платон вводить критерій корисності, легітимізуючи

використання міфу в якості інструмента, який виконуватиме виховну функцію у його державотворчому проекті.

Тепер розглянемо ідеї Аристотеля, який у своїх творах також використовує термін «міф». Проблеми перекладу залишаються актуальними в контексті робіт даного мислителя, оскільки інколи перекладачі використовують не термін «міф», а один із різноманітних варіантів перекладу цього слова. Так, наприклад, єдиний раз, коли Аристотель згадує «міф» у «Політиці», український перекладач використовує слово «казка» [160, с. 44] замість оригінального «μῦθος», через що багатозначність трактовок останнього поняття замінюється однозначним поняттям «казка». З одного боку, ми дійсно маємо багато варіантів перекладу оригінального поняття, але оскільки дана робота стосується цього поняття безпосередньо, подібного стибу переклад ускладнює задачу. До того ж, якщо термін «міф» цілком може слугувати інструментом конструювання реальності, то термін «казка» однозначно відкидає нас до чогось вигаданого, несправжнього, що спотворює оригінальну картину.

Більш цікавим є контекст, у якому мислитель вживає даний термін у роботі «Метафізика». Тут ми стикаємось із неоднозначністю трактовок даного терміну, оскільки у самого мислителя він набуває прямо протилежних значень. Так, у сьомій книзі свого твору, мислитель використовує термін «міф» у негативному контексті, маючи на увазі вигадки, які не мають нічого спільного із дійсністю. І справді, дослідники зазначають, що Аристотель толерував і вважав корисними далеко не всі міфи [141]. Аристотель пише: «Від древніх із далекої давнини було передано нащадкам у формі міфа, що небесні тіла є богами і божественне обіймає всю природу. А решту вже було додано у вигляді міфа для переконання юрби задля послуху перед законами та загальної користі, адже стверджується, що ці боги людиноподібні й схожі на інших живих, та багато іншого, що впливає зі сказаного й збігається з ним» [159, Кн. XII, 8], маючи на увазі, що міфи тут уже є не відлунням справжнього істинного знання, а лише вигаданими історіями, які можна пристосувати до етичної площини людського існування. Саме тут мислитель розрізняє оповіді про «справжні» події, та критикує вигадані, створені

задля певної цілі, міфи. Тим не менш, сам Арістотель активно використовує міфологічні фігури у своїх роботах [21, с. 6], що свідчить про прихильність мислителя до міфів. Уже у першій книзі він демонструє інше відношення до цього терміну. Так, Арістотель каже: «Ось чому любитель міфів до деякої міри є також філософом, адже міф складається з дивних речей» [159, Кн. I, 2]. Як бачимо, тут він пов'язує любов до міфів саме із філософією – найважливішою із наук, що робить міф необхідним елементом для осмислення всесвіту. Таким чином, міф стає маркером специфічного світосприйняття, пов'язаного із нескінченним здивуванням. Саме у роботах цього мислителя проявляється амбівалентність трактовки терміну «міф» за часів Античності. Із позиції читача неможливо дійти однозначного висновку щодо того, чи є для Арістотеля міф чимось фундаментальним, чи виступає просто оповідкою про часи богів та героїв. Але враховуючи специфіку культурного контексту, за часів якого створювались роботи, можна припустити, що Арістотель все ж таки, як і більшість його попередників, розумів під міфом фундаментальну категорію, за допомогою якої ми можемо дізнатись про принципи світобудови.

Термін «міф» використовувався в античній традиції й окрім вищезгаданих мислителів, проте його функція, здебільшого, полягала в означенні певного роду оповідей про богів і світ у цілому. Немає сенсу розглядати це більш детально, оскільки для даної роботи важливе значення поняття «міф» та його трансформація, а у розрізі епохи Античності ми подібного аналізу не отримаємо. Для давньогрецьких філософів міф виступав у якості елементу конструювання реальності, специфічної символічної системи, яка, у кожній окремій теорії, виконувала свої функції. Тому перші мислителі дуже тісно пов'язують ідеї стихійного матеріалізму і постаті давньогрецьких богів, а от у пізніших мислителів, як-от Платон і Арістотель, міф розглядається як етична складова, або як феномен, нерозривно пов'язаний із філософським світобаченням. Разом із тим, жоден античний мислитель не досліджував міф саме як феномен, а у даній роботі нас цікавлять, насамперед, концепції, які давали даному поняттю певну рецепцію, а не просто згадували термін «міф» у контексті своїх робіт. Підводячи підсумок,

можна сказати, що за часів Античності поети, а пізніше – мислителі, почали використовувати термін «μῦθος», від початку наділяючи його комплексом значень, які, у цілому, корелюють із поняттями «мови», «розповіді», «оповіді» та «легенди», що час від часу навіть відображається належним чином у перекладах робіт давньогрецьких мислителів. Разом із тим, міф використовувався в контексті спроб пояснити устрій світу, але при цьому сам міф такому ж детальному осмисленню не підлягав, а виступав лише у ролі допоміжного елементу. В античній традиції за міфом закріплюється саме те значення, у якому нам зараз звично використовувати дане поняття, а саме, міф – це оповідь про надприродне, богів і героїв.

По завершенню періоду Античності поняття міфу зазнало певного спрощення. Цей процес пов'язаний зі зміною релігійної парадигми, оскільки монотеїстичні релігії, витісняючи політеїзм, разом із ним витісняють і міф у якості основної одиниці людського світобачення. Тут міф розглядається як породження міфологічної свідомості, але такій трактовці надається дещо негативне забарвлення, бо міфологічне/архаїчне тут – хибне і менш валідне, ніж актуальні філософські та теологічні ідеї. У часи пост-Античності, термін «міф», як, власне, і самі міфи, став відсилати до «язичницьких» вірувань, тобто сприйматись як своєрідна антитеза «істинній вірі». У цей період мислителі звертаються до даного терміну через порівняння, тільки аби підкреслити значущість християнського віросповідання. У більшості випадків, «міфом» називали неправдиві історії про варварських богів та їхні чудеса. Наприклад, Августин Блаженний у своєму творі «Про Град Божий», називає міфами ті історії про богів, які «містять багато брехні» [10]. Очевидно, що за часів панування теоцентризму всі згадки про античну спадщину (а особливо ту її частину, яка була пов'язана із міфологією), вважались язичницькими, на протигагу істинній християнській вірі, а відтак і згадок про міф не надто багато.

В епоху Нового Часу і Просвітництва міфологічна проблематика отримала необхідний поштовх завдяки роботам Дж. Віко [149], який критикував підходи інших представників епохи Просвітництва, які намагалися розглядати і

тракувати міф раціонально. Він антропологізував міф, представивши його як «проекцію соціальних потреб» [98, с. 24]. Для нього зародження міфу символізувало етап дитинства у контексті розвитку людства [32], тобто такий аспект міфологічної свідомості, який відповідав за еволюцію суспільства і його перехід до більш соціально складної спільноти. Він наголошував на тому, що міф – це джерело народної мудрості [149, с. 20] а також стверджував що найперше, що людина має вивчити – це міфологія, яку він вважав «витлумаченням міфів» [149, с. 31]. На думку Віко, «саме таким методом треба відшукувати початки як Націй, так і Наук, що були породжені цими націями» [149, с. 31]. Тобто він пропонує своєрідний соціально-історичний підхід до тлумачення міфів [43]. У цьому контексті Дж. Віко вперше демонструє підхід, що обґрунтовує значення міфу у сенсі метафізичному, не намагаючись його раціоналізувати або представити як щось хибне у порівнянні з актуальними орієнтирами. За теорією, що була запропонована Дж. Віко, саме через дослідження міфу можна дійти до витоків фундаментальних явищ. Це думка, дещо схожа із тією, що пізніше запропонує М. Еліаде, стверджуючи, що міф завжди показує першопочаток. І хоча підходи тут докорінно різні, загальна спрямованість думки у обох мислителів дещо схожа, нехай навіть Віко не розглядав міф настільки поглиблено. Тут слід зафіксувати, що Дж. Віко зі своїм трактуванням поняття міфу досяг певного переламу, оскільки він перший почав розглядати це явище як серйозний феномен, який формував світосприйняття давньої людини, не спрощуючи значення цієї категорії до простих розповідей про богів та героїв. І хоча Дж. Віко не був зацікавлений у дослідженні виключно даного поняття, його робота є важливою точкою у становленні міфологічного дискурсу.

Проте справжній підйом інтересу до проблеми «міфу» відбувся завдяки німецьким романтикам. Власне, з цього періоду починається епоха своєрідного ренесансу в контексті стимуляції інтересу до проблематики, пов'язаної з міфом, оскільки німецькі романтики перші порушують питання про дослідження міфу із філософської точки зору. Якщо у попередніх епохах міф не був відокремлений від свого оригінального значення, тобто розглядався суто в контексті оповідей про

давніх богів, німецькі романтики починають говорити про міф як про філософський концепт. Вони не розглядають міфологічні сюжети, не дають жодної етичної оцінки самим міфам, але затверджують існування міфу як загальнолюдського феномену, який впливає безпосередньо на формування інших важливих процесів. Тобто, тут можна побачити, як міф поступово перетворюється на своєрідний спосіб мислення про дійсність, який вносить певні важливі корективи у світосприйняття. Як зазначають дослідники німецького романтизму, у цей час ідеї його представників тяжіли до «фольклору, фантастики, екзотики у світі-хаосі» [231, с. 125], що виливалося, зокрема, в те, що німецькі романтики підіймали поняття міфу як прапор і будували навколо нього свої концепції. Саме вони розпочали шлях, яким пішли мислителі XIX-XX ст., досліджуючи міфологічну проблематику. Для романтиків міф стає невід'ємною складовою людського пізнання і світобачення, причому, як уже зазначалось, не в сенсі конкретних історій, а як цілісний концепт. Також вони приділяли значну увагу феномену творчої діяльності, у центрі якої, згідно їхніх уявлень, стояла міфологічна проблематика.

Німецькі романтики звертаються до поняття «міфу» дещо ностальгічно, але і додають йому нових значень, враховуючи теми, що цікавили мислителів у даний період часу. У роботах Й. Г. Гердера, наприклад, міф відображається в контексті питання сутності народу. Взагалі, тема народності та ідентичності була характерна для цього періоду, і саме міф стає одним із важливих компонентів подібних ідей. У своїй роботі «Ідеї до філософії історії людства» Й. Г. Гердер проводить паралелі між особливостями умов існування та соціальним укладом різних народів, та тими міфологіями, що складаються на основі даних факторів. Так, мислитель сам називає міфологію «географією творчого розуму», [73, с. 197] а також наголошує на ще одному не менш важливому факторі – міфологія (а разом із тим – і міфи) не є лише чимось вигаданим людьми, бо, як зазначає мислитель, кожне плем'я «отримувало її [міфологію] у спадок» [73, с. 197]. Тому міф тут стає провідником до глибин душі народу, оскільки дозволяє відстежити найважливіші, у межах народу, фактори, що впливали на життя людей. Таким

чином, у роботах Й. Г. Гердера міф стає ніби доповненням загальної проблематики, яка цікавила мислителів у той період часу.

Ф. Шеллінг, у свою чергу, демонструє в своїх роботах повернення до поняття міфу, як до одного із важливих елементів конструювання реальності. Для нього міфологічні уявлення є продуктом людської свідомості, а це робить роль феномену міфу у людському житті провідною. Шеллінг розуміє необхідність інтегрування концепту міфу у філософське вчення, вбачаючи в цьому ключ до пізнання [47]. Оскільки Ф. Шеллінг зосереджує увагу на питанні творчості та мистецтва, він представляє міф «необхідною умовою та первинним матеріалом для будь-якого мистецтва.» [139, с. 45]. Він називає міфологію ґрунтом, із якого потім проростають твори мистецтва, а також – чистою поезією. Вище ми вже згадували про те, що романтики намагались повернути первинну характеристику міфу, яка була закладена ще за часів Античності, а саме – його реальність. Ф. Шеллінг також про це пише, критикуючи пізніх давньогрецьких мислителів, які, розпочавши трактувати міф алегорично, втратили весь первинний сенс, який був закладений від початку [139, с. 48]. Для Ф. Шеллінга «удаване значення міфу часто може бути лише фасадом, створеним свідомим розумом, щоб приховати справжні мотиви несвідомого» [15]. Так, міфологія – це «універсум первообразів», [139, с. 50] а отже – мислитель робить спробу ренесансу категорії міф після багатьох століть забуття. Міфу відводиться визначальна роль у картині світу Ф. Шеллінга, а оскільки міф є основою мистецтва, саме через нього він розкривається в усій своїй повноті; також він тісно пов'язаний із свідомістю людини, формуючи засади її мислення. Зазначимо, що для Ф. Шеллінга міф стає фундаментальною категорією в площині людського існування, і що мислитель намагається повернутись до тих часів, коли за допомогою міфу було можливим побачити реальність.

Провідна тема романтизму – значення міфу у контексті творчості. Тут надважливими є ідеї Новаліса та Ф. Шлегеля. Новаліс був захоплений ідеєю творчості та мистецтва, а саме – уявленнями про творця як про персону, яка має змогу самотійно пізнавати реальність через поезію. На його думку, справжній

поет знає абсолютно все [178, с. 96]. Але коли поет отримує знання про реальність, цього мало, оскільки він має також це знання висловити, надавши йому відповідної форми. Такою формою для Новаліса стає міф, у сенсі найперших оповідей про богів, що прирівнюються до казок [178, с. 133]. Недарма поет відзначає, що спочатку поет і жрець були одним і тим самим, а вже потім ці постаті розділились на дві окремі [178, с. 94]. Тут також можна побачити спробу повернення до первісного сприйняття міфів. Але оскільки звичайні люди не можуть бачити світ міфологічним, Новаліс зміщує увагу на специфічних представниках роду людського – на поетах, бо саме їм подарована можливість побачити міфічний образ реального світу поза межами раціональності. Позиція Ф. Шлегеля схожа із тією, що висловив Новаліс, оскільки філософ також говорить про визначальну роль мистецтва та поетичної творчості у зв'язку із ідеєю міфу. Але для Ф. Шлегеля головним завданням сучасності було створення за допомогою поезії нової міфології, яка відображала б стан сучасної людини [178, с. 134]. Тобто у той час, коли Новаліс, як і більшість романтиків, намагається повернути реальність до колиски міфу, Ф. Шлегель, навпаки, притягує міф до існуючої реальності. У Ф. Шлегеля зливаються воедино мистецтво та міфологія, які народжуються через містичне світосприйняття, що, на його думку, є найбільш правдивим [178, с. 60] і саме поети є тими, хто має посприяти створенню нової міфології, яка вкаже дорогу людству. Тобто, обидва мислителі представляють поета як людину, якій доступний безпосередній зв'язок із міфом, але в одному випадку це повернення, а другому – рух уперед.

Творчість німецьких романтиків ознаменувала собою відродження інтересу до міфологічної проблематики в цілому, оскільки саме після того, як про цей феномен заговорили вони, особливо у контексті творчості та відродження народної ідеї, міфологічний дискурс набув популярності і поширився за межі ідеології романтизму, знаходячи прихильників серед різних філософських, релігійнознавчих та культурологічних традицій. Можна сказати, що з цього моменту починають співіснувати дві основні трактовки міфу: як породження міфологічної свідомості і як способу мислення про дійсність.

Ще одним яскравим прикладом вищеозначеної тенденції є мислитель, чия творчість за хронологією іде після романтиків – Ф. Ніцше. Він намагається використовувати міф у значенні, яке тому надавали давні греки, але також згадує дане поняття для обґрунтування власної теорії. Тобто одночасно він визнає, що міф є явищем, притаманним міфологічній свідомості, і, разом із тим, він достатньо важливий і валідний, аби за його допомоги можна було мислити актуальну реальність та її визначні елементи. Курт Хюбнер називає міфологічну проблематику у творчості Ф. Ніцше «психологічною інтерпретацією міфу» [224, с. 49]. У роботі «Народження трагедії із духу музики» [120], автор розробляє теорію стосовно діонісійського і аполонічного начал, беручи за їхню основу міфологічний базис. Діонісійське і аполонічне начала Ф. Ніцше представляє як два плюси грецького міфу [224, с. 49], а сам міф тут виступає в якості сублімації душевної потреби [224, с. 49]. Ніцше розширює сферу «міфічного», говорячи і про «міф про гріхопадіння», тобто представляє аспект християнського віровчення як міфічне. Як і романтики, Ф. Ніцше акцентував увагу на зв'язку міфу і творчості, а саме – представляв поняття «трагедії» як ключове у своїй доктрині. Так, він пише: «у трагедії міф розкриває свій найглибший зміст, знаходить свою найвиразнішу форму», [120, с. 39] і, окрім того, говорить, що найбільше міф розкривається не через слова, а через музику, оскільки міф є «народженим із музики» [120, с. 83]. Тут, як видно, мислитель виходить за межі первісного сприйняття міфу, актуалізуючи можливість міфотворчості, що не було характерним для періоду Античності, який ним аналізується. Також прийнято вважати і самого Ф. Ніцше свого роду міфотворцем, оскільки він створив міф про Надлюдину і обґрунтував міф про вічне повернення у своїй роботі «Так казав Заратустра». Але у контексті нашої роботи ми не можемо розглядати ці аспекти творчості Ф. Ніцше, оскільки «міфами» їх називали саме дослідники творчості мислителя, а не він сам. Тому можна сказати, що для Ф. Ніцше міф також є важливим феноменом, який приховує у собі знання про фундаментальні категорії, і по-справжньому розкривається через мистецтво.

Якщо період романтизму можна назвати пробудженням міфологічної проблематики після довгого сну, то в подальшому, в XIX-XX ст. ця тема отримала потужний розвиток. Але на відміну від попередників, сучасні мислителі вже не намагались повернути те сакральне сприйняття міфу, що панувало за часів Античності. Тобто якщо для початкових міфологічних теорій той факт, що міф був породженням міфологічної свідомості, визначало його валідність, тепер цю ідею розглядають радше у ретроспективному сенсі, в значенні того, як було для «них» (себто, інших, людей минулого). Дослідники використовували міф як потужний інструмент у власних теоріях, і кожен із дослідників розглядав поняття «міфу» у відповідності до власної сфери інтересів. Із самодостатнього феномену міф перетворюється на інструмент, спосіб мислення про дійсність, який, хоча і розглядається у відносно класичному значенні, служить одразу низці важливих теорій. Саме плюралізм концепцій, у яких використовується поняття міфу, свідчить про те, що в XIX та XX ст., даний термін перетворився на засіб, за допомогою якого можна обґрунтовувати абсолютно різні концепції.

Чи не єдиним виключенням у даному контексті є український дослідник міфологічної проблематики XIX ст. – О. О. Потебня [206], який у своїй основній праці, присвяченій міфу, певним чином надихався ідеями романтиків, вбачаючи певний зв'язок між міфом і народом. Український міфологічний дискурс, на жаль, здебільшого представлений саме істориками філософії, а не безпосередніми дослідниками міфологічної проблематики, проте саме О. О. Потебня є одним із таких дослідників. У своїй роботі, присвяченій міфу, О. О. Потебня виділяє дві основні тенденції – по-перше він ставиться до міфу схожим із німецькими романтиками чином, вбачаючи у ньому прояв народного духу [206, с. 5], а по-друге – він розглядав міф також і в площині мовознавства, роблячи акцент саме на тому, як саме міф промовляється. Як зазначають дослідники, для Потебні «Міф — це неусвідомлювані особливості світосприйняття (установки, "координатні сітки"), які не можуть вербалізуватися людиною, оскільки знаходяться поза сферою її розуміння» [172, с. 263]. О. О. Потебня відштовхується від оригінального значення терміну міф – «слово», стверджуючи що «міф є словесне

вираження такого пояснення (апперцепції), при якому пояснюючому образу, що має лише суб'єктивне значення, приписується об'єктивність, дійсне буття у пояснюваному» [206, с. 259]. Також він називає міфологію фазою у розвитку мови [206, с. 251] і стверджує що саме за допомогою мови можливо прояснити міфічні загадки [206, с. 251].

О. О. Потебня проводив паралелі між словом і міфом, оскільки вони обидва дозволяють народитись думці. Відзначимо тут певні зачатки розвитку концепції про зв'язок міфу і мови, яку потім активно розвиватимуть мислителі другої половини ХХ ст. Основна ж відмінність полягає в тому, що О. О. Потебня лише окреслює дану проблему, але не пропонує чіткого механізму її вирішення, тобто він не говорить про метод, яким саме можна було б за допомогою встановлення зв'язку між міфом і мовою визначати сутність того чи іншого міфу, він просто фіксує функціональну схожість даних феноменів. Це пов'язано перш за все із тим, що для О. О. Потебні міф не є основним предметом дослідження, натомість у якості такого предмету виступає мова як засіб комунікації і апперцепції, міф стає лише допоміжним елементом. Проте дана робота важлива, оскільки вона показує що у певному сенсі думки стосовно взаємозв'язку міфу і мови існували вже у ХІХ ст., хоча і не отримали того розвитку, як у другій половині ХХ ст.

Варто також зазначити, що у контексті міфологічного дискурсу часто згадують дослідників, які не мають безпосереднього відношення саме до філософського дискурсу, проте варті уваги, оскільки вони були причетними до формування певної тенденції сприйняття міфу в цілому. Наприклад, серед них можна згадати У. Баджа [23; 24; 25], який є дослідником єгипетської міфології і пов'язаних із нею релігійних практик, а відтак – досліджує міф у контексті конкретної релігійної системи, яка є об'єктом його інтересу і репрезентує міфологічну свідомість. Також до таких дослідників належить Ф. Боас [18, 19], який розглядав міф у контексті фольклористики і відзначав його зв'язок із іншими елементами фольклорної традиції, стверджуючи що міфи, як і казки «відображають події людського життя, особливо ті, що викликають у нас емоції» [19, с. 342]. Даний підхід корелює із вектором, що пізніше обрав дослідник

В. Я. Пропп [129; 130], досліджуючи казки, їхню структуру і основні характеристики. Також Ф. Боас наголошував на зв'язку між міфом і ритуалом, імовірно погоджуючись із ідеями, висловленими раніше Дж. Фрезером у його роботі «Золота гілка» [56], де міф розцінювався як додаток до ритуалу. Так, Ф. Боас зазначає, що міфи «є невід'ємною частиною складних ритуалів ... і деякі з них створені для пояснення ритуалу» [18, с. 421]. Разом із тим, він був противником того, щоб приписувати міфам функцію пояснювання природних або соціальних явищ [148, с. 443]. Тобто тут простежується тенденція специфічного сприйняття міфу у контексті інших фольклорно-релігійних елементів і міфологічного мислення загалом, характерна для культурологічного дискурсу; саме ця тенденція із часом зайняла важливе місце у дискурсі філософсько-релігієзнавчому.

Перейдемо до розгляду основних теорій міфологічного дискурсу, які виникали впродовж XIX-XX ст., аж до другої половини XX ст. Беззаперечно, філософсько-міфологічний дискурс налічує величезну кількість представників, що робить неможливим охоплення і дослідження усіх існуючих концепцій у межах міфологічного дискурсу, особливо зважаючи на те, що не всі представники даних концепцій відносяться до дискурсу філософського. Так, згадувані вище У. Бадж і Ф. Боас не є суто міфологами за специфікою своїх досліджень, але ми цілком можемо зараховувати їх до представників міфологічного дискурсу. Даний фактор змушує нас робити прискіпливий вибір щодо персоналій, яких ми хочемо і можемо згадати у даному підрозділі, тому за критерій відбору представників міфологічного ми рахуватимемо найбільш значущі роботи із дослідження міфу, написані до середини XX ст., без яких, відповідно, унеможлиблювалось би виникнення міфологічних концепцій другої половини XX ст. Подібний критерій відбору вважається нам доцільним, оскільки за неможливістю охопити міфологічний дискурс повністю, є сенс зосередитися на тих підходах, які формували засади розуміння поняття «міф» і на базі яких вибудовуються наступні підходи.

Очевидно що міфологічний дискурс, особливо враховуючи не суто філософські концепції, дуже об'ємний, тому необхідно було звужити наш вибір до найважливіших його робіт і представників. Критерієм, що визначає «важливість» даних теорій є їх праксіологічний аспект, тобто те, що саме вони формували основні засади наукового дискурсу в контексті міфологічної площини. Дані мислителі та їхні роботи вплинули на подальший розвиток міфологічного дискурсу в другій половині XX ст., і саме цим обумовлена наша ними зацікавленість, як і той факт, що серед усіх представників міфологічного дискурсу були обрані саме вони.

Раніше ми вже зазначили, що в даний період осмислення міфів поєднує в собі відношення до цього феномену, як до базового елементу міфологічної свідомості, а також – як до способу мислення про дійсність. Для більш докладної диференціації, розділимо умовно підходи до визначення сутності поняття міфу, що відображається відповідним чином у працях мислителів, на три основні групи. До першої групи віднесемо мислителів, у яких міф розглядається як певний спосіб осмислення дійсності. До цієї групи належать роботи таких теоретиків, як: Е.Б. Тайлор, Дж. Фрезер, К. Г. Юнг, Б. Малиновський, А. Шюц, Л. Леві-Брюль, В. Вунд та Дж. Кемпбелл. Ці вчені у межах своїх концепцій тією чи іншою мірою говорили про те, як за допомогою міфу формується людське світобачення. Також важливо зазначити, що саме у межах даного підходу міф розглядають як автентику в його прив'язці до первісного суспільства та беруть до уваги міфи саме як оповідки про богів та героїв. До другої групи можна віднести тих, хто розглядав міф як інструмент, за допомогою якого можна вивчати інші феномени, які даними персоналіями визнаються першочерговими. До таких дослідників належать З. Фройд і Е. Фромм. Нарешті, до третьої групи можна віднести тих, хто розглядає міф як явище, як світоглядний елемент, ставлячи його в центр своєї картини світу. До таких мислителів можна віднести Й. Гейзінгу та Е. Кассіра.

Розпочнемо з першого підходу й розглянемо еволюціоністської теорії Е. Б. Тайлора, який використовує термін «міф» у значенні феномену, за допомогою якого алегорично пояснювались природні явища. Е. Б. Тайлор

повністю виключає припущення щодо того, що міф міг бути реальним [143, VIII], для нього міфологія виступає виключно у ролі культурного пережитку [91, с. 137]. Тобто тут проблема того, що міф є явищем, характерним для міфологічної свідомості, розглядається у розрізі того, що така свідомість є чимось примітивним. Міф у вченні Е. Б. Тайлора стає лише фантомом реальності. Описуючі сутність аналогій, яка розкривається у міфі, мислитель писав: «пояснення перебігу природних процесів і змін життєвими явищами, такими ж, як і життя мислячої людини, що їх споглядає, є лише частиною більш широкого психічного процесу» [143, с. 296]. Аби показати зв'язок між міфами та реальними явищами, Е. Б. Тайлор аналізує найпопулярніші сюжети, наголошуючи на тому, що у міфі лише алегорично відображаються реальні природні процеси. Мислитель також додає, що міф – це історія його авторів, а не історія його дійових осіб, представляючи міф, таким чином, у якості інструменту, а не самодостатнього феномену. Можна сказати, що мислитель вважав, що міфи та фігури божеств використовувалися для пояснення природних явищ за допомогою аналогії. В цілому, теорія Е. Б. Тайлора досить раціоналістична, а поняття міфу у межах такого осмислення не набуває фундаментального значення, а лише відображає первісну парадигму відносин людини із оточуючим світом. Разом із тим, це феномен який допомагає людині пізнавати реальність, оскільки міф тут виступає як система, що пояснює навколишній світ, хай навіть в алегоричний спосіб із використанням божественних фігур.

Слід звернути увагу й на ритуалістичну теорію виникнення міфу, яка включає у себе соціальний аспект, вказуючи на потребу в міфі, як способі осмислення людських вчинків. Тут міф стає «додатком» до ритуалу, тобто знову використовується в якості додаткового світоглядного інструменту, що був породжений міфологічною свідомістю. Дж. Фрезер – головний представник цієї теорії кінця ХІХ, початку ХХ ст., який наголосив на зв'язку міфу і ритуалу. Аналіз робіт Дж. Фрезера демонструє, що для нього міф – це завжди вторинна репрезентація ритуалу [1, с. 125], а сам термін автор використовує у значенні оповідей про легендарних богів і героїв, які за своїм функціоналом подібні до

«книги зі словами» [56, с. 535a], що супроводжуються ритуалом. Дж. Фрезер взагалі стверджує неможливість існування міфу, якщо до цього не з'явився ритуал, який даний міф мав би описувати. Міфи самі по собі існують виключно для того, щоб пояснити, що відбувається під час ритуалу [1, с. 124]. Тобто міф не просто виконує вторинну функцію, – ритуал стає необхідною умовою для самого існування міфу. Порівнюючи підходи Е. Б. Тайлора і Дж. Фрезера до визначення сутності міфу, можна зазначити, що в обох випадках той виступає як явище, що уможливорює формування світоглядних засад первісної людини, однак якщо в роботі Тайлора міф спрямований на пояснення природних явищ, то у Фрезера міф тісно корелює з ритуалом і пояснює його суть.

Міф – це висловлена і наділена зрозумілими архаїчним людям символами трактовка обрядів, які не можна пояснити інакше внаслідок їхньої сакральності. Так, приміром, говорячи про один із ритуалів, присвячених фігурі божества Вірібія, Дж. Фрезер відзначає, що «міф про те, що його вбили коні, ймовірно, був винайдений, щоб пояснити певні особливості його культу, як-от заборона заводити коней до священного гаю» [56, с. 421b]. Ще одне підтвердження другорядності міфу прослідковується у тезі стосовно того, що «міф змінюється, у той час, як звичай лишається незмінним» [56, с. 421b]. Цілком логічно цей висновок випливає із того факту, що багато народів відтворюють схожі обрядові дії, але міфологічні персонажі та пов'язані із ними сюжети у багатьох народах різняться у деталях (як-от фігура міфологічного персонажа і незначні зміни у сюжетних лініях, що відповідають специфіці культури). Теорія Дж. Фрезера демонструє, що міф подекуди перестає сприйматись у якості самодостатньої одиниці, і стає лише атрибутом іншого явища (у даному випадку – ритуалу). При цьому він усе ще пояснює як влаштований світ, тому що ритуал, попри його значущість у Дж. Фрезера, не надає людині необхідного пояснення того, що і навіщо відбувається. Натомість, для цього існує міф.

Представником психоаналітичної традиції, який зробив внесок у розвиток міфологічної проблематики, представляючи міф у якості світоглядної системи, був К. Г. Юнг. Він вбачав у міфі фундаментальний феномен, який, будучи

вираженням колективного несвідомого, допомагав людині досягнути певні паттерни, які визначають принципи її життєвого шляху. Тобто тут міф розглядається і як породження міфологічної свідомості, і як спосіб мислення про дійсність, що зберігає свою валідність для сучасної людини. Міф ставав маркером колективного несвідомого, яке об'єднує людей по всьому світу, не зважаючи на специфічний культурний чи історичний бекграунд представників різних народів. Саме наявність колективного несвідомого «пояснює дивне явище: деякі міфологічні сюжети та мотиви повторюються в однакових формах по всьому світу» [81, с. 74], а такого висновку К. Г. Юнг доходить, аналізуючи міфологічні сюжети різноманітних народів на різних стадіях розвитку. Також за допомогою колективного несвідомого психоаналітик обґрунтовує існування архетипів, що являють собою «певне утворення архаїчного характеру, що включає в себе, як за формою, так і за змістом, міфологічні мотиви» [81, с. 37-38]. К. Г. Юнг виділяє основні архетипічні образи, які зустрічаються в різних міфологіях, і які є свідомством існування певних загальних паттернів, що відтворюються протягом усієї історії людства. Міф для К. Г. Юнга – це фактичне відтворення подібних паттернів, які є актуальними для людини у будь-який момент її існування у будь-якій точці нашої планети. Причому вони є кращим матеріалом для досліджень, порівняно зі снами. До того ж, К. Г. Юнгу вдалося відстежити шлях міфу від архаїки до сучасності (актуальної для дослідника). Аналізуючи популярні тепер релігійні течії (наприклад – християнство), а також – політичні аспекти людського життя (як-от комуністична ідеологія), психоаналітик дійшов висновку, що навіть на цих феноменах позначились архаїчні паттерни, відтворювані у міфах по всьому світу. К. Г. Юнг відмовляється від функціональної трактовки міфу, і визначає його, як явище, фундаментальне за своїм значенням для всього людства, оскільки саме завдяки існуванню міфів ми можемо дійти висновку про існування колективного несвідомого.

Загалом, порівнюючи концепцію психоаналітиків із еволюціоністською та ритуалістичною концепціями, можна зауважити, що, хоча у широкому сенсі концепт залишається один і той самий (міф як спосіб описання дійсності), ці

мислителі демонструють різні його грані. У К. Г. Юнга, хоча міф зберігає певні посилення на своє архаїчне значення, він знаходиться у тісній кореляції із людською свідомістю, наповнений символізмом, і формує принципи, необхідні для розуміння стратегій людського існування. Натомість, Е. Б. Тайлор і Дж. Фрезер зосереджені на зовнішніх факторах – оточуючому світі та соціальному порядку. Для них міф виконує пояснюючу функцію, виступаючи у якості пояснення обраного феномену, природного явища чи ритуалу. Основна різниця між цими підходами полягає у тому, що у Е. Б. Тайлора і Дж. Фрезера міф більш очевидно виконує функцію описання дійсності, оскільки ми працюємо із реальними трактовками або ритуалу, або природних явищ, у той час як у К. Г. Юнга міф, навпаки, спрямований не на зовнішній світ, а всередину людини, оскільки К. Г. Юнг виходить із того, що насправді людині вже все дано, просто за допомогою міфу вона має витягти всю доступну інформацію зі своєї підсвідомості.

Варто також розглянути психологічний підхід, який репрезентує у своїй роботі В. Вундт, що досліджує міф у контексті первісного суспільства, не відділяючи його від архаїки і свідомості примітивної людини, але надаючи даному феномену важливого значення. Він здебільшого робить акцент на значущості даного феномену у минулому, представляючи його як продукт «не індивідуальної, а загальної суспільної свідомості» [66, с. 202]. В. Вундт пише, що на етапі зародження, тобто у давні часи, міф повністю зливався із мистецтвом і наукою [173, с. 31], а також був необхідним матеріалом для формування релігії [173, с. 31], однак тепер він не є тотожним мистецтву. Важливою рисою вчення В. Вундта стосовно міфу є те, що дослідник одночасно розглядає його і як втілення душі народу, і як втілення індивідуального світобачення [173, с. 33], а саму міфологію розглядає як первісне світобачення [173, с. 37]. В. Вундт підкреслює тісний зв'язок між міфом, мовою та звичаями, називаючи їх нероздільними [173, с. 37]. Загалом, дослідник пише, «мова, міфи та звичаї представляють собою не якісь фрагменти творчості народного духу, але цей самий дух народу у його відносно вільному від індивідуальних впливів окремих

процесів історичного розвитку, вигляді» [173, с. 39]. Таким чином зазначимо, що В. Вундт бачив у міфі фундаментальний із соціокультурної точки зору елемент, який об'єднував у собі одночасно колективне (у сенсі «народне») і індивідуальне, і був передтечею таких важливих явищ як наука і мистецтво, які із нього виродились. До того ж, як сам мислитель стверджує у своїй роботі, міф є буквально первісним світобаченням, а отже – є першою спробою описати дійсність.

Наступний підхід, який був популярним у контексті міфологічної проблематики – соціологічний. Тут міф розглядається у розрізі первісного суспільства, а автори підкреслюють його функціональність. Так, Л. Леві-Брюль у своїх дослідженнях представляє міф як соціальний феномен, що дозволяє архаїчній людині відчувати співпричетність, єдність із містичною реальністю. Тобто у свідомості примітивної людини зароджуються необхідні структури, які дозволяють їй віднайти сенс у цьому світі. За словами дослідника, міфи є лише відповіддю на колективні відчуття, які для первісного суспільства набувають більшої значущості, аніж колективні роз'яснення [97]. При цьому Леві-Брюль проводить паралелі між міфом і науковим знанням [117, с. 37]. Соціальне значення міфам забезпечують містичні елементи, але, водночас, саме наявність таких елементів заважає сучасній людині поглянути на міф так, як його бачили первісні люди. Тобто, на думку Л. Леві-Брюля, міф є значущим лише для представників архаїчних суспільств, оскільки формує для них перші орієнтири і концепти навколишнього світу, виступаючи як спроба описати дійсність. У своєму підході до визначення поняття «міфу» мислитель керувався соціальними критеріями і намагався пояснити значущість (і сутність) даного феномену, виходячи із соціальних запитів людей, які жили за архаїчних часів. У свідомості первісної людини поєднуються міф і історія [142, с. 274], зливаються в єдине ціле і існують нерозривно. Для Л. Леві-Брюля, на нашу думку, найважливішим критерієм для визначення сутності поняття «міф» став феномен родового (а не індивідуального) світосприйняття, що є одним із базових аспектів первісних культур.

Даний підхід, порівняно з іншими, має більше спільного із концепцією Е.Б. Тайлора, оскільки також розглядає міф у контексті архаїчного суспільства і міфологічної свідомості і вбачає у ньому явище, яке відповідає на запити такого суспільства. Але у Е. Б. Тайлора ці запити стосувались природних явищ, тобто зовнішнього світу, а у Л. Леві-Брюля міф корелює із бажанням приналежності до соціальної групи. Однак пройшовши у своєму розвитку дану стадію колективізму, людина більше не має потреби у міфі, залишаючи його пережитком минулого.

Також не можна обділити увагою Б. Малиновського, який є одним із найвизначніших міфологів ХХ ст., і у своїй теорії, як і попередній мислитель, найбільше зважає саме на соціальні функції міфу. Варто одразу зазначити, що, хоча Б. Малиновський і фокусується на вивченні міфу у контексті архаїки, він не заперечує, що міф – це «жива сила, що постійно породжує нові явища» [104, с. 63]. Міф знаходиться у тісному зв'язку з магією, а також із будь-якою формою «соціальної влади або соціальних претензій» [104, с. 64], тобто він затверджує певні соціальні стандарти у той момент, коли розповідає про «первинне чудо магії» [104, с. 64], або іншої форми соціального контролю. Міф виступає як оповістка про первинний і правдивий прояв важливого суспільного процесу. Таким чином, функція міфу полягає «не в поясненні походження речей, а в тому, аби надати впевненості в уже існуючому порядку» [104, с. 64-65]. Міф, таким чином, скидається на певне витлумачення існуючих соціальних норм, допомагає людині розпізнати схему їхнього утворення і роз'яснити їхню сутність. На думку Б. Малиновського, міф – це «потужна культурна сила» [103, с. 75], яка знову актуалізує первинну реальність і надає важливу інформацію щодо її впорядкування. Не менш важливим є і те, що для Б. Малиновського, як і для первісної людини, міф – це розповідь про реальні події, які, однак, існували ще до зародження цивілізацій і є прототипом важливих соціальних конструктів.

Подібний підхід, як і у випадку Л. Леві-Брюля, націлений на виділення компенсаторної функції міфу, яка допомагає примітивній свідомості людини віднайти орієнтири у цьому світі і зрозуміти їх. У міфі залишається його сакральна частина, проте соціальні функції окреслюються, як найбільш значущі.

Разом із тим, зазначимо, що ремарка Б. Малиновського стосовно того, що міф – це жива сила, уможлиблює зберігання значущості міфу і для людини сучасної, не залишаючи його феноменом виключно архаїчної культури.

Соціолог А. Шюц використовує у своїх роботах референси до міфологічної проблематики, хоча і не займається питанням міфу безпосередньо. Так, він порівнює міф із іншими схожими на той за своєю сутністю феноменами людської свідомості і підсвідомості – мріями, сновидіннями, грою, вигадкою, казками і жартами [140, с. 555], що є значним спрощенням міфу як феномену. Таким чином, той повністю потрапляє у сферу ірреального, вигадки, фікції, хоча А. Шюц і не посилається на цей феномен у негативному контексті. Він залишає міф у сфері фантазій, визначаючи його як певного роду «під-реальність» [140, с. 401]. Тут відмітимо значне спрощення даного феномену, віднесення його до світу уяви, що закриває усі можливі серйозні дискусії щодо значущості міфу у людському житті. А. Шюц нас цікавить тут виключно як представник підходу, що наполягав на позначенні міфу як феномену, що відноситься до сфери нереального. При цьому, важливо відмітити, що А. Шюц уникає негативних конотацій, притаманних даному поняттю в актуальний момент часу, хоча більшість мислителів, які посилаються на міф у негативному контексті, також розвивають ідеї стосовно його приналежності до сфери вигаданого, штучного, неправдивого.

Одним із небагатьох, хто зосередив свою увагу виключно на міфі як самодостатньому феномені, був Джозеф Кемпбелл. Дж. Кемпбелла вважають представником історико-культурної традиції, оскільки він зосередився на порівняльній міфології, досліджуючи міфологічні системи різних народів. Своє натхнення, однак, він черпав із робіт психоаналітиків, особливо із праць К.Г. Юнга. Він називає міф живими «втіленнями діяльності людського розуму та тіла» [29, с. 3], які «надають інформацію про вічні принципи, які необхідно знати кожному» [30], тобто також допомагають в досягненні принципів і законів світобудови. Мислитель представляє міф як прадавній і невід’ємний елемент людської культури, який формує у людській свідомості знання про ключові категорії, що уможливлюють людське існування. Навіть релігія вироджується із

міфу, оскільки є його хибною інтерпретацією [46, с. 427]. На думку Дж. Кемпбелла, міф – це необхідний елемент людського життя, який дозволяє людині зберігати нерозривний зв'язок із її культурою та історією. Міф (активний, живий та актуальний для людини) для дослідника виступає ключовим елементом, який не дозволяє людині втратити «моральну рівновагу» [30]. До того ж, саме на міфах базуються «моральні засади суспільства» [30], і це підкреслює соціальну функцію даного феномену.

Загалом, Дж. Кемпбелл проводить важливу роботу, розробляючи свій концепт «мономіфу», оскільки доходить висновку, що «у всіх міфах і снах зашифровані однакові повідомлення: подорож, жертва, переродження/відновлення» [94, с. 430] і що «структура мономіфу з'являється у міфах більшості суспільств» [68, с. 81]. Хоча Дж. Кемпбелла не можна назвати філософом, його теорію не варто лишати без уваги, адже фактично за її допомогою можна дійти висновку, що більшість сучасних «героїчних» оповідей за своєю структурою є ідентичними аналогічним міфам із давніх часів. Також, він один із небагатьох намагається розглядати міф як окремий феномен, а не робить його додатком до іншого явища.

Порівняно із вищезгаданими підходами, Дж. Кемпбелл поєднує у своєму бачення міфу його соціальну і, разом із тим, антропологічну природу. Оскільки міф одночасно є втіленням людського розуму і набуває значення невід'ємного елемента людської культури, який, до того ж, допомагає упорядковувати людські стосунки, він ніби знаходиться на перетині мікро- і макрокосму. Мислитель демонструє комплексний підхід до визначення сутності міфу і визначає це поняття як одне із ключових, коли ми говоримо про історію існування людства. У контексті схожості поглядів тут необхідно згадати ще одну дослідницю тотожної проблематики – Дороті Норман, яка вивчала саме героїчний міф. Її підхід дещо відрізняється від того, що запропонував Дж. Кемпбелл, оскільки вона зосереджує увагу виключно на фігурі героя, відстоюючи думку що «міфи про героїв — це космогонічні міфи про створення світу в мікрокосмі» [188, с. 381]. Вона відстоювала функціоналістський підхід до міфу, стверджуючи що «Коли міфи

функціонують задля того щоб покращити життя, вони задовольняють глибоку людську потребу» [121]. У цьому контексті роботи Дж. Кемпбелла є більш концептуальними і прив'язаними до міфологічного дискурсу, оскільки він намагався детально розглянути сутність міфу, як феномену, в той час як Д. Норман досліджує його лише у контексті феномену героїки і зводить його функції виключно до компенсаторної.

Наступний підхід можна охарактеризувати як інструментальний, де міф стає засобом говоріння про інші феномени, а також – важливим елементом мислення про дійсність. Іншими словами, він представляється саме як феномен, який допомагає авторам вибудовувати свої теорії. При цьому можна зазначити, що, в такому разі, сам феномен міфу у всій своїй повноті не виступає головним об'єктом дослідження автора, залишаючись лише другорядним.

Одним із прикладів подібного підходу може слугувати концепція міфу, запропонована З. Фройдом. З. Фройд часто вживає термін «міф», коли мова йде про сновидіння (які для нього становили значний інтерес), оскільки він «унаочнює паралель між фантастично-міфологічним мисленням давнини та подібним мисленням дітей, нижчих людських рас і сновидінь» [199, с. 29]. В одній зі своїх робіт, З. Фройд пише, що «міф про Едіпа виник із найдавнішого матеріалу сновидінь, який за змістом відповідає болісному порушенню ставлення до батьків внаслідок перших проявів сексуальності» [58]. Як і сновидіння, міф сповнений символів, і можна навіть припустити, що, на думку З. Фрейда [57], сама «мова» міфу – це мова символів, що є тотожним тому, як людина бачить і сприймає сновидіння. У подальшому, психоаналітик проводить паралелі між міфами та снами, відзначаючи схожість сюжетів і однорідність їхніх трактовок (наприклад, коли у сновидіннях дитина входить у воду – це символізує її народження, і на подібний спосіб народження вказують міфи про Осіріса, Мойсея, Адоніса та Вакха [58]). Тобто для З. Фрейда міф – це один із ключів до самопізнання людини, один із способів, яким можна помислити як антропологічні так і світоглядні категорії, оскільки у ньому, за допомогою символів і поетики, закодована важлива інформація щодо специфіки людського самопізнання і

світопізнання. Таким чином, З. Фройд, вказує на міф як на маркер мислення про дійсність, який потребує дешифрування.

Схожу роль міф займає у роботах іншого психоаналітика, Е. Фромма. У своїй роботі «Забута мова», мислитель висловив своє відношення до проблематики міфу, а саме – визначив його як «вираження душі» [61, с. 183]. Дослідник певною мірою прирівнює міф до сновидінь, до «породження нашого сплячого розуму» [61, с. 182], оскільки і міфи, і сновидіння «написані однією мовою – мовою *символів*» [61, с. 183], що відсилає нас до міфу як до втілення міфологічної свідомості. Саме знання мови символів «дозволяє доторкнутись до одного з найважливіших джерел мудрості – міфу, доторкнутись до глибинних рівнів нашої власної особистості» [215, с. 183]. Порівнюючи погляди Е. Фромма із ідеями його попередника, відзначимо схоже бажання поєднати простір міфу та простір сновидінь. Як психоаналітик, Е. Фромм надає найважливішого значення тому, як саме людина виражає свої внутрішні переживання, тому саме такі процеси і є тим, що породжує і міфи, і сновидіння. Простіше кажучи, міфи тут представляються як прояви людської психіки, відображаючи актуальні для людей проблеми та переживання. Так, говорячи про міфи, Е. Фромм відзначає, що «у цій розповіді мовою символів виражаються релігійні та філософські ідеї, передається внутрішній стан людини, і у цьому є істинне значення міфу» [61, с. 267]. Отже, і у З. Фрейда і у Е. Фромма міф є явищем психологічно-антропологічним, до того ж, невідрефлексованим, оскільки людині він не дається напряду, а лише у вигляді індивідуальних символів.

Нарешті, розглянемо останній, третій підхід до розгляду поняття «міф», а саме той, де його розглядають як світоглядний елемент. У межах цього підходу дослідників міф цікавить саме як певний концепт, який є ключовим для їхнього дослідження і який вони представляють як такий, що має безпосередній вплив на людське життя. До таких дослідників ми відносимо Й. Гейзінгу та Е. Кассіра.

Й. Гейзінга активно звертається до міфологічної проблематики у своїй найвідомішій роботі «Homo Ludens». Й. Гейзінга є розробником ігрової теорії, але, водночас, гра є близькою до міфології, що робить ці два феномени

спорідненими, а міф сприймається як форма гри, наряду із поезією та мистецтвом [107, с. 250], і саме гра обумовлює специфіку його існування [65]. Він активно посиляється на кореляції між міфом, як феноменом, і його оригінальним значенням (міф як слово), стверджуючи що міф – це «образне втілення буття, тільки більш докладно розроблене, ніж окреме слово» [222, с. 11]. Тобто мислення категоріями ігрової концепції дозволяє розібратись у сутності феномену міфу. Міф також виступає передтечею важливих культурних явищ [222, с. 11] і завжди є поезією [222, с. 148]. Оскільки він репрезентує теорію гри, як загального феномену, міф також розглядається як певне явище ігрового характеру. На думку Й. Гейзінга, гра як феномен передує явищам культури, серед яких і міф, а останній, у свою чергу, «серйозний настільки, наскільки серйозна поезія» [222, с. 149]. Автор стверджує, що «і міф, і поезія діють у царині гри» [222, с. 149], а також відзначає, що наразі із міфу зникає елемент віри [222, с. 150], що робить його більш насиченим ігровими елементами. Загалом, Й. Гейзінга розглядає міф у контексті архаїки (говорячи про його пост-ігрову природу, а також про його вплив на формування явищ культури, він відзначає, що міф є продуктом примітивної свідомості), і, водночас, констатує невідворотні зміни міфу, яких він зазнає зараз, коли активно стає способом мислення про дійсність. Попри це, варто відмітити, що подібні ремарки свідчать про перенос даного феномену із площини суто архаїчної, куди його поміщають автори на кшталт Дж. Фрезера і Е. Б. Тайлора, до площини сучасної. В останньому випадку міф уже є певною мірою десакралізованим, що позначається на його характеристиках

Символічний підхід Ернста Кассіра є яскравим прикладом спроби прибрати міф із раціональної площини та представити його виключно як одну із символічних форм, за допомогою якої уможлиблюється мислення про світоглядні і екзистенційні компоненти людського буття. Е. Кассіер повністю відкидає спроби раціоналізувати міф, і одразу звертається до сфери ірраціонального [167, с. 16]. Так, говорячи про міф, філософ зазначає, що «ми маємо справу не зі звичайним відображенням буття, а із своєрідним творчим перетворенням і зображенням» [34, с. 23], тим самим, відкидаючи «примітивні» трактовки міфу як

пояснення природних або соціокультурних процесів. Крім цього, він розглядає міф як «первинний спосіб відтворюючої діяльності» [34, с. 24] і гостро полемізує з Ф. Шеллінгом, розширюючи значення міфу (у той час, як останній мислив міф лише у релігійній і творчій площинах). Для Е. Кассіра міф прагне «єдності світу» та «ієрархізації сил» [34, с. 62]. Тобто у нього міф виходить за межі простого описання реальності та стає базовою категорією, на яку потім надбудовуються інші, не менш важливі аспекти людського життя. Також важлива функція міфу у роботі Е. Кассіра полягає у тому що «він «повертає» наукові, постміфічні уми до первісного світу» [136, с. 448]. Можна зробити висновок, що тут міф стає категорією метафізичною та самодостатньою, а не виступає лише наслідком певних процесів, які вже відбулись із людиною на різних стадіях її розвитку. Подібна точка зору надає поняттю міфу величезної значущості відмежовуючись від ідей, згідно з якими міф репрезентується лише як другорядний феномен.

2.2. Зміни у культурі XX ст. як передумови трансформації поняття «міф»: соціально-екзистенційний аспект

Культура і філософія – дві взаємопов'язані площини що великою мірою впливають одна на одну, саме тому неможливо розглядати зміну напрямку філософських течій поза культурним контекстом, актуальним для другої половини XX ст. У цей проміжок часу суспільство і його ціннісні орієнтири почали стрімко змінюватись, що невідворотно вплинуло і на зміну вектору філософських концепцій. Якщо виникають нові проблеми і культура приймає нові форми – філософія осмислює ці феномени у їхньому всеохоплюючому значенні. Філософія у даному випадку допомагає людині зрозуміти сутність подій, які відбуваються із людством в цілому, виробляючи стратегії взаємодії із оточуючим світом. Багато вічних запитань лишаються незмінними, але із плином часу і стрімким розвитком суспільства виникають нові і нові проблеми, які потребують осмислення, оскільки існуючі концепції не в змозі відповісти на запити, які висуває культура. Можна сказати, що основні зміни, притаманні даному періоду,

носять соціально-екзистенційний контекст, оскільки соціальні зрушення напруги впливали на екзистенційні аспекти людського життя.

Друга половина XX ст. характеризується значними змінами у соціокультурній площині, які, у свою чергу, стають каталізатором розвитку різноманітних філософських теорій та появи нових концепцій, що пояснюють актуальний стан речей. Відтепер філософи мають враховувати зміни у культурі, розглядаючи той чи інший аспект людського життя, а варто зазначити, що в середині XX ст. зміни, що відбулися із людиною, були фундаментальними. Цим обумовлені і зміни у межах міфологічного дискурсу, адже навіть такий фундаментальний теоретичний концепт мав зазнати трансформацій, аби залишатися актуальним і в умовах дійсності, що невпинно змінюється. Варто сказати, що подібні зміни не нівелюють значення уже існуючих концептів і не применшують їхньої значущості. Натомість, нові концепції просто враховують ті зміни, що відбулися із суспільством, пропонуючи їхнє осмислення, тобто актуалізують нову мову, якою наразі розмовляє суспільство. Отже, саме через фундаментальні зміни у суспільстві у другій половині XX ст. філософи розбудовують теорії, враховуючи нові запити людства, і проблематика міфу не стала виключенням.

Друга половина XX ст. характеризується змінами у соціальній та культурній сферах. Перший і найбільш вагомий фактор – Друга світова війна, яка завершилась у 1945 році і поставила перед людьми низку важливих питань. Загалом, Другу світову війну можна розглядати як справжній виклик гуманістичному суспільству, оскільки вона актуалізувала проблеми сутності зла та антигуманізму. Саме в період Другої світової війни світове суспільство пережило остаточний крах гуманістичних ідеалів через величезну кількість жертв та ідеологічні засади цієї війни. Дана подія, і це цілком закономірно, розділила історичний розвиток XX ст. на «до» і «після», оскільки після війни багато питань, у тому числі і філософських, які хвилювали мислителів, відійшли на другий план, поступаючись більш актуальним проблемам, які тепер мала осмислити світова спільнота.

Окрім цього, друга половина XX ст. характеризується стрімким розвитком технологій, появою різноманітних соціокультурних феноменів, на кшталт суспільства споживання та всіх його невід'ємних атрибутів, включаючи рекламу та симуляцію. Культурне середовище, у якому існували люди, зазнало значних і невідворотних змін, культурні процеси трансформували самі принципи існування людини у цьому світі. Саме у другій половині XX ст. розвиток технологій, порівняно із попередніми епохами, відбувався дуже стрімко, тож прогрес, яким ознаменувалась друга половина XX ст., став однією із основних причин трансформації західного суспільства, його переходу на вищий ступінь. Відтепер починають панувати нові закони і порядки, людина опиняється під владою сил, які сама ж і створила. Звісно що подібні зрушення спонукали філософів шукати відповіді на нові питання, розробляючи теорії, які б корелювали із новими законами світу.

Спочатку варто розглянути ті зміни, які привнесла у суспільство Друга світова війна. Цілком справедливо буде відзначити, що ця подія стала певною червоною лінією для західного світу, і за цією межею світ, яким його знали, і людина, яка існувала у світі минулому, вже не були тими самими. Дана подія стала справжнім культурним потрясінням саме тому, що подібного розмаху процесів не передбачалось, як і жорсткостей, які чинили безпосередні учасники війни.

Серед наслідків війни можна виділити окремо такі, що мали великий вплив на екзистенційні аспекти існування людини, а саме – знищення індивідуальності, особистості. Враховуючи характер каральних заходів, до яких вдавались нацисти, можна виявити, що людина, як складна особистість із цілісним внутрішнім світом, відтепер перестає існувати і замінюється порядковим номером, стає однією із десятків тисяч жертв. Так, існування такого конвеєра смерті, як концентраційні табори, повністю знищило індивідуальність людини, позбавило її свого власного «я», перетворивши з індивіда на порядковий номер, який належало знищити. Наприклад, Теодор Адорно відзначає, що одна із найстрашніших особливостей Другої світової війни – це знищення самої людини, як такої, це

прирівнювання людей один до одного, знищення будь-яких індивідуальних проявів, загальне зрівняння. Тобто людина, яка до того реалізовувала потенціал власної екзистенції, тепер виявилась позбавленою можливості утвердити саме своє право на існування. Адорно символічно називає розділ своєї книги «після Освенциму», наголошуючи на тому, що війна дійсно стала для світового суспільства тією межею, за якою світ уже не такий, яким був колись. У своїй роботі «Негативна діалектика», він пише, що у таборах помирала не людина, не «індивід, а екземпляр» [2, с. 362].

Інша дослідниця даної тематики, філософія Ханна Арендт, зазначає у якості одного із видів злочинів, вчинених на війні, «злочини проти людяності» [7, с. 244], тобто такі, що мали під собою екзистенційне підґрунтя. Сама назва роботи, «Банальність зла», є референсом до ідеї, що під час Другої Світової Війни зло стало «банальним» для людей, тобто повсякденним, і не викликало почуття шоку [132, с. 4]. Дослідники її творчості додають, що війна не лише знищувала індивідуальність, але і робила усіх людей ворожими один до одного, викорінюючи саме поняття людяності [214]. Також дослідники зазначають, що у своїх роботах Арендт намагалась знайти відповідь на питання, чому були вчинені звірства, які не піддаються жодному логічному поясненню [89]. Можна дійти висновку, що людина, позбавлена власного «я» – це людина, народжена Другою світовою війною, і якщо колись концепція рівності усіх виглядала привабливо, війна показала, що всі можуть бути рівні не лише у своїх правах, але, що найстрашніше, вони можуть бути рівними перед обличчям смерті, позбавленими права на власну екзистенцію. За словами Адорно, «Освенцим затвердив філософію чистої тотожності, яка є смерть» [2, с. 362]. Було б дивно, якби подібне ставлення до людей не лякало і не спонукало філософів до пошуків відповідей на питання, яким чином люди починають втрачати людяність і стають ворожими один одному.

Питання людської жорстокості у період Другої світової війни також турбувало мислителів. Так, наприклад, Еріх Фромм пише про дегуманізацію «ворога», оскільки людину переконують у «почутті відрази до нього [ворога], як

до не-людини» [60], що також можна віднести до екзистенційної площини. Як влучно вказують дослідники творчості мислителя, «щоб мільйони людей поставили на карту своє життя і стали вбивцями, їм слід навіяти такі чуття, як ненависть, збурення, деструктивність і страх» [168]. Важливо і те, що на думку Е. Фромма, подібні феномени не є чимось звичайним, оскільки сама агресія не закладена у природі людини [197]. Сам факт того, що раптом «живі істоти перетворюються на речі» [60], а «чужак – не людина, ... варвар» [59], якого, до того ж, треба знищити, дійсно лякає. Із Фроммом важко не погодитись стосовно руйнівного характеру війни і того впливу, який вона мала на людину. Якщо прийняти за правду той факт, що людина не є жорстокою істотою від природи, і зауважити всі злочини, які були скоєні людиною за роки Другої світової війни, можна зробити висновок, що ця подія дійсно трансформувала суспільство, показавши його деструктивні вади у такий жорстокий спосіб.

Дійсно, Друга світова війна продемонструвала людству, як легко позбуваються людяності і як легко людина перетворюється із індивіда на просто порядковий номер. Зміни в екзистенційному полі людського існування стали невідворотними, і ознаменували собою появу нового пост-воєного суспільства. Таким чином, можна зауважити, що Друга світова війна трансформувала не лише світ, але і саму людину, її самосприйняття. Оскільки Друга світова війна є маркером краху гуманістичних ідеалів, як і більшості загальних концептів, які описували і обумовлювали засади людського існування, по її завершенні необхідно було переосмислити всі ті трагічні події, свідками яких стала світова спільнота.

Цілком закономірним, відтак, є той факт, що після завершення цього масштабного конфлікту, багато філософів змінили вектор дискурсу, приділяючи увагу тим питанням, які поставив перед людиною новий післявоєнний світ. Не можна сказати, звичайно, що подібні концепції становлять весь філософський доробок другої половини XX ст., але значна кількість мислителів відтепер починає враховувати важливі соціокультурні зміни та їхній вплив на людину. Із завершенням конфлікту, представники міфологічного дискурсу, у більшості своїй,

також відійшли від референсів до архаїчної культури і почали вбудовувати термін «міф» у межі актуальної соціально-культурної дійсності, оскільки події другої половини ХХ ст. ясно продемонстрували, що наразі людина має прикласти усі зусилля для адаптації до нового світу. Можна резюмувати, що перед мислителями відтепер постає завдання показати актуальність цього терміну вже у сучасному світі і для сучасної людини, нової людини, народженої трагічними змінами в середині ХХ ст. У певному сенсі, події Другої світової війни не лише вивільнили агресивну частину людської природи, що до того часу залишалась в анабіозі, не показуючи своє обличчя всьому світу, але і показали, що актуальних філософських концепцій недостатньо, аби люди змогли отримати відповіді на питання стосовно сутності та причин таких різких змін у людській природі. Таким чином, можна дійти висновку, що Друга світова війна дала дуже потужний поштовх до трансформації всьому світовому суспільству, а смерті, які вона із собою принесла, стали каталізатором для появи нових філософських концепцій, які відтепер мали враховувати і цей трагічний досвід людства.

Окрім тих випробувань, які принесла світовому суспільству Друга світова війна, друга половина ХХ ст. характеризується також змінами у самому функціонуванні соціуму, появою нових тенденцій, а також стрімким розвитком технологій. Ще у 1929 році Хосе Ортега-і-Гассет відзначав невідворотні зміни у суспільстві, які у другій половині століття набрали обертів. Його творчий доробок символізує рефлексію щодо кризи, у якій опинилось суспільство 1930-х років [131, с. 111]. У своїй роботі «Повстання мас» мислитель зазначав, що головною ознакою сучасної епохи є «жорстокий розрив теперішнього із минулим» [123, с. 36], і якщо на той час, коли створювались його основні роботи, такий розрив був лише намічений, то для післявоєнного суспільства між теперішнім і минулим утворилась прірва. Взагалі, у другій половині ХХ ст. суспільство поступово перетворювалось на те, що Ортега-і-Гассет критикував і аналізував у своїх роботах. Так, намічена ним тенденція до «урівнювання» членів суспільства один до одного, а також його умовиводи стосовно самотності людини у сучасному світі, були в повній мірі виражені в другій половині ХХ ст. Ця проблема також

носить екзистенційний характер, який був визначений соціальними змінами у суспільстві. Так, наприклад, мислитель відмічає, що «ми живемо в епоху урівнювання - урівнюються багатства, урівнюється культура, урівнюється слабка і сильна стаття» [123, с. 26]. Друга світова війна у своїй нелюдській жорстокості довела цю тенденцію до критичної відмітки, коли люди стали не просто рівними у своєму існуванні, але навіть більше – стали рівними у своїй смерті.

Звісно що із другої половини ХХ ст. подібна тенденція, хоча і припинила бути такою розповсюдженою, все ж залишалась доволі серйозним маркером існуючого суспільства, що цілком закономірно відобразилось у філософських концепціях. Також той факт, що людина в другій половині ХХ ст. почувалась не лише самотньою, але і відірваною від своєї історії, мав значний вплив на формування філософських концепцій, оскільки більшість авторів уже звертались не до історичності, а до даності, у межах якої наразі існує людина. Можна сказати, що багато авторів того періоду відчували те, що людина знаходилась у, так би мовити, екзистенційній ізоляції. Так, Х. Ортега-і-Гассет зазначає, що «усе минуле від початку до кінця – занадто мало для сучасної людини» [123, с. 35], а також відмічає, що «ми відчуваємо, що враз стали самотніми, що мертві померли насправду і більше не можуть нам допомогти» [123, с. 36]. Масова людина відчуває відчуження, самотність, і «не в змозі розпоряджатись власною долею» [102, с. 689]. Важко не погодитись із мислителем, враховуючи усі зміни, яких зазнало суспільство у ХХ ст., коли люди відчули себе відірваними від свого історичного минулого. Відтепер важливо було зосередитись на тому, що відбувається тут і зараз, на пошуці орієнтирів у сучасному світі, оскільки те, що було актуальним для нашого минулого тепер зазнало краху і показало свою невідповідність тому світові, у якому змушена існувати людина.

Подібні тенденції, в свою чергу, відобразились і на міфологічному дискурсі. Так, наприклад, двоє із розглянутих нами представників міфологічного дискурсу другої половини ХХ ст., Р. Барт і П. Гуревич повністю виймають міф із його історичної перспективи і приписують йому абсолютно нові характеристики, які тепер нерозривно пов'язані із тими соціальними умовами, в яких опиняється

людина другої половини ХХ ст. Так, обидва дані мислителі розглядають міф як породження сучасного їм соціуму, що підпорядковує людину своїм правилам і маніпулює її поведінкою та світосприйняттям. Цей аспект їхньої творчості видається нам досить важливим оскільки і в роботі Р. Барта і в роботі П. Гуревича ми бачимо неминучий відхід від історичної перспективи, коли йдеться про аналіз поняття «міф». Р. Барт приписує здатність до міфотворчості будь-кому і міфом може зробитися будь-що, що затягує людину в актуальний соціальний контекст. Міф більше не розглядається ретроспективно, він стає породженням сучасного Р. Барту суспільства, і що важливіше – завжди існує в моменті і є актуальним лише для певної соціальної групи. Тобто універсальність і історичність, притаманні міфу у концепціях мислителів до другої половини ХХ ст., тепер заміщується на плюралізм міфів, які актуалізують певні паттерни поведінки, що виникають тут і зараз.

П. Гуревич у своїй роботі «Соціальна міфологія» демонструє схожу тенденцію до розуміння поняття «міф», оскільки приписує феномен міфотворчості виключно західному буржуазному суспільству, яке він розглядає як протилежність суспільству радянському. Даний підхід також показує, що міф втрачає весь свій історичний контекст і тепер існує як ретранслятор ідеологій, вигідних правлячому класу західного суспільства. Так, наприклад, П. Гуревич зазначає що однією із головних функцій міфу тепер є виправдання «фактичної нерівності людей в капіталістичному суспільстві» і презентацію її як «норми людських відносин» [175, с. 64]. Тобто, як бачимо, ці функції не є універсальними і не залежать від історичного контексту, а радше навпаки – маркують лише сьогоденні процеси у західному суспільстві, як їх представляє у своїй роботі мислитель. У контексті тих змін, що відбулися на культурному фронті напередодні другої половини ХХ ст., можна зазначити що у філософських роботах, які стосуються поняття міфу, також можна помітити відмову від історичної і цілісної перспективи осмислення даного терміну, що можна побачити на прикладі робіт Р. Барта і П. Гуревича, відповідно. Натомість, мислителі

вписують міф в актуальний соціальний контекст, презентуючи його саме як породження сучасного їм суспільства.

Таким чином можна побачити, що епоха, у межах якої існує людина, дійсно «володіє усім, за виключенням самої себе» [123, с. 44], і, більше того, вона нічого про себе не знає. Така епоха, у свою чергу, породжує сіру посередність – людину мас [217, с. 119], людину, що відмовляється від моралі і зосереджується на втіленні власних бажань [203, с. 61]. Подібні індивіди лише підтверджують крах індивідуальності як такий і утверджують вищезазначений стан речей, коли людина стає все більше відірваною від власної самості. Про смерть індивідуальності в сучасній культурі згадує також критик марксизму [28] Фредерік Джеймісон, говорячи про «затемнення суб'єктивності» [79, с. 174] та «кінець індивідуалізму» [79, с. 174]. На думку мислителя, люди наразі остаточно втрачають цілісність [171, с. 102]. Подібною точки зору притримується і М. Горкгаймер, для якого «масова культура намагається посилити тиск на індивідуальність» [74, с. 182]. Ж. Бодріяр також негативно висловлюється щодо видимих позитивних рис нової культури, адже навіть не зважаючи на те, що рівень життя досить стрімко зростає, це створює не більше ніж ілюзію благополуччя [14]. Як бачимо, більшість дослідників погоджується із думкою, що культура, в межах якої існує людина, має, здебільшого, негативний вплив на неї, що проявляється у втраті власних бажань та індивідуальності. Таким чином, зміни, які відбулися із людством, були занадто стрімкими, і люди виявились неготовими до них, демонструючи свою вразливість перед новими проблемами.

Дану тенденцію можна зафіксувати у роботах Р. Барта, присвячених дослідженню феномену міфу. Адже на думку філософа, основна задача міфу полягає у викривленні реальності, її спотворенні і, що найголовніше в даному контексті, у її спрощенні. Тобто можна сказати, що індивідуалізм, як такий, завжди вимагає від людини багатогранності і контексту, у той час як масовість просто пропонує загальні конструкти якими людина може користуватись на постійній основі і вибудовувати за їхньої допомоги основні стратегії свого існування в суспільстві. Так, у своїй роботі Р. Барт приводить багато прикладів

того, як міфи, створені сучасними міфотворцями, нав'язують людині спрощене і одностороннє сприйняття реальності. Один із найвідоміших прикладів, які він наводить, і який яскраво ілюструє вищезгадану тенденцію – приклад із дитячими іграшками які у вигляді спрощених демонстрацій реальних сцен із дорослого життя формують у дитини певні паттерни поведінки, які, однак, позбавлені комплексності і цілісності [13, с. 53]. Так, наприклад, Р. Барт пише що «перед обличчям цього світу складних і вірних природі іграшок, дитині залишається лише роль хазяїна і користувача, але не творця; вона нічого не винаходить, лише застосовує; її вчать робити жести, у яких немає ні ризику, ні здивування, ні радості. Із неї роблять маленького хазяйновитого домосіда, якому немає потреби розбиратися, чому у світі дорослих відбувається те і те: усі причини він отримує у готовому вигляді, його справа – користуватися, а досліджувати тут немає чого» [13, с. 53] Таким чином можна побачити, що даний приклад яскраво ілюструє розуміння мислителем глибоких соціокультурних процесів при яких людина відходить від сприйняття реальності як дослідник, а натомість просто сприймає готові паттерни, аби у подальшому використовувати їх у своєму житті.

Як бачимо, саме роботи Р. Барта показують, як мислителі інтегрують у свої роботи таку особливість пост-воєнної культури, як масове суспільство і відмова від індивідуалістичного підходу. На наш погляд «Міфології» Р. Барта фіксують той факт, що відтепер люди тяжіють до спрощення способів свого існування та інтеграції в суспільство. Суспільні ж процеси, якими у випадку Р. Барта є міфотворчість і просякнення нею людської свідомості, максимально підтримують і посилюють вищезначену тенденцію, надаючи людині готові паттерни поведінки відповідно до заданої ситуації. І, як влучно зазначає Р. Барт наводячи приклад із дитячими іграшками, відтепер людина може відкинути роль творця, яка є необхідною в розвиненні індивідуалізму, а натомість стає звичайним користувачем, який використовує вже існуючі паттерни відповідно до кожної конкретної ситуації.

Хоча саме суспільство трансформувалось, ця трансформація (як і прогнозування цієї трансформації) не була до кінця осмислена, і саме це

обумовило зміни у векторі розвитку міфологічного дискурсу. Оскільки положення людини у світі остаточно припинило бути стабільним, а розрив між теперішнім і минулим відчувається неймовірно гостро, мислителі мали сфокусуватись на теперішньому положенні речей і статусі людини у межах актуальної дійсності. Як бачимо, зміни у суспільстві поставили під загрозу комфортне існування людини, оскільки тепер вона почувалась ще більш загубленою.

Ще одним важливим маркером суспільства у другій половині ХХ ст. став стрімкий розвиток культури споживання, оскільки із розвитком технологій, реклами та пропаганди, людина опинилась перед безмежними можливостями і величезною кількістю речей та інформації, серед яких вона просто заблукала, не знаючи, що робити та куди рухатись далі. Стосовно виникнення суспільства споживання, Бодріяр визначає його часові межі як ХХ-ХХІ століття [190, с. 56]. Хосе Ортега-і-Гассет був абсолютно правий, коли зазначив, що сучасна епоха «заблукала у власному достатку» [123, с. 44], оскільки разом зі стрімким розвитком суспільства саме це і сталося із людиною у другій половині ХХ ст. У другій половині ХХ ст. людина опинилась серед розмаїття товарів і послуг, ідей та інформації. Відтепер людину оточує неймовірна кількість речей і продуктів, серед яких вона має обирати до нескінченності. Порівняно із минулими століттями, можливості людини, як споживача благ, які може надати їй цей світ, стали майже безмежними, тому що вона існує посеред величезного розмаїття всього. Проте у подібної тенденції є чимало вад, зокрема, повне «виключення новизни» та створення кабали, у яку потрапляють «робітники, фермери та представники дрібної буржуазії» [75, с. 106]. На думку дослідників, споживання подібних продуктів масового виробництва спричиняє «деградацію суб'єкта, його збайдужіння до всього, навіть до самого себе» [185, с. 24]. У свою чергу, стандартизація культури та уникання новизни, ставить під загрозу свободу людини [186]. Масштаби втрати свободи людиною стають більш зрозумілими, коли приходить усвідомлення того, що людина навіть не в змозі уникнути вибору, натомість, вона вільна обирати лише серед представлених варіантів. У певному

сенсі, у другій половині ХХ ст. людина остаточно стає заручником речей, і не може взяти цей процес під контроль.

Герберт Маркузе відзначав основні характеристики суспільства споживання, а також їх негативний вплив на людину, яка починає здаватись під натиском речей та товарів. Так, він відмічає, що «розвинена індустріальна цивілізація – це царство комфортабельної, мирної, помірної, демократичної несвободи, що є свідомством технічного прогресу» [106, с. 3], а також пише, що індивідуальна думка є «поглиненою у теперішній час засобами масової комунікації» [106, с. 6]. Таким чином, Г. Маркузе виступає проти техногенної цивілізації, яку вважає причиною тих нещасть, що наразі переживає людина [219, с. 128]. Фактично, людина опиняється в ситуації, коли її бажання виявляються продиктованими їй ззовні, частина її екзистенції – нав'язана культурою, в якій вона існує, і вона сама не може відрізнити необхідне від такого, що є лише нав'язаним. Дійсно, відтепер культура диктує людині свої правила, а не навпаки, а механізмами такої репресивності сучасної культури стають засоби масової інформації, реклама та інші продукти технічного розвитку людства. Людина, натомість, стає одержимою жагою споживання, і врешті решт жертвує заради цього своєю власною свободою [212, с. 144]. На думку Маркузе, людина в ХХ ст. не є вільною, в неї є лише своєрідне плацебо свободи, яке полягає у виборі із низки запропонованих елементів, у той час як можливість не обирати взагалі – відсутня. Він пише: «вільний вибір серед широкого різноманіття товарів і послуг не означає свободи, якщо вони підтримують форми соціального контролю над життям, сповненим тяжкою працею і страхом» [106, с. 10]. На думку мислителя, людина стала чимось на кшталт заручника в сучасному світі. Так, він наголошує на тому, що відбувається «трансплантація потреб суспільства в індивідуальні потреби» [106, с. 10]. Він досить різко критикує консюмеризм за те, що останній нав'язує людині безліч потреб, які насправді не є нагальними і значущими для неї, але під тиском культури споживання людина здається і приймає другорядні потреби в якості основних, кидаючи всі сили на їхнє вирішення. Так, наприклад, багато із тих продуктів, які споживає людина, і які вона прагне споживати,

насправді є ілюзією необхідності. На думку Герберта Маркузе, хибними є такі потреби, які «нав'язують індивіду особливими соціальними інтересами у процесі його пригноблення: це потреби, що закріплюють тяжку працю, агресивність, злидні та несправедливість» [106, с. 7], тобто насправді потреби, від яких зовсім не залежить добробут людини і її фактичне існування. Такі потреби індивід отримує ззовні, а отже – він сам їх не контролює, тому що вони існують у розриві із його самістю, і з його власними бажаннями і потребами.

Погляди Г. Маркузе стосовно влади товарів на людиною розглядаються нами як такі, що мають багато спільного із реальним станом речей, адже дійсно людина наразі знаходиться у вирі товарів, а засоби масової інформації переконують її у тому, що саме ці товари їй необхідні для повноцінного життя. Людина у другій половині XX ст. – розгублена, адже вона не може сама встановити, чого їй потрібно бажати, і чи потрібно їй бажати взагалі. Невтішний досвід людства, над яким наразі панують речі, що остаточно захопили владу, лише доводить правоту слів мислителя та їхньої актуальності навіть у розрізі сучасного суспільства.

На думку Герберта Маркузе, в сучасному суспільстві люди перетворюються на рабів речей. Тобто наразі ми маємо справу із тим, що не людина підкорює собі речі, а навпаки – речі підкорюють людину. На думку філософа, «речі скоріше задають ритм, ніж пригнічують, ритм людині, як інструменту, тобто не лише її тілу, але і розуму і навіть душі» [106, с. 29]. Така ситуація виникає через те, що люди починають ставитись до речей, як до живих істот, вони не підкоряють, а підкоряються, і кожна річ здатна маніпулювати людиною. Так, «люди впізнають себе у предметах, що їх оточують, приростають душею до автомобіля, стереосистеми, побутової техніки» [106, с. 11], і така тенденція показує, що наразі для людини величезне значення має світ речей, над яким вона відтепер не володарює, але якому підкорюється. На цьому прикладі можна побачити, що свідомістю людини остаточно заволоділи непідконтрольні їй сили, які отримали таку неконтрольовану владу саме у другій половині XX ст., із розвитком технологій.

Консюмеризм як такий є одним із найвизначніших маркерів ХХ ст., оскільки стрімкий розвиток науки і техніки створив величезну кількість потреб і речей, які відтепер нав'язуються людині, як необхідні їй для комфортного життя. Герберт Маркузе називає людей нашої епохи «рабами розвиненої індустріальної цивілізації» [106, с. 36], і оскільки речі і справді підкорили собі людство, в словах мислителя є істина.

Подібні погляди корелюють із ідеями Гі Дебора, висловленими у його роботі «Суспільство спектаклю», де він зазначає невтішне становище людини у царині культури споживання. Поєднання соціальних та екзистенційних факторів, зазначених даним дослідником, грають не на користь людині у пост-воєнному суспільстві. Як і Герберт Маркузе, Гі Дебор вбачає коріння невтішного становища людини у стрімкому технологічному та економічному розвитку [158, с. 69]. Намагаючись дати відповідь на виклики, поставлені індустріалізацією і модернізацією суспільства, Г. Дебор розробляє свою концепцію спектаклю [22]. Згідно поглядам мислителя, «спектакль – це стадія, на якій товару вже вдалося досягнути повного захоплення суспільного життя» [39, с. 16], а людина, що опинилась у спектаклі, перестає розрізняти брехню і правду. Дослідники розглядають концепцію Гі Дебора у контексті сучасних реалій, що є доказом того, що спектакуляризація суспільства не лише не зупинилась, але продовжує прогресувати [84]. Отже, для Гі Дебора спектакль стає втіленням тієї порожнечі, яка створює видимість наповненості для людини і починає контролювати її життя та її бажання. На нашу думку, спектакулярна культура також є важливим елементом суспільства споживання, оскільки, використовуючи термінологію Гі Дебора, спектакль стає тією силою, яка керує людиною, і яку людина не в змозі контролювати. Тобто це породження культури, створене, власне, людиною, яка потім втратила здатність контролювати культурні процеси, і була ними захоплена. Відтепер людиною керують сили, їй непідвладні, і саме це має на увазі Гі Дебор, коли розповідає про тих, хто опинився під владою спектаклю.

Людина раптом зрозуміла, що тепер вона знаходиться в порожньому світі, де вся влада належить речам і суспільним потребам, де індивідуальність і

історичність – це лише порожній звук, і де суспільство повністю заволоділо ситуацією. Масові комунікації відтепер проникають в усі сфери життя, контролюють усе і наглядають за всім. Реклама, ЗМІ, пропаганда, фальсифікації – все це стало невід’ємною частиною людського життя, яке сама людина вже не може контролювати. Влада реклами і масової культури над людиною тепер є безмежною, й усі ці комунікації беруть під контроль людське життя і людські бажання. Так, Герберт Маркузе згадує «відчинення дверей спальні перед засобами масової комунікації» [106, с. 21], маючи на увазі, що відтепер людина взагалі не має прихистку, де вона могла б бути вільною від нав’язаних потреб та ідеалів, що тепер не лишилось нічого приватного, і кожна частина людського життя відтепер розглядається під прискіпливим оком телекамери. Відбувається вторгнення суспільної думки у приватне життя людини і не лишається жодної сфери, в якій би неможливо було побачити вплив суспільної думки, яку транслюють засоби масової інформації. Людина відтепер не живе вільним життям, але їй завжди диктують, що і як вона має робити, і, що навіть більш важливо, що і як вона має хотіти. Відтепер під контролем опиняються не лише дії окремого індивіда, але і його бажання і прагнення, і навіть думки, які цей індивід взагалі може помислити, і які починають формуватись радше під впливом суспільної думки, аніж власних ідеалів. Культура перетворюється на репресивний елемент, який визначає правила людського життя, а людина тепер не в змозі їй опиратися, оскільки вона остаточно втратила контроль над ситуацією.

Саме існування нового типу суспільства, і, як наслідок, нового типу комунікування між людьми, виливається в нові типи маніпуляції членами суспільства. Дослідник міфологічної проблематики другої половини ХХ ст., Ф.Х. Кессиді, стверджує що саме масове суспільство і суспільство споживання використовуються міфом для зловживання свідомістю масової людини [184, с. 68]. На думку Ф. Х. Кессиді, суспільство споживання та масова культура – міфологічні, а міф, таким чином, виходить на новий рівень і вплітається у життя сучасної людини. Ситуація, що склалась у повоєнному суспільстві ХХ ст.,

стимулювала розвиток концепції, що стверджує критичну роль міфу в соціальних процесах.

До того ж, автоматизація і технологізація, із якою стикається людина у ХХ ст. – це ще один маркер суспільних змін. Вище ми вже згадували про те, що у сучасному суспільстві відбувається зрівнювання усіх людей і стирання індивідуальності. Технологізація та автоматизація лише посилюють цей процес, знищуючи індивідуалістичний внесок людини в розвиток будь-якої сфери. Тобто «при автоматизації вже не можна виміряти внесок окремої людини; тепер ви можете виміряти лише використання техніки» [106, с. 31], а «відчуження стало б повним при загальній автоматизації праці» [105, с. 152]. Такий стан речей лише посилює почуття відчуження, відчуження не лише від влади і контролю, але і від самого світу. Людина раптом опиняється у світі ідеологій і техніки, у світі речей, що отримують над нею безпосередній контроль, – і в цьому світі вона просто не знає, що їй робити далі.

Хоча тут також варто зауважити, що відношення мислителів до проблеми техніки різняться. Так, наприклад, Хосе Ортега-і-Гассет [122] розглядає її у позитивному ключі, хоча і зазначає, що саме розвиток науки і техніки породив «масову людину» [210, с. 113]. Ханна Арендт, на противагу цьому, вбачає у розвитку техніки, крім іншого, одну із причин сучасних воєн [8; 167]. На нашу думку технічний розвиток дозволив людині зробити величезний крок уперед, але людина приречена стикатись із негативними наслідками, які виражаються у панівній ролі техніки в людському житті. Не можна не погодитись із думкою Ю. Хабермаса стосовно того, що техніка «змінює наше відношення до самих себе» [69, с. 23], а також робить можливим соціальні зміни, хоча досить часто соціокультурні зміни, які виникають внаслідок створення техніки виявляються «незапланованими» [70, с. 33]. Враховуючи вищезначені позиції, погодимося із позицією Ю. Хабермаса, який, хоча і ставиться до проблеми техніки здебільшого негативно, визначає її величезну роль у житті сучасної людини. Техніка дійсно змінює життя людей і вносить свої корективи, які часто неможливо передбачити, які далеко не завжди мають позитивний ефект на людське життя.

Подібні зміни позначаються також на необхідності нових засобів освоєння дійсності та її рецепції, а отже – нових методологій. Розвиток науки та техніки, видозміни в суспільстві – все це стимулювало невідворотну еволюцію наукового знання, що дозволяло б охопити та описати всі наявні процеси. Тому саме представники міфологічного дискурсу другої половини XX ст., зокрема К. Хюбнер і П. Феєрабенд, у своїх роботах розглядають міф як метод пізнання дійсності. Тоді як у тогочасній науці превалювала думка стосовно того, що міф – це анти-наука і не може бути використаний як інструмент пізнання, К. Хюбнер і П. Феєрабенд, навпаки, виступили за розширення наукової методології до включення в неї міфу в тому числі. Для обох мислителів міф виступає важливим інструментом, який, за рахунок власної природи, розширює пізнавальні можливості людини. Так, П. Феєрабенд, як прихильник методологічного анархізму, наполягає на необхідності припинити витіснити міф із наукового знання, адже свого часу саме в міфі були закладені важливі передбачення щодо подальших наукових відкриттів [218, с. 26]. Він критикує гегемонію науки загалом, стверджуючи, що наука, по суті своїй, мало чим відрізняється від міфу, а отже, вони мають розглядатись, як рівноцінні величини. К. Хюбнер, у свою чергу, також не вбачає за доцільне трактувати міф суто як анти-науку. Мислитель стверджує, що хоча міф і наука оперують різними категоріями, вони діють зі спільною метою – надати обґрунтування процесам, які мають місце в людському житті. Таким чином, плюралізм, зміни в суспільстві і в загальнолюдському функціонуванні призвели до необхідності розширення методологічного каркасу, чому, у свою чергу, посприяли представники міфологічного дискурсу.

До того ж, інший представник міфологічного дискурсу, Ф. Х. Кессиді, вбачає в пануванні технічного прогресу і різких суспільних змінах, що відбулися в XX ст., невідворотну кризу актуальних до того моменту ідеалів. Міф, на думку Ф. Х. Кессиді, в такому контексті виступатиме тією силою, яка творить нову реальність, міфічну, оскільки зараз люди демонструють саме такий запит. У всього вищезначеного можна виділити одну важливу деталь – суспільство і культура змінюються настільки, що панівний раціональний підхід більше не в

зможі виконати ті задачі, що були на нього покладені. У пошуках нових відповідей, мислителі знову звертаються до поняття «міф», але тепер уже розглядають його під новим кутом, не як пережиток минулого, а як провідну силу майбутнього.

Загалом, усе це призводить до того, що автори міфологічних концепцій мають враховувати міф не лише як історичний елемент, або як щось, що існує, аби пояснити певні аспекти, пов'язані із історичним розвитком або еволюцією ідей, але і як поняття, яке можна було б вписати в життя людини другої половини ХХ ст., а саме, в життя, коли думками і бажаннями людини володіють сторонні сили, які вона сама не в змозі контролювати. Тепер перед філософами постає світ, у якому панівну роль відіграє вже не людина, а радше система, у межах якої людина змушена існувати. У другій половині ХХ ст. життя людини та рівень її власного комфорту суттєво підвищився, порівняно із іншими епохами, але, разом із тим, за комфортабельне життя людина платить власною незалежністю, оскільки тепер не вона є володаркою цього царства речей, а царство речей остаточно підкорюють людину собі, позбавляючи її навіть власних думок та бажань.

Тому цілком логічно що при такому стані речей виникли соціальні концепції міфу Р. Барта і П. Гуревича, а також лінгвоцентрична концепція міфу К. Леві-Стросса. Перші дві концепції були очевидною відповіддю на зміни в суспільстві і появу нових правил, які тепер обумовлюватимуть принципи і закони людського існування. Концепція К. Леві-Стросса, побудована на лінгвістичному погляді на феномен міфу, демонструє сутнісно новий підхід до розгляду даної проблематики, коли мислитель, очевидно розуміючи неспроможність і недоцільність використання старих концептів, пропонує новаторський погляд, який дозволить виокремити ключові ідеї міфів, але при цьому застосовуватиме новітню методологію. Оскільки зміни, що відбулися в культурній площині пост-воєнного суспільства, окрім іншого, стимулювали розвиток нових філософських підходів, бо існуючи уже не могли вирішити актуальні задачі, концепція К. Леві-Стросса також є одним із таких прикладів, але уже у сфері міфологічного дискурсу. Тому можна зазначити, що представники міфологічного дискурсу

другої половини ХХ ст. вибудовували свої концепції відповідно до змін, які відбулися у суспільстві, і при цьому ці зміни спонукали до створення або нових підходів до визначення поняття «міф» (як у випадку К. Леві-Строса), так і до нової специфіки визначення сутності поняття «міф» (у роботах Р. Барта і П. Гуревича).

Окрім усього вищеперерахованого, людина ХХ ст. стикається із тим, що вона вже не може адекватно осмислити реальність, навіть більше – не може визначити реальність. Відтепер людина навіть не може сказати напевно, чи є реальним той простір, у межах якого вона стверджує своє існування, чи він є ілюзорним і вигаданим, нав'язаним людині ззовні. Важливою зміною у культурі ХХ ст. стала масова поява симулякрів, що у свою чергу призвело до своєрідного викривлення реальності, оскільки людина вже не розуміє, де у її житті відбуваються реальні події, а де вона стикається із проекцією реальності, яка виглядає точною копією реальності, але не є нею. В другій половині ХХ ст. особливо актуальним стає питання про те, чи все, що нас оточує, є реально існуючим, чи воно є копією реальності, чи взагалі це копія копії. Людина живе в світі символів і знаків, де ідеї та продукти людської свідомості важать більше, аніж реально існуючий світ навколо неї.

Питання стосовно симулякрів розглядав відомий французький філософ Жан Бодріяр у своїй роботі «Симулякри та симуляція». Хоча сам термін є давньогрецьким, запропонованим Платоном, Бодріяр використовує його «не як античні мислителі у онтологічному ракурсі, а в просторі сучасної соціальної реальності» [213]. Він відзначає, що в сучасному світі «реальне більше не є реальним» [164, с. 22], і саме це ознаменувало появу симулякрів, які виконують роль своєрідного маскуванню такої відсутності реальності. Іншими словами, тепер замість реальності людині надаються її своєрідні замітники, в результаті чого, через їхню величезну кількість, стає фактично неможливо відрізнити їх від, власне, самої реальності. У своїй роботі Бодріяр наголошує на тому, що наразі «Немає більше дзеркала сутності й видимості, реального та його концепту» [164, с. 6], оскільки з'явилося надто багато заміників реальності, які повністю взяли

під контроль людську свідомість. У другій половині XX ст. людство зіткнулося з тим, що відтепер існує «інфляція вторинної істини, вторинної об'єктивності й автентичності» [164, с. 13], а також що «мережа штучних знаків безнадійно переплутується з реальними елементами» [164, с. 33]. Тепер світ, у якому мешкає людина – це світ знаків і символів, які не повторюють реальність, а є повністю відірваними від неї, є її штучними заміниками, які, однак, дуже часто виглядають настільки реалістично, що людина приймає їх за даність. Тобто зараз людина повністю підкоряється законам викривленої реальності, яка, як виявляється, вже давно замінила собою актуальну дійсність. Із появою симулякрів, що повністю витіснили реальність за межі людського сприйняття, людина, і до того загублена у новому трансформованому світі, остаточно перестає бути певною стосовно того, чи вона сприймає зараз реальність, чи стикається із викривленням реальності.

До того ж, якщо симулякри першого і другого порядку є лише імітацією реальності, тобто чогось, що насправді об'єктивно існує, симулякри третього та четвертого порядку, які масово почали з'являтися в другій половині XX ст. – явище дещо складніше, оскільки вони вже остаточно втрачають зв'язок із будь-яким реальним прототипом. Говорячи про симулякри третього порядку, Бодріяр зазначає, що «мова більше не йде про хибне відображення реальності» [164, с. 22], а про те, що це, відтепер, симуляція викривлення, а не реальності. А симулякри четвертого порядку вже є симулякрами вигадки, вони викривляють навіть не реальний, а штучний світ, розмножуючи штучні ідеї, які все ще подаються, як реальні. Тобто це не імітація чогось, що реально існує, але вже імітація того, що саме є імітацією. Той факт, що симулякри множаться таким чином, свідчить про остаточне викривлення реальності, коли стираються межі не лише між реально існуючим і його імітацією, а між імітаціями різних порядків, коли виникають нескінченні копії копій, все більше і більше заплутуючи людину, яка більше не розуміє, у якій із цих реальностей вона живе, і для яких із цих реальностей вона актуальна.

Через те, що подібне відбувається, на думку Бодріяра, тепер неможливо «довести існування реального» [164, с. 34], тобто визначити, де людський розум знаходиться під владою реальних подій, а де – під впливом їх викривлених проекцій. Відтепер людина живе не у світі реально існуючих об'єктів, а у світі знаків, у світі символів, які репрезентують реально існуючі об'єкти (або навіть такі, що не існують насправді). Симуляція викривляє і замінює реальність, а відтак – людиною володіють сили, які вона ніяк не може контролювати, оскільки навіть не в змозі визначити їхню природу, відділити дійсність від вигадки. Вищезначеній тенденції сприяють і величезні потоки інформації які проходять через свідомість людини. Симулякрів стало так багато, що вони повністю заповнили світ, у якому існує людина, і навіть створили свій власний світ, у який люди потрапляють, наче у пастку. Так, через величезну кількість симулякрів людина просто губиться в інформаційних потоках, не може відрізнити дійсність від вигадки, реальність від маніпуляцій, і втрачає всі видимі орієнтири. Отже, симуляції різних порядків, що пронизують сучасний світ, ще більше сприяють відчуженню людини від самої себе, примушуючи її грати в свої ігри й шукати об'єктивну реальність там, де вона уже давно була стерта більш переконливим симулякром.

Поширення симулякрів сприяє тому, що людина опиняється в світі, який є оболонкою із симулякрів, але всередині цей світ лишається порожнім. Людина абсолютно не помічає, що те, що вона сприймає, як дійсність і об'єктивність, насправді є лише симуляцією дійсності, сама її екзистенція опиняється під загрозою. Живучи у такому світі, людина просто не в змозі відповісти на питання, що для неї є значущим насправді, бо коли симуляцію стає не відрізнити від реальності, цілком закономірно виникає запитання, чи існує реальність взагалі. Як зрозуміти, у якому світі ми живемо, якщо симуляція зайшла так далеко, що її неможливо відрізнити від реальності? У своїй роботі Бодріяр пише, що симуляція стає настільки реальною, що і наслідки, із якими люди стикаються, поринаючи у симуляцію, дорівнюють таким, із якими вони б зіткнулись, якби симуляція була дійсністю. Це повністю стирає межу між реальним і нереальним, і людина, сама

того не розуміючи, починає продукувати штучне замість реального. У світі, де інформація стає основною силою, а відтак – і тим, що найпростіше піддається фальсифікації, людина стає повністю безпорадною і керованою істотою. Подібна ситуація, звісно, потребує осмислення філософами, і тому у другій половині XX ст. особлива увага почала приділятися знаковим системам, реальним і гіперреальним, у межах яких людина наразі існує, і які так чи інакше визначають правила і принципи, за якими відтепер вона живе.

Також поняття симулякрів у Бодріяра має дещо спільне із поняттям «пастіш» у Фредеріка Джеймсона. Для Ф. Джеймсона пастіш – це «це імітація окремого або унікального стилю, одягання стилістичної маски, мовлення мертвою мовою. Але це нейтральна мімікрія, без прихованого мотиву пародії, без сатиричного імпульсу, без сміху, без отого жевріючого десь у глибині почуття, що існує щось нормальне, у порівнянні з яким об'єкт імітації виглядає вкрай комічно. Пастіш – це біла пародія, пародія, яка втратила власне почуття гумору» [177], пародія, і це поняття є одним із найвизначніших, коли мова іде про сучасну культуру. Але ототожнювати пастіш з пародією було б хибним, оскільки, як зазначають дослідники даної проблематики, «Джеймсон, як уже було сказано, вирішив розглядати його [пастіш] як нову ступінь зубожіння пародії в сліпу, невідрефлексовану форму імітації» [134, с. 51]. До того ж, пастіш підкреслює «порожнечу» сучасної культури, приховування відсутності змісту за формою [67]. Дослідники творчості Ф. Джеймсона визначають пастіш як «імітацію мертвих стилів і мов» [230, с. 34], стверджуючи, що цей феномен наразі пронизує більшість сфер сучасного життя, але особливо – сферу мистецтва. У той же час, пастіш – це феномен, пов'язаний із суспільством споживання [48, с. 389]. Як і Ж. Бодріяр, Ф. Джеймсон говорить про явище, яке лише імітує реальність, але саме реальністю не є. Зважаючи на деяку схожість у визначеннях, можна дійти висновку, що як симулякри, так і пастіш, стають суттєвою частиною культури у межах якої існує сучасна людина. Це підводить до висновку, що сучасна культура – поверхнева і побудована на імітації, а відтак – людині стає досить важко відрізнити вигадку від правди.

Оскільки ми говоримо про симулякри і пастіш у контексті викривлення реальності, цілком логічно буде тут знову згадати роботи Р. Барта і П. Гуревича, як такі, на які вплинули дані культурні явища. Адже і Р. Барт, і П. Гуревич говорять про те, що міфи пов'язані із ідеологічними процесами, і, по суті, нав'язують людині спрощену та маніпулятивну картину світу. Звісно, кожен із мислителів будує свою концепцію на різних засадах, семіологічному і соціально-політичному, відповідно, але у підсумку, в обох випадках міф перетворюється на явище, яке маніпулює людською свідомістю та представляє реальність не такою, якою вона насправді є, а такою, що вигідна або домінуючому класу (П. Гуревич) або буржуазному суспільству в цілому (Р. Барт).

Порівнюючи значення термінів «міф» і «симулякр», варто зазначити, що їхня схожість і відмінність базується на тому, про симулякр якого порядку іде мова. Наприклад, симулякр першого порядку імітує реальність. У цьому випадку значення буде відрізнятись, оскільки міф, особливо у своєму класичному значенні, і є реальністю. Він нічого не імітує, він показує першоподію, фундаментальну основу і витоки наших світоглядних елементів. Більшої схожості набуває міф із симулякром другого порядку, оскільки такий симулякр викривляє реальність. Це є дотичним до того, як міф бачать Р. Барт і П. Гуревич. Разом із тим, у концепціях вищезначених мислителів, міф не лише викривляє реальність, але і нав'язує таку точку зору людям. Симулякри третього і четвертого порядку також не мають майже нічого спільного із поняттям «міф», бо вони частково або повністю приховують відсутність зв'язку із реальністю. У той же час, міф, особливо так, як його бачать Р. Барт, Ф. Х. Кессиді, П. Гуревич, М. Горгаймер і Т. Адорно, не має за мету повністю затьмарити реальність, але, скоріше, хоче трансформувати її, злитися із нею і підкорити її власним правилам. Таким чином, найбільше спільного термін «міф» має із симулякром другого порядку, тоді як значення симулякрів інших порядків є максимально віддаленими від значення терміну «міф».

Порівнюючи поняття «міф» із поняттям «пастіш», можна зазначити що тут буде релевантно згадати численні спроби переосмислення міфологічних сюжетів

у контексті культурного пласту. Як і пастіш, міф тут стає продуктом вторинного осмислення, оскільки літератори використовують оригінальні міфологічні сюжети для побудови своїх власних сюжетів. При цьому, зміст терміну «міф» відрізняється від змісту терміну «пастіш» у тому сенсі, що навіть у концепціях Р. Барта і П. Гуревича, міф не копіює реальність або ідеологію, а створює свої власні концепти, яким віднині підпорядковується життя людини. Тут також можна згадати роботу М. Горького і Т. Адорно, які писали про викривлення міфу під впливом Просвітництва. Через те, що останнє намагається винищити міф, воно саме стає міфологічним, стимулюючи трансформаційні процеси. Разом із тим, новітній міф, створений таким чином, виявляється спотвореним і містить багато хибних елементів, які викривляють його первісне значення і носять деструктивний характер. Міф, таким чином, не копіює якісь уже існуючі концепти, а домішується до елементів, притаманних епосі Просвітництва, видозмінюючи їх.

Варто написати також про концепцію Ж.-Ф. Ліотара, який активно вивчав специфіку епохи постмодерна, розробляючи термін «нарація». Сам мислитель визначає дану епоху як «недовіру по відношенню до метаоповідань» [99, с. xxiv]. Для нього великі нарації становили суть культури модернізму, але почали відживати із переходом до постмодерного стану суспільства. Тепер буття людини окреслено лише уривками малих нарацій, які спричиняють велику роздробленість визначальних ідей і концептів. Ж.-Ф. Ліотар пише, що «наративна функція втрачає свої функтори: великого героя, великі небезпеки, великі навколосвітні плавання і велику мету [99, с. xxiv]. Наратив для мислителя – це певні оповідальні структури, що характеризують різні типи дискурсу в залежності від конкретної історичної епохи. Для мислителя, наративи протиставляються науковому знанню, а самі більше спільного мають зі звичаями. На думку Ж.-Ф. Ліотара, «Наукове задається питанням про законність наративних висловлювань і констатує, що вони ніколи не підкоряються аргументам та доказам» [99, с. 27]. При цьому, наративи і наративне знання все ще продовжують існувати у нашу епоху, оскільки правила наративної гри все ще присутні в більшості сфер соціального життя.

Розглядаючи поняття «міф» у співвідношенні із поняттям «нарація», можна зазначити, що міф виступає як частина наративу, оскільки наратив може містити у собі міф, але міф не охоплює собою все, що Ж.-Ф. Ліотар називає нарацією.

Отже, як можна побачити, друга половина XX ст. була сповнена величезною кількістю соціальних і культурних змін, які докорінно трансформували принципи людського життя, а відтак – потребували осмислення на рівні філософської рефлексії. З'явилися нові правила та закони, за якими тепер змінювалось життя середньостатистичної людини. Саме такий стан речей і спричинив зміни у векторі міфологічного дискурсу другої половини XX ст.

Найбільшим соціальним потрясінням XX ст. стала Друга світова війна. Ця трагічна подія знаменувала не лише крах гуманістичних ідеалів: під час війни людина позбавлялась особистості, перетворюючись лише на порядковий номер, що, у свою чергу, позначилось на сприйнятті людиною своєї самості.

Ще одним вагомим фактором став розвиток консюмеризму, остаточне перетворення суспільства другої половини XX ст. на суспільство споживання. Через величезну кількість речей і інформації, людина втрачає контроль над власним життям і стає заручницею репресивної культури. Відтепер не людина контролює речі, а навпаки, речі отримують повну владу над людиною, її бажаннями та думками. Людина, знаходячись на перетині численних потоків різноманітної інформації, легко піддається впливу і видає поглинуту інформацію за свої власні думки і бажання. Таким чином, людина в другій половині XX ст. остаточно втрачає контроль над усім, що відбувається в світі, і стає повністю залежною від речей і панівних ідеологій, які і визначають напрям її життя. Крім цього, самотність і відчуження людини посилюється внаслідок автоматизації і технологізації світу, що стрімко відбуваються у другій половині XX ст. Тепер автоматична праця замінює індивідуальні особливості кожної людини, а отже і сама людина, як особистість, втрачає власну цінність.

Нарешті, важливим атрибутом культури другої половини XX ст. є симуляція, або, викривлення реальності і створення штучної реальності. Симулякри різних порядків імітують реальність, а також імітації реальності,

переплітаючись між собою, унеможливлюють розуміння того, чи існує людина у реальному світі, чи вона наразі підкоряється правилам штучної реальності. Схоже явище – пастіш, – також стосується імітації та пародії на реальність. Через пануючу роль подібних елементів людина остаточно губиться у світі, адже тепер вона не просто знаходиться під владою речей, але навіть не може визначити, чи є ці речі та ідеї реальними.

Зміни в культурі XX ст. стосуються, перш за все, змін положення людини в цьому світі та її екзистенції, а також змін основних факторів, що тепер визначають це положення, і є, здебільшого, факторами соціального походження. У другій половині XX ст. людина переживає остаточно відчуження від самої себе, повністю підкоряється речам та ідеям і поступово втрачає зв'язок із реально існуючим світом. Разом із тим, тепер вирішальна роль належить ідеям і принципам, народженим масовою культурою, культурою споживання та симуляцією. Оскільки філософія знаходиться в постійній кореляції із культурою, і обидва феномени впливають один на один, цілком природно що зміни в культурі мали своїм наслідком зміни в межах філософського дискурсу та міфологічного дискурсу. Хоча зміни в культурі не нівелюють цінності вже існуючих теорій, для задоволення усіх запитів людини, враховуючи актуальні зміни, були потрібні нові теорії, які враховували б останні тенденції та зміни у культурі. Таким чином, переламні події в середині XX ст., які назавжди трансформували культуру та саме сприйняття людини, стали важливими чинниками для зміни вектору під час дослідження терміну «міф».

2.3. Теоретичні передумови трансформації поняття «міф»

Нові культурні процеси, із якими зіткнулося людство в середині XX ст., мали величезний вплив на появу нових теорій і зміну вектору застосування поняття «міф», але разом із тим, цьому сприяли і теоретичні концепції, що набули популярності у XX ст.. Як зазначають дослідники, «Реабілітація міфічного дискурсу ... у XX ст. зумовлена, найімовірніше, недовірою свідомості і розуму» [193, с. 73] Деякі із таких теоретичних концепцій виникли як реакція на культурні

перетворення середини ХХ ст., а деякі існували вже протягом певного часу, і мислителі використовували їх, як джерело для свого натхнення. У даному розділі ми розглянемо, які концепції та теоретичні надбання вплинули на трансформацію поняття міф, а саме на те, якого вигляду він набув найбільш значущих концепціях другої половини ХХ ст., репрезентованих роботами Р. Барта, М. Еліаде, К. Керенї, П. Гуревича, Ф. Х. Кессиді, К. Хюбнера, П. Феєрабенда, К. Леві-Стросса, М. Горгаймера та Т. Адорно. Кожна із цих концепцій має свою специфіку, а відтак і теоретичні передумови формування цих міфологічних теорій були різними і залежали, перш за все, від того, якими були джерела натхнення для кожного окремого автора.

Умовно можна розділити сфери впливу на три групи: до першої належать роботи впливових попередників, що вивчали різноманітні аспекти міфу та міфології, а відтак теорії, представлені мислителями другої половини ХХ ст. є у певному сенсі розвитком ідей попередніх дослідників, але уже трансформованих і вдосконалених відповідно до запитів зміненого суспільства та нових філософських концепцій. До таких авторів можна віднести М. Еліаде та К. Керенї. До другої течії належать ідеї, що формувались під впливом концепцій, лише частково пов'язаних із проблемою міфу, але які, в свою чергу, стали необхідною фундацією для мислителів, і дали їм змогу будувати свої власні міфологічні концепції. Такими дослідниками можна вважати Р. Барта, К. Леві-Стросса, П. Гуревича, М. Горгаймера та Т. Адорно. Також варто зазначити представників третьої групи, до якої можна віднести тих мислителів, які робили певні висновки стосовно сутності міфу і смислів, закладених у цей термін, на основі рецепції ідей своїх попередників. До таких персоналій можна віднести К. Хюбнера, П. Феєрабенда та Ф. Х. Кессиді.

Розпочнемо із концепції міфу, що запропонував відомий мислитель М. Еліаде, оскільки він є одним із тих дослідників, на чію роботу і концепції вплинули роботи і надбання його попередників, що також займались дослідженням міфологічного дискурсу. Загалом можна сказати, що сама

концепція міфу, яку пропонує дослідник, має певні схожі риси із концепціями попередніх представників міфологічного дискурсу.

М. Еліаде презентує міф як таку складову людського життя, без якого існування людини стає неможливим. Саме міф надає людині знання про закони існування світу та першопричини усіх процесів, що у ньому відбуваються. До того ж, ці процеси відбуваються не на примітивному рівні, коли міф просто пояснює явища природи, а на глибокому екзистенційному рівні, коли міф фактично стає опорою для людини у цьому світі. Міф, як набір певних фундаментальних схем, назавжди закріплений у свідомості людини, і навіть численні процеси деміфологізації, які розпочались із давньогрецьких філософів, не змогли викорінити цю міфологічну складову, яка і досі допомагає людині віднайти бажаний шляху світі.

Для М. Еліаде, «міф є однією із надзвичайно складних реальностей культури» [50, с. 5]. Дослідники творчості даного мислителя також це підтверджують, говорячи про те, що для нього «міф не є вигадкою, фантазією наших пращурів, він може бути вирішально-важливим, навіть сакральним для усієї історії» [183, с. 350]. Натомість, він є однією із ключових структурних одиниць для конструювання реальності. У своєму дослідженні мислитель визнає цінність сприйняття світу так, як його сприймала первісна людина, тобто цінність чистої свідомості, не замутною сучасними знаннями, яка може абсолютно точно повірити у те, що міф – це реальність, а реальність – це міф, адже на думку дослідника, «міф є істинною історією того, що відбулося біля початку часів» [51, с. 23]. Міф – це не просто реальність, це первинна реальність, справжній початок і первородний світ, оскільки кожен міф насправді є описанням першого випадку будь-якої події, із сукупності яких і складається людське життя, як-от народження, смерть, шлюбний ритуал, або переродження наново. Тобто міф і є тим самим першоджерелом, першопочатком, від якого потім утворюються незліченні повторення цього процесу, що перетворюють його на звичне явище. Згідно з ідеями М. Еліаде, міф представляється значущою складовою нашого світу, оскільки він надає людям сенс існування. Як зазначає сам мислитель, «його

[міфу] функція давати моделі, і, таким чином, надавати значущість світу і людському існуванню» [50, с. 136]. Також, саме завдяки міфологічним образам героїв і богів людина розуміла, які саме дії є доречними за певних обставин, і навіть зберегла це розуміння до нашого часу. Так, говорячи про розвиток міфологічних ідей, Мірча Еліаде пише: «реальні та уявні герої грають важливу роль у формуванні європейського юнацтва: персонажі пригодницьких оповідань, герої війни, улюбленці екрану і так далі» [51, с. 33]. На індивідуальному рівні, міфи проявляються у людській уяві, сновидіннях і фантазіях, а їхнє відлуння збереглось у традиціях, які наразі здаються абсолютно звичайними.

Розглядаючи питання стосовно того, що саме вплинуло на створення такої міфологічної теорії, деякі дослідники перш за все називають не стільки теоретичний, скільки духовно-релігійний вплив. Так, наприклад, В. П. Канарська [183, с. 349-350], наголошує на нерозривному зв'язку життєвого шляху мислителя і формування його поглядів.

А от стосовно теоретичних передумов, які б пояснили саме таку трактовку поняття міф у творчості М. Еліаде, варто згадати найвідомішого представника психоаналітичної теорії, чиї дослідження мали значний вплив на подальших мислителів – К. Г. Юнга. У певному сенсі М. Еліаде продовжив розробляти юнгіанський концепт архетипів, доповнюючи і вдосконалюючи його таким чином, аби привести його у відповідність до власної теорії. Можна побачити, що як і К. Г. Юнг, Мірча Еліаде також говорить про міфи, як про певні загальні паттерни, що є майже тотожними юнгівським архетипам. Можна сказати, що Мірча Еліаде переробив і вдосконалив юнгіанський концепт, адже значення, яке К. Г. Юнг надає своїм архетипам не є цілком тотожним тому значенню, яке Мірча Еліаде надає своїм паттернам. Для К. Г. Юнга «архетип сприймається як можливість людської поведінки, що визначається не батьком і матір'ю, а природою; як своєрідний психічний ген, що передається з покоління в покоління і не дає нам відірватися від прабатьків людства» [179, с. 174], і, на думку самого психоаналітика, архетипом є «певне утворення архаїчного характеру, що включає у себе, як за формою, так і за змістом, міфологічні мотиви» [81, с. 37-38]. У

К. Г. Юнга архетип – це маркер колективного несвідомого, яке не є історичним, на відміну від паттернів, які пропонує М. Еліаде. Корінна відмінність між цими двома концепціями полягає у тому, що у той час як у К. Г. Юнга архетипи стають проявом певних загальних концептів, М. Еліаде використовує паттерни, аби позначити витoki певної події або ритуалу. Тобто в останньому випадку дослідник тяжіє до історичності, окреслюючи історичний характер міфу, як першоджерела усіх подій, із якими стикається людство. Окрім цього, обидва мислителі використовують схожі приклади сучасного прояву міфів, наприклад, міф про Золотий вік, або референси до міфологічної природи Ісуса Христа.

Таким чином, можна зазначити, що на ідеї Мірча Еліаде мав досить значний вплив К. Г. Юнг і його теорія архетипів. І, хоча Мірча Еліаде переробив цей концепт та адаптував його для своїх ідей, той вплив, який мав на його роботи К. Г. Юнг, заперечувати не можна. Адже обидва мислителі використовують концепцію архетипів, яку у міфологічний дискурс ввів саме К. Г. Юнг, але М. Еліаде використовує цей концепт виходячи із особливостей своєї власної теорії. Отже, цей приклад яскраво демонструє, як теорії попередників, що розробляли міфологічні концепти, впливають на формування нових міфологічних теорій, що використовують уже існуючі надбання.

Як і М. Еліаде, К. Керенї розглядає міф у його аутентичному вигляді, тобто звертається до першоджерел – давньогрецької міфології. Багато у чому його ідеї подібні до ідей румунського дослідника, оскільки К. Керенї також вважає за потрібне розглядати міф у тому вигляді, у якому він був представлений від самого початку. Тобто він відмежовує автентичний міф і його сучасні трактовки [53]. Із М. Еліаде тут вимальовується ще одна спільна риса – К. Керенї також вважає, що раціонально міф неможливо проаналізувати, і потрібно дивитись на нього, як на певну таємницю, якій не можна надати пояснення. Так, дослідник пише, що «Істинна таємниця не піддається поясненню – не тому, що вона за допомогою хитрощів дурить дослідника, а тому що вона, по суті своїй, недоступна для раціонального підходу» [87, с. 31]. Далі К. Керенї зазначає, що «Міфологеми, образи богів, релігійні символи не можуть розглядатись як проблеми, що

підлягають рішенню» [87, с. 31]. М. Еліаде, у свою чергу, пропонував спробувати подивитись на міф очима архаїчної людини, для якої міфи важили значно більше, аніж для сучасних людей. Отже, обидва мислителі радше схиляються до ірраціонального пізнання міфу, аніж до його раціоналізування.

На думку К. Керенї, на міф можна дивитись лише як на певного роду таємницю, яка може відкритись лише безпосереднім свідкам цього дійства. Сам дослідник, визначаючи, чим саме є міф, зазначає, що «Mythos – означає слово, твердження, від початку істинну пересказану подію» [85, с. 26]. Далі він відмічає, що «через них, через міфи, виражені словом і образом, шлях веде за слова і образи» [85, с. 27]. Також, він зазначає що «Лише коли варіації міфологеми пробуджують в нас щось таке, що сприймається як божественне – оскільки його можна виразити лише у божественних образах, божественних історіях, релігійних символах, – лише тоді у нас з'явиться перспектива, з якої перед нами відкриваються усі подробиці міфу і культу, аж до тієї межі, за яким відкривається Незбагненне» [87, с. 38]. Іншими словами, для К. Керенї міфологія – це не символічна форма мислення, як у Кассіра, і не предлогічне мислення, як у Леві-Брюля; міфічні розповіді – не вираження переконань, які можуть перевірятись або обговорюватись їхніми носіями; міфологія – не форма, а матеріал [86]. Тобто К. Керенї, як і М. Еліаде, виступає проти того, аби намагатись раціоналізувати підхід до міфу, як такого, бо така раціоналізація просто не є можливою, оскільки, якщо міф намагатись витлумачити раціонально, це буде лише певною реконструкцією «помертвого» образу міфу [87, с. 55].

Також можна провести паралель між його ідеями та доктриною М. Еліаде у тому контексті, що К. Керенї, як і його румунський наступник, вважає міф першою подією будь-якого дійства. Тобто те, на що вказує нам міф, насправді є найпершим проявом певної події в історії людства. Зазначається, що міф говорить про походження будь-якого феномену, про взірць, який може бути і позитивним, і негативним: це боги, герої, предки, основоположники [86].

Говорячи про те, що саме стало теоретичними передумовами формування міфологічної концепції К. Керенї, варто згадати декілька персоналій, чиї роботи

створили фундамент для подальшого розвитку ідей угорського мислителя. По-перше, необхідно знову зазначити постать К. Г. Юнга, оскільки його концепція архетипів мала значний вплив на розвиток міфологічних концепцій. Вище ми вже згадували, що дані ідеї впливали на творчість М. Еліаде, і творчість самого К. Керенї також зазнала значного впливу ідей психоаналітика.

У книгах К. Керенї згадується вплив В. Отто [86], який досліджував одну із тем, близьких К. Керенї – міфи про Діоніса, які у тому числі послужили основою для подальшої побудови міфологічної концепції дослідника. Також у книгах К. Керенї згадується важливість ритуалу, що імовірно відсилає нас до Дж. Фрезера і його «Золотої гілки». Так, в одній зі своїх робіт К. Керенї пише, що «міф не можна відділяти від ритуалу, один є вираження іншого: слово, перетворене на дію, і дія, перетворена на слово» [86, с. 155]. Такий тісний взаємозв'язок між міфом і ритуалом був характерний для теорії Дж. Фрезера, який, втім, стверджував що міф був вторинний, по відношенню до ритуалу. Можна сказати, що імовірно К. Керенї трансформує дану концепцію для своєї теорії і нерозривно пов'язує міф та ритуальну складову.

Тепер розглянемо концепцію міфу, що належить Р. Барту. Вона дуже сильно відрізняється від класичного трактування поняття «міф», а також від усіх попередніх концепцій і теорій. Можна сказати, міф, такий, яким його уявляє французький дослідник, взагалі є оригінальним концептом, не схожим на жоден інший. Для Р. Барта міф стає чимось на зразок ідеології, основного панівного механізму, що керує людиною у ХХ ст. За словами самого мислителя, міф – це «слово», «система зв'язку» та «повідомлення» [12, с. 93]. До того ж, головну роль у міфі починає відігравати саме його форма [20]. Міф, або, у випадку Р. Барта, слово і повідомлення – це не обов'язково письмовий знак, оскільки він може бути виражений абсолютно будь-яким способом, і абсолютно будь-яка система знаків може містити у собі такі міфи. Так, наприклад, «фотографія, кіно, репортаж, спорт, спектакль, реклама» [12, с. 94] також належать до таких знаків. Р. Барт розглядає міф як одну величезну ілюзію, у яку, на його думку, занурене сучасне суспільство, і він має усі підстави для подібних висновків, адже він у своїй роботі

«Міфології» проводить поглиблений аналіз різноманітних аспектів французької культури, вказуючи окремо на кожен міф, який панує у тій чи іншій сфері людського життя. Як зазначає одна із дослідниць творчості Р. Барта, для мислителя «міф – маркер якісної характеристики сучасного буржуазного суспільства, а міфологізація – атрибутивна ознака будь-якого соціуму» [190, с. 110]. Взагалі, на думку Р. Барта, право творити міфи відтепер не може бути монополізованим а – навпаки – належить абсолютно усім, і кожен може стати творцем міфології.

Також міф на думку Р. Барта абсолютно позбавлений фундаментальності і стабільності, адже «міфічні поняття не є стійкими: вони можуть утворюватись, змінюватись, розпадатись або повністю зникати» [12, с. 106]. Визначною є здатність міфу деформувати смисли, оскільки він не приховує щось, а спотворює його, позбавляє первинного і звичного для більшості людей значення, надаючи йому сутнісно нових смислів та трактовок. Також важливою характеристикою міфу є те, що він завжди комусь адресований, а за висловом самого мислителя – «розгорнутий до мене, я відчуваю його інтенціональну силу» [12, с. 110], тобто спрямований на конкретну групу людей. Так, Р. Барт запропонував концепцію, яка великою мірою спирається на лінгвістику і процеси, що відбуваються у постмодерному суспільстві, а міф у його теорії стає тим, що не є дійсним, хоча прагне таким здаватись. Дослідник просто бере термін «міф», позбавляє його первинного змісту, і, спираючись на певні конотації, які цей термін має (позначення чогось, що не є реальним), використовує його аби позначити процеси, що відбуваються у суспільстві.

Як бачимо, теорія Р. Барта демонструє певний симбіоз і переосмислення двох теоретичних напрямів, що стали популярними у ХХ ст. – лінгвістичну філософію та семіотичну теорію. Стосовно першого напрямку, можна згадати мислителів, які розвивали лінгвістичну філософію і завдяки яким взагалі відбувся лінгвістичний поворот у філософії, зокрема Л. Вітгенштайна та Дж. Остіна, що розробляли теорію про мовні ігри та мовні акти, переосмислюючи концепцію мови, як такої. Також можна згадати М. Мюллера, оскільки він «застерігає, що

замість прямих смислів первинної мови наступним поколінням дістається у спадок міфологія, яка є неминучою темпоральною «хворобою мови». Завдання ж філософії, на думку мислителя, полягає у протистоянні цим згубним викривленням через кропітку роботу з відтворення прямих смислів» [211, с. 39]. У сучасній лінгвістиці загалом відбулася глобальна трансформація образу мислення [201, с. 29]. Висновок стосовно того, що філософія мови мала вплив на Р. Барта, можна зробити ще й тому, що у його теорії міфу деформаціям знаків, у ролі яких можуть виступати зокрема і слова, приділяється значна увага, і для нього слово є таким самим знаком, як фотографія, іграшка або спектакль. Крім того, той факт, що Р. Барт самим запровадженням своєї теорії ніби спотворює та деформує термін «міф», граючись зі смислами і створюючи сутнісно нові значення для цього терміну, також свідчить на користь того, що дослідження мови і мовних знаків попередниками французького мислителя справили на нього певний вплив, що у свою чергу відобразилося на його міфологічній концепції.

Але напевно найбільший вплив на теорію Р. Барта справив «батько семіології» Ф. де Соссюр. Цей дослідник вважав саме мову найскладнішою знаковою системою [38, с. 21]. Саме цьому мислителю належить теорія мовного знаку, що стосується відповідності означника та означенника, тобто зовнішнього образу знака та його безпосереднього значення. На думку самого Ф. де Соссюра, означник та означенник є собою безпосереднім поняттям і його акустичним образом [135]. Поняття, при цьому, є психологічним відбитком звуку [156]. Саме така комбінація уможливлює існування знака [6, с. 7]. Інакше кажучи, поняття одразу приводить нас до образу, що асоціюється із даним поняттям, і таким чином за допомогою мовного апарату свідомість людини пов'язує термін із реальним відповідником. Тобто у творчості Ф. де Соссюра сам знак – це відношення, яке встановлюється між знаком та його акустичним образом, і веде від одного до іншого. Як зазначають дослідники, «Знак, на відміну від символу, є адекватним (обсяг поняття означеного дорівнює означнику) і немотивованим (образ несхожий на звукове та графічне позначення). Відповідно, значення мислиться не як психічний образ предмета, а як співвідношення означника й означенника. Отже, й

сенса не передую мові, а народжується в ній» [166, с. 2]. Таким чином Ф. де Соссюр описує первинну знакову систему. А от міф, яким його представляє Р. Барт – це надбудова над первинною знаковою системою Ф. де Соссюра, тобто уже вторинна знакова система. У міфі, за Р. Бартом, означник веде не до свого означенника, а до означенника іншого знаку. Тобто якщо у Ф. де Соссюра за знаком одразу йде його безпосередній акустичний образ, тобто саме його значення, у Р. Барта знак приводить до іншого знаку, і тільки потім приходить черга акустичного образу. Таким чином, значення деформується і викривляється, адже тепер існує цілих два означника, через які відкривається означенник. Саме через те, що міф є такою системою, він у теорії Р. Барта і представляється тією силою, що викривляє реальність. Тому можна зазначити, що міфологічна система, яку вибудовує Р. Барт, є гарним прикладом того, як на одній теорії, не пов'язаній безпосередньо із міфологічною проблематикою, виростає сутнісно інша ідея. Р. Барт використовує наробітки Ф. де Соссюра і вдосконалює їх, відповідно до своєї теорії. Загалом, те, як Р. Барт перетворює значення міфу використовуючи при цьому концепцію іншого теоретика, демонструє, як один теоретичний концепт дає змогу іншому народитись.

Наступна концепція, яку варто розглянути і визначити теорії, що мали на неї вплив – це міфологічна концепція К. Леві-Стросса. Цей мислитель є одним із представників структуралістського підходу, який наголошує на існуванні чітких структур за допомогою яких можна описати реальність. У своїй міфологічній концепції К. Леві-Стросс також користується методом структурного аналізу. Особливістю його сприйняття міфу є те, що відтепер той розглядається не як складова культури, а як лінгвістичний об'єкт. Відтак, для аналізу міфу К. Леві-Стросс користується методами, запозиченими із лінгвістики. Він представляє міф як «явище мовного порядку» та «лінгвістичний об'єкт» [95, с. 218], тобто одразу ж визначає нерозривний зв'язок між міфом та лінгвістичною системою, частиною якої останній невідворотно є. Більше того, оскільки міф є частиною лінгвістичної системи, він має складатись із певних лінгвістичних одиниць, і складові міфу, на відміну від лінгвістичних фонем, морфем і семантем,

мають стояти на порядок вище [95, с. 218]. На думку мислителя, такими одиницями кожного міфу виступають міфеми, тобто найпростіші складові, на які можна розбити абсолютно кожен міф. У процесі, під час якого дослідник розбиває міф на окремі міфеми, він виявляє сутність міфу, адже кожна пара міфем вказує на певний тип відносин, і порівнявши усі пари можна визначити сутнісне значення міфу.

Отже можна зазначити, що К. Леві-Стросс у своїх роботах демонструє структуралістський підхід, а також вказує на те, що відтепер міф можна розглядати не як культурне явище, але як явище лінгвістичне. Стосовно доречності такої трактовки міфу дискусія залишається відкритою, адже, хоча структурний метод дозволяє хоча б якось впорядкувати міф, явище само по собі хаотичне і неупорядковане, чи не зводить така трактовка нанівець культурне значення міфу, як явища? Цілком можливо, що намагаючись хоч якось систематизувати міф, К. Леві-Стросс відкидає його сутнісне значення і роль у формуванні культури.

Переходячи до теоретичних передумов виникнення такої міфологічної концепції, варто згадати лінгвістичні концепції, а також тих мислителів, що стоять біля витоків напряму структуралізму. Останні, на нашу думку, можуть бути зараховані до числа тих, чиї концепції вплинули на формування теорії міфу К. Леві-Стросса, оскільки він є представником напряму структуралізму, і, власне, демонструє це у своїх роботах та поглядах на проблему міфу. Отже, можна сказати, що персоналії, які вплинули на розвиток напряму структуралізму, певним чином сприяли появі теорії К. Леві-Стросса, а відтак – мали вплив на трансформацію поняття міф. До таких персоналій належать наступні мислителі: Ф. де Соссюр, Ч. Пірс, Е. Тітченер та Е. Дюркгайм. Саме їхні роботи дали можливість сформуватись структуралізму як окремому напрямку, що зробило можливим появу мислителів-структуралістів.

І, звичайно, роботи К. Леві-Стросса неможливо уявити без лінгвістики, адже саме на неї він спирався, формулюючи свій підхід до вирішення проблеми міфу і міфологічної структури. Важливу роль у цьому процесі зіграли роботи

Р. О. Якобсона, що були одним із джерел натхнення для К. Леві-Стросса. У своїй теорії К. Леві-Стросс використовує надбання сучасної лінгвістики та її різноманітні елементи для позначення сутності міфу та для опису даного явища. На думку Старицького, це пов'язано із тим, що мова як така вже виступає досить потужним джерелом структурності, а мислитель у свою чергу просто використовує цю характеристику в своїх дослідженнях, переносячи її на феномен міфу. Оскільки сам міф уже є лінгвістичним явищем за уявленнями К. Леві-Стросса, то і його структура має відповідати структурі звичайного лінгвістичного об'єкту. Тут, звичайно, слід зазначити, що хоча К. Леві-Стросс і користується апаратом, прийнятим у лінгвістиці, він не визначає міф як примітивну лінгвістичну структуру, а підводить його на вищий рівень. Тобто К. Леві-Стросс використовує лише певні структурні елементи, які використовуються у лінгвістиці, але також вдосконалює і адаптує їх, аби вони відповідали його концепції. Отже, можна зазначити, що у випадку із міфологічною теорією К. Леві-Стросса, лінгвістика та її надбання виступають найвизначнішою теоретичною передумовою формування такої трактовки терміну «міф».

Розглянемо міфологічну концепцію П. Гуревича та теоретичні передумови її формування. Важливо зазначити, що у міфологічній концепції П. Гуревича вбачається деяка схожість із ідеями Р. Барта у тому сенсі, що обидва мислителі використовують певні конотації терміну «міф» у своїх роботах і на їхній основі вибудовують свої концепції. У своїй найбільш фундаментальній роботі «Соціальна міфологія», П. Гуревич розглядає міф як соціальне явище, що є дуже близьким до поняття «ідеології», а отже має на увазі, що міф – це дещо хибне і ілюзорне, що підкоряє людину своїй волі. Головне поняття, яке використовує П. Гуревич – «соціальна міфологія», є утворенням капіталістичного суспільства [175, с. 6]. Отже, як бачимо, той «міф» який має на увазі даний дослідник, є прямим породження умовно сучасної культури із її тенденціями.

У роботі П. Гуревич пише про розвиток соціальних міфів, які стимулював розвиток таких індустрій, як реклама, радіо та телебачення, а також –

розповсюдження ірраціоналізму. Також багато уваги в своїй роботі П. Гуревич приділяє такому явищу, як пропаганда, яке на його думку відігравало ключову роль у розвитку соціальної міфології, а також у її поширенні [175, с. 57].

Міф, яким його бачить мислитель, також є дещо подібним до міфу у концепції Р. Барта, оскільки для П. Гуревича основна задача міфу полягає у тому, що він «приховує знання, відволікає від істини» [175, с. 76]. У той час як у Р. Барта міф замінює собою реальність, природне, і виступає його ілюзією, у концепції П. Гуревича головна функція міфу зводиться до приховування істини, а точніше – до заміни істини на наративи, що вигідні панівному класу. Іще одна важлива паралель із творчістю Р. Барта (і відмінність від попередніх міфологічних концепцій) полягає у тому, що у Р. Барта будь-хто може стати міфотворцем. П. Гуревич стосовно цього висловлює більш чітку ідею і каже, що творення соціальних міфів належить до функцій буржуазної ідеології, яка має за мету «направити у певне русло соціальні запити мас» [175, с. 80]. Фактично він стверджує, що сама поява міфів обумовлена класовим поділом суспільства, у якому, відтак, панівний клас, тобто еліти, намагаються нав'язати свої наративи нижчому класу, чия функція зводиться до задоволення потреб еліти. До того ж, робота П. Гуревича дуже політизована, оскільки у ній ідеться не стільки про обґрунтований незалежний аналіз західного суспільства і міфотворчості як його основної характеристики, скільки про демонізацію західного суспільства і представленню його як антипода суспільства радянського, до якого, власне, належить П. Гуревич.

Говорячи про те, чиї концепції надихали даного мислителя, варто зазначити наступне. У своїй книзі він сам згадує багатьох мислителів, які так чи інакше були пов'язані із формуванням його власних ідей. По-перше, зважаючи на те, що П. Гуревич говорить про буржуазне суспільство, він досить часто робить референси до марксистської теорії, оскільки саме на її прикладі він показує принципи і наслідки існування соціальної міфології. Так наприклад він пише, що «у суспільній свідомості капіталістичного світу з'явилися міфи «буржуазного прогресу», «процвітання», «рівності», «загального блага» [175, с. 6]. Маркс і його

ідеологічні засади згадуються у «Соціальній міфології» досить часто, тому імовірно припустити, що його можна вважати одним із тих, чії ідеї вплинули на формування соціальної концепції П. Гуревича.

Також П. Гуревич згадує низку філософів, які розвивали «розуміння ідеології як соціальної міфології» [175, с. 64] у своїх намаганнях викоремити істину від її спотвореного виду. До таких мислителів автор відносить А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та З. Фрейда. Крім даних персоналій, у роботі згадуються також праці К. Мангейма [175, с. 133], який досліджував взаємозв'язок між феноменами утопії та ідеології, В. Гоулднера [175, с. 139-141], Т. Адорно, Х. Вольфа, А. Мітчерліх, Э. Хельцле, М. Горкгаймера [175, с. 149].

Можна зазначити, що П. Гуревича здебільшого цікавили роботи, присвячені аналізу соціальних і культурних трансформацій, оскільки головна проблема, яку він висвітлював у своїх працях – це проблема ідеологій і соціальних змін, які сприяли розповсюдженню та утворенню так званих соціальних міфів, які і є предметом інтересу даного мислителя. Важливо зазначити, усі персоналії, які згадуються у роботах П. Гуревича – це західні філософи і мислителі які присвячували роботи дослідженню і критиці західного суспільства, зокрема у контексті проблеми ідеології. При цьому, будучи радянським дослідником, він не використовує у своїй роботі дослідження своїх співвітчизників, орієнтуючись лише на західні дослідження стосовно тематики, що його цікавить. Це досить важливий момент, адже він використовує роботи тих, чия критика була спрямована на їхнє власне суспільство, з метою його подальшого поліпшення, але водночас мета П. Гуревича полягає у зворотному – у представленні західного суспільства як абсолютного зла, оскільки воно наскрізь міфологізоване.

М. Горкгаймер і Т. Адорно, у своїй роботі «Діалектика Просвітництва» протиставляють міф і Просвітництво. У даному контексті, міф позначає до-наукове знання і до-науковий тип мислення, а Просвітництво ставить своїм головним завданням «подолати» міф. Однак, Просвітництво із даним завданням не справляється, оскільки відмічається регрес «Просвітництва в міфологію» [75, с. xvi], а автори зазначають, «Програмою Просвітництва було розчакловування

міфу. Воно прагнуло зруйнувати міфи і скинути уяву за допомогою знання» [75, с. 1]. Тобто намагаючись звільнити суспільство з-під влади міфу, Просвітництво саме стало міфічним [125, с. 7] І хоча Просвітництво дослідники називають «міфологічним страхом» [75, с. 11], «що став радикальністю» [75, с. 11], тобто радикалізація відбулась через страх ірраціонального [157], воно ніяк не може подолати міф, бо, як зазначають мислителі, «Просвітництво все ще розпізнає себе саме навіть у міфах» [75, с. 3]. До того ж, замість того, що «звільняти» суспільство, Просвітництво привносить нові репресивні наративи [72]. Міф і Просвітництво, будучи від початку пов'язані між собою, такими і залишаються [128].

Тут можна відмітити, що у певному сенсі такі ідеї є близькими дослідникам міфу на кшталт М. Еліаде, які стверджували, що міфи продовжують відігравати значну роль у сучасному суспільстві. Так само, як у М. Еліаде продовжує існувати міф про Золотий вік, так і М. Горкгаймер та Т. Адорно стверджують, що Просвітництво саме стає міфічним, намагаючись боротись із міфами. Інакше кажучи, для них міфи, підпадаючи під вплив Просвітництва і його конструктів, вбудовуються в актуальну картину світу, але, разом із тим, продовжують залишатись міфами. Так, вони зазначають: «Але міфи, що стають жертвами Просвітництва, самі є його безпосередніми продуктами. У науковому обчисленні події анулюється той звіт, який колись був даний думкою про подію у міфах. Міф намагається повідомити, назвати, висловити походження: але тим самим зобразити, констатувати, пояснити» [75, с. 5]. Міфи більше не є повідомленнями, а, натомість, вони є ученням. Чому, на думку М. Горкгаймера та Т. Адорно Просвітництво просякнуте міфологією? Вони пояснюють це тим, що «Воно [Просвітництво] переймає весь матеріал міфів для того, щоб їх зруйнувати, і як їхній суддя потрапляє під чари міфів» [75, с. 8]. Тобто, хоча своєю першочерговою метою Просвітництво ставить боротьбу із міфом як таким (у сенсі первородного знання, до-раціонального мислення), міф не можна повністю виключити навіть зі стерильного світобачення, сформованого Просвітництвом.

Міфи продовжують існувати у межах Просвітництва, трансформуючись відповідно до нових норм. Так, наприклад, мислителі говорять про фашистську імітацію міфу, яка «викриває себе у якості істино первісного міфу, оскільки міфу справжньому було властиве прозріння відплати, тоді як міфом фальшивим воно сліпу учиняється над його жертвами» [75, с. 9]. Таким чином, сучасні міфи є симбіозом первісних міфів і епохи Просвітництва – а отже, виступають як їхнє своєрідне поєднання. Як зазначають дослідники, «Самобутній міф уже містить в собі той момент брехні, який торжествує у шахрайстві фашизму, і відповідальність за який останнім звалюється на просвітництво» [75, с. 37]. Інакше кажучи, на думку мислителів, міф продовжує існувати не відокремлено від людини навіть в епоху раціоналізму, однак саме під владою останнього, що є тією силою, яка прагне знищити міф, він зазнає трансформацій і тепер поєднує в собі як першопочаткові сенси, так і новітні деформації, які з'являються саме через вищезначені трансформаційні процеси.

Зазначаючи вплив інших мислителів на дану роботу, можна відзначити, що тут немає міфологів або представників міфологічного дискурсу. М. Горкгаймер і Т. Адорно не зацікавлені в аналізі міфу як такого. Натомість, їх цікавить, перш за все, Просвітництво і взаємовплив Просвітництва та міфу. Тому у якості теоретичної бази, вони використовують роботи тих дослідників, які формували наративи епохи Просвітництва. Зокрема до таких належать Дж. Віко, Ф. Бекон, І. Кант та ін. Таким чином, дана концепція формується більшою мірою на базі знань про сучасну епоху та її передумови.

Нарешті, третій підхід характеризується тим, що його дослідники приділяють досить багато уваги розгляду вже існуючих міфологічних концепцій, а відтак – роблять власні висновки, базуючись на здобутках своїх попередників. Тут можна згадати двох визначних мислителів другої половини ХХ ст. – К. Хюбнера і П. Феєрабенда. Хоча їхні роботи і підходи до визначення сутності поняття «міф» лежать у різних площинах, обидва дослідники доходять висновку, що міф – це у першу чергу інструмент для пізнання дійсності.

К. Хюбнер у своїй роботі з дослідження міфу доходить висновку, що міф – це один із важливих світоглядних елементів, який, будучи свого роду методологією, дозволяє людині досліджувати актуальну дійсність. Особливістю міфу у даному контексті є його форма, через яку його досить часто записуються до антинаукового знання. Однак, на думку самого дослідника наука сама не може впоратись із усім комплексом необхідної людині інформації. У той же час, не дивлячись на різючі відмінності від науки, міф так само виконує методологічну функцію для дослідника. Так, наприклад, К. Хюбнер пише про розуміння природи у міфі, порівнюючи це із науковим підходом, і відзначає, що у першому випадку міф не оперує категоріями наукового знання, такими, наприклад, як поняття [224, с. 101]. У той же час, «Міф репрезентує спосіб колективної саморефлексії та самовизначення» [176, с. 15]. К. Хюбнер схиляється до критики раціоналізаторського підходу, зазначає що відбулась «деміфологізація» [224, с. 132] міфу, поєднана зі спробами його розумно пояснити. Такі спроби, на думку мислителя, знищують саму сутність міфу, оскільки важливо дозволити йому бути тим, чим він був. Більше того, на думку дослідника, «не існує формальної розбіжності між міфічною і науковою моделлю пояснення» [224, с. 245], а «чистий досвід у міфі так само обґрунтований, як і у науці» [224, с. 248]. Загалом, К. Хюбнер обстоював думку, що науку не варто ставити вище за міф [232]. Таким чином, для К. Хюбнера міф являє собою унікальний у своєму роді інструмент пізнання дійсності, який використовує власний термінологічний апарат і різко відрізняється від звичного нам наукового знання. У той же час, попри всі розбіжності, міф виконує свою задачу з пояснення важливих процесів, хоча і у дещо химерній формі.

Ще одним важливим аспектом, який розглядає у своїй роботі К. Хюбнер, є дотичність міфу до різноманітних феноменів сьогодення. Мислитель розглядає феномен міфу також у контексті мистецтва і культури, говорячи про процеси міфологізації. У цьому аспекті варто зазначити, що міф розглядається як певна сила, яка може впливати на важливі суспільні процеси, видозмінюючи їх. Так, наприклад, К. Хюбнер наводить міфологізоване і деміфологізоване поняття нації,

яке у цих двох різних іпостасях набуває різного сенсу. Таким чином, він закріплює ідею того, що міф все ще має значний вплив на суспільство і може використовуватись для створення певної картини світу, якої прагнуть міфотворці.

Визначаючи теоретичні передумови формування такої міфологічної концепції, К. Хюбнер у своїй роботі буквально досліджує погляди на міфологічну проблематику, представлені іншими мислителями у межах міфологічного дискурсу до і після середини XX ст. До переліку тих, чийми працями мислитель послуговується, належать такі визначні фігури як В. Вундт, М. Еліаде, К. Кереньї, К. Г. Юнг, В. Ф. Отто, Р. Петтазоні, А. Є. Йєнсен, А. Жоллес та інші дослідники міфологічної проблематики. Оскільки в своїй роботі К. Хюбнер намагається обґрунтувати думку стосовно того, що міф є таким само дієвим методом пізнання навколишньої реальності, як і наукове знання, йому було важливо зафіксувати певні моменти розуміння сутності міфу, які вже закріпились у міфологічному дискурсі. Тому, говорячи про вплив робіт інших дослідників на творчість К. Хюбнера, яка стосується міфу, можна зазначити що це були здебільшого представники міфологічного дискурсу, оскільки саме вони сформували той каркас, на який мислитель уже надбудовує свою теорію.

П. Феєрабенд, у свою чергу, висловлює схожу позицію стосовно того, що міф тепер стає методом, а не просто архаїчними оповідками про богів та героїв. Загалом, особливістю роботи П. Феєрабенда є те, що він обґрунтовував свою концепцію методологічного анархізму, визначаючи міф одним із важливих її елементів. Головним чином його зусилля зосереджені на критиці наукового догматизму [71, с. 145] і виборювання права бачити і пізнавати світ крізь призму власного сприйняття, яке буде таким само валідним [127, с. 115]. Епістемологічний анархізм, який пропонує П. Феєрабенд, обґрунтовує ідею, що правила функціонування науки не повинні бути догматичними [3, с. 51]. Його робота не присвячена суто аналізу міфу, але міф є одним із предметів дослідження, оскільки мислитель вбачає в ньому ще один із методів пізнання дійсності. Сам дослідник вважає абсолютно неправильним процес деміфологізації, тобто такий, у ході якого «виключають із релігії та міфології усі

ідеї і натяки, які можуть суперечити науці» [218, с. 21-22]. Він стверджує, що міф, як і релігія, «дійсно мають вплив» на формування наукової думки [54, с. 167]. П. Феєрабенд різко виступає проти подібного відношення до міфів, оскільки на його думку ті ні в чому не поступаються науці в найширшому сенсі, оскільки саме міфи у давні часи інтуїтивно приходили до тих самих висновків, які пізніше були обґрунтовані наукою [218, с.26]. До того ж, на думку мислителя, наразі важко дійсно побачити у міфі дієвий метод, оскільки міфи «здаються нам безглуздими лише тому, що їхній науковий зміст або невідомий, або зруйнований філологами та антропологами» [55, с. 49]. Насправді ж, міфи є формою наукового пізнання [54, с. 175]. Оскільки наразі у людей існує потреба у пізнанні дійсності, треба використовувати усі можливі методи і способи, і міф у свою чергу є одним із них. Також на думку П. Феєрабенда міфи неможливо повністю замінити наукою, оскільки вони продовжують існувати у сучасному суспільстві і впливати на його процеси, якщо дозволяє ситуація. Як зазначає сам дослідник, міф існує, доки у нього вірять [55, с. 45], а отже це не обов'язково суто пережиток архаїчної культури.

Стосовно того, чий концепції вплинули на формування філософських ідей П. Феєрабенда, що стосуються міфу, можна виділити два окремі моменти. По-перше, дослідник згадує тих мислителів, яких цікавила теорія пізнання і філософія науки в цілому. Наприклад, до їхнього числа належить І. Лакатос або Д. Юм. Такий вплив обумовлений тим, що П. Феєрабенд, перш за все, працює у рамках епістемології, а отже повинен спиратися на епістемологічні праці, які становлять базис для його власного дослідження. По-друге, вчений згадує у тому числі дослідників міфологічної проблематики, оскільки міф є одним із предметів його праці. До таких представників зокрема належать Е. Кассіерер, Дардел, Франкфорт, Б. Малиновський, Горрісон, Гортон, та інші. Їхні концепції безпосередньо впливають на сприйняття міфу П. Феєрабендом, оскільки воно, очевидно, формується на основі вже наявних уявлень про сутність даного феномену. Оскільки для того, щоб проводити якісну аналітичну роботу, необхідно бути обізнаним у вже наявних концепціях і тенденціях, до теоретичної бази, що

сформувала уявлення П. Феєрабенда про міф і його сутність, належать здебільшого представники міфологічного дискурсу.

Одним із визначних представників міфологічного дискурсу другої половини ХХ ст. є Ф. Х. Кессиді. Цей дослідник тяжіє до соціоцентричного підходу у визначенні сутності терміну «міф», вбачаючи в ньому перш за все спосіб світосприйняття [184, с. 43]. Причому мислитель стверджує, що міф не є початковою, примітивною наукою, оскільки це є сутнісно інший тип світобачення [184, с. 45]. Тут його позиція певним чином схожа із позицією К. Хюбнера і П. Феєрабенда, які вважають міф окремим від науки феноменом, який і розглядати потрібно, зважаючи на його специфіку.

Також варто зазначити, що дана концепція є суто соціальною, оскільки Ф. Х. Кессиді наголошує на тому, що у ролі міфотворця тут завжди виступає колектив і ніколи – окрема персона. Таке бачення, наприклад, різко контрастує із тим, що пропонує Р. Барт, який відводить роль міфотворців будь-якому. У той самий час, це також певною мірою корелює із поглядами іншого радянського дослідника концепції міфу – П. Гуревича, який вбачав у ньому продукт що виробили політичні еліти. Але на відміну від того ж П. Гуревича, у якого міфи створюються з певною метою, Ф. Х. Кессиді підкреслює, що міф завжди «оснований не на логіці, а на уяві» [184, с. 51]. Більше того, міф народжується саме через здатність людини мріяти про підкорення сил природи, а не страх перед ними, як стверджують прихильники погляду, що міф всього лише пояснював людині невідомі явища.

Дослідник також виокремлює вплив міфу на життя сучасної людини. Він стверджує, що міфи заволодівають людською свідомістю у той момент, коли людина переживає певний крах ідеалів і змушена шукати нові [184, с. 60]. На думку Ф. Х. Кессиді, тоталітарні суспільства зокрема займаються створенням міфології для підкорення своїм ідеалам суспільної думки. Іншими словами, міф, хоча і зародився ще за архаїчних часів, не втратив свого впливу і на сьогоденне суспільство. До того ж, він може створювати таку картинку реальності, яка стає навіть реальнішою за безпосередню дійсність.

Говорячи про впливи інших мислителів на роботу Ф. Х. Кессиді, можна зазначити, що до цього переліку явно входить ряд дослідників соціальних концепцій міфу і корифеїв міфологічного дискурсу, а також дослідники міфу і культури радянського періоду, зокрема Є. М. Мелетинський. У випадку з Ф. Х. Кессиді можна відзначити рецепцію вже наявних міфологічних теорій, на основі яких автор і виводить свою власну ідею, яка стосується сутності міфу і окресленню його основних характеристик.

Звичайно, окрім вищезазначених теорій, у яких чітко простежується вплив на роботи мислителів, до теоретичних передумов трансформації поняття «міф» можна віднести і також роботи дослідників, які вивчали та описували зміни у культурі ХХ ст., адже культурні трансформації, як видно із попереднього розділу даної роботи, також мали значний вплив на зміну визначення поняття «міф». До таких дослідників можна віднести Ж. Бодріяра, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гассета, Т. Адорно, Е. Фромма, Ф. Джеймсона, Г. Дебора, Ю. Габермаса та М. Горкгаймера.

2.4. Інваріантна складова поняття «міф»

Оскільки дана робота присвячена проблемі трансформації поняття «міф» у другій половині ХХ ст., необхідно дослідити саме трансформаційний процес, визначивши, що і як змінюється відносно поняття, яке нас цікавить, у міфологічному дискурсі. Міф, як предмет філософсько-релігійних досліджень, включає в себе два аспекти, які нас цікавлять насамперед: аксіологічний і праксіологічний. Якщо аксіологічний аспект обумовлює особливості кореляції міфу і культури й показує, який вплив має міф на формування людської ментальності, то другий аспект – це інструментарій і елементи наукового дискурсу, які вже сформували і продовжують формувати рецепцію міфологічних концепцій у просторі філософського знання.

У даному розділі нас цікавить, насамперед, аксіологічний аспект міфу, оскільки його інваріантна складова являє собою важливу для нас особливість рецепцій міфу в суспільстві та культурі. Міф завжди розглядатиметься як частина

культури, що існує невід'ємно від неї, але разом із тим, ми можемо окреслити суттєву відмінність у тому, яку саме взаємодію між міфом і культурою виводять мислителі до і після другої половини ХХ ст. Іншими словами, у даному розділі нам важливо зафіксувати саму ідею того, що міф завжди буде пов'язаний із культурою і має вплив на формування ментальності, але специфіка цих культурно-міфологічних зв'язків відрізнятиметься відповідно до тих питань, які вирішуються мислителями і які виявляються, так би мовити, «на часі».

Для початку також слід зазначити, що нас більше цікавлять вже самі рецепції поняття «міф». Даний підхід виключає низку дослідників, зокрема представників давньогрецької філософії, філософії епохи Середньовіччя та Відродження. Це обумовлено тим, що дослідники зазначених часових періодів не займалися дослідження поняття «міф», а лише використовували його у своїх текстах як невід'ємний елемент актуальної для них реальності. Саме тому починаємо даний підрозділ із періоду німецького романтизму.

Перша категорія мислителів, що розглядали та аналізували поняття міфу у своїх роботах, розглядали його у зв'язку із категорією мистецтва та поезії. Саме через призму впливу міфу на творця та взаємозв'язку між творчістю і міфом тут виокремлюється дотичність між міфом і культурою. Оскільки мистецтво і творчість знаходяться у нерозривному зв'язку із культурою, можна сказати, що міф також відіграє у цьому процесі суттєву роль, оскільки робить можливим саму творчість, як таку. До мислителів, що фокусуються на міфі, як на феномені, що обумовлює можливість творчості, можна віднести Ф. Шеллінга, Новаліса, Ф. Шлегеля та Ф. Ніцше. Майже всі вони (окрім Ніцше) належать до доби німецького романтизму, із якого, як ми знаємо, і починається осмислене вивчення феномену міфу.

Для одного із найвідоміших дослідників міфу, Ф. Шеллінга, міф, хоча і є перш за все матеріалом для мистецтва, описується також як одвічний першообраз і взірець понять. Такі дослідники творчості Ф. Шеллінга як, наприклад, Т. Пуларія [208] та М. В. Бурковський [169; 170] роблять акцент саме на тому, які функції міф виконує. Інакше кажучи, міф стає способом, завдяки якому набувають

вираження «вічні поняття» [139, с. 45]. Звісно що подібне бачення міфу також є певним референсом до культурних змін і перетворень, які і відбуваються завдяки міфології. Мислитель називає міфологію «історичним феноменом» оскільки вона показує, як саме «у певну епохи людський рід або його певна частина був приведений до такого стану» [138, с. 43]. Ф. Шеллінг розглядає міф як певний культурний фундамент, базис, без якого існування культури унеможлиблюється. До того ж, будучи романтиком, Ф. Шеллінг багато уваги приділяв зв'язку між міфологією і універсалізацією суспільства. Так, дослідники творчості філософа зазначають, що нова міфологія, створення якої прагнув Ф. Шеллінг, буде творінням нової раси [228, с. 84]. Зважаючи на все вищеперераховане, можна зазначити, що міф у роботах Ф. Шеллінга пов'язаний із культурою, оскільки саме міф і міфотворчість є рухомою силою важливих культурних змін і впливають на формування народної ментальності.

Новаліс та Ф. Шлегель, у свою чергу, розглядали міф у тісному зв'язку із творчою діяльністю людини. Новаліс, наприклад, розглядає поета у якості творця, якому відкривається абсолютне знання про світ [178, с. 95], а міф допомагає повернутись до первісного, а відтак – правильного, сприйняття дійсності. Із міфом Новаліс пов'язує ту форму, яка допоможе людині досягнути ту саму таємницю буття, розкрити яку людина прагне. Ф. Шлегель у свою чергу бачить творчість, а зокрема – поезію, як засіб, за допомогою якого буде створена нова міфологія, актуальна для сучасної людини [178, с. 134]. Також ця нова міфологія, про яку згадує Ф. Шлегель, оживляє мистецтво. Це також вказує на кореляцію між культурою (і мистецтвом як одним із важливих проявів культури) та міфом, а також підкреслює роль творця у формуванні важливих елементів людської ментальності. Окрім Новаліс повертається до первинного сприйняття міфу а Ф. Шлегель прагне привести міф у стан актуальності, але в обох випадках простежується вплив міфу на культурне середовище людини, оскільки те, що мислителі виділяють як основний важіль для розвитку міфу – поезію, є нерозривно пов'язаним із культурою. Таким чином, як бачимо, романтики здебільшого згадують міф у контексті творчого потенціалу людини і творчої сили,

що має пряме відношення до культури, яку людина творить, і у межах якої вона існує. Міф, іншими словами, стає невід'ємним атрибутом культурного середовища.

Наступним варто згадати Ф. Ніцше із його винятковим розумінням феномену міфу. Ф. Ніцше у тому контексті, який цікавить нас у даному підрозділі, висловлював ідеї стосовно міфу, що були певною мірою близькі до тих, що обґрунтовували романтики. Він також приділяв багато уваги зв'язку міфу та мистецтва. Зокрема в його творах ідеться про міфотворчу силу музики, а також про зв'язок міфу із різними сферами творчості. Так, він стверджував, що саме у трагедії міф «знаходить свою найвиразнішу форму» [120, с. 39]. До того ж, він тісно пов'язував міф з іще одним проявом культури – музикою. Так, на думку мислителя, музика виступає способом втілення істинної природи і сутності міфу [205, с. 40]. У творчості Ф. Ніцше, що стосується міфу, можна побачити зв'язок міфу із культурою, що схожий із тим, яким він уявляється нам у роботах німецьких романтиків, тобто міф у зв'язці із творчою силою людини виступає культуротворчим компонентом.

Якщо порівнювати ідеї даних мислителів, можна побачити, що хоча усі вони пропонували власний унікальний погляд на феномен міфу, як такий, усі так чи інакше повертались до тематики творчості. Так, Ф. Шеллінг розглядав його як те, що уможливлює саме мистецтво, Новаліс вбачав у міфі можливість повернутись до первісного розуміння сутності речей (те, що виявляється до снаги, власне, поету), Ф. Шлегель, навпаки, вбачав у митці міфотворця, що зможе примирити людину із світом, у якому вона існує, а Ф. Ніцше вбачав у мистецтві спосіб вираження міфу. Отже, хоча кожен мислитель має власну специфіку, в їхніх роботах чітко простежується взаємозв'язок між міфом і культурою.

До наступної категорії мислителів можна віднести тих, хто вбачав у міфі відображення культурно-соціального оточення, в межах якого існує людина. Міф тут стає своєрідним провідником до людської культури та в певному сенсі навіть творить її, породжуючи ті самі паттерни, які потім систематично відтворюються.

Тут, приміром, можна почати з Й. Г. Гердера і його знаменитих ідей стосовно взаємозв'язку міфології та середовища існування людини. Для Й. Г. Гердера міф перетворюється на провідника до соціального устрою і «душі» народу, як зазначає сам мислитель, міф є «географією розуму, що творить,» [73, с. 197]. Тобто, одночасно із культурними аспектами, він формує народну ментальність. До того ж, дослідники творчості Й. Г. Гердера стверджують, що даний мислитель розумів міф також і як феномен, що є тотожним поетичній творчості, і що має художню природу [225, с. 255]. Такі ідеї можна трактувати як зв'язок міфу та культури, адже міф ніби водночас окреслює і визначає культурні особливості того середовища, де він виник.

Звичайно, розглядаючи питання стосовно взаємозв'язку культури і міфу неможливо не розглянути теорію Е. Б. Тайлора, оскільки тут міф напряду відноситься до культурно-соціального середовища у якому людина існує. Е.Б. Тайлор, як представник еволюціоністського підходу, спрощує значення міфу, частково зводячи його до «пояснення перебігу природних процесів і змін життєвими явищами, актуальними для того, хто дані зміни спостерігає» [143, с. 297]. Але, хоча міф тут зображується більшою мірою в якості інструменту, що проливає світло на різноманітні явища і формує відповідну ментальність примітивної людини, він також стає символічним відображенням людської історії. Так, наприклад, сам дослідник зазначає, що міф це історія не його дійових осіб, а лише його авторів [143, с. 284]. Оскільки будь-які історичні події є водночас і культурними зрушеннями, які переживає людина, міф також їх відображає у своєрідній манері. Хоча Е. Б. Тайлор змальовує міф тільки у його інструментальному значенні, він тут же зазначає, що «розвиток міфу формує значну частину розвитку культури» [143, с. 284], а сама міфологія виступає нічим іншим як «засобом для дослідження історії соціальних законів а також законів людського пізнання» [143, с. 275]. Тобто Е. Б. Тайлор буквально виводить значущість міфу як своєрідного провідника у глиб культури кожного суспільства. Інакше кажучи, пізнаючи міф ми одночасно маємо змогу пізнавати культуру у межах якої він був створений.

Наступний мислитель, якого варто розглянути у даному контексті – Б. Малиновський, чия теорія міфу повністю побудована на соціально-культурних особливостях суспільства. Дослідники творчості Б. Малиновського одразу зазначають, що його концепція базується на виявленні соціальних функцій міфу [80]. Також вони зазначають, що «величезну цінність становить підхід до міфу як до цілісної практичної реальності, у якій окремі оповіді відіграють роль своєрідних реплік у цілому дійстві, втіленому в устрої суспільного буття» [162]. Тобто тут можна зазначити, що міф має безпосередній вплив на розвиток соціальної ментальності представників примітивних культур. Так, на думку мислителя, «міф – це історичний виклад однієї із тих подій, які раз і назавжди підтверджують істинність певного роду магії» [104, с. 64]. Тобто він поєднує водночас і сакральність міфу і його значущість, стверджуючи, що людина просто не може повернутись спиною до «природи, історії та культури» [103, с. 77]. Саме міф, на думку Б. Малиновського, є «справжньою причиною появи моралі, соціального групування, обрядів та звичаїв» [103, с. 85]. Із такої позиції міф є одним із культуротворчих елементів суспільства, у межах якого існує людина. Також міф «обґрунтовує устрій суспільства, його закони, моральні цінності» [194, с. 2]. Іншими словами, саме міф забезпечує знання, необхідне для того, аби зрозуміти, як функціонує світ і людське суспільство. У цьому контексті стає очевидним зв'язок міфу і культури, оскільки міф і окреслює останню, надаючи людям усю необхідну інформацію щодо основних культурних і соціальних феноменів. Словами самого Б. Малиновського, міф «підтверджує існуючий соціальний порядок» [103, с. 122], тобто буквально надає інформацію стосовно того, як людина існує в межах свого простору. Загалом підхід Б. Малиновського є дещо функціоналістським, оскільки міф забезпечує розуміння певних важливих елементів людського життя.

Порівнюючи його із підходом Е. Б. Тайлора можна відзначити ряд відмінностей, що полягають у тому, що для Е. Б. Тайлора міф виконує суто пояснювальну функцію, тобто розглядаючи його ретроспективно, можна робити певні висновки про культуру суспільства, у якому кожен окремий міф був

створений. А от Б. Малиновський приводить міф як те, що у межах самого суспільства обґрунтовує існування та відмінні риси окремих культурних і соціальних особливостей. Тобто у той час, як цінність міфу, яким його бачить Е.Б. Тайлор, є актуальною, скоріше, для дослідника, цінність міфу в концепції Б. Малиновського обґрунтовується його значенням для членів самого цього суспільства. Але, як ми і казали на початку, обидва мислителі наголошують на загальній значущості міфу в контексті його зв'язку із культурою.

Ще одним дослідником, ідеї якого потрібно згадати, говорячи про культурно-соціальний устрій суспільства, є Л. Леві-Брюль із його соціальною теорією. Як і виходить із назви підходу, який застосовував автор, міф тут є критично важливим елементом у взаємозв'язку людини та суспільства, а отже – культури, в межах якої людина існує. Іншими словами, Л. Леві-Брюль намагається поглянути на міф очима первісної людини, аби зрозуміти, які саме запити вона ставить, і як міф на ці запити відповідає. Він робить це тому що сучасне сприйняття міфу далеке від того, як міф сприймала первісна людина, оскільки якщо для сучасної людини головне – це сюжет міфу, архаїчну людину хвилював сам містичний елемент [97], присутній у міфі. Сам дослідник визначає міфи як відповідь на потреби, на колективні відчуття [97], що в архаїчних суспільствах є важливішими, аніж спроби раціонально пояснити дійсність. Тобто міфи, як і у випадку із двома попередніми дослідниками, забезпечують людину необхідними знаннями щодо принципів функціонування світу і щодо того, яким чином має бути сформована людська ментальність для відповіді на подібні виклики світоустрою. Міф у Л. Леві-Брюля поєднує людину із містичною реальністю, дозволяє їй відчувати єднання зі світом. У певному сенсі тут також можна побачити зв'язок міфу та культури, оскільки міф виступає тут саме як спосіб пояснення людині оточуючого світу, а відтак – і культури в яких люди існують. Саме міф тут роз'яснює культурні феномени, із якими людина зустрічається у своєму житті.

Порівнюючи такий підхід із попередніми, можна відзначити, що концепція Л. Леві-Брюля має більше спільного із ідеями Е. Б. Тайлора, оскільки обидва

мислителі використовують міф скоріше як спосіб пояснення реальності. Але, водночас, Л. Леві-Брюль захоплений ідеями побачити міф ніби «зсередини» суспільства, поки Е. Б. Тайлор споглядає його із позиції дослідника, а не безпосереднього учасника процесу.

Розглянемо ідеї мислителя, що заслуговують уваги для розгляду в даному ключі – Дж. Кемпбелла. Він є досить цікавим мислителем, і, хоча його слід вважати не філософом, а радше – культурологом, його ідеї є одним із прикладів аналізу міфу як соціокультурного феномену. Для Дж. Кемпбелла міф є «втіленням діяльності людського розуму та тіла» [29, с. 3], а самі міфи, на думку дослідника, «надають інформацію про вічні принципи, які необхідно знати кожному» [30, с. 25]. Тобто він наголошує на тому, що міф буквально є провідником до культури, у якій існує людина, і, разом із тим, надає відповідні орієнтири, формуючи ментальність як архаїчної, так і сучасної людини. Подібним чином фіксує сутність міфу і дослідниця Д. Норман, яку варто згадати у даному контексті, і яка прямо каже про те, що основна функція міфу – це покращити людське життя [113]. Також Дж. Кемпбелл вбачав у міфах ключ до розгадки нашого найглибшого духовного потенціалу [31]. До того ж, на думку дослідника, «оскільки завжди існували міфи на яких ґрунтувався моральний базис суспільства, вони були канонізовані, як релігії» [30, с. 15], а це, як відомо, один із важливих пластів культури, що закладає фундамент для розвитку культурного середовища людини. Вічні принципи, що містяться у міфах – це ті принципи, що має знати кожен, аби забезпечити собі нормальне існування.

Крім того, одна із функцій міфу – соціологічна, що вказує на пряму кореляцію із культурою. Навіть найвідоміша концепція Дж. Кемпбелла стосовно мономіфу про героя має безпосереднє відношення до культури, оскільки йдеться про те, що у кожній культурі міф про героя відтворюється за схожим патерном, що свідчить про певні подібні елементи, що містяться у кожній окремій культурі, а отже можна казати про те, що існує і певна монокультура, яка проявляється у відтворенні однакових елементів. До того ж, той факт що у своїх дослідженнях Дж. Кемпбелл звертався не лише до аналізу безпосередніх міфів, але і до аналізу

художніх творів, свідчить на користь зв'язку між міфом і культурою. Міф, таким чином, виступає не лише категорією, що пояснює культурні явища і феномени, але і тим елементом, який поєднує між собою різні культури (оскільки, наприклад, у героїчному міфі, який аналізує Дж. Кемпбелл, події відбуваються за одним і тим самим принципом).

Якщо казати про спільні та відмінні риси даної концепції із ідеями, які висловлювали інші дослідники у даному культурно-інформаційному полі, Дж. Кемпбелл єдиний із них говорить про певні повторювальні патерни у різних культурах. Тобто міф виявляється тим елементом, що не розрізняє культури, а навпаки – єднає їх, і є доказом того, що культури мають певний взаємозв'язок.

Нарешті, варто згадати соціолога А. Шюца, який, хоча і не є безпосередньо представником міфологічного дискурсу, також розглядав феномен міфу саме у культурологічній площині. У своєму есе дослідник заявляє про гомогенність таких феноменів, як міф, сновидіння, гра, вигадка, казка та жарт [140, с. 555]. Говорячи про міф як про свого роду «під-реальність» [140, с. 401], мислитель переносить його повністю в культурну площину, представляючи саме як продукт формування культури. Тобто, говорячи про взаємозв'язок міфу та культури в роботах А. Шюца, можна побачити що він у цілому відносить міф саме до культурної сфери. А говорячи про формування ментальності – можна зазначити, що А. Шюц обирає для прикладу такі елементи, які забезпечують первісне осмислення себе самого і свого місця у цьому світі. Порівнюючи його погляди із іншими вищезгаданими персоналіями, можна зазначити, що він не виокремлює якісь специфічні характеристики міфу, а просто занотовує, що міф, по суті, є тим самим, що казки або ігри, які, у свою чергу, є безпосереднім продуктом культури.

Наступний підхід, який варто розглянути – ритуалістський або релігійний, де автор концепції вказує на взаємозв'язок міфу і культури через релігію, яка тут виступає в ролі каталізатора. Представниками такого підходу є Дж. Фрезер та Ф. Боас. Перший розглядав міф саме як необхідну частину ритуалу, без якої не змогла б існувати жодна релігійна система. Тут взаємозв'язок між міфом і культурою обґрунтовується через релігійні системи, які є невід'ємною частиною

будь-якої культури. Другий дослідник також вбачав у міфах пояснення до ритуалу, і, разом із тим, розглядав міф у межах суто фольклорної традиції.

Дослідники творчості Дж. Фрезера одразу ж зазначають, що у своїх роботах мислитель встановлює нерозривний зв'язок між міфом і ритуалом. І хоча деякі дослідники роблять акцент на тому, що у своїх роботах Дж. Фрезер також вважав міф етапом розвитку людського мислення [216, с. 71], основною тезою, яку представляє у своїх роботах Дж. Фрезер, є твердження, що міф – це «книга» [56, с. 535a], певний текст, що супроводжує ритуал, а відтак – пояснює його людині. На думку Дж. Фрезера, ритуал передує міфу і вказує на певні важливі елементи та устрій суспільства, а міф – це засіб трактування цієї інформації тим способом, який буде зрозумілий архаїчній людині. Інакше кажучи, коли ми розглядаємо міф у концепції Дж. Фрезера, він має функціональне значення, але пояснює уже не природні або соціальні явища, а ритуали, які відсилають до цих самих явищ. Тобто міф тут має на меті сформувати «правильну» ментальність в межах функціонування певної окремої культури, насаджуючи власні правила та перестороги. Саме через те, що ритуал, як такий, є явищем сакральним, його можна пояснити лише такою ж сакральною мовою, у ролі якої тут виступає міф. Як зазначає сам мислитель, «поет ... передав нам міф, тому що не міг передати ритуал, це було б святотатством» [56, с. 351]. У контексті питання про зв'язок міфу та культури, на якому ми наголошуємо у даному підрозділі, можна зазначити, що міф тут виступає у ролі провідника між ритуалами, які визначають особливості культурного середовища, і людиною. Тобто міф тут фактично роз'яснює особливості культури, у якій наразі існує людина.

Даний підхід робить акцент на релігійних системах, які і є тут певним осередком культури. На відміну від підходів розглянутих раніше, тут на перший план виводиться уже не культура, як така, а релігійні системи, через які культура транслюється. Тут зв'язок із культурою не прямий, а радше опосередкований, але навіть у такому вигляді він продовжує своє існування. Таким чином, дана концепція також, хоча і по-своєму, вказує на те, що міф неможливо розглядати відірвано від культури, у якій він був створений.

Ф. Боас у своїх роботах також звертав увагу на те, що міфи безпосередньо пов'язані із ритуалами. У своїх роботах дослідник наголошує на тому, що деякі міфи і були створені задля «пояснення ритуалу» [18, с. 421]. Тут вбачається вплив інших ритуалістських теорій, оскільки дане твердження висловлене мислителем, є дуже схожим із подібного роду заявами Дж. Фрезера. Тому тут зв'язок із культурою аналогічний тому, який останній висвітлює у своїх працях. До того ж, варто додати, що Ф. Боас вбачає у міфі фольклорний елемент, аналогічний за своєю сутністю до казки [19], що також відсилає нас до первісних спроб сформуванню ментальності людини. Це ще раз доводить зв'язок між міфом і культурою, тому що фольклор, по своїй суті, і є безпосереднє породження культури.

Не можна обійти стороною психоаналітичний підхід, адже його основні представники – К. Г. Юнг, З. Фройд та Е. Фромм, а також представник психологічного підходу В. Вундт – наголошують на тому, що міф і культура пов'язані між собою. Хоча теорії цих трьох мислителів значною мірою відрізняються, всі вони відзначають взаємозв'язок трьох основних елементів – міфу, культури і, звичайно, людини та її особистості.

Розпочинати варто із засновника течії психоаналізу – Зигмунда Фрейда, який у своїх роботах не обділив увагою поняття «міфу». Хоча З. Фройд розглядає міф як прояв людського підсвідомого, і робить його засобом трактування того, що відбувається із людиною [57], тут можна знайти певні кореляції із культурою. Оскільки культурне середовище у якому люди існують так чи інакше формується цими людьми, можна побачити поверхневий зв'язок між особистістю тих, хто культуру формує, і, відповідно, нею самою. Міфи у З. Фрейда виявляються ключем до трактування сновидінь [58], а відтак міфи – сповнені символів, як і сновидіння. За словами самого мислителя, мова міфу і мова сновидінь – це мова символів [57]. Вони репрезентують людську ментальність, але потребують дешифровки. Із культурою тут можна відзначити зв'язок лише у тому сенсі, що культура і людська особистість (а отже і процеси, що відбуваються у підсвідомому, а відтак, міфи, як транслятори даних процесів), мають взаємний

вплив один на одного. Отже, через зв'язок із людиною, як формувачем культури, та міфам, які позначають особливості процесів людської психіки, можна встановити зв'язок між міфом та культурою.

Дещо схожу позицію висловлює і Е. Фромм у своїх роботах. Хоча тема міфу і визначення цього феномену не займає провідного місця у творчості даного мислителя, його ідеям варто приділити увагу у контексті обраної проблематики. Для Е. Фромма міф – це «вираження душі» [61], інакше кажучи, він репрезентує актуальну ментальність. Хоча на відміну від З. Фрейда, який зосередився на внутрішньому світі людини, Е. Фромм розширює значущість міфу, вписуючи у ці рамки також і різноманітні культурні феномени. Так, наприклад, він, хоча і називає міфи породження людської психіки, разом із тим стверджує, що в міфах «виражаються релігійні та філософські ідеї, передається внутрішній стан людини, і в цьому є істинне значення міфу» [61]. Тобто він представляє міф не лише у тісному зв'язку із людиною, але і з тим, що її оточує. Е. Фромм виражає в міфі не лише психічний стан людини, але і її культурний досвід, відмінний від власного. У контексті даного підрозділу цей аспект займає важливе місце, адже прямо вказує на кореляцію між міфом і культурою, в якій існує людина.

Останніми в напрямі психоаналізу варто розглянути роботи К. Г. Юнга стосовно міфу та його зв'язку із культурою. У концепції К. Г. Юнга міф є маркером колективного несвідомого, що проявляється у схожому наборі патернів, які відтворюються по всьому світу [82; 83]. Архетипи, або специфічні схожі елементи, що містяться в культурі різних народів, мислитель досліджує, аналізуючи міфологічні системи різних культур. Міф, таким чином, є своєрідним маркером спорідненості культур, адже вказує на те, що навіть незважаючи на їхнє різноманіття, все одно існують певні елементи, які об'єднують людей. Також К.Г. Юнг вбачає прояви міфу у різноманітних релігійних або політичних системах [81], що свідчить про зв'язок міфу та культури, який нас цікавить у цьому підрозділі. Так, наприклад, мислитель стверджує, що такі течії, як християнство або комуністична ідеологія є безпосереднім відображенням міфу про золотий вік.

Порівнюючи дану концепцію із поглядами інших авторів у контексті взаємозв'язку із культурою, можна відзначити, що ідеї К. Г. Юнга мають більше спільного із концепцією Дж. Кемпбелла, аніж із ідеями, висловленими іншими представниками психоаналітичної течії. Як і Дж. Кемпбелл, К. Г. Юнг використовує міф для того, щоб вказати на спорідненість різноманітних культур по всьому світу. Тобто для обох дослідників міф є тим феноменом, за допомогою якого проявляються певні спільні риси різноманітних культур.

Загалом ідеї представників психоаналізу мають небагато спільного у порівнянні з ідеями представників інших підходів. Це пояснюється зокрема тим, що більшість прихильників психоаналізу зосереджуються на людській особистості, а не на дослідженні соціальних або культурних феноменів безпосередньо. Але, як бачимо, навіть цей підхід не ігнорує взаємозв'язок культури і міфу.

В. Вундт, як представник психологічного підходу, пише про зв'язок міфу із первісним суспільством, і вважає даний феномен дотичним до мистецтва. Так, наприклад, він прямо зазначає, що міф на ранніх етапах формування суспільства, був повністю споріднений із мистецтвом [173, с. 31]. Це прямо свідчить про те, що міф і являв собою безпосередній елемент культури, оскільки мистецтво – це і є основа і фундамент культурної складової людського існування. Оскільки мистецтво є одним із важливих елементів формування ментальності, зв'язок прослідковується і у даній царині. Хоча зараз міф уже відокремився від мистецтва, він все ще зберігає цей первинний зв'язок. Також в контексті кореляції між міфом і культурою, варто згадати про те, що В. Вундт вбачає нероздільність таких феноменів, як міф, мова та звичай [173, с. 37], оскільки саме вони репрезентують так званий «дух народу» [173, с. 39]. Таким чином, міф у роботах В. Вундта стає в один ряд із іншими культуротворчими елементами, що у своїй сукупності є критично важливими для формування народної свідомості.

Порівнюючи роботу В. Вундта із підходом до визначення сутності міфу у межах психоаналітичного підходу, можна зазначити, що основною відмінністю тут будуть саме міфотворчі витоки. У той час, як представники

психоаналітичного підходу обирають в якості таких витоків або індивідуальну особу (З. Фройд, Е. Фромм), або колектив (К. Г. Юнг), В. Вундт вважає за доцільне їх поєднати, представивши міф одночасно і як продукт індивідуальної, і як продукт культурної творчості. До того ж, він більшою мірою пов'язує міф із культурою, оскільки напряду вказує на його гомогенність із іншими суто культурними елементами, наприклад із мовою.

Оскільки В. Вундт відзначав однорідність феномену міфу і мови, тут варто згадати іще одного дослідника зі схожими поглядами на феномен міфу. О.О. Потебня у своїй роботі сприймає міфологію як «невідворотну фазу у розвитку мови» [206, с. 251]. Таким чином, даний мислитель також говорить про те, що мова і міф пов'язані нерозривно, а відтак – мовознавство може допомогти у процесі дешифрування міфу [206, с. 251]. В контексті досліджень О. О. Потебні також варто додати, що він напряду пов'язує міф і науку, оскільки міф «приймає у себе наукові положення» [206, с. 182], і навпаки, що також свідчить про дотичність міфу до культурної площини. Таким чином бачимо, що концепції зв'язку між міфом та мовою також існували у певні періоди розвитку міфологічного дискурсу, і обумовлювали взаємозв'язок міфу та культури.

Важливим представником міфологічного дискурсу є також Й. Гейзінга, який наполягав на тому, що міф – це одна із форм гри. Загалом, поняття гри у філософії Й. Гейзінги є центральним, і навколо нього вибудовується все людське існування, оскільки гра пронизує усі сфери людського життя і, як наслідок, формує засади людської ментальності. Тому можна сказати, що у контексті даної теорії, саме гра стає фундаментальною основою, а отже вона знаходиться у площині культури в тому числі. Міф, у свою чергу, діє «у царині гри» [222, с. 149], а відтак – являє собою важливий культурний феномен. Також автор зазначає, що «саме з міфа й ритуалу походять великі рушійні сили цивілізованого життя: право й порядок, торгівля й зиск, ремесло й мистецтво, поезія, вченість і наука. Тож і вони кореняться в тому самому ігровому ґрунті» [222, с. 11]. Тобто автор підкреслює, що міф буквально дає першопочаток важливим культурним елементам, із яких у подальшому складаються основні соціокультурні принципи

людського існування. Таким чином, Й. Гейзінга прямо каже про зв'язок міфу та культури, оскільки перший приймає безпосередню участь у формуванні її ключових компонентів.

Нарешті, варто розглянути теорію Е. Кассіра, яка дуже відрізняється від усього, що ми розглядали раніше. Е. Кассіер розглядає міф як одну із «символічних форм» [34, с. 94], категорії, що є «творчою силою» [34, с. 23] буття, а не лише його відображенням. Міф, таким чином, перетворюється на фундаментальний творчий компонент, який виступає основою людського існування, а відтак – і культури, яку творить людина. У контексті питання про зв'язок міфу і культури та міфу і ментальності, можна побачити, що тут міф відіграє роль того фундаменту, на якому культура виростає, і, що важливо, на якому людина вибудовує власні орієнтири, що у свою чергу робить його важливим елементом, що забезпечує формування культури і засад ментальності. Сам дослідник стверджує, що культура виражається у творінні ідеальних образних світів, які, у свою чергу, і є символічними формами [33], а оскільки міф і є однією із таких символічних форм – він має безпосереднє відношення до культури творчого процесу. Думку стосовно того, що Е. Кассіер вбачає у міфі автономну форму культури також підтверджують дослідники його творчості, зокрема Н. Овчаренко [200] та Т. Пуларія [208]. Ідеї Е. Кассіра, звичайно, пояснюють міф як більш метафізичну категорію, але зважаючи на його фундаментальність, зв'язок із культурою і безпосередній вплив на її формування тут присутні.

Таким чином, можна побачити, що основною характеристикою міфу є його кореляція із культурними процесами і вплив на формування людської ментальності. Специфіка даної взаємодії різниться в залежності від обраної концепції, але так чи інакше, міф і культура завжди пов'язані.

Висновки до розділу 2

На початку свого існування поняття міфу було досить однозначним і простим: запропоноване давньогрецькими поетами, воно означало слово, або ж

оповістки про богів та героїв і було виключно породженням міфологічної свідомості. У цьому ж значенні його використовували також античні філософи, які згадували дане поняття у своїх роботах. Із приходом християнства і утвердженням його в якості домінуючої релігійної доктрини, міф став його антиподом. Мислителі епохи Середньовіччя наділили поняття «міф» негативними конотаціями, представляючи його як неправдиві оповіді про світ і богів, породжені примітивною свідомістю первісної людини. В епоху Нового Часу і Просвітництва, робота Дж. Віко ознаменувала поворот у сприйнятті міфу, оскільки він перший спробував розглянути його як фундаментальну сенсоутворюючу категорію, що була властива давнім людям, а також як спосіб мислення про дійсність. Таким чином, мислителі почали бачити у міфі дещо більше за прості фантазії первісних людей.

Із приходом романтиків розпочався ренесанс поняття міф, оскільки основні теми, які цікавили мислителів у цей період часу – творчість, питання народності і національної ідентичності, та проблематика мистецтва і творця – корелювали із поняттям міфу.

У подальшому дослідженні проблеми міфу, заважаючи на те, що міф розглядали як породження міфологічної свідомості та як спосіб мислення про дійсність, можна виділити три основні категорії, у межах яких досліджували дане поняття.

1. Міф як спосіб опису дійсності.
2. Міф як інструмент, за допомогою якого мислителі мають змогу говорити про свої концепції (сам міф при цьому є допоміжним елементом).
3. Міф як світоглядна конструкція.

Саме концепції, створені до другої половини ХХ ст. задали основні вектори подальшого розвитку і трансформації поняття «міф». В результаті, у другій половині ХХ ст. сформувалось сім підходів до концептуалізації поняття «міф»: онтоцентричний, антропоцентричний, семіоцентричний, лінгвоцентричний, епістемологічний, соціоцентричний та трансформаційний.

Одночасно, можна говорити про зв'язок міфологічного дискурсу і соціокультурної дійсності. Зокрема, культурні і політичні процеси, які характерні для середини ХХ ст. (серед яких можна виділити пост-воєнне відчуження, масове суспільство, суспільство споживання, консюмеризм і проблему розвитку техніки), мали значний вплив на диверсифікацію міфологічного дискурсу. Загалом, дані процеси носили соціально-екзистенційний характер, оскільки соціальні фактори дуже сильно вплинули на усвідомлення власної екзистенції у пост-воєнному суспільстві. Це позначилось або на сутності цих теорій, або на новій методології, оскільки зміни у суспільстві потребували також зміни підходів до розгляду актуальної проблематики. Зміни, які сталися у пост-воєнному суспільстві ХХ ст. спричинили не лише значні перестановки акцентів у соціокультурній сфері, але і напряду вплинули на формування міфологічного дискурсу другої половини ХХ ст. і уможливили зміну вектора стосовно аналізу специфіки поняття «міф».

Також були сформульовані поняття, близькі до поняття «міфу», як воно присутнє в теоретичних концепціях дослідників другої половини ХХ ст. – «пастіш», «симулякр» і «нарація». Проте, не зважаючи на схожість із даними поняттями у певних аспектах, «міф», як концепт філософських досліджень другої половини ХХ ст. вирізняється унікальними характеристиками.

Такі культурні явища пост-воєнного суспільства як масовість культури і нівелювання індивідуалізму, технологізація суспільства, розвиток культури споживання і тенденція до спрощення комплексності підходів знайшли відображення у теоріях Р. Барта, Ф. Х. Кессиді, П. Гуревича, М. Горкгаймера і Т. Адорно, одночасно маючи вплив на семіологічний, соціоцентричний і трансформаційний підходи. У той же час, потреба у створенні нової методології відобразилась у концепціях К. Хюбнера, П. Феєрабенда та К. Леві-Стросса, стимулюючи розвиток епістемологічного та лінгвоцентричного підходів.

Онтоцентричний та антропоцентричний підходи, в свою чергу, репрезентовані теоретичними надбаннями, представленими в творчості М. Еліаде і К. Керенї. В свою чергу, звернемо увагу на те, що онтоцентричний та антропоцентричний підходи у меншому ступеню залежні від соціокультурних

чинників, а відповідно, ми можемо говорити про незначні кореляції між цими процесами. Дані підходи, зважаючи на їхню специфіку, можна окреслити як більше занурені у релігієзнавчий дискурс.

Розглядаючи теоретичні передумови трансформації поняття «міф», можна відзначити наявність впливів (прямих і опосередкованих) на варіації міфологічного дискурсу. Так, онтоцентричний та антропоцентричний підходи формувались в межах теоретичних схем, заданих логікою дослідження міфологічної свідомості традиційних суспільств. Лінгвістичний поворот у філософії, а також теорія Ф. де Соссюра, мали значний вплив на формування семіоцентричного підходу, і, певною мірою, на формування лінгвістичного підходу (в особі К. Леві-Стросса). Роботи з дослідження явища ідеології відобразились на соціоцентричному підході (зокрема у роботі П. Гуревича «Соціальна міфологія»). Концепції теоретиків епохи Просвітництва сформували теоретичне підґрунтя для трансформаційного підходу, а епістемологічні наративи відобразились, таким чином, на епістемологічній перспективі. Також варто брати до уваги, що твори мислителів, які описували культурні зміни, значною мірою змінювали контекст інтерпретаційних стратегій міфу в подальшому розвитку міфологічного дискурсу.

Окремим фактором впливу на особливості рецепції поняття «міф» у філософському та соціокультурному полі були теорії, присвячені ментальності, що виявилися важливими для всіх вищезгаданих підходів. Окрім іншого, вони дозволяли ускладнювати перспективу взаємодії дослідницького теоретизування та соціального та культурного контексту їхнього існування. Більш того, в межах цієї перспективи стало очевидним, що міф завжди був і залишається частиною культури, що мало й епістемологічні наслідки.

РОЗДІЛ 3.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ «МІФ» У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.: МІФ ЯК АНТИ-ІСТИНА VS. МІФ ЯК ПРОВІДНИЙ ЕЛЕМЕНТ СВІТОПІЗНАННЯ

3.1. Інваріантна складова поняття «міф» (друга половина ХХ ст.)

Тепер варто розглянути кореляцію між міфом, культурою та ментальністю в роботах мислителів другої половини ХХ ст. Незважаючи на те, що фокус досліджень змінився і на передній план вийшли інші проблеми, навіть із таким видозміненим ракурсом мислителі все ще відмічають той факт, що культура і міф нерозривно пов'язані. До мислителів другої половини ХХ ст., чії роботи цікавлять нас у цьому розділі, належать Р. Барт, М. Еліаде, К. Хюбнер, П. Феєрабенд, Ф. Х. Кессиді, П. Гуревич та К. Керенї, К. Леві-Строс, М. Горкгаймер та Т. Адорно. Усі вони так чи інакше звертались до взаємозв'язку між міфом та культурою, хоча кожен із них робив це у власний спосіб.

Розпочнемо із Ролана Барта, чия концепція міфу є достатньо цікавою і дуже відрізняється від того, що розглядали його попередники. Як ми уже згадували у попередньому підрозділі, концепція міфу Р. Барта є абсолютною протилежністю тому, що пропонували до цього часу інші міфологи. Він виймає початкове значення терміну міфі надає йому свого, сутнісно іншого значення. Міф у Р. Барта – це ідеологія, ілюзія, в яку занурене суспільство. Міф, таким чином, повністю підкоряє собі людину і визначає способи існування різноманітних соціальних інститутів. Міф тут визначається як «слово» і «повідомлення» [12, с. 93], що визначає певний комплекс елементів, притаманних певному пласту культури і суспільства. У Р. Барта міф (хоча і в значенні, далекому від архаїчного) – породження культури. Причому, у випадку Р. Барта культура ця – суто сучасна, західна. Звичайно що Р. Барт описує те суспільство у якому він існує, тобто французьке буржуазне суспільство, яке сприяє створенню міфів, що у свою чергу підкоряють та корегують поведінку людей відповідно до власних норм. У своїй роботі «Міфології», Р. Барт присвячує багато часу аналізу кожного окремого міфу

який визначає «правила гри» у певному соціально-культурному середовищі, і пояснює процес міфотворчості та його вплив на людину. Будь-який міф нав'язує людині правила існування у культурному середовищі, і людина починає сприймати такі правила як щось природне, потрапляючи під владу міфології. Міф Р. Барта впливає на людину і обґрунтовує ті елементи, які він нав'язує, як «природу» [12, с. 131]. Тобто фактично міф тут вбудовує людину в культуру, змушуючи її грати за своїми правилами, але при цьому сама людина впевнена, що вона відтворює той стан речей, який було визначено від початку. Насправді, міф є лише способом зробити із людини істоту, що максимально прийняла правила культури. Одна із дослідниць творчості Р. Барта, С. В. Куцепал взагалі доходить висновку, що міф – це якісна характеристика сучасного буржуазного суспільства, «а міфологізація – атрибутивна ознака будь-якого соціуму» [190, с. 110]. Тому повертаючись до питання, яке ми розглядаємо у даному підрозділі, можна побачити, що Р. Барт наполягає на безпосередньому зв'язку міфу та культури, причому культури сучасного буржуазного європейського суспільства, оскільки, будучи французьким дослідником, працює саме в межах цього поля для досліджень. Такий взаємозв'язок, у свою чергу, формує певну ментальність, яка відповідатиме новим умовам, у яких викривлення істини стає нормою і потребує адаптації. Отже, Р. Барт пропонує розглядати міф як безпосереднє утворення сучасної культури, що, у свою чергу, формує новий тип ментальності людини.

П. Феєрабенд і К. Хюбнер розглядають феномен міфу із методологічної перспективи, тому тут зв'язок із культурою проявляється у двох аспектах. Вплив на ментальність тут можна виокремити у якості сприйняття міфологічного знання як валідного і істинного, не відкидаючи його під час пошуку відповідей на світоглядні питання. По-перше, саме за допомогою міфу як методу людина може проводити дослідницьку діяльність і отримувати додаткову інформацію про навколишній світ і його устрій, а по-друге, обидва дослідники зазначають що міф свого часу передбачив важливі наукові відкриття, які пізніше були обґрунтовані за допомогою відповідного інструментарію [224; 55; 218]. Також варто зазначити, що К. Хюбнер, наприклад, пише про вплив міфу на різноманітні соціокультурні

феномени. Так, він зазначає, що, наприклад, такий феномен як нація може бути міфологізованим і не міфологізованим, що докорінно змінює його суть. Таким чином, міф не лише має вплив на дослідження різноманітних соціокультурних аспектів, але і приймає безпосередню участь у трансформації культури і різних її компонентів.

П. Гуревич у своїй роботі «Соціальна міфологія», заявляє що міф прямо пов'язаний із культурою, оскільки він стає інструментом для ідеологічних цілей. Тут міф має безпосередній вплив на формування ментальності, оскільки ідеологічно нав'язує потрібні наративи, які людина починає сприймати за істинні, і продукувати. Хоча на перший погляд тут прослідковується схожість із концепцією Р. Барта, у якого міф як явище також має змогу деформувати реальність, на відміну від Р. Барта, П. Гуревич займається також і політизацією міфів, оскільки він стверджує, що міф не просто змінює соціальну реальність представляючи її у вигідному світлі, але міфотворцями у даному контексті виступають саме політичні еліти буржуазного суспільства. Як і Р. Барт, П. Гуревич вбачає міф явищем, притаманному буржуазному суспільству, проте, на відміну від того ж таки Барта, який досліджує таке суспільство зсередини, П. Гуревич є представником суспільства радянського, і західне суспільство сприймає як антагоністичне по відношенню до свого власного. Наприклад, у західному суспільстві саме такі соціальні міфи виправдовують «фактичну нерівність людей в капіталістичному суспільстві» представляючи її як «норму людських відносин» [175, с. 64]. Як стверджує автор, «міфи які насаджує буржуазна ідеологія – це не лише фантастичні, суб'єктивістські вимисли, але і спроба направити у певне русло соціальні запити мас, згладити протиріччя» [175, с. 80]. Таким чином, міф на думку П. Гуревича є політичним інструментом, який спрямований на те, щоб зробити суспільне життя найбільш вигідним для політичних еліт, які, у свою чергу, і виступають у ролі міфотворців.

Цікавим є погляд на зв'язок міф міфом та культурою, описаний Ф.Х. Кессиді, який, поза своєю соціоцентричною концепцією міфу, також розглядає його трансформацію у сучасному суспільстві. Так, мислитель говорить

про своєрідну реміфологізацію – створення нових міфів на основі вже існуючих, щоб задовольнити соціокультурні потреби людей сьогодення, тобто каже про те, що сучасна ментальність потребує повернення до міфологічних наративів. Наприклад, він порівнює міф про Золотий Вік із міфами комунізму, наголошуючи на те, що це не лише відтворення вже існуючого концепту, але і надбудова на ньому таких категорій, які сприйматимуться людьми сучасності [184]. Технічний прогрес на його думку також доклався до такого роду зміни у світосприйнятті і до потреби у міфах нового типу. Тому можна сказати, що для Ф. Х. Кессиді міф вирізняється саме компенсаторним культуротворчим елементом, тобто стимулюванням процесу творення нових смислів, які задовольнятимуть нагальні людські потреби.

Порівнюючи даний концепт із концепцією П. Гуревича, можна відзначити, що тут міфи не створюються спеціально із метою навіяти людині певні ілюзії, вигідні для правлячої верхівки. Навпаки – міф допомагає людині адаптуватись відповідно до нових реалій, а не нав'язує їм певні вигідні елітам лінії поведінки або ідеології. Тобто у той час, як П. Гуревича міф є скоріше політизованою зброєю, Ф. Х. Кессиді вбачає у ньому допоміжний адаптивний елемент. Разом із тим, у концепціях обох мислителів міф був тісно пов'язаний із сучасними їм соціально-політичними процесами.

Наступним розглянемо концепцію М. Еліаде і її відношення до нашої ідеї стосовно того, що зв'язок міфу і культури є сталим елементом, притаманним терміну «міф». В роботі «Аспекти міфу» М. Еліаде прямо стверджує, що «міф є однією із надзвичайно складних реальностей культури» [50, с. 5]. Взагалі дослідник виносить категорію «міф» як фундаментальну одиницю конструювання реальності, відділяючи його від вигаданих казок і легенд. Міфи у концепції М. Еліаде мають безпосереднє відношення до культури, адже вони є істинними і розповідають про реальну історію світу. Тобто фактично міф тут є першоджерелом, який показує, як утворились звичаї та традиції та як функціонує людське життя загалом. На думку мислителя, міф пояснює логіку виникнення речей, а отже має безпосереднє відношення до культури, як такої, оскільки

фактично окреслює умови її існування. За словами самого дослідника, «міф є істинною історією того, що відбулося біля початку часів» [51, с. 23]. У цьому сенсі концепція М. Еліаде у контексті обґрунтування зв'язку міфу та культури є подібною до концепцій К. Г. Юнга та Дж. Фрезера, для яких міф також набував сакрального значення категорії, що обумовлює існуючий стан речей. Про зв'язок міфу і культури у концепції М. Еліаде згадують також такі дослідники як І. Фрис [220] та Л. Кучинська [192]. Тому можна зазначити, що у концепції М. Еліаде міф займає ключове місце коли йдеться про культуру творчі процеси, оскільки саме він пояснює людині принципи та умови існування культури, як такої, а щодо зв'язку із формуванням ментальності – саме міф пояснює принципи функціонування у межах певної культури.

Схожі із М. Еліаде погляди має і дослідник К. Керенї. Хоча специфіка його міфологічної концепції дещо відрізняється від запропонованою М. Еліаде, проте зв'язок із культурою тут обґрунтовується так само. У концепції К. Керенї, міф також відсилає нас до першопочатку речей і вказує на те, як виник той чи інший феномен [85, с. 26]. Таким чином, тут міф також виконує для людини функцію роз'яснення тих чи інших фундаментальних принципів, на яких ґрунтуються усі подальші процеси.

Нарешті, варто розглянути міфологічну концепцію К. Леві-Стросса, яка, не зважаючи на свої фундаментальні відмінності від теорій його попередників, все ж певною мірою також вказує на взаємозв'язок між міфом і культурою. Тут варто зазначити, що прямого зв'язку між цими двома точками немає, про що було згадано у попередньому розділі, оскільки концепція К. Леві-Стросса наголошує саме на зв'язку мови і міфу, і через такий зв'язок філософ пояснює існування бінарних опозицій, що є складовими кожного міфу. Цьому присвячена робота філософа «Структурна антропологія» [95], у якій він пояснює принцип роботи бінарних опозицій. Проте такий підхід також має відношення до культури. До того ж, в одній зі своїх робіт, а саме – «Міфологіки» – мислитель не просто розглядає феномен міфу і проводить аналіз міфем, але вказує на спорідненість міфу і музики. Оскільки музика – це один із елементів культури, можна

розцінювати це як вказівку на зв'язок міф міфом та культурою. К. Леві-Стросс навіть пропонує розглядати «черговість кожного міфу і самі міфи у їх взаємовідносинах к інструментальні партії музичного твору» [96, с. 26]. А оскільки К. Леві-Стросс, окрім іншого, розглядає також і первісне суспільство, тут можна зазначити вплив міфу на формування ментальності в якості світоглядного елементу. Таким чином, у роботах К. Леві-Стросса можна побачити опосередкований зв'язок між міфом і культурою через їхній взаємовплив одне на одне.

Якщо порівнювати його роботи із іншими дослідниками у пошуку спільних і відмінних рис, це, вочевидь, буде дуже складно зробити, адже К. Леві-Стросс стоїть окремо від усіх інших дослідників міфу. Він переносить міф у сутнісно інший вимір, чого до нього міфологи ще не робили. Тому вважаємо дану концепцію окремою і унікальною ланкою у довгому ланцюгу міфологічних теорій.

М. Горкгаймер та Т. Адорно теж визначають міф, як явище дотичне до культури. Для них існує два міфи, і перший із них – архаїчний, автентичний міф, який дав початок класичній міфології тисячі років тому. Інший міф, який, власне, і цікавить дослідників – міф який виникає в процесі симбіозу міфу та Просвітництва, коли останнє намагається знищити міф, але, піддаючись його владі, просто переймає і трансформує його. Таким чином, той міф, про який говорять дослідники, це міф, який утворився внаслідок тісної взаємодії між Просвітництвом і архаїчним міфом, і ввібрало у себе тенденції, характерні для епохи Просвітництва. Інакше кажучи, міф у своєму первісному вигляді, поєднуючись із явищами сучасної культури, породжує те саме міфологічне Просвітництво, будучи його відображенням. Він же і формує ментальність людини, всотуючись у її світосприйняття через кореляцію із культурою, у якій людина існує. Так, наприклад, дослідники зазначають, що «фашистська імітація міфу викриває себе у якості істинно первісного міфу, оскільки міфу справжньому було властиве прозріння відплати, тоді як міфом фальшивим воно сліпу учиняється над його жертвами» [75, с. 9]. Таким чином, міф напряду пов'язується

зі культурою, оскільки не лише вступає у симбіоз із Просвітництвом, але також породжує явища на кшталт фашизму, які є поєднанням архаїчного міфу і хибних елементів, які видозмінюють сам міф.

Підсумовуючи, варто зазначити основні тенденції, які вирізняють представників другої половини ХХ ст. від їхніх попередників. По-перше, виникає потреба у пошуку нових методологій відповідно до актуальних змін у світі, тому певні мислителі говорять про міф як про засіб аналізу різноманітних процесів. До таких, зокрема, відносяться К. Хюбнер та П. Фесрабенд. По-друге, соціокультурні зміни, що передували (і продовжувались) другій половині ХХ ст., зумовили появу концепцій, які вивчали безпосередній вплив міфу на соціальні, культурні та політичні процеси. До таких дослідників можна віднести Р. Барта, М. Горкгаймера, Т. Адорно, П. Гуревича та Ф. Х. Кессиді, які вбачали в міфі притаманний сучасному світові феномен. Для таких дослідників як К. Леві-Стросс, міф взагалі втрачає будь-який зв'язок зі своїм первісним значенням і для його аналізу застосовується лінгвістичний інструментарій. У той же час, є і низка дослідників які продовжують тенденції, закладені їхніми попередниками, оскільки розглядають міф у культурологічній площині, як-от К. Кереньї та М. Еліаде.

3.2. Новітні складові поняття «міф» в інтерпретаціях мислителів другої половини ХХ ст.

Як вже було згадано у попередніх підрозділах, у другій половині ХХ ст. мислителі переосмислювали поняття «міф» наділяючи його новими значеннями. Хоча, як ми уже визначили, мислителі ці продовжували пов'язувати міф із культурою (у найширшому значенні цього взаємозв'язку, як було показано), у другій половині ХХ ст. філософи здебільшого відійшли від традиційних визначень даного поняття.

Аби розкрити це більш повно, варто сказати, що відтепер міфу надають сутнісно інші смисли і мислителі усе частіше вбудовують дане поняття у нові світоглядні конструкції, які мають небагато спільного із теоріями їхніх

попередників. У даному розділі ми розглянемо, що нового у концепції розуміння міфу привносять теорії М. Еліаде, К. Керенї, Р. Барта, К. Леві-Строса, П. Фейєрабенда, К. Хюбнера, Ф. Х. Кессиді, П. Гуревича, М. Горкгаймера та Т. Адорно.

Умовно, можна виділити два великі концептуальні підходи до визначення сутності поняття «міф» у другій половині ХХ ст., а саме: міф як анти-істина і міф як спосіб мислення і світопізнання. У рамках даного підрозділу можна виділити сім основних перспектив, представниками яких є вищезазначені мислителі, аби полегшити нашу задачу і розглянути новітні складові поняття «міф» більш комплексно. Таким чином, пропонуємо виділити сім основних перспектив дослідження поняття «міф», які на нашу думку допоможуть із визначенням основних новітніх складових даного поняття, що містяться в роботах, відповідно, кожного з розглянутих нами мислителів, і визначити їх наступним чином:

- 1) онтоцентрична перспектива, 2) антропоцентрична перспектива,
- 3) семіоцентрична перспектива, 4) лінгвоцентрична перспектива,
- 5) епістемологічна перспектива, 6) соціоцентрична та 7) трансформаційна перспективи.

До підходів, що визначають міф як анти-істину, належать семіоцентрична, соціоцентрична та трансформаційна перспективи, решта ж визначають міф як спосіб мислення. Також дані підходи і персоналії можна умовно розділити на дві великі групи, які сформувались на основі особливостей їхніх підходів. До першої групи належать М. Еліаде і К. Керенї, які тяжіють до релігієзнавчої традиції, а відтак, в силу вищезначених обставин, не відмовляються від «класичного» розгляду міфу, все ще апелюючи до його автентичного значення. До другої групи належать мислителі які працюють у філософській площині і остаточно відходять від міфу у його первісному значенні. До таких мислителів належать Р. Барт, К. Леві-Стросс, П. Гуревич, Ф. Х. Кессиді, П. Фейєрабанд, К. Хюбнер, М. Горкгаймер та Т. Адорно.

Для початку розглянемо мислителів, для яких міф є новим способом мислення. Такі мислителі приділяють багато уваги широкій функціональності міфів і можливості їхнього впливу на людську свідомість. Вони розглядають міфи

у контексті формування нових інструментів пізнання, а також наголошують на тому, яку саме роль міфи відіграють у житті сучасної людини із позиції розширення її можливостей.

Почнемо із румунського мислителя Мірча Еліаде. Його концепція міфу має онтоцентричну перспективу, оскільки міф, на думку мислителя, є головним елементом який надає істинний сенс буття і існування в контексті людського світосприйняття. Інакше кажучи, міф має магічну здатність дозволяти людині переживати онтологічну подорож у минуле до витоків всього, якщо вона зможе поглянути на міф у його чистому вигляді, подібно до того як це робили первісні люди, за часи яких міфи і були створені. Оскільки людина через міф повертається до першопочатку всього, той дає їй змогу певним чином реконструювати власну онтологічну подорож до витоків буття, і, як результат – набуті знань, що пояснюють і надають логіку законам людського існування. З нашої точки зору, такий підхід глибоко вкорінений в онтологічній площині людського буття, адже прямо вказує на те, як саме і за якими законами наразі існує увесь світ і вбудована у цей світ людська спільнота. Це посилюється також і тим, що М. Еліаде є представником релігієзнавчої традиції, а отже розглядає концепцію міфу через теологічну призму. Подібна фіксація різко виділяє саме онтологічний компонент даної теорії фокусуючись на концепції світобудови загалом, а також на особливостях пізнання принципів даної світобудови людиною, через міф.

Тепер розглянемо новітні компоненти, коротко окреслені у попередньому пасажі, більш детально. Перш за все варто зазначити, що М. Еліаде багато у чому повторює ідеї своїх попередників, і це не дивно, адже у своїх працях він продовжує розробляти концепт, запропонований К. Г. Юнгом і також вбачає у міфі основну структурну одиницю світу. До того ж, він, на відміну від більшості своїх сучасників, розглядає міф із позиції архаїчної людини, не застосовуючи у своїх роботах нових методологій, як це, наприклад, робили Р. Барт та К. Леві-Стросс. Загалом, якщо узагальнювати погляди М. Еліаде, вони не надто відмінні від тих, які висловлювали його попередники. На думку дослідників творчості М. Еліаде, основна мета міфу – перетворити звичайне та профанне сприйняття

світу на сакральне [133, с. 83]. В цілому, для М. Еліаде феномен міфу має величезне значення для людини, її світосприйняття, і є важливою часткою людської культури.

Проте, все ж можна визначити кілька компонентів, які є новими складовими даного поняття. У своїй роботі «Аспекти міфу», дослідник приводить п'ять характеристик міфу [50, с. 18-19], і якщо деякі із них не несуть ніякої нової інформації про даний феномен, інші наділяють міф новими складовими. Інформація стосовно того, що міфи – це історії про подвиги надприродних створінь не є новою, адже майже кожен дослідник міфу так чи інакше згадував про архаїчні часи і першоджерела, себто міфології різних народів. Також той факт, що міф одночасно є сакральним і істинним, є загальновідомим, оскільки М. Еліаде не перший, хто у своїх роботах висловлює подібну думку. Тут наприклад можна згадати Дж. Фрезера, який у своїй «Золотій гілці» обґрунтовував думку щодо сакральності ритуалу через сакральність міфу, який кожен окремий ритуал пояснював.

А от ідеї стосовно того, що міф надає інформацію про логіку виникнення будь-якого явища у житті людини, надає людині можливості пізнавати речі через мандрівку до витоків всього суцього, і проживається аудиторією, можна вважати новими. Так, наприклад, сам дослідник говорить про те, що «міф є істинною історією того, що відбулося біля початку часів» [51, с. 23]. Тобто для М. Еліаде міф виступає не просто фундаментальною складовою світу і визначальною силою, яка окреслює культуру, у межах якої існує людство, але є буквально оповідкою про реальні події, які відбулися біля витоків часів.

Порівнюючи цей концепт із теоріями ідеологічно найближчих до М. Еліаде мислителів, зазначимо, що на відміну від К.Г. Юнга, для якого міф, хоча і виступає фундамент людського життя, є лише відображенням колективного несвідомого, тобто людської психіки і одвічних паттернів поведінки, притаманних людині, для Мірча Еліаде міф стає реальною подією. Тобто він не просто визначає міф як певний феномен, важливий для людства, як це робить К.Г. Юнг, але робить його буквальною подією. Ще один мислитель, із роботами

якого на перший погляд співзвучна дана концепція – Дж. Фрезер. Але у Дж. Фрезера первісним є ритуал, а не міф, і саме у цьому полягає фундаментальна різниця і окреслюється новизна поглядів М. Еліаде. У той час як у Дж. Фрезера ритуал відсилає до сакральної події, а міф має за мету лише його роз'яснення, у М. Еліаде міф і є тим самим джерелом, яке надає людині інформацію про першопочаток речей. Тобто саме міф показував людині логіку існування певних феноменів її життя. Можна сказати, що між поглядами Дж. Фрезера і М. Еліаде фундаментальна відмінність полягає у тому, що у першому випадку міф просто пояснював дійство, яке вказувало на існуючий стан речей, а у другому випадку міф сам по собі вказував людині, як реальність навколо отримала саме такий вигляд.

Також міф не просто показує людині першопочаток певного феномену, але буквально надає їй можливість повернутись до витоків усього сущого і стати безпосереднім учасником подій. Із цього випливає і третій пункт стосовно того, що міф завжди проживається аудиторією, а відтак – є безпосереднім провідником до витоків світу. За допомогою міфу людина може «прослідкувати свою історію та історію світу» [119, с. 8]. Людина не просто сприймає міф, вона заглиблюється у нього, і через нього розуміє логіку існування речей навколо. Сам мислитель пише, що «відтворюючи міфи, вона [первісна людина] наближалася до богів, і долучалася до святості» [52, с. 106]. Наприклад, стосовно міфів про створення світу, дослідник зазначає, що «той, для кого цей міф читається, магічно вирушає до «початку Світу», стає сучасником космогонії» [52, с. 82]. Як пише І. Фрис, за допомогою міфу та ритуалу відбувається «реконструкція правзірця кожної важливої дії» [220, с. 381]. Загалом, тут важливо розуміти, що міф є буквальним провідником до тих часів, коли творилась історія і виникали ті чи інші елементи людського існування, а не просто певною онтологічною компонентою людського життя.

Важливо буде зазначити і те, що міф не просто повертає людину до першопочаку, але дозволяє їй стати рівною богам і героям. Міф не просто повідомляє щось людині, він змінює саму людину, оскільки віднаходить себе у

глибинних структурах досвіду. Тобто міф є навіть більш реальним, аніж може здатися на перший погляд, бо тепер людина може стати на місце міфічних персонажів і разом із ними пройти шлях, який вказує на появу будь-чого у її житті. Сам дослідник зазначає, що «міфи пояснюють їй [первісній людині] світ і спосіб її існування у світі, але, що є більш важливим, згадуючи і відтворюючи їх, вона стає спроможною відтворити те, що боги або герої зробили на початку» [50, с. 13]. До того ж, міф, здебільшого, є циклічним, а тому переживаючи і відтворюючи його, «людство перемагає час, бо з легкістю може передбачити циклічне майбутнє» [183, с. 350]. Тобто людина буквально споживає міф і стає його частиною одночасно із кожним ритуальним відтворенням даних подій.

Зважаючи на все вищесказане, міф у М. Еліаде виконував своєрідну роль вчителя, створюючи необхідні людині моделі поведінки. На думку румунського мислителя, саме завдяки міфологічним образам героїв і богів людина розуміла, які саме дії є доречними або недоречними у певній ситуації. І, що важливіше, ця тенденція зберігається і донині у відлунні міфологічного в житті людини. Так, говорячи про розвиток міфологічних ідей, М. Еліаде пише: «реальні та уявні герої грають важливу роль у формуванні європейського юнацтва: персонажі пригодницьких оповідань, герої війни, улюбленці екрану і так далі» [51, с. 33]. Тобто румунський мислитель фіксує і той факт, що навіть трансформуючись, міф продовжує відігравати важливу роль у суспільстві.

Таким чином, міф у М. Еліаде стає не просто важливим елементом людського життя, але у буквальному сенсі учителем, оскільки він вказує людині на її історичний початок. Тобто можна сказати, що це також і специфічний спосіб мислення про дійсність, який вказує людині на першоджерело всього. Фокусуючись на нових складових, можна сказати, що у Мірча Еліаде міф одночасно поєднує в собі і сакральну, і практичну функції, у той час, як для більшості дослідників він був або одним, або іншим. Мірча Еліаде прибирає усі «або» та змінює їх на «і», оскільки тепер міф одночасно є і сакральною оповіддю, і провідником, що дозволяє людині на власні очі побачити витoki власної історії.

На жаль, у сучасному світі перша характеристика міфу здебільшого зникає, тому що, хоча наразі герої все ще виступають важливим елементом формування людської поведінки та світосприйняття, оповідання про них уже позбавлені того сакрального забарвлення, якого вони мали за архаїчних часів. Так, наприклад, М. Еліаде пише, «секуляризована і деміфологізована грецька релігія та міфологія збереглись у європейській культурі перш за все тому, що були виражені у видатних творах літератури і мистецтва» [50, с. 150]. Тобто наразі ми стаємо свідками деміфологізації міфу, що нівелює його сакральне значення, але у своєму первозданному вигляді міф поєднував ці два компоненти, що можна вважати новим елементом даного поняття, появою якого можна завдячувати М. Еліаде.

Далі розглянемо особливості міфу в роботах угорського дослідника К. Кереньї, які він виразив у своїх творах. Важливо зазначити, що він, як і М. Еліаде, більше схиляється до класичного погляду на міф, тобто на аналізі міфу як породження архаїчної культури. Однак, не дивлячись на це, на нашу думку варто зауважити що сутнісно підходи К. Кереньї та М. Еліаде відрізняються один від одного досить сильно, оскільки К. Кереньї тяжіє у своїх роботах до антропологічного фокусу. Таким чином, перспективу, в якій він розглядає міф, можна назвати антропоцентричною, оскільки, на відміну від М. Еліаде, який для себе головним завданням ставить саме дослідження міфу в його первісному вигляді і виділяє його головну функцію як своєрідну онтологічну подорож до витоків буття, К. Кереньї фокусується на тому, що міф, власне, дає людині, і яку роль він відіграє у її світосприйнятті. У своїх роботах К. Кереньї тяжіє до дослідження феномену архетипів, а також до спроб через міфи пояснити сутність людського існування і досвіду. Оскільки міф – це пряме ірраціональне висвітлення людського досвіду, саме через міф людина може цей досвід досягнути, що робить той ключовим фактором у процесі світопізнання. Тобто, тут ключовим пунктом стає не міф як такий, що веде до витоків буття і потребує сприйняття як певна чиста форма, а міф у контексті світобачення людини, та того ефекту, який він справляє на це світобачення.

Варто зазначити, що, виділяючи новітні складові поняття «міф» у творчості К. Керенї, треба звернути увагу на сутність міфу, на те, як на думку дослідника, ми маємо дивитись на даний феномен. Він зазначає, що «Mythos – означає слово, твердження, від початку істинну пересказану подію» [85, с. 26]. Тобто він стверджує що міф завжди відбувається насправді, і що неможливо його раціоналізувати і досліджувати як певний науковий або раціональний феномен. Міф на думку К. Керенї завжди є породженням ірраціонального, естетично-соціального, а отже будь-яка спроба раціоналізувати міф призводить до того, що ми зможемо побачити лише «посмертний» образ міфу, а не міф як такий [87, с. 55]. Це у свою чергу певною мірою перекликається із психоаналітичним підходом, що також вважав міф породженням ірраціонального і відкидав будь-які спроби його раціоналізувати без втрати сутності даного феномену. Так, Керенї пише, що «Істинна таємниця не піддається поясненню – не тому, що вона за допомогою хитрощів дурить дослідника, а тому що вона, по суті своїй, недоступна для раціонального підходу» [87, с. 31].

Міфи, таким чином, відсилають нас до першоподії, дійства, як відбулось вперше в історії людства і яке вони описують. Але оскільки, як зазначає сам мислитель, міфологія для нього – це радше не форма, а матеріал [86] – із цього випливає той факт що в контексті людського світосприйняття міф є радше інструментом, аніж певною онтологічною формою. Тобто з точки зору дослідника міфу притаманне цілком практичне значення – показати людині ту саму першопричину, до встановлення якої вона насправді тяжіє, аби привнести сенс у своє життя.

У контексті головного питання що розглядається у даному підрозділі, можна зазначити, що новітньою складовою тут стає сприйняття міфу, як феномену, на який не можна поглянути раціонально, оскільки це знищує саму його сутність, але який, разом із тим, є необхідною складовою людського світопізнання. Тобто по суті це унеможливорює будь-який науковий підхід до цього феномену, але і життя людини без міфу і того, що він у собі несе із точки зору антропології, є неповноцінним. Таким чином, не намагаючись

раціоналізувати міф, людина може отримати необхідні їй знання про ключові моменти власного існування, що уможлиблює її гармонічне світобачення і співіснування. Таким чином, міф сприймається як загальний першопочаток, що несе інформацію про минуле, яке переживало людство, і про походження феноменів, із якими людина стикається в житті. Міф завжди описує реальне, і К. Керенї не сприймає його ані як вигадку, ані як метафору, лише як чисте породження людської історії.

Перейдемо до мислителів яких доцільно розглядати у контексті міфологічного дискурсу наголошуючи на тому, що основним вектором у дослідженні міфу вони обрали проблему епістемологічного характеру. І К. Хюбнер і П. Феєрабенд у своїх роботах багато уваги приділяли тому, чи є міф антиподом науки, чи він усе ж таки значною мірою із нею співвідноситься. У контексті даної роботи, важливо розглянути погляди цих двох мислителів на проблему міфу, щоб встановити, які нові характеристики набуває поняття «міф» в інтерпретації цих мислителів.

П. Феєрабенд зосереджує увагу на ролі міфу в сьогодишньому суспільстві, наголошує на зв'язку міфу із політичними процесами і підкреслює його роль для держави, а також говорить про недоцільність різкого розмежування міфу та науки. Так, П. Феєрабенд схильний вважати, що «держави і міф чітко відділені один від одного», і в ідеалі держава взагалі «виступає ідеологічно нейтральною» [218, с. 19], у той час як основні ідеї насаджуються саме правлячими партіями, що, очевидно, стосується і міфів. Дослідник не зупиняється суто на цій проблематиці, але згадує даний аспект у своїй роботі, очевидно зважаючи на тенденцію вписування поняття міфу у політичний контекст.

Основну увагу в своєму дослідженні П. Феєрабенд приділяє недоцільності різкого розмежування науки та міфу. Мислитель є прихильником концепції епістемологічного анархізму, і його погляди на міф корелюють із основними концептами, які він захищає. Він підкреслено називає повне розмежування міфу і науки деміфологізацією науки [218, с. 21] і піддає це критиці. На думку П. Феєрабенда, в науці присутні міфологічні елементи, і було б дуже

несправедливо їх звідти викреслювати, вдаючи, ніби їх зовсім не існує, а між наукою і міфом проходить чітке розмежування. Також він стверджує, що «примітивні міфи здаються дивними і беззмістовними тільки тому, що їхній науковий зміст або невідомий, або зруйнований філологами і антропологами» [55, с. 49]. П. Феєрабенд пише, що не можна однозначно витіснити значущість міфу і замінювати її науковими відкриттями, бо свого часу міфи, релігії, магічні вчення «також приводили до неймовірних відкриттів», і «не можна забувати скільком винаходам ми зобов'язані міфам» [218, 26]. При цьому цікаво, що П. Феєрабенд у якості прикладів наводить міфи не архаїчні, а більш пізні. Наприклад, він посилається на міф про відьом і демонічну одержимість, ідеї якого відобразились на великій кількості рішень [55, с. 44]. Також вчений стверджує, що міф «не має об'єктивного значення, а продовжує існувати виключно у результаті зусиль спільноти, що вірить у нього, і їхніх лідерів» [55, с. 45]. Це у свою чергу для П. Феєрабенда є аргументом проти того, щоб не враховувати силу і значущість міфу для сучасного суспільства, повністю замінюючи його наукою. Оскільки основна концепція П. Феєрабенда – це епістемологічний анархізм, він намагається вписати міф у якості одного із таких релевантних для сьогодення методів, який не має повністю затьмарюватись науковим знанням.

Таким чином, для П. Феєрабенда поняття «міф» означає метод пізнання, який допомагає поглиблювати знання про світ відповідно до концепції епістемологічного анархізму, яку відстоює мислитель. Також він надає даному поняттю певних конотацій із поняттям ідеології, оскільки за специфічних обставин вони можуть взаємодіяти, хоча за звичайних умов політичні процеси і міф є чітко відмежованими один від одного. Навіть не зважаючи на те, що П. Феєрабенд згадує про міф і в його оригінальному контексті, в його роботах той виступає швидше як інструмент світопізнання (у широкому методологічному сенсі, а не у вузькому, як пояснення незрозумілих людям природних процесів), який варто приймати належним чином, так само як інші методології, якими користується людина сьогодення.

К. Хюбнер присвячує аналізу феномену міфу свою роботу «Істина міфу» [224], у якій він розглядає його особливості в історичній перспективі, досліджуючи та аналізуючи наявні міфологічні концепції. Подібно до П. Фесрабенда, К. Хюбнер виступає проти трактування міфу як антипода науки [76]. Можна сказати, що К. Хюбнер займається реабілітацією міфу у часи абсолютного домінування науки [146, с. 2]. У своїй роботі, К. Хюбнер неодноразово наголошує на тому, що наразі людина переживає кризу, пов'язану із науково-технічним розвитком, що може виродитись у пошук орієнтирів, які мають допомогти сховатись від «деміфологізованого світу» [224, с. 3]. Разом із тим, він проти того, аби при дослідженні міфу використовувати методологію, яка буде спиратись на раціоналізацію чи де-раціоналізацію міфу, оскільки крайнощі не допомагають вирішенню проблеми, але ще більше заплутують дослідників.

К. Хюбнер пише, що «міф був не відкинутий, а лише розумно пояснений» [224, с. 132], але разом із тим, він зберігає багато важливих паралелей із науковим знанням. К. Хюбнер аналізує і співвідносить міф і науку за різноманітними критеріями, доходячи висновку що у цих двох феноменах набагато більше спільного, ніж здається на перший погляд. Міф, як і наука, є системою, що свої основні задачі вбачає в поясненні та впорядкуванні [224, с. 236], і хоча міф «пояснює не за допомогою законів природи та історичних правил, а за допомогою архе» [24, с. 236], функціонально в міфу із наукою дуже багато точок перетину. К. Хюбнер стверджує, що «не існує формальної відмінності між міфологічною та науковою моделлю пояснення, хоча вони пов'язані з цілковито іншими змістами» [224, с. 245]. При цьому міф не позбавлений логіки [224, с. 254] а «науковий та міфічний досвід мають однакову структуру» [224, с. 264], а всі їхні відмінності лежать лише в області їхнього змісту [224, с. 264].

Також важливим моментом є спроба К. Хюбнера дослідити роль міфу в різноманітних сферах людського життя – від мистецтва до політики. Мислитель досліджує область сучасної політики, говорячи, наприклад, про міфічне поняття «нації», і, наприклад, національне відчуття подібне до духу народу, «формується за допомогою тих самих онтологічних уявлень, що і міфічне розуміння

приналежності до роду або племені» [224, с. 328], а «людина, та вітчизна, людина та батьківщина сплітаються таким чином в одне нерозривне ціле, і той, хто його втрачає, той втрачає свою ідентичність» [224, с. 328]. Поряд із міфологізованими концептами існують також і деміфологізовані, і ідея нації, яку дослідник розглядає в якості прикладу, також представлена у деяких суспільствах, наприклад, у ФРН у часи її існування. Розвиваючи тему взаємозв'язку міфу та політики, К. Хюбнер наголошує на тому, що небезпека полягає «не стільки в самому міфі, скільки в його утисканні і зловживанні ним» [224, с. 385]. Загалом можна дійти висновку, що таким чином для К. Хюбнера міф є універсальною структурою, яка досі має значний вплив на суспільство, якщо її активно використовувати для формування актуального дискурсу.

К. Хюбнер використовує міф у двох контекстах, перший із яких, безумовно, стосується оригінального значення міфу, як оповідей про богів та героїв, коли мислитель розвиває історико-філософську перспективу і досліджує дане поняття із позиції аналізу різноманітних міфологічних теорій. Другий контекст, у якому застосовується дане поняття передбачає використання поняття «міф» коли йдеться про особливий тип світобачення, який має значний вплив на процеси сьогодення, корелюючи як із науковими концепціями, так і з соціально-політичними процесами, що відбуваються із залученням елементів міфологічної свідомості.

Розглядаючи концепцію К. Леві-Стросса, можна зазначити, що він є представником лінгвоцентричного підходу, оскільки для нього, як і для Р. Барта, автентичне значення міфу повністю нівелюється, але, на відмін від семіотика Р. Барта, трансформується у систему не просто знакову в широкому сенсі, але в лінгвістичну. Як зазначають дослідники його творчості, «міфологічне мислення також функціонує за посередництвом знаків, але має певну особливість, яку дослідник порівнює з бріколажем» [198, с. 120]. К. Леві-Стросс є представником структуралізму, який, однак, в питанні щодо міфу використовує лінгвістично-структуралістський підхід, апелюючи до мовних норм. Даний мислитель вважає

можливим і доцільним перспективу прикладання мовних законів до міфів, оскільки для нього ці дві системи є тотожними за своє сутністю.

Даний мислитель запропонував своє бачення міфу, в якому міф представляється як мовна структурна одиниця й аналізується із позиції радше лінгвістики. Звичайно що подібний підхід обумовлює специфіку розуміння міфу і робить значення даного поняття відмінним від того, якого йому надавали мислителі до другої половини ХХ ст. Загалом, можна сказати, що у своїх роботах, присвячених аналізам міфів різних народів, К. Леві-Стросс показує, що міф стає чимось іншим, аніж всеоб'ємлючим фундаментальним феноменом, який пронизує людське життя, і відтепер його можна розглядати і аналізувати більш предметно, розкладаючи на складові частини так само, ніби це елемент лінгвістичної системи.

У своїх роботах К. Леві-Стросс розглядає міф не з позиції культуролога або релігієзнавця, а із позиції лінгвіста, оскільки навіть визначаючи специфіку міфу, він апелює до методів, що застосовувались у лінгвістиці. Так, наприклад, у своїй роботі «Структурна антропологія», він зазначає, що «У міфі все можливо; здається що послідовність подій у ньому не підкоряється правилам логіки і порушує закон причинності. Будь-який суб'єкт може мати тут будь-який предикат, будь-які мислимі зв'язки можливі» [95, с. 208]. Тобто навіть тут К. Леві-Стросс стає на позицію абсолютно неупередженого науковця і дивиться на міф очима лінгвіста, що у свою чергу обумовлює специфічний характер міфу у його роботах. К. Леві-Стросс вважав, що між мовою та міфом існує багато спільного, тому саме обрана ним методологія дозволить найбільш повно розкрити сутність міфу. Він сам зазначав, що «давні філософи підходили до мови так само, як ми сьогодні підходимо до міфології» [95, с. 208]. Тобто можна побачити, що сама специфіка міфу у нього обумовлюється тим, що міф стає тотожний мові і функціонує за тими ж самими принципами.

Тут же виявляється і певна спільна риса із теорією Р. Барта, а саме – схожий підхід до визначення специфіки міфу. Так само як Р. Барт вбачає у міфі вторинну семіологічну систему, у той час як первинну складає знак і його значення,

К. Леві-Стросс представляє міфи як засновані «на кодах другого порядку (коди першого порядку – ті із яких складається мова)» [96, с. 12]. Тобто можна побачити, що у другій половині ХХ ст. специфіку міфу визначають не суто через нього, але через інші феномени, на які міф уже надбудовується. Той факт, що і Р. Барт і К. Леві-Стросс надбудовують міфи на ті структури, які формують знакові системи та мова, може свідчити про те, що саме ставлення до даного феномену зазнало значних змін.

У концепції К. Леві-Стросса, міф визначається одночасно як «внутрішньомовне і позамовне явище» [95, с. 209], оскільки міф окреслений мовою і висловлюється за її допомогою. Але навіть зважаючи на усі рівні, які має міф, згідно концепції К. Леві-Стросса, він не припиняє бути лінгвістичним явищем [95, с. 209]. Із цього цілком закономірно випливає основна відмінність, яку виводить у своїх роботах антрополог. Якщо міф є явищем лінгвістичним, то і складається він із найпростіший структурних одиниць. Проте ці одиниці не є тими ж самими, із яких складається мова, оскільки у даному випадку міф є чимось іншим, чимось більш складним, і, як наслідок, потребує введення нових структурних одиниць.

К. Леві-Стросс пропонує в якості основної одиниці міфу розглядати міфему – одиниці, що є чимось більшим за лінгвістичні фонему, морфему і семантему [95, с. 211]. Кожна така міфема обумовлює частину відносин всередині міфу, а сукупність даних міфем формує сам міф як такий. Основним же принципом, за яким побудовані будь-які міфологічні системи за К. Леві-Строссом, є бінарним [196, с. 94]. Бінарні опозиції, об'єднані спільною ідеєю, а в своїй сукупності визначають саму ідею міфу, як такого, що Клод Леві-Стросс і демонструє, аналізуючи міф про царя Едіпа за допомогою таких міфем [95, с. 213-218]. Таким чином, представляючи міф як сукупність структурних одиниць, за своєю природою тотожних до таких одиниць у лінгвістиці, можна визначити сутність міфу й розібратися в його значущості для людини. Як сам мислитель зазначає в іншій своїй роботі, «ми намагаємось показати не те як люди мислять у міфах, а те, як міфи мислять у людях без їхнього відома [96, с. 12]. До того ж, існує величезна

кількість міфів, об'єднаних схожою тематикою, і постійне повторення сюжетів, по-перше, вказує на їхню важливість для людини» [93, с. 97], а по-друге, на те, що аналіз таких сюжетів дозволить виявити основні теми, яких буде значно менше, ніж самих міфів. Інакше кажучи, відтепер міфи існують як самостійні феномени, наділені лінгвістичною природою, а їхній аналіз, що є тотожним лінгвістичному аналізу, допомагає визначити їхню сутність, а відтак – і значущість.

Підводячи підсумок, можна сказати, що у своїх роботах К. Леві-Стросс пропонує поглянути на міф не як на явище культурологічне, а як на явище лінгвістичне, оскільки міф зберігає в своїй структурі ті ж самі елементи, які притаманні нашій мові. Тобто в якості нового елементу, яким відтепер наділяється поняття міфу, виступає його «лінгвістичність», тобто тотожність мові за своєю структурою. Це обумовлює, в свою чергу, специфічний вид аналізу, який К. Леві-Стросс застосовує по відношенню до міфу, а саме – елементи лінгвістичного аналізу, перенесені у міфологічну площину. Отже, на думку К. Леві-Стросса, міф – це явище лінгвістичного порядку, яке складається із найпростіших одиниць – міфем, що у своїй сукупності дозволяють виявити основну ідею, яку транслює міф.

Даний підхід можна вважати сутнісно новим, а лінгвістичний характер міфу – його новою компонентою, якої він набуває завдяки існуванню даної концепції. Лінгвоцентричність даного підходу дозволяє автору ототожнювати міф і лінгвістичну систему, виходячи із їхніх сутнісних характеристик, і застосовувати до міфу такі підходи, які до того вважались валідними лише у рамках лінгвістики. Подібний підхід дав змогу виокремити нові характеристики даного явища і надати нових конотацій даному терміну – що, власне, нас і цікавить у нашій роботі. К. Леві-Стросс перший фокусується на кореляції між міфом і мовою, і винаходить власний інструментарій, аби проаналізувати міфічний сюжет і виявити такі закономірності, що дозволять визначити істинний зміст міфу. Подібний підхід є у своєму роді новаторським, адже за допомогою суто лінгвістичного підходу, К. Леві-Стросс намагається відкривати нові значення міологічних сюжетів і обґрунтовувати їхню істинну сутність.

Важливо зазначити, що у межах соціоцентричної перспективи варта уваги робота Ф. Х. Кессиді, присвячена феномену міфу. Він у своєму творі фіксує момент переходу від міфологічного знання до філософського, і розглядає міф як явище антропологічного характеру. Він представляє міф як сплетіння «вигадки, віри і знання» [184, с. 43], але сутність міфу неможливо звести суто до одного критерію. Міф це певний вид світосприйняття [184, с. 45], при цьому це світосприйняття є не індивідуальним, у разі чого творцями міфів виступали б окремі персоналії, але – завжди колективним, «колектив – сила, що творить міф» [184, с. 49]. Також вчений пропонує в якості поштовху до міфотворчості розглядати не лише негативні фактори (наприклад, страх), але брати до уваги схильність людини мріяти і в міфах втілювати саме свої мрії, які на момент формулювання міфологічної картини не могли бути здійснені (у якості прикладу дослідник наводить міф про Ікара і Дедала) [184, с. 54]. Тобто Ф. Х. Кессиді стверджує, що міф є породженням колективу, тому ми можемо віднести дану концепцію до соціоцентричної, оскільки на перший план тут виходить не індивідуальна особистість, а той соціум який і виступає у ролі міфотворця і втілює у міфах колективні мрії, страхи та бажання.

Одним із визначних аспектів даної концепції є те, що Ф. Х. Кессиді не обмежується лише розглядом міфу у його первісному вигляді. Тобто він фіксує певну відправну точку, із якої все почалось – коли колектив став на шлях міфотворчості. Проте вплив міфу на формування людського життя не обмежився архаїчним суспільством, а знайшов втілення у суспільстві сучасному.

Тут варто зазначити, що, не зважаючи на те, що Ф. Х. Кессиді пише про сучасну міфотворчість, і, разом із тим не нехтує автентичним контекстом, його погляди значною мірою відрізняються від поглядів М. Еліаде або К. Г. Юнга, які говорять саме про трансформацію змісту, але форму залишають автентичною. Наприклад, порівнюючи комуністичний міф із давнім міфом про Золотий вік, Ф. Х. Кессиді притримується думки, що міфи не просто існують у сучасному світі – вони були наново створені, хоча деякі із них все ще є відображенням архаїчних міфів, перероблених на новий лад. Він вказує на кризу суспільства, спричинену

потрясіннями ХХ ст., також стрімким розвитком науки і техніки, у наслідок якого існуючі концепції вже не задовольняють запитів, які формує сучасна людина [184, с. 60]. Це призводить до формування нових міфів, які тепер спрощують людське світосприйняття і роблять існування людини більш комфортним та зрозумілим.

Одним із прикладів, який він використовує у своїй роботі – дослідження тоталітарного режиму, який тісно пов'язаний із міфологізацією реальності. Так, мислитель стверджує, що «небезпека міфу полягає у його ірраціонально-стихійній природі, у розчиненні індивідуальної свідомості у сліпій колективній («масовій») волі і стихійному прояві ентузіазму, у відсутності внутрішній терзань і у повній впевненості у своїй правоті. Сучасний соціальний міф за допомогою засобів масової комунікації створює широкий простір для маніпулювання і зловживання свідомістю «масової» людини, не здатної до самоконтролю і критичному осмисленню як побуджуючих мотивів своїх вчинків, так і їхніх наслідків» [184, с. 68]. Таким чином, він наголошує, що людині й досі притаманна міфологічна свідомість, яка тепер адаптується до умов, у межах яких вона існує, і задовольнятиме специфічні потреби, продиктовані змінами в сучасному суспільстві.

Таким чином, новий елемент у розгляд поняття «міф» у контексті робіт Ф. Х. Кессиді полягає у тому, що міф не є породженням суто сучасного суспільства (як-от у П. Гуревича), але розглядається як одне із фундаментальних явищ для людства в цілому, яке на сьогоднішній день набуває негативних конотацій пов'язаних із маніпуляціями, оскільки міфотворчість усе ще активно розвивається. Разом із тим, він не забуває про витоки міфу, віддаючи належне його походженню і значенню на момент створення, проте саме у контексті даної роботи, вклад Ф. Х. Кессиді у формування новітніх складових поняття «міф» полягає, перш за все, у визначенні його як елемента, який може і використовується для поширення маніпулятивних і пропагандистських ідей. Разом із тим, на відміну від П. Гуревича, Ф. Х. Кессиді не наголошує на жодних географічних межах даного поняття, даючи зрозуміти, що міф і міфологічна свідомість можуть використовуватись у якості потужного політичного

інструменту у будь-чиїх руках, у той час як П. Гуревич наголошує на тому, що використання міфів для спотворення дійсності є прерогативою заходу, як антиподу радянськості.

Тепер розглянемо низку дослідників, які вбачають у міфі таку собі анти-істину. В роботах певної категорії мислителів другої половини ХХ ст. міф сприймається як щось вороже по відношенню до істини. Міфи тут викривляють реальну картину світу, спотворюють правила, які нав'язуються людині як природні, і диктують нові умови існування. Дані дослідники розкривають ілюзорний, ідеологічний і трансформаційний аспект міфу та надають багато уваги дослідженню впливу даних аспектів на людське життя.

Тут варто згадати такого дослідника міфологічної проблематики другої половини ХХ ст., як П. Гуревича. П. Гуревич є представником соціоцентричної концепції міфу, оскільки, на його думку, фундаментальною характеристикою міфу є його нерозривний зв'язок із соціумом, у межах якого даний міф існує, і на який, відповідно, впливає, змінюючи соціальні закони і підпорядковуючи собі людські життя. Поняття міфу в роботах П. Гуревича дуже тісно пов'язане із поняттям ідеології, також явищем дуже соціальним і навіть політичним. Загалом, на відміну від Р. Барта який представляє міф більше як суто соціокультурний феномен, П. Гуревич намагається політизувати міф, поміщаючи його у площину не лише соціального, але й політичного простору. Також він використовує феномен міфу із суто політичною метою – показати громадянам радянського суспільства наскільки суспільство західне (антипод того суспільства, у межах якого вони існують) насправді деструктивне і маніпулятивне. Фактично, для П. Гуревича міф є нічим іншим, як породженням суспільства, при тому суспільства буржуазного, західного, як і міф в роботах К. Барта.

У роботах даного мислителя використовується специфічний термін «соціальна міфологія», під якою він більшою мірою розуміє ідеологію та пов'язані із нею феномени. Важливою відмінністю даного концепту від усього, що йому передувало, є те що для П. Гуревича міф не є чимось архаїчним, давнім і сталим. Тобто він не вважає, що міфи є певною незмінною величиною, яка має

вплив на сучасне життя, як, наприклад, це було в К. Г. Юнга. Останній як раз говорить у своїй теорії про архетипи, породження міфів, сталі і незмінні, які залишають із людством впродовж усього його існування. П. Гуревич, у свою чергу, наполягає на тому, що міф не можна розглядати як певний сталий феномен. Тут його ідеї подібні до ідей Р. Барта який також є прибічником теорії плюралізму міфів, де кожен окремий міф спрямований на конкретну соціальну групу. П. Гуревич стверджує, що «міф не зник, коли з'явилися релігія, ідеологія, наука. Він продовжував впливати на уявлення людей. Однак у XIX-XX ст. у долі міфу відбулись значні зміни. Насамперед, його почали використовувати при аналізі соціально-політичних проблем» [175, с. 6] У даному контексті також важливим є наступне зауваження: «Однак це не означає, що у духовному житті людства постійно воскрешаються одні й ті самі фікції, ілюзії. ... При такому підході історія людства скидається на фарс, тому що виходить, що різні соціальні рухи провокуються міфами, які раз-у-раз воскрешаються» [175, с. 59].

Тобто у той час, коли багато дослідників вважають, що міфи є чимось сталим і незмінним, і змінюється лише форма, що залежить від кожної певної соціальної або культурної ситуації, а загальний зміст лишається сталим, П. Гуревич, навпаки, вбачає в міфі вічний розвиток, який вічно трансформується тому змінюється і ситуація, в якій знаходиться людство на певних етапах свого розвитку.

Загалом, варто зазначити, що для П. Гуревича міф набуває специфічного значення, дуже наближеного до ідеології та обману, тобто він, як і Р. Барт, використовує певні конотації, що закріпились за даним поняттям, аби підкреслити соціальну природу даного явища. Також П. Гуревич стверджує, що міфотворцем у даному випадку виступає буржуазна ідеологія, яка нав'язує людям свої правила і підпорядковує собі їхню волю. Він тісно пов'язує міф із сучасністю і говорить про те, що соціальні міфи завжди приховують правду і підпорядковують людину своїй волі. Деякі дослідники також сходяться на тому, що на сьогоднішній день, розвиток масової культури і помножені на філософію постмодерну технології маніпуляції створюють середовище для соціальної міфотворчості» [175, с. 100].

Тобто, порівняно із іншими мислителями, П. Гуревич надає міфу важливу соціальну складову, ідеологічну складову. Для П. Гуревича проблема міфу дуже тісно пов'язана із питанням ідеології, тому що це, на його думку, і є основа міфу як такого. Він завжди носить ідеологічний, і, можна навіть сказати, політичний підтекст. Також мислитель постійно наголошує на тому, що продукування міфів напряду пов'язано із розділенням суспільства на класи, і міфотворцями у цьому випадку виступає саме правлячий клас, який через міфологізування реальності захищає свої інтереси, продукуючи ті міфи, які вигідні саме йому. На думку вченого, соціальні міфи у західному суспільстві виправдовують «фактичну нерівність людей в капіталістичному суспільстві» і видають її «за норму людських відносин» [175, с. 64]. Тобто на відміну від Р. Барта, який роль міфотворця відводить будь-кому і будь-чому і представляє міф не як суто політичне явище, а швидше як явище соціальне, пов'язане не із класовою боротьбою а зі стратегіями існування у межах заданого суспільства, П. Гуревич відстоює саме позицію того, що міф завжди і необхідно має політичний підтекст або принаймні іде від політичних еліт.

Міф на думку П. Гуревича завжди має в собі ілюзорність [175, с. 76] і сам створює ілюзії, які стабілізують відносини всередині суспільства. На думку вченого, «міфи які насаджує буржуазна ідеологія – це не лише фантастичні, суб'єктивістські вимисли, але і спроба направити у певне русло соціальні запити мас, згладити протиріччя» [175, с. 80]. Тобто він апелює до того, що усі міфи вигідні тільки одному класу, і не несуть у собі нічого, окрім спроб за допомогою агресивного нав'язування зробити суспільство максимально комфортним саме для правлячої еліти. Міф, таким чином, знаходиться в постійній трансформації і кореляції із соціокультурними реаліями, і саме цим обумовлюється новітній елемент даного поняття, який не розглядався іншими міфологами.

Однак іще однією важливою характеристикою, яку П. Гуревич надає міфу, є те що у його роботах міф стає певним інструментом, за допомогою якого він критикує західне суспільство. Він намагається показати, що міфи, які насаджував правлячий клас, насправді глибоко ідеологічні та фіктивні. Так, приміром, у

якості прикладу він наводить міф про американську мрію і підкреслює що «багато буржуазних дослідників використовують цей міф для того, аби підкреслити нібито існуючу ідейну єдність американської нації, згуртованість її духу» [175, с. 112], апелюючи до того, що насправді такої єдності не існує і не може існувати, але вона активно стверджується творцями соціальної міфології. Він підкреслює, що міф – це інструмент «маніпулювання людською свідомістю» [175, с. 116]. Таким чином, на думку дослідника, західне суспільство є глибоко міфологізованим і саме ця міфологізованість змінює свідомість громадян цього суспільства, роблячи їх вразливими до різноманітних маніпуляцій і нав'язування думок – від стирання інакомислення до насадження певних ідей національного характеру. При цьому важливим моментом є те, що П. Гуревич не просто критикує західне суспільство, але й виставляє його як наділене абсолютно всіма можливими негативними рисами, які напряду виходять із його міфологічності. Так він стверджує, що буржуазна ідеологія «просякнута фанатизмом, моральною агресивністю, ненавистю до інакомислячих» [175, с. 156], тобто виставляє дане суспільство суцільним злом, позбавленим взагалі будь-яких позитивних рис. Також необхідно відзначити, що у своїй роботі П. Гуревич апелює лише до західних критиків (або, радше, дослідників) західного суспільства та його ідеології.

В контексті головного запитання, на яке відповідає даний підрозділ, можна зазначити, що у П. Гуревича міф стає також інструментом критики суспільства, яке виступає антиподом того суспільного простору, у межах якого функціонує сам автор (себто, радянського). Тобто тут прослідковується тенденція, коли міф розглядають уже не в суто філософському значенні, але і в соціально-ідеологічному, використовуючи його для подальшої критики західного суспільства.

Теорію Р. Барта, який виклав свої ідеї у роботі «Міфології», можна визначити як семіоцентричну перспективу аналізу поняття «міф». У межах даної перспективи, новий елемент полягає у тому, що відтепер міф розглядається як знак або система знаків, що у свою чергу дуже далеко від його автентичного

значення. Р. Барт перший використовує термін міф у значенні знакової системи, нівелюючи усі існуючі до того концепції міфу, апелюючи до його значення як до чогось хибного та оманливого. На думку Р. Барта, міф – це певна гра, у яку людину зтягує західне буржуазне суспільство, змушуючи підпорядковуватись своїм правилам. Дана концепція також є семіоцентричною, оскільки Р. Барт активно використовує семіологічні терміни, запропоновані і широко використовувані Ф. де Сосюрмом у своїх роботах. Р. Барт створює власну систему пояснення міфу, докорінно відділяючи її від усього автентичного і надаючи їй якостей, які позбавлені сакральності але, разом із тим, даний феномен повністю підпорядковує собі життя людини, проникаючи на усі можливі рівні її існування. Таким чином Р. Барт змінює поле, на якому відтепер існує поняття «міф», перетворюючи його із звичної нам онтологічно-теологічної площини у площину семіологічну, знакову і символічну. Там де до того панувала сакральність і достовірність – відтепер існує лише омана та складна знакова система, якій підпорядковується людське життя на багатьох етапах людського існування, майже у кожній сфері людської діяльності.

Розглядаючи роботи Р. Барта більш детально, можна зазначити що мислитель демонструє, як міф може не лише втратити своє первісне значення, але набути такого, що різко пориває із попередньою кореляцією між міфом та архаїкою. Р. Барт повністю позбавляє поняття «міф» релігійних конотацій, відриваючи термін від його первісного визначення. Р. Барт робить міф атрибутом виключно сучасного йому західного буржуазного суспільства, повністю викреслюючи зі змісту поняття весь шлях людства до цього періоду. Інакше кажучи, міф, передусім такий, яким його описує Р. Барт, існує лише для сучасного західного суспільства, оскільки саме міф у роботах мислителя робить сучасне суспільство таким, яким воно є, підкоряє своїм правилам і принципам. Отже, викреслюючи із поняття міфу усе архаїчне, Р. Барт, у той самий час, наповнює його новим змістом, тісно пов'язаним зі змінами що відбулись із людиною ХХ ст., наново переписуючи термінологію і оперуючи дефініціями зовсім несхожими на ті, що надавали міфу його попередники.

Найперше, що можна відзначити, розглядаючи концепцію міфу Р. Барта, це те, що міф тепер перетворюється на знакову систему. Якщо казати точніше, філософ надає міфу кілька визначень, серед яких фігурують наступні: «слово», «система зв'язку» та «повідомлення» [12, с. 93]. Тобто у той час, як для попередників Р. Барта міф здебільшого виступає як певна онтологічна категорія, або навіть категорія екзистенційного характеру, сам дослідник різко відмежовується від подібних трактовок. Подібний підхід до визначення терміну «міф» також можна обґрунтувати тим, що у період постмодерна саме увага до семіотики і різноманітних знакових систем поглиблюється, і Р. Барт не стає виключенням. Дослідники творчості Ролана Барта наголошують на тому, що міф – це «мовний феномен свідомості» [191, с. 283], а сам мислитель «дивиться на світ крізь призму мови» [191, с. 284]. Однак із терміном «слово» тут все також не надто однозначно. На користь цього факту свідчить те, що, використовуючи по відношенню до міфу термін «слово», мислитель разом із тим зазначає, що під даною дефініцією розуміються не буквально слова, а будь-які знакові системи. Тому на думку Ролана Барта, міфом може бути «фотографія, кіно, репортаж, спорт, спектакль, реклама» [12, с. 94]. Подібний підхід корелює із популярними теоріями другої половини XX ст., коли особлива увага приділялась саме знаку, його властивостям та різноманітним проявам.

Загалом, Ролан Барт визначає міф як «вторинну семіологічну систему», і надає наступний коментар: «міф – це особлива система, яка побудована на основі вже існуючого семіологічного ланцюга: це вторинна семіологічна система» [12, с. 99]. Тобто міф визначається не лише як просто знак, але як надбудова над уже існуючою семіологічною системою. Як і первинна семіологічна система, у міфі є означник, означенник і знак, але оскільки це вже певного роду надбудова, змісти зміщаються. Інакше кажучи, якщо у первинній семіологічній системі елементами були означник, означенник і знак першого порядку, то у вторинній семіологічній системі те що було у первинній знаком, вже виступає лише означником. Тобто те, що у первинній семіологічній системі виступало як смисл, у системі Р. Барта стає лише формою. Сам автор зазначає, що «міф дійсно має подвійну функцію: він і

позначає і повідомляє, і дає зрозуміти і нав'язує» [12, с. 102]. Міф, таким чином, ніби надбудовується над словом і набуває нових значень і форм, які неможливо звести до певної кількості, оскільки, як уже було зазначено, міфом згідно із концепцією Р. Барта, може виступати будь-що.

Ще одним новим елементом поняття «міф» є підхід до визначення його форми. У теоріях попередників Р. Барта міф, здебільшого, приймав одну і ту саму форму (у кожного окремого дослідника, звісно). Але, визначаючи міф у першу чергу як знак, Р. Барт дозволяє міфу приймати будь-яку форму. Тобто абсолютно будь-яка закодована система повідомлень може, за певних обставин, перетворитись на міф, до того ж творцем такого міфу може виступати будь-хто. Тим самим, міфи можуть проникати в будь-які сферу людської культури, якщо є можливість утворення знакових систем усередині цієї сфери. Тепер монополії на утворення міфу і визначення його форми не існує, оскільки відтепер міф – це пластична система, яка може існувати в будь-якій формі і розповсюджуватись на будь-яку сферу людського життя. Таким чином, подібна характеристика міфу також є новим компонентом, якого раніше дане поняття було позбавлено.

Також важливо сказати, що міф у творчості Ролана Барта набуває певних сутнісних рис, які відрізняють цей термін від того «міфу», який розглядали попередники мислителя. По-перше, міф відтепер позбавлений стабільності, оскільки, як зазначає сам автор, «міфічні поняття не можуть бути зафіксовані: вони можуть утворюватись, змінюватись, розпадатись або повністю зникати» [12, с. 106]. Це досить різко суперечить тому, якої думки про міф були інші філософи. Якщо у попередніх концепціях можна було виявити певні закономірності і сталі величини, які містить у собі міф, як можуть розкриватись його значення і значущість, то відтепер кожен окремий міф функціонує за своїми власними правилами. Ролан Барт позбавляє дослідників можливості визначити якісь фундаментальні і сталі принципи які були б притаманні кожному міфу, натомість роблячи міф величиною певною мірою ілюзорною та вільною від чітких стандартів. Це також пов'язано із тим, що тепер у міфу немає конкретної форми, і

що завгодно може перетворитись на міф, а хто-завгодно може стати творцем такого міфу.

Іншою новою складовою даного поняття є те, що міф тепер здатен деформувати смисли і викривляти реальність. Як зазначають дослідники, «міф – це не брехня, а лише зміна значення істини» [16, с. 161]. Інші ж притримуються думки стосовно того, що міфи паразитують на реальних об'єктах [155]. Подібні ідеї різко контрастують із ідеями попередників Р. Барта, оскільки в інших мислителів міф знаходився здебільшого в гармонічній взаємодії із реальним світом. Наприклад, міф Дж. Фрезера пояснював сутність ритуалу, а міф у концепції К. Г. Юнга був втіленням колективного несвідомого і корелював із маркерами людського життя. Функція ж міфу у Р. Барта – «спустошувати реальність» [12, с. 131]. Якщо певний знак стає міфом – це означає, що він автоматично втрачає ті властивості і значення, що були у нього закладені до того як він став безпосередньо міфом. Міф тепер заміняє істинний смисл речей природнім, а сам дослідник пише, що речі «втрачають свою історичність», і далі, «речі втрачають пам'ять про те, як вони були зроблені» [12, с. 131]. Говорячи про міф у роботах Р. Барта, майже завжди згадують поняття «ідеологія», хоча сам мислитель його не використовує, природа такого міфу завжди є ідеологічною. Тепер у міфів, тобто у тих знакових систем, які перетворились на міфи, зникає їхня культурно-історична цінність. Міф обґрунтовує речі як «природно-вічні» [12, с. 131], тобто змушує людину вірити, що те, що диктує їй міф, викривляючи реальність, є дійсним станом речей, а не ілюзією. Це робить міф ідеологічним, оскільки тепер він стає володарем людського життя, змушуючи сприймати ілюзію як правду.

Ще один важливий аспект – це адресність міфу. Це також різко контрастує із думками попередників Р. Барта. У той час як інші мислителі обґрунтовували універсальність міфу і його значущість для людини і людства в цілому, починаючи від архаїки і аж до нашого часу, Р. Барт пориває із цією традицією. Розглядаючи міф, мислитель зазначає, що він «розгорнутий до мене, я відчуваю його інтенціональну силу» [12, с. 110]. Міф завжди звертається до свого читача

напрямую, нав'язуючи йому свою інтенцію. До того ж, на думку дослідників творчості Р. Барта, людина не може уникнути впливу міфу в повсякденному житті [115, с. 192]. Тобто міф завжди спрямований на певну групу, а у своїй величезній сукупності міфи, що постійно множаться у сучасному західному суспільстві підкоряють собі величезну кількість людей.

Таким чином, можна виділити основні аспекти поняття міфу у концепції Р. Барта, які відрізняють його погляди від поглядів інших дослідників міфу і надають міфу нових компонентів. Перш за все, Р. Барт відходить від розуміння міфу як певного цілісного і всеохоплюючого концепту і зводить його до поняття знаку, слова та повідомлення. Тобто тут міф стає чимось дуже конкретним і реальним. Якщо попередники Р. Барта вбачали у міфі радше певну метафізичну складову, цей мислитель надає міфу конкретного значення, а саме – міф відтепер виступає у якості знакової системи. Інакше кажучи, відтепер міф існує не лише у формі ідеї, але набуває навіть певних фізичних характеристик, якщо наприклад у якості знакової системи розглядати фотографію чи будь-який інший продукт культури.

Ще однією відмінною рисою є те, що відтепер міф не існує в одній статичній формі, але може змінюватись і трансформуватись в залежності від свого носія. Це також різко контрастує із ідеями інших дослідників, де міф в цілому мав певну конкретну форму, що дозволяла мислителям вивчати і систематизувати цей феномен більш повно. До того ж, у Р. Барта міфи не є якимись фундаментальними одвічними елементами людського буття, оскільки у якості міфотворців виступають конкретні люди, які перетворюють знакові системи на міфи. Також ті риси, якими Р. Барт наділяє міф, є новими для складовими даного поняття, оскільки мислителі до Р. Барта не розглядали даний феномен у такій площині. Отже, такі характеристики як нестабільність, деформування смислів та адресність також є сутнісно новими для категорії міфу.

Як можна побачити, Р. Барт повністю переносить міф у площу семіотики і на терени сучасного суспільства. Це, у свою чергу, представляє його концепцію міфу як семіоцентричну, тобто як таку, що побудована на концепції семіотики і

використовує семіологічний термінологічний апарат для позначення головних ознак міфу, які у свою чергу відділяють міф від його автентичного значення. З одного боку, це позбавляє міф тих фундаментальних складових, якими наділяли його попередники Р. Барта, але з іншого боку, сам мислитель приписує даному феномену низку нових характеристик та елементів, що у свою чергу докорінно змінюють його зміст і значущість.

Якщо порівнювати концепцію П. Гуревича із концепцією Р. Барта, можна помітити, що в обох випадках автори відзначають те як тісно пов'язаний міф із соціальною картиною західного буржуазного суспільства, але у випадку Р. Барта він, все ж, фокусується на семіотичній складовій даного поняття, і говорячи про міф – не стільки критикує дану ситуацію, скільки просто фіксує її у тому сенсі, що наразі порядок речей у західному суспільстві такий. У свою чергу П. Гуревич використовує термін міф у якості потужного інструменту критики західного суспільства, оскільки постійно підкреслює такі риси, притаманні міфу, як маніпулятивність, ідеологічність та оманливість. Також, на відміну від Р. Барта який є безпосередньо представником західного суспільства, П. Гуревич є представником радянської філософської школи, відповідно, сам він був викреслений із культурного контексту західного суспільства, оскільки на час написання своєї основної роботи із соціальної міфології проживав у сутнісно іншому за своїми характеристиками суспільстві – радянському, відповідно. Також, беручи до уваги той факт, що одним із наукових інтересів П. Гуревича було дослідження ідеологічних процесів на заході, можна резюмувати, що дослідження «міфологічності» західного суспільства і його підкреслену оманливість і маніпулятивність, автор використовує аби продемонструвати, власне, вади західного буржуазного суспільства.

Важливими представниками міфологічного дискурсу можна назвати М. Горького і Т. Адорно, які у своїй роботі обґрунтували трансформаційний підхід до визначення поняття «міф». Тут новітньою компонентою є підкреслення здатності міфу трансформувати основну парадигмальну модель, у межах якої існує сучасне суспільство. Хоча міф являє собою до-раціональне знання, а

«Програмою Просвітництва було розчаклування міфу. Воно прагнуло зруйнувати міфи і скинути уяву за допомогою знання» [75, с. 1]. Але у процесі, воно саме стало «міфологічним страхом», «що став радикальністю» [75, с. 11] і тепер «Просвітництво все ще розпізнає себе саме навіть у міфах» [75, с. 3]. Тобто міф, будучи тією ланкою, яку необхідно було перейти і закрити, натомість стає фактором, який видозмінює всю епоху.

На думку авторів, Просвітництво переймає міфи, силячись їх зруйнувати, «і як їхній суддя потрапляє під чари міфів» [75, с. 8]. Тобто, знову ж таки, підкреслюється величезна сила міфу, яку не в змозі подолати навіть сила раціоналізму, уособленням якої є Просвітництво. Таким чином автори підкреслюють, що остаточно вийти за межі міфологічної епохи неможливо, і вона буде відтворюватись, хоча і з деякими змінами (аби відповідати нинішньому стану речей). У якості прикладу вони наводять, приміром, фашизм, підкреслюючи, що фашистська імітація міфу «викриває себе у якості істино первісного міфу, оскільки міфу справжньому було властиве прозріння відплати, тоді як міфом фальшивим воно сліпу учиняється над його жертвами» [75, с. 9]. Так само продовжують існувати і інші міфи, перетворені епохою Просвітництва. Вони зберігають свою автентичність лише частково, більшою мірою підлаштовуючись під уже існуючі порядки і виражаючи себе через актуальні наративи та елементи. Можна сказати, що у поняття «міф» тут закладаються множинні сенси, оскільки дослідники одночасно говорять про міф як про міф звичайний, автентичний, але у той же час вони говорять про міф, маючи на увазі той самий видозмінений Просвітництвом міф, який наразі володарює у нашу епоху.

Щодо новітніх компонентів поняття «міф», можна сказати, що тут мова іде про трансформаційний підхід, оскільки на думку М. Горкгаймера та Т. Адорно, міф наразі є продуктом взаємодії архаїки та Просвітництва. Міф зберігає свою владу у сучасному світі, який уможливила епоха Просвітництва зі своїм раціональним мисленням та підходами до розвінчання міфології. Однак, разом із тим, міф не продовжує існувати у тому ж вигляді, у якому він існував в архаїчній

часи. Натомість, він набуває нових рис, трансформується і вбирає у себе нові наративи, властиві саме нашому часу. Таким чином, мислителі одночасно вбачають у міфі сталу і змінну категорії. Сталу – оскільки він зберігає себе і свої основні властивості, не зважаючи на націоналістський (тобто – анти-міфічний) характер сучасної епохи. Змінну – оскільки міф не може продовжувати існувати у своєму первісному вигляді. До нього неодмінно додаються нові елементи, які привносить сучасна епоха. Важливо також зазначити, що міф, який існує у межах Просвітництва не перестає бути міфом. Новітні елементи самі дослідники позначають як хибні, маніпулятивні, такі, що заважають міфу розгорнутися у всій своїй первісній силі.

В даному підрозділі також варто розглянути дві важливі персоналії, які, хоча і не є представниками міфологічного дискурсу в його класичному розумінні, видаються нам досить важливими, особливо у контексті питання перспектив подальшого розвитку поняття «міф». До таких представників належать А. Бадью та Ж. Делез. Особливість даних персоналій, а також їхня важливість для даної роботи обумовлюється тим, що усі вони вбачають у міфі радше певну ідею, аніж реальний історичний феномен що відноситься до епохи архаїки.

Ален Бадью є представником марксизму і свої ідеї стосовно концепту міфу виклав у роботі «Маніфест філософії». Власне кажучи, А. Бадью не робить спроб аналізу поняття «міф» і не вводить його у своє філософське вчення у якості елемента, який він досліджує. Оскільки у своїй роботі мислитель намагається окреслити сутність філософії і свого розуміння даного феномену, він зазначає що «існує чотири вимоги філософії, причому найменша вада призводить до їхнього розсіювання, так само як їхня сукупна поява обумовила її виникнення. Ці умови суть: математика, поезія, політичний винахід і кохання» [11, с. 35]. Ці чотири події у своїй сукупності уможливають існування філософії, а відтак – є найважливішими концептами у роздумах мислителя. Для нас найбільший інтерес становить поняття поеми, оскільки саме воно є тісно сплеченим із поняттям «міфу». Міф у нього існує як частина поеми, але частина застаріла, непотрібна і така, що потребує переривання. Тут варто зазначити, що сам термін «міфема» був

введений П. Лаку-Лабартом, і у подальшому активно ним розроблений [17, с. 96]. А. Бадью погоджується із роздумами Лаку-Лабарта стосовно того що «філософія присвятила себе не стільки поєми, скільки міфєми» [92, с. 35]. При цьому, Бадью ставить питання про співвідношення поєми і міфєми, так і не визначаючи до кінця чи є ці два феномена іманентними, і що залишається від поєми, якщо вилучити із неї міфєму. Так, А. Бадью пише «треба повернути поєму її операціям, які розгортають у мові думку про чуттєве, а не чуттєвість або сприйняття безпосереднього» та наголошує, що «поєму треба десакралізувати [161, с. 138].

Загалом, міф тут являє собою застарілі елементи які необхідно вилучити з поєми, десакралізуючи її та позбавляючи хибного вектору розвитку. Проте навіть сам мислитель не дає чіткої відповіді на питання чи є кожна поєма міфємою, і як саме співвідносяться ці два поняття. Міф тут виступає як «темна сторона» поєми, яка не дає їй розкритись і унеможлиблює її існування як умови філософії. Він не розуміє міф буквально, у його класичному значенні. Філософ використовує не міф, а ідею міфу, обґрунтовуючи за її допомогою ті аспекти поєми, які на його думку заважають її функціонуванню у якості необхідної умови філософії.

Порівнюючи його ідеї та підхід із ідеями представників міфологічного дискурсу, можна зазначити що тут ми маємо справу із застосуванням поняття «міф» для обґрунтування ідей далеких від, власне, міфологічного дискурсу. У такому контексті робота А. Бадью є гарним прикладом того, що у сучасному філософському дискурсі поняття міф поступово втрачає свої первісні конотації і залишається на рівні не пов'язаних із його оригінальним значеннями смислів. Філософ не звертається до міфу як до міфу, він вбачає у ньому лише хибне значення поєми, яке заважає філософії, і його зауваження про те що філософія присвятила себе міфємі замість поєми лише підкреслює той факт, що міфєма у цьому сенсі є хибним елементом, який відводить філософію від істинного існування.

Задача, яку ставить перед собою А. Бадью, представляючи свою теорію – показати, яким чином уможлиблюється філософія і які перешкоди існують на шляху до, власне, самої події філософії. У пошуках перешкод, А. Бадью

використовує концепт міфу у якості явища, що стирає сутність поеми. При цьому він не є дослідником міфу і не розглядає міф як історико-антропологічне і культурне явище. Скоріше, це просто концепт, який через свою спорідненість із поемою стає її темним антиподом. Таким чином, для концепції А. Бадью міф є важливим елементом але тільки у тому сенсі, у якому він актуалізується як інструмент, який стає на заваді відтворенню філософії.

Жиль Делез у своїй роботі «Капіталізм і шизофренія», написаній у співавторстві із П'єром-Феліксом Гваттарі, розглядає міф у розрізі психоаналітичної концепції. У своїх роздумах він апелює до фрейдизму, який міфі вбачав прояв несвідомого. Так, Ж. Делез називає міфом «несвідоме, яке не могло робити уже нічого, окрім того, як виражатись [41, с. 54], і однією із форм вираження стає саме міф. На його думку, «несвідоме відповідним чином виражається у міфах та релігіях [41, с. 57], але при цьому ставлення мислителя до цього явища здебільшого негативне. Так, він підіймає питання «навіщо повертатись до міфу» [41, с. 111]. І, відповідаючи на це питання, пише «Те ідеологічне барахло, яким світ користувався при побудові своєї культурної будівлі, поступово втрачає своє поетичне значення, свій міфічний характер оскільки завдяки серії творів, у яких розглядаються хвороби і, як наслідок, можливість із них вийти, розчищається ділянка, на якому можуть височіти нові будівлі [41, с. 298]. Також він зазначає, що «У міфі міг би жити лише міф... Ця здатність давати життя міфу береться у нас із свідомості – свідомості, яка невпинно розвивається. Саме тому говорячи про шизофренічний характер нашої епохи я казав: поки процес не завершиться, третім оком світу буде його живіт» і далі «із цього світу ідей, у якому ми борсаємось, повинен вийти новий світ [41, с. 298]. Міф для Жили Делеза має право на існування лише у якості суб'єктивної фантазії, чим і пояснюється його потяг до психоаналітичних концепцій, які вбачали у міфі прояв несвідомого.

Філософ усвідомлює (і проговорює) вплив міфу на сучасну культуру, однак вважає цей вплив глибоко деструктивним. Психоаналіз для нього стає зручним способом говоріння про міф, бо саме через психоаналіз він показує, що міф як

суб'єктивне явище не становить загрози для людства. У той же час, він досить зневажливо говорить про міф у контексті світобудови, називаючи усе із ним пов'язане «ідеологічним бараклом», яке заважає нашому світу розвиватись. Наша епоха шизофренічна саме через свою міфічність, і поки міф для нас не припинить бути об'єктивним явищем і не перейде остаточно у розряд явищ суб'єктивних, наш світ приречений залишатись «невиліковним».

Ще одним важливим явищем, про яке говорить Ж. Делез, говорячи про міф, є його циклічність і замкненість в собі. Ж. Делез багато уваги приділяє філософській доктрині Ф. Ніцше, а саме його концепту вічного повернення. Даний концепт у трактовці Ж. Делеза передбачає, що все одночасно і є і не є циклічним, тобто скоріше іде по спіралі, а не по колу. Повторюючись, історія породжує нові події, які ламають початкову циклічність і дають народитись спіралевидному ходу історії. На відміну від вічного повернення, міф є циклічним. Так, Ж. Делез пише, «Міф з його постійною циклічною структурою, насправді є історією першооснови. Він передбачає створення моделі, відповідно до якої можуть засуджуватись різноманітні претенденти» [42, с. 46] і що «міф створює іманентну модель» [42, с. 47]. Мислитель пише про утилізацію міфу і його «виживання в ідеології, яка більше не слугує йому підтримкою і яка втрачає свої таємниці та секрети» [42, с. 54]. Міфологічну вічність він також називає «удаваною» [40, с. 251] тобто несправжньою, хибною, такою, що не веде до створення нових моделей, а приречена на самовідтворення. Інакше кажучи, «міф завжди є причиною псевдо-вічності і душевного сум'яття» [40, с. 251]. Міф, таким чином, не конструює нові моделі, не є явищем прогресивним, але навпаки – відкочує прогрес назад, замикаючи його у собі і відтворюючи раз у раз в одній і тій самій послідовності.

Загалом у роботах Ж. Делеза можна побачити, що він не розбирає сутність і значущість міфу, а використовує цей концепт для обґрунтування власних теорій. Беззаперечно, мислитель використовує певні конотації, притаманні міфу, а також наголошує на деяких важливих властивостях даного явища, але в цілому міф для нього виступає не більше як десакралізований філософський інструмент.

Що ж до самого міфу, то тут Ж. Делез неблаганний – саме у міфі він вбачає причину занепаду нашої епохи. На думку мислителя, поки міф існує як суб'єктивне явище – він абсолютно безпечний і навіть може виконувати корисні функції. Однак тільки-но потрапляючи із площини суб'єктивного у площину об'єктивного, він стає головною перешкодою на шляху прогресу розвитку суспільства. Це витікає із його циклічності і замкненості на собі, і міф приречений на самовідтворення, а епоха, яка послуговується міфом – на шизофренічний характер. Таким чином, міф стає суто негативним фактором розвитку суспільства, і головна задача наразі – це працювати над можливістю його подолання.

Загалом, у другій половині ХХ ст. мислителі починають зовсім інакше розглядати міф, визначати його специфіку і значущість у людському житті. Карл Кереньї та Мірча Еліаде залишаються прихильниками підходу, що розглядає міф як сакральне явище архаїчного суспільства, про що і свідчить їхній аналіз даного феномену. А от К. Леві-Стросс, Р. Барт, П. Гуревич, П. Феєрабенд, К. Хюбнер, Ф. Х. Кессиді, М. Горгхаммер та Т. Адорно демонструють іншу групу підходів, що характеризується відходом від традиційного розуміння міфу і переміщення його у іншу площину.

3.3. Тенденції розвитку культури ХХ-ХХІ ст. як передумова подальшої еволюції змісту поняття «міф»

У попередньому розділі ми звернули увагу на те, що у другій половині ХХ ст. поняття «міф» набувало сутнісно інших значень у філософських концепціях, і що, за невеликим виключенням, це явище перейшло із площини більш релігійної у соціальну та лінгвістичну площини. Виключення тут становлять концепції міфу М. Еліаде та К. Кереньї, але зважаючи на те, що ці дослідники працювали у царині релігієзнавства, воно є закономірним. Наразі міф перетворюється на практичний концепт, позбавлений нерозривної кореляції за своїм первісним значенням, і, на нашу думку, саме цей напрямок розвитку буде пріоритетним для філософських досліджень міфу у подальшому.

Варто зазначити, разом із тим, що у сфері культури інтерес до міфологічної проблематики наразі тільки посилюється, оскільки на даний момент представники культури зацікавлені у тому, аби розглядати міф, зміщуючи фокус із традиційної інтерпретації. Найбільшою мірою дані тенденції виражені у площині літератури, і це також свідчить про те, що наразі для суспільства виникає потреба у міфі не як у явищі минулого, за допомогою якого ми можемо розглянути специфіку існування людства в історичній перспективі, але уже як у феномені, який можна трансформувати відповідно до потреб і проблем сьогодення. Разом із тим, міф активно використовується в обох площинах, що свідчить про його визначальну роль для людської екзистенції, оскільки він є її невід'ємним компонентом.

Перш за все необхідно відзначити специфіку філософських концепцій другої половини XX ст. аби уможливити припущення стосовно подальшого розвитку поняття «міф». У підрозділі 2.1 ми зазначали, що три основні аспекти поняття «міф» у яких він використовувався у роботах до другої половини XX ст., включали у себе інтерпретацію міфу, як способу описання дійсності, як інструменту, як світоглядного елементу і способу пізнання. За цими основними аспектами ми і розподіляли теорії, представлені у міфологічному дискурсі його основними представниками. У той же час, у другій половині XX ст. дані аспекти зазнають, як і саме поняття «міф», суттєвих трансформацій. Відтепер, міф важливий, перш за все, як інструмент конструювання реальності, і як метод пізнання. В основному ж, розуміння міфу зводиться до більш практичних значень, включаючи його соціальну значущість у тому числі.

На наш погляд, саме концепція Р. Барта є найбільш наближеною до того, як саме трансформується поняття «міф» у філософських дослідженнях у майбутньому. Р. Барт зробив те, чого від нього потребувало суспільство – відділив термін «міф» від його первісного значення і спромігся, за допомогою даного терміну, пояснити зміни у сучасному йому західному суспільстві. Таким чином, позбуваючись свого значення із точки зору історичності, міф, тим не менш, набуває значущості саме для людини сьогодення. Це саме те, чого зараз прагнуть люди – пояснити собі ту реальність, у межах якої вони існують тут і

зараз, із тими законами, які пропонує їм сьогодення. Міф у концепції Ролана Барта виконує саме цю функцію, адже пояснює людям, так би мовити, правила гри, за якими вони наразі існують та функціонують.

До того ж, тут варто також відзначити той факт, знову апелюючи до робіт Р. Барта, що наразі міф буквально перестає бути міфом. Тобто та тенденція, що намітилась у дослідженнях другої половини XX ст. продовжиться і у подальшому, оскільки міф уже втратив зв'язок із своїм історичним корінням. Роботи Р. Барта «Міфологіки» та «Міф сьогодні» тут є прекрасним прикладом того, як автор, використовуючи термін «міф» надає йому визначення, що жодною мірою не має відношення до, власне, самого міфу. У концепції даного дослідника міф перетворюється на повідомлення, що може бути представлене у будь-якому вигляді, і що, у найбільш повному сенсі, регулює правила існування людини у західному суспільстві. Таке визначення повністю відмежовує нас від розуміння міфу як сказань про давніх богів та героїв, що було притаманне йому раніше. Таким чином, ми бачимо, що сучасні запити диктують трансформацію змісту самого поняття «міф», перетворюючи його на такий, за допомогою якого можна пояснити сучасні тенденції. І, як показує досвід Р. Барта, за таких обставин міф набуває зовсім іншого значення, і подальша трансформація може посилити даний процес. Разом із тим, дана концепція також вказує на те, що залишаються певні кореляції, тобто те, чим займається міф за Р. Бартом – викривленням реальності – відповідає конотаціям пов'язаним із міфом, у яких він визначається як щось химерне, щось, чого у реальності не було. Тому фактично тут ми бачимо, як від міфу залишається порожня оболонка, позбавлена глибинного релігійного та історичного змісту, а їй на зміну приходить одна із конотацій, пов'язаних з даним терміном.

Загалом, розглядаючи перспективи розвитку поняття «міф» у філософських вченнях, і зважаючи на те, які концепції уже існують у другій половині XX ст., видається можливим говорити про тенденцію до деміфологізації міфу. В оригіналі, термін «демифологізація» використовувався теологом Р. Бультманом для позначення нового способу інтерпретації Нового Заповіту [27], коли чудесна

подія видозмінюється на історичну [26], а також для критики католицької біблеїстики [202]. Також його використовував П. Рікер, стверджуючи що деміфологізація міфологічного світосприйняття є законною, жаданою та невідворотною [101]. Проте у нашому дослідженні ми будемо використовувати цей термін у контексті десакралізації поняття «міф» та прищепленні йому більш практичних значень. У контексті даної роботи термін «деміфологізація» використовується виключно по відношенню до самого міфу (як концепту).

В цілому, даний термін можна використовувати у зв'язку із тенденцією розвитку поняття «міф» у філософії, тому що на прикладі робіт Р. Барта, П. Гуревича, К. Хюбнера, П. Феєрабенда та К. Леві-Стросса ми бачимо, як саме це відбувається із міфом – він позбувається своєї міфологічної складової. Він більше не є тим онтологічним явищем, яким він був від початку (і у роботах мислителів до другої половини ХХ ст.), і відтепер йому приписують характеристики, що не мають нічого спільного із його «міфологічним» минулим. Так, наприклад, у Р. Барта міф стає семіологічною системою, зводиться до поняття знаку та повідомлення, а К. Леві-Стросс розглядає міф як лінгвістичну одиницю, яку можна проаналізувати за допомогою методології, що була прийнята у лінгвістиці. К. Хюбнер та П. Феєрабенд вбачають у міфі дослідницький метод, який дозволить з іншого боку поглянути на процеси, що відбуваються у світі, і стимулюватиме появу нового знання, яке неможливо вичленувати за допомогою наукової методології. П. Гуревич повністю політизує міф, використовуючи дане поняття як синонім пропаганди та ідеології. Оскільки процес деміфологізації можна охарактеризувати як втрату міфологічних складових, те, що вже почало відбуватись із міфом починаючи із другої половини ХХ ст., можна назвати деміфологізацією поняття «міф».

Таким чином, можна відзначити, що починаючи із другої половини ХХ ст. міф втрачає свою «міфологічність» і, цілком можна припустити, поступово втрачатиме її і надалі. У той же час, він все ще є невід'ємним екзистенційним елементом, оскільки існування людини не мислиться без міфологізму. Навіть у своєму спотвореному вигляді, як-то ідеологічний елемент, міф все ще має

величезний вплив на формування екзистенційних контекстів людського буття. Наразі у суспільства все менше потреби в дослідженні релігійно-історичного зрізу розвитку людства, і все більше проблем і дилем потребують нагального вирішення. Люди намагаються встановити правила за якими вони наразі існують у соціальній та епістемологічній площинах, і нові міфологічні концепції докладаються до розв'язання цих питань. На нашу думку, саме соціальний вектор розвитку поняття «міф» буде найбільш перспективним. До того ж, за останній рік геополітичні процеси, як і процеси, які відбулись у нашій країні, продемонстрували що люди все ще потребують осмислення того, як працюють різноманітні соціально-політичні інструменти, що у свою чергу може стимулювати апеляцію до поняття «міф» саме у подібному контексті.

До того ж, зараз є досить поширеним використання міфу саме таким чином, як це робив свого часу Р. Барт – спираючись на його негативні конотації відкидати в сторону істинне значення. На сьогоднішній день є досить поширеним використання терміну «міф» у відриві від його первісного значення, і це може, на нашу думку, призвести до того, що даний термін поступово втрачатиме свій первинний зміст, лишаючи по собі лише оболонку.

Так, наприклад, зараз навіть у мові повсякденності закріплюється значення міфу як чогось, чого не існує насправді. Міф поступово стає синонімом слова «неправда», «вигадка» і «брехня», що різко контрастує із тим, чим він був попередні століття. Якщо для первісної людини істинність міфу не викликала сумнівів, а про це свідчать дослідження таких мислителів як М. Еліаде, К. Кереньї, Дж. Фрезер, К. Г. Юнг, Е. Б. Тайлор, Б. Малиновський, Л. Леві-Брюль та Дж. Кемпбел, то у сучасному світі, навпаки, міф стає тим, що від самого початку є недостовірним та хибним. Так, наприклад, наразі у публічному просторі часто використовують словосполучення, у яких терміну «міф» відводиться роль показника недостовірності того, про що йде мова. Для прикладу можна згадати розповсюджений термін «політичні міфи» або «міфи про ...» (сюди можна підставити будь-який аспект людського життя), і всі ці терміни об'єднує одне – усі вони розглядають міф як щось недостовірне, щось, що люди вважають

правдивим і за чим закріплене значення правдивого, але «насправді» це не так. Дуже часто ці терміни не просто використовуються, але використовуються у контексті «розвінчання» таких «міфів», тобто завжди робиться акцент на тому, що міф – це щось неправдиве, від чого потрібно відмовитись, і, натомість, зрозуміти, як треба правильно ставитись до певних аспектів людського життя.

Так, наприклад, дослідники теми політичних міфів, серед яких можна зазначити А. Б. Рагімову [209], Ю. Шайгородського [227], Н. Пробийголову [207], О. М. Лозову [194] та Н. Лютко [195], у своїх роботах апелюють до визначення політичного міфу як до негативного інструменту впливу на людську свідомість, відображення політичної реальності, елемент політичної культури та механізм духовного виміру політики. Наприклад, є тенденція вважати, що «Міфотворення можна розглядати як один із видів соціально-комунікативних технологій» [165, с. 12]. Усі ці ідеї, як можна побачити, об'єднує одна спільна тенденція – міф уже не є міфом у своєму первісному значенні, а стає ніби додатком до політичної сфери, змінює і викривляє її, використовується як елемент маніпулювання людською свідомістю. Тобто загалом можна побачити вищезгадану тенденцію до виймання з «міфу» його первісного значення і подальшої заміни цього значення на більш спрощений варіант, який тепер використовується для пояснення та аналізу зовсім іншого феномену.

У цьому контексті неможливо оминати увагою роботу П. Гуревича «Соціальна міфологія» у якій автор демонструє, як, граючи на негативних конотаціях і політичному контексті, можна надати поняттю «міф» абсолютно іншого значення. Дана робота, будучи присвячена феномену міфу загалом, як він є, також фокусується, по-перше, виключно на негативних аспектах міфу пов'язаних із такими феноменами як ідеологія, ілюзорність та маніпулятивність, а по-друге представляє міф саме як породження соціуму (у випадку П. Гуревича – західного), який має на меті підпорядкування своїх громадян інтересам правлячої еліти. Загалом, концепція П. Гуревича і є тим самим відображенням сприйняття феномену (і терміну) «міф» як чогось негативного, оскільки він більше не має відношення до свого автентичного значення, але стає наближеним до ідеології. Як

пише мислитель, «міфи які насаджує буржуазна ідеологія – це не лише фантастичні, суб'єктивістські вимисли, але і спроба направити у певне русло соціальні запити мас, згладити протиріччя» [175, с. 80] То ж тепер, на думку П. Гуревича, за допомогою міфу правлячий клас намагається підпорядкувати собі нижчий клас, штучно усунувши всі можливі приводи для невдоволення.

П. Гуревич визначає міф дуже показово, стверджуючи що «міф це форма свідомості, яка принципово відрізняється від наукового осмислення реальності. Особливість даного типу свідомості полягає у відносно цілісному, але ілюзорному, фіктивному, галюцинаторному сприйнятті оточуючого життя» [175, с. 6] Тобто, як можна побачити, у своїй роботі він прямо говорить, що міф тепер набуває винятково негативних конотацій, які створюють асоціативний ряд із брехнею і викривленням дійсності. До того ж, мислитель політизує міф, роблячи його саме зброєю пропаганди і ідеології в руках західного суспільства. Через такий образ міфу, П. Гуревич демонізує західне суспільство в очах радянського читача, переконуючи його, що є суспільства погані і хороші, і погані у цьому випадку – міфологізовані. Тому можна сказати, що П. Гуревич представляє міф вкрай негативним явищем, яке нав'язує людям хибне світосприйняття, просякнуте, до того ж, політичним підтекстом, але при цьому, його власна праця і робить те, за що він засуджує західні еліти – займається ідеологічною роботою.

Оскільки мова є важливою компонентою людського існування і певною мірою визначає відношення до світу і його елементів, поступове закріплення у культурі негативних конотацій за терміном «міф» має серед своїх наслідків тотальне неприйняття міфу як достовірного явища (а відтак він позбувається свого сакрального значення, як за минулих часів) і значне спрощення цього терміну. Така тенденція закріплюється зараз уже на рівні мови і дуже мало ймовірно, що таке зведення значення даного терміну до менш фундаментальних визначень не прогресуватиме і надалі.

Слід сказати, що дослідники К. Хюбнер та П. Феєрабенд у своїх роботах вбачали у міфі методологію, яку необхідно відновити у своїх правах для досягнення більшої кількості знань, здобутих із її допомогою. Тут міф переходить

із соціальної площини в епістемологічну, тобто стає одним із методів пізнання цього світу. Це також засвідчує практичний характер, який у другій половині XX ст. надається поняттю «міф». Інакше кажучи, тепер це не міфологічні оповіді, але досить практичний метод пізнання дійсності. Подібне сприйняття поняття «міф» деякими дослідниками корелює із нашим твердженням про те, що наразі саме поняття «деміфологізується» та десакралізується, оскільки і К. Хюбнер і П. Феєрабенд підкреслюють саме практичне використання міфу у царині епістемології.

Теорія А. Бадью також добре підкреслює процес деміфологізації у філософії, оскільки замість дослідження міфу як архаїчного явища, на перший план виходить саме застосування даного поняття для підкреслення негативних ефектів, не пов'язаних із міфом, як таким. Якщо, наприклад, у Р. Барта негативні конотації пов'язані із розповсюдженням застосуванням даного терміну у значенні хибного та неправдивого, А. Бадью у своїй роботі не спирається на подібні тенденції. Разом із тим, він ніби протиставляє міф і поему, вводячи міф як антитезу останній. Мислитель спирається на спорідненість цих явищ, але міф, як явище більш первісне і менш інтелектуальне, стає перешкодою для маніфестації істинної сутності поеми. Можна сказати, що міф у теорії А. Бадью використовується для позначення хибного шляху розвитку філософії. Міф тут використовується лише як зручна антитеза поеми, тобто звичайний інструмент для роботи із філософською концепцією. Цей фактор лише підкреслюють тенденцію до деміфологізації поняття «міф» у другій половині XX ст.

Також варто згадати феноменологію релігії і концепт святості та священного, бо за своїми конотаціями ці елементи є дещо близькими міфу, але не тотожними йому. Загалом, феноменологія релігії зосереджувалась на дослідженні містичного досвіду і його інтерпретаціях [153]. Оскільки ми розглядаємо у даній роботі трансформації поняття «міф» у контексті філософського знання, варто розглянути поняття «святості» та «священного», так як відмічаються певні кореляції стосовно проблеми використання даних термінів.

Першим представником даного напрямку є Р. Отто, який у своїх роботах працював із даними поняттями. Визначаючи сутність священного, він наголошував на тому, що дана категорія є «оцінкою, яка має місце лише у релігійній області» [124, с. 5]. Інакше кажучи, він вказує на некоректність тлумачення терміну «священне» у морально-етичній площині [223, с. 150]. Таким чином, найперша важлива характеристика священного, і, як наслідок, святості – це прив'язка до релігійної площини і унеможливлення існування поза нею. Дослідник наголошує, що зазвичай про священне говорять «виключно в переносному, але ніяк не у початковому смислі» [124, с. 5], приводячи у приклад Канта і його «священну волю» яка по суті є просто моральним законом і не має відношення до релігії [124, с. 5]. Для нього ця категорія може проявлятися різними способами (наприклад, як момент жахливого [124, с. 13]. Про святість у своїй роботі мислитель говорить виключно у прив'язці до божественних аспектів або до релігійних доктрин, ще раз підкреслюючи той факт, що святість не може розглядатись поза сакральною площиною. Антиподом святості Отто називає гріх, тобто святість існує не сама по собі, а має свій антипод, який також стосується релігійної площини.

Інший дослідник феноменології релігії, Н. Зедерблом, говорячи про концепцію святості, називає її «специфічною якістю Бога по відношенню до усіх інших його якостей», «релігійним а не моральним поняттям» [181, с. 301]. На його думку, неможливо відділити релігійне від священного, десакралізувати його, навіть якщо використовувати цей термін у світському контексті. Для нього поняття святості і доброти не є тотожними, хоча він і відзначає певний перехід від релігійного сприйняття до морально-етичного контексту. Наприклад, він використовує термін «ідеал святості» [181, с. 302], говорячи про те, що це найвища форма благочестя, вища за усі моральні категорії, а отже – вона знаходиться над мораллю, а не є її частиною. На його думку, «святий не може слугувати нам прикладом, тому що ми знаходимось у нерівному йому положенні» [181, с. 302]. За Зедербломом, «без подібного релігійно-морального підґрунтя це

слово втрачає свій характер» оскільки «бути священним означає приналежність до вищого життя або приналежність до Бога» [181, с. 304].

Останнім представником феноменології релігії, якого ми розглянемо у даному підрозділі, є Ф. Хайлер, який в одній зі своїх робіт також посилався на феномен святості. Для нього, як і для вищезгаданих мислителів, даний концепт тісно пов'язаний саме із проявами божественного та релігійного. Так, він пише «Сповнена благодаті дійсність Бога виявляється пов'язаною із зовнішніми об'єктами; ясні дії священика повідомляють тим, хто молиться, безпосередній доторк, посилений естетичною привабливістю, з одночасно жахливим і чудесним «святим», з «*numen praesens*» [221]. Хоча він не пише багато про феномени святості і священного, він також наголошує на тому, що вони не існують поза елементами релігійного та божественного. Також, як і Отто, Хайлер розглядає святе як наближене до жахливого, підкреслюючи момент страху під час сприйняття таких елементів.

Загалом, якщо підсумовувати усе вищесказане, можна помітити важливу проблему яка стосується як поняття «священного» та «святості» так і поняття «міфу». Цю проблему можна означити як десакралізацію і переведення понять до інших площин, не пов'язаних із їхнім оригінальним значенням. По-перше, усі представники феноменології релігії, розглянуті у нашій роботі, наголошували на нерозривному зв'язку священного і божественного (або релігійного). Тобто аби використовувати дане поняття, було необхідно означення конотацій, які би пов'язували його із даною сферою. Відсутність же таких конотацій робить використання поняття «святості» нерелевантним, оскільки не пов'язує його із фундаментальною основою. При цьому, Р. Отто і Н. Зедерблом відзначають, що наразі існує проблема перетягування поняття у сферу, до якої воно не належить. У випадку даних дослідників ця сфера – етична, оскільки через зміну конотацій, поняття «святості» використовується для підміни поняття «моральності», і святий стає просто високоморальним.

Якщо порівнювати цю проблему із деміфологізацією поняття «міф», можна відзначити, що тут, в цілому, спостерігається дуже схожа історія, хоча і

протилежна за формою реалізації. Міф набуває негативних конотацій і починає використовуватися для позначення хибного і неправдивого, як-от у Р. Барта або у П. Гуревича, оскільки оригінально він означав історії про богів і героїв, тобто про те, чого з точки зору сучасної людини не існувало. Святість, на противагу міфу, набуває виключно позитивних значень і використовується для позначення абсолютно позитивних явищ, наприклад, високої моральності людини. Разом із тим, в обох випадках поняття втрачають зв'язок із своїм оригінальним значенням. Так, святість тепер не пов'язана напряду із релігійним та божественним, а міф не означає сказання про реально існуючих богів та героїв, які позначають важливі елементи світоустрою і первісної свідомості. Натомість, обидва поняття спрощуються і починають використовуватись, у відірваній від своїх реальних смислів формі.

Разом із тим, важливо зазначити, що хоча наукове значення міфу спрощується і проходить процес деміфологізації міфу, у сфері культури відзначається підвищений інтерес до міфологічної проблематики та її реінтерпретаційного потенціалу. Це є важливим маркером того, що екзистенційні проблеми, із якими стикається людина, все ще потребують імплементації міфологічних наративів, що і можна побачити у масовій культурі. Проте, ми не можемо позначити процеси, що відбуваються у сфері культури, як реміфологізаційні, оскільки для реміфологізації, як такої, необхідне народження якісно нових міфів, тобто таких концептів, які у свідомості сучасної людини виконували б таку саму функцію, як і стародавні міфи. Те, що ми маємо зараз у сфері культури, це радше реінтерпретація міфологічних концептів, використання міфу як методу говоріння про сучасні проблеми, переосмислення міфу через нанизування на нього актуальних тенденцій та концепцій. Хоча деякі дослідники даного феномену, наприклад А. Б. Анісімов [5], відзначають процес реміфологізації на прикладі реінтерпретацій окремих історій, на виході ми все ж отримуємо, радше, нову історію, аніж новітній міф.

Ідею стосовно того, що наразі процесів реміфологізації у культурній площині не існує, можна також підкріпити у певному сенсі концепцією Ж. Делеза.

Цей дослідник, як ми вже зазначали раніше, визначав міф як циклічну модель, яка є антиподом вічного повернення, у якому наявний прогрес. Саме у такій моделі ми живемо, не зважаючи на ідеї стосовно реміфологізації і неоміфологізації. По суті, ми просто проживаємо одні і ті самі міфологічні концепти, просто змінюючи форму, але не сутнісний зміст. Те, що ми спостерігаємо зараз, і є відтворенням такої циклічності – у сучасному світі і у сучасній культурі не створюються сутнісно нові моделі і концепти. Натомість, все іде по колу, і максимум, якого може досягти людство – це перестрибування із одного міфу в інший.

Так, беззаперечно, міфи стали важливим інструментом говоріння про сучасні проблеми, але разом із тим сучасні міфотворці не займаються творенням нових міфів, які привнесли б нові онтологічні елементи до сталих концептів. Саме тому можна вважати недоречними розмови про реміфологізацію або неоміфологізм, адже все це, по суті, є всього лише буттям у рамках сталих міфологічних концептів. Часткова ж деміфологізація відбувається саме тоді, коли міфологічні сюжети використовуються для актуалізації певних важливих аспектів.

Із твердженням стосовно того, що міф не проходить через процедуру реміфологізації могли б, на перший погляд, посперечатись М. Горкгаймер та Т. Адорно, які наголошували на тому, що міф у сучасному світі є трансформованим і набуває нових елементів. Разом із тим, вони не називають це реміфологізацією або неоміфологізмом. Вони говорять про те, що трансформація міфу вимушена, оскільки він пристосовується до нових правил нинішнього часу. До того ж, елементи, які з'являються у такому міфі, є хибними і брехливими, а отже, оригінальний міф просто спотворений. Проте, відділивши ці елементи, можна побачити першооснову. Таким чином, можна сказати, що міф все одно залишається явищем самоповторюваним (як фундаментальний онтологічний елемент людського існування), до якого можуть домішуватись хибні аспекти, що є продуктами сучасної епохи.

Тобто можна наголосити на тому, що тенденція до спрощення змісту поняття «міф» відбувається більшою мірою у сфері науки, але у сфері мистецтва

панують зовсім інші порядки. У даній роботі, для прикладу, розглянемо сферу літератури, оскільки на наш погляд, саме вона є найбільш репрезентативною. На сьогоднішній день існує помітний інтерес до міфологічної проблематики у літературі. Базовим інструментом у культурному виробництві тут міг би бути реінтерпретаційний підхід, що дозволяє авторам/виробникам видозмінювати звичні міфологічні концепти відповідно до запитів сьогочасного суспільства, одночасно стимулюючи міфотворчі процеси у сфері культури. Хоча використання міфологічних сюжетів не є новим і велика кількість авторів різних епох охоче використовували їх у своїй творчості, наразі переосмислення міфів стимулюється і появою нових концептів у соціокультурній сфері; вони ж додатково спонукають авторів до переосмислення вже існуючих сюжетів. Таким чином, якщо у класичних творах які використовували міфологічну тематику міфи здебільшого розглядали у їхньому первозданному вигляді, зараз панує переосмислення міфів та докорінна зміна перспективи. Можемо спостерігати підвищений інтерес до міфологічної проблематики, причому як з боку дослідників, так і з боку самих авторів, які у своїх роботах безпосередньо займаються реінтерпретацією міфологічних сюжетів.

Говорячи про дослідників, не можна не відзначити певну кількість важливих фігур філософського і навколо-філософського дискурсу, які звертають увагу на тенденції, що панують у царині літератури. До таких дослідників, приміром, можна віднести Є. Мелетинського [108] та Я. Проппа [129; 130]. Вони приділяють увагу різноманітним аспектам міфологічної та фольклорної проблематики у площині літературознавства, оскільки, будучи дослідниками даних феноменів, також відзначають значний інтерес до цієї проблеми з боку, безпосередньо, літераторів.

Переходячи до представників міфологічного дискурсу в літературі, пропонуємо розглянути тенденції до реінтерпретації міфологічних сюжетів на прикладі робіт трьох авторок – М. Етвуд [9], К. М. Валенте [147] та М. Міллер [111; 112]. Дані авторки були обрані нами за кількома критеріями. По-перше, вони є сучасними літераторками, а нам цікаво поглянути на те, як розвивається

міфологічний дискурс у культурній царині ХХІ століття. Без сумніву, є багато авторів і авторок ХХ ст., чії роботи, присвячені тим чи іншим міфологічним сюжетам, визнані важливим літературним доробком, проте ми зупинимось саме на цих трьох персоналіях, як на представницях саме сучасного дискурсу. По-друге, вони усі – жінки, що теж досить важливо, оскільки донедавна в царині літератури панували здебільшого чоловіки. Так, у своїй роботі «Поетика міфу» Є. Мелетинський [108] згадує здебільшого авторів-чоловіків які у своїх роботах надавали міфам переосмислення, як-от наприклад Дж. Джойс. Обрані ж нами авторки репрезентують той пласт літератури, який на сьогоднішній день потужно розвивається, а отже – є репрезентативним з точки зору подальшого прогнозування.

У всіх трьох авторок спільною рисою є феміністична перспектива осмислення міфів, що є актуальним підходом на сьогоднішній день, адже у своєму класичному варіанті міфи – патріархальні, і головні персонажі міфів – чоловіки. Класична давньогрецька міфологія дійсно андроцентрична. Як зазначала у своїй роботі «Друга стаття» Симона де Бовуар, говорячи у контексті сприйняття жінки, «Жінку характеризує те, що відрізняє її од чоловіка, але не навпаки: він — головний, вона — другорядна. Він — Суб'єкт, він — Абсолют. Вона — Інша» [163, с. 27]. В цілому, така ідея виражалась і в міфах, оскільки у більшості з них в центрі були чоловічі фігури, поки жінкам була відведена роль другорядних персонажів. На думку дослідників творчості С. де Бовуар, «релігія є агентом утисків жінок» [44, с. 94], і так само це актуально і для міфології. Більше того, міфи, і тут мова йде про класичні міфи, стають зброєю у руках патріархату [88]. Як зазначає пані де Бовуар, «Будь-який міф передбачає наявність Суб'єкта, котрий звертається зі своїми сподіваннями й оберегами до трансцендентного неба. Жінки не претендують на роль Суб'єкта й через те не створили героїчного міфу, який би відображав їхні помисли. У них немає ні релігії, ні поезії, які б належали власне їм. Вони й мріють через мрії чоловіків. Вони поклоняються богам, вигаданим чоловіками. А ті створили задля власного уславлення величні чоловічі постаті: Геракла, Прометея, Персея» [163, с. 148]. Феміністські авторки,

фіксує цю проблему, пропонують її вирішення через переказ знайомих сюжетів, але з точки зору жіночих персонажів. Це дає змогу показати зміну статусу жінки у культурі, із невідомого Іншого, якого бояться і не розуміють, до рівного чоловікові Свого. Фіксація подібних змін видається дуже важливою оскільки тепер жінки отримують право голосу через літераторок і розповідають свої історії, які ми давно вже знаємо із чоловічої перспективи.

Популярність феміністської рецепції фольклору, казок та міфів, наприклад, відзначає у своїй роботі В. Шанос [137], присвячуючи своє дослідження авторкам, що у своїх творах переосмислюють давно відомі історії із жіночої точки зору. Оскільки андроцентризм довгий час був панівною силою, під егідою якої сформувались основні міфологічні та релігійні концепції, класичні міфи є патріархальними конструктами у більшості своїй [45], а давньогрецьке суспільство загалом, на думку дослідниць, було репресивним по відношенню до жінок [62]. Концепт, який ставить на меті переосмислення міфологічних сюжетів отримав назву «herstory» і проявляється у інтерпретації знайомого міфологічного сюжету із точки зору жіночого персонажа, який у сюжеті класичному виконує другорядну роль. Його досліджують такі авторки як В. Шанос [137] та Е. Д. Морілло [116]. Так само, роботи вказаних нами письменниць демонструють, що зі зміною перспективи та суб'єкта історії, змінюється і саме значення історії. Це важливо у контексті того, що дані роботи показують – добре знайомі нам міфи можуть набувати зовсім іншого смислу якщо змістити фокус із головного героя на тих, хто в оригінальному міфі був другорядним персонажем. Подібний підхід дозволяє реінтерпретувати уже знайомі історії та віднаходити у них щось нове [36].

Люди наразі не зацікавлені у тому, щоб повторювати одну і ту саму знайому історію, проте зацікавлені у реінтерпретації таких сюжетів. Феміністична інтерпретація продуктів міфологічної культури свідчить про те що наразі суспільство зацікавлене у тому, аби розглядати міфи не як суто патріархальний елемент, а надавати йому потрібної гнучкості відповідно до змін, що відбулися у суспільстві.

Дослідники даної теми зазначають, що таке використання міфів є результатом зміни питань, що наразі постають перед суспільством [144]. Так, наприклад, аналізуючи «Пенелопіаду», Д. Мохамед та Д. Гаміла помічають, що авторка «деконструє проблеми соціальних патріархальних умовностей, гендеру та жіночої сексуальності, які в «Одіссеї» Гомера показані виключно із чоловічої перспективи» [113, с. 3]. Також важливою рисою подібних реінтерпретацій є близькість образу та поведінки персонажок до реальних людей, щоб читачі могли відчувати певну спорідненість із героїнями твору. Цей момент є важливим, оскільки класичні образи зараз не сприймаються людьми так, як вони сприймалися б тією аудиторією, для якої були написані: по суті, реінтерпретаційний підхід дозволяє літераторам використовувати міф як засіб говоріння про актуальні феномени сьогодення.

Також важливо згадати таку теоретичну фігуру фемінізму як Е. Сіксу [35], яка вводить термін «жіноче письмо», постулюючи відхід від андроцентризму на теренах літератури. Для Сіксу, «жіноча мова не може бути відділена від жіночого існування» [145, с. 71]. Саме це ми і бачимо на прикладі робіт вищезначених літераторок, які пишуть про жінок з позиції жінок, посилюючи, таким чином, зміну сприйняття давно знайомих міфологічних сюжетів. Окрім Е. Сіксу значний вплив на вищеперераховані роботи, як і на потреби у тому щоб такі роботи створювати, мали вплив такі теоретичні фігури фемінізму у контексті літературного дискурсу як Ю. Крістева [90], Л. Ірігаре [77; 78] та ін. У своїх роботах вищезначені мислительки підкреслюють як специфіку жіночого письма, так і обґрунтовують його необхідність, відхід від андроцентричності та представлення жіночого світосприйняття у контексті літератури. Так, наприклад, Л. Ірігаре наголошує на тому, що на сьогоднішній день «весь дискурс є маскулініним» [77, с. 121], а жінки у такому разі вже підкорені «законами мови» [78, с. 230], що робить жіноче письмо своєрідною зброєю в руках літераторок, а також породжує необхідність критики «чоловічого письма» [151, с. 104]. Загалом, феміністичні концепції ХХ ст. наголошують на необхідності створення і

популяризування жіночого світобачення, що і можна побачити у контексті переосмислення міфу у літературній площині.

Так, наприклад, у своєму творі «Безсмертний» Кетрін Валенте [147] розповідає відому казку про Мар'ю Моревну та Коція Безсмертного із позиції Мар'ї, тоді як в оригіналі казки головний герой – Іван, її чоловік. Тепер головна героїня казки – дівчина, яка в оригінальному творі відігравала лише роль «трофея», за який борються чоловіки, тобто набуває суб'єктності. Як зазначають дослідники творчості К. Валенте, Р. Віцеова та В. Садуов [150], у її інтерпретації акценти суттєво зміщуються, порівняно із оригінальним твором.

До того ж, роман К. Валенте – це наочна демонстрація того, як міфічні сюжети і персонажі можуть вплітатись у сучасну реальність. Сам сеттинг роману – Ленінград першої половини ХХ ст., наповнений магічними істотами слов'янського фольклору. Причому, важливо зазначити у контексті реінтерпретації, що магічні істоти існують тепер за правилами актуальної реальності. Так, наприклад, авторка прописує комітет домових, що влаштовують у підвалі партійні збори, наділяючи їх атрибутами громадян Радянського Союзу. Дослідник В. Траагстад відзначає, що у своїй роботі авторка показала «можливість створення нових міфологій та історій про Радянський Союз» [144, с. 355], вписуючи магічних створінь у реальний світ. Маючи справу із казково-фольклорним сюжетом, К. Валенте успішно застосовує елементи структури казки, описані В. Я. Проппом у своїх роботах «Історичні корені чарівної казки» [129] та «Морфологія чарівної казки» [130]. У своїх творах, особливо у «Безсмертному», вона використовує типові паттерни і тропи характерні для фольклорного твору, тому за структурою великою мірою сюжет і окремі його елементи залишаються в межах традиційного фольклорно-міфологічного дискурсу.

Маргарет Етвуд [7] пропонує переосмислення історії дружини Одисея, Пенелопи, яка у творі Гомера фігурує як другорядний персонаж і втілення подружньої вірності. У своєму романі «Пенелопіада», М. Етвуд розповідає історію подружжя із точки зору самої Пенелопи, зміщуючи фокус із її чоловіка на дружину, яка була змушена чекати Одисея роками. Як зазначають дослідники

творчості М. Етвуд, Д. Мохамед та Д. Гаміла, авторка займається реконструкцією таких аспектів, як соціальні патріархальні умовності, гендер та жіноча сексуальність, що в оригіналі показані з чоловічої перспективи [113, с. 3]. У той час, як в оригінальному творі Гомер акцентує увагу на вірності і покірності Пенелопи, Етвуд пропонує більш реалістичну версію подій. Вона полягає у тому, що в основі мотивації Пенелопи лежить не кохання, а страх за своє життя, оскільки за патріархальними нормами давнього суспільства, вона не могла стати володаркою Ітаки, не мала в оточенні лояльних до неї воїнів, а відтак – не могла силою відповісти на притягання женихів. У той самий час, і самі кандидати, що пропонували Пенелопі стати їхньою дружиною, були мотивовані не її красою, але землями, якими вона володіла. Подібна трактовка міфу і сама фігура Пенелопи є більш зрозумілою для сучасного читача.

Також феміністичної перспективи даному твору додають фігури служниць, страчених Одисеєм. У романі М. Етвуд, вони виконують роль хору та засуджують Одисея за його рішення. Сам роман завершується сучасним судовим процесом над Одисеєм, на якому служниці виступають на стороні обвинувачення і доводять до відома героя, що його дії відносно них є несправедливими, адже, зважаючи на положення жінки у давньому суспільстві, вони не могли протистояти залицянням женихів і не могли протидіяти насильству по відношенню до них.

Фактично, М. Етвуд говорить про проблеми сучасності, використовуючи відому міфологічну історію та відомих міфологічних персонажів, що свідчить про те, що наразі можна знову актуалізувати міф для суспільства у межах мистецтва. У «Пенелопіаді» найбільш показовою є саме фінальна сцена суду, під час якої служниці доносять о відома судді, що дії Одисея не можна вважати коректними по відношенню до тих, хто був змушений служити його дому, не маючи при цьому жодних прав або засобів захисту. У класичному варіанті дії Одисея не викликають сумніву або обурення з боку читача, тому що для тих часів, за яких було створено Одисею, подібна поведінка була цілком закономірною. Проте у наш час, погляд на давно знайому історію з точки зору інших персонажів змінює ставлення до даного міфу, так само як і відношення до дій його головних героїв.

Нарешті, можна згадати М. Міллер і два її найвідоміші твори – «Пісню Ахілла» [112] та «Цирцею» [113]. У другому творі відбувається переказ відомих історій із точки зору жінки, і проблеми, які авторка підіймає у творі, корелюють із сучасними проблемами суспільства. Як зазначає В. Траагстад, Міллер показує, що «Цирцея втомлюється від патріархальних порядків що панують навіть серед богів та титанів, і вирішує відкрити свою історію» [144, с. 13]. Так, наприклад, якщо в оригінальних міфах Цирцею часто зображають як негативну персонажку, М. Міллер представляє її поведінку способом захисту від насильства з боку чоловіків, для яких острів, яким управляє жінка без синів та чоловіка, стає легкою здобиччю. До того ж, через історію Ясона і Медеї, авторка говорить про проблему дисбалансу сил у патріархальному суспільстві, зрозумілу, більшою мірою, уже для сучасного читача. Таким чином, можна резюмувати, що тут на перший план також виходить жіночий персонаж, і з її точки зору переказується низка відомих міфів – про народження Мінотавра, про мандри Одисея, про Телегона, та інші. У «Цирцеї» М. Міллер показує, як змінюється історія, якщо розглядати її з позиції жіночого персонажа. Як і М. Етвуд, Міллер розкриває актуальні для нашого суспільства проблеми через реінтерпретацію відомих міфів, трактуючи їх таким чином, що проблеми, із якими стикаються їхні героїні – це проблеми нашого суспільства, які наразі активно обговорюються.

У даному контексті «Пісня Ахілла» відрізняється від попередніх творів, оскільки тут протагоністом виступає чоловік, але не герой оригінального міфу. М. Міллер розповідає історію Ахілла із позиції Патрокла – найближчого друга Ахілла, акцентуючи увагу на їхніх любовних відносинах. М. Міллер розкриває глибину почуттів між героями, зображаючи Ахілла не як безстрашного воїна, а як підлітка, який був наділений величезною силою і знає про свою долю. Дана реінтерпретація міфу корелює із проблемами ЛГБТ+ спільноти, що наразі є досить актуальними, оскільки герої часто стикаються із непорозуміннями і погрозами з боку інших персонажів, а їхні почуття знецінюються. Схожого висновку стосовно основного фокусу історії доходить і Д. Мендельсон, наголошуючи на зображенні основних героїв як двох закоханих [109]. В цілому,

основний акцент в історії робиться не на самій Троянській війні, а на відносинах між Ахіллом та Патроком. Таким чином, історія позбувається свого міфологізму, оскільки міф тепер виступає лише як фон для загальнолюдських відносин, які і складають основу даної історії. Міф тут стає інструментом для говоріння про актуальні для сучасного читача проблеми.

Загалом, для такого реінтерпретаційного підходу в літературі актуальним є те, що класичний міфологічний сюжет у ньому представлений не як об'єкт пізнання, як у суто філософських концепціях, а радше як допоміжний інструмент, який дозволяє авторам ретранслювати свої ідеї стосовно певних культурних феноменів і змін, використовуючи міф, як своєрідний медіатор. Тобто у межах даного підходу можна сказати, що якщо у ті часі, коли міфи формувалися, саме вони визначали людську свідомість, тепер літератори розбирають уже існуючі міфи і конструюють їх наново, але цього разу міфи слугують інструментами, через які автори досліджують актуальні проблеми сучасності. Міфи тут повністю підпорядковуються літературі і стають тим каркасом, на який надбудовуються нові сюжети.

Подібний підхід, разом із тим, позбавляє міфи їхнього первісного значення, адже інші персонажі вказують на відмінне від звичного переживання подій. Також це нівелює усі напряду пов'язані із міфом феномени, як, наприклад, ритуали. Загалом, міф тепер розглядається не у своїй глибокій онтологічній перспективі, а лише як певна історія з певними персонажами що має певний фокус. Можна сказати, що реінтерпретаційний підхід, хоча і стверджує актуальність міфу для сьогоденного суспільства, однак, разом із тим, десакралізує міф повністю.

Сьогодні основна характеристика міфу у літературній площині – його пластичність, оскільки зміст і форма докорінно видозмінюються, хоча читач ще в змозі ідентифікувати, який саме міф або міфічних героїв було обрано для подальшої трансформації. Так, наприклад, Кетрін Валенте реінтерпретує фігуру смерті із слов'янського фольклору, але у її роботі дана фігура, як і сам міф, зазнають суттєвих змін і історія уже набуває іншого забарвлення [150]. Як

зазначають дослідники, дана тенденція до переосмислення міфу у літературі є позитивною, адже стимулює подальші дискусії стосовно міфу у його комплексності [152, с. 46]. Додати можна лише те, що міф поза суто-філософським осмисленням перебуває у тому стані, коли він може видозмінюватись і набувати інших значень в залежності від свого інтерпретатора (або, радше, реінтерпретатора), що має певні конотації із концепцією Р. Барта, у якій міф теж позбавлений сталої форми, а міфотворцем може виступати будь-хто. З одного боку, така тенденція цікава, адже вона дозволяє поглянути на давно відомі сюжети під іншим кутом. З іншого ж боку, подібна реінтерпретація одвічних сюжетів знищує їхню сакральність і онтологічну цінність, що веде до десакралізації міфу, як такого.

Тобто у межах реінтерпретаційної концепції ми можемо говорити про дві важливі речі. По-перше, про те, що суспільство досі має запит на міф на як на певний універсальний сюжет, який, з точки зору сучасної людини, є достатньо пластичним, аби тепер виразити через нього певні актуальні для даної епохи питання. Тобто не зважаючи на те що міф, як сакральний феномен, у межах даного підходу нівелюється, його все ще вважають достатньо універсальним аби використовувати у переосмисленому, ніби розібраному вигляді. По-друге, ми можемо стверджувати що у межах даного підходу міф завжди десакралізується, оскільки тепер його значення зводиться лише до інструмента, за допомогою якого люди (або радше автори) осмислюють реальність та певні її аспекти. Тобто тепер міф не є первинним по відношенню до ідеї, яка через нього втілюється, а буквально стає інструментом для втіленням такої ідеї. Ідеї ж, в свою чергу, формуються завдяки запитам суспільства, до якого належить автор чи авторка, які тепер стають міфотворцями нового порядку. Таким чином, міф стає певною мовою, якою говорять про нагальні феномени, міфологічні сюжети реактуалізують знайомі людству концепти, а реінтерпретація даних сюжетів згідно актуальної перспективи посилює вплив на цільову аудиторію, задля потреб якої міф перероблявся..

Підводячи підсумок усьому вищесказаному, можна зазначити, що усі культурні зміни і підходи до визначення поняття «міф» на сьогоднішній день можна розділити на два основні напрямки: деміфологізація в філософському дискурсі та реінтерпретація у сфері мистецтва, зокрема у літературі. Філософські дослідження другої половини ХХ ст. показують, що міф відділяється від свого фундаментального значення, і на зміну міфу, як фундаментальному концепту, приходить деміфологізований міф, тобто міф, позбавлений всього міфічного у ньому. Філософи переносять міф в інші площини і показують, як відтепер він задовольняє інші потреби людства і втілює лише малу частину своїх функцій, якими він був наділений від початку. Так, наприклад, К. Леві-Стросс, який переносить міф у площину лінгвістики, Р. Барт і П. Гуревич, які використовують дане поняття для позначення соціальних або навіть політичних процесів у західному суспільстві, а для П. Фесрабенда та К. Хюбнера, міф є методологією.

Робота П. Гуревича видається нам особливо важливою в контексті питання про набуття міфом негативних конотацій, оскільки дослідник політизує міф і робить його основним інструментом ідеології та пропаганди. Сутність його роботи полягає у тому, щоб показати радянському читачу вади і деструктивність західного суспільства через його міфологізацію. Тобто тут прямий приклад того як сам термін «міф» використовується із метою виявити вади політичного опонента і нав'язати населенню думку стосовно того, що те суспільство, у якому існують вони (тобто радянське) є набагато кращим саме за рахунок своєї неміфологізованості. Зважаючи на те, що навіть у своєму повсякденному використанні люди згадують слово «міф» у контексті неправди та брехні, можна зробити припущення, що у сфері науки значення такого концепту, як «міф», буде дедалі більш спрощеним, оскільки наразі одне із завдань науки – задовольнити нагальні суспільні потреби. А зважаючи на те, яка зараз розгортається геополітична боротьба за сфери впливу у світі, не виключено, що і представники філософського дискурсу наслідуватимуть приклад П. Гуревича і представлятимуть міф як явище суто негативне, аби через нього виявляти вади

тих суспільств, які є неприйнятними для правлячої еліти конкретної країни. При цьому і подібні роботи також носитимуть маніпулятивний характер.

Тобто тут ми маємо справу по-перше із тенденцією до спрощення сутності поняття «міф», а також до його невідворотної політизації, що є наслідком того, що у геополітичних конфліктах, на культурному чи на військовому рівні, філософія все ще може і виступає у якості інтелектуальної зброї, через яку пояснюють або рефлексують актуальні процеси. Концепт міфу як явища негативного, що характеризується схильністю до маніпулятивності та спотворення реальності, можуть користуватись із двома конкретними цілями. По-перше – представлення через концепцію негативної міфологізації суспільства-антипода (наприклад як у дихотомії П. Гуревича, де радянське суспільство протистоїть буржуазному західному суспільству), а по-друге – рефлексію над вадами власного суспільства через виявлення його негативних характеристик, пов'язаних із міфотворчістю (як у концепцію Р. Барта, де філософ розглядає саме особливості свого, французького суспільства у контексті міфологізацій).

Але, разом із тим, на прикладі робіт таких дослідників як М. Еліаде, К. Кереньї та Ф. Х. Кессиді можна відзначити, що ті мислителі, які працюють на перетині філософії та релігієзнавства, все ще не можуть відірватись від автентичного сприйняття поняття «міф». Разом із тим, їхні роботи є суттєвими у контекстах міфологічного дискурсу, тому не можуть бути проігноровані даним дослідженням. Але це все підводить нас до висновку, що існує також традиція релігієзнавча, яка все ще спирається на оригінальні конотації, притаманні поняттю «міф» і є за своєю сутністю досить вагомою, а тому – потребує розгляду.

У сфері мистецтва відбувається жвава реінтерпретація міфологічних сюжетів, оскільки все більше авторів повертаються у своїх творах до міфологічної проблематики. На прикладі романів М. Етвуд, К. М. Валенте та М. Міллер ми розглянули, як перероблені міфологічні сюжети вписуються в актуальну проблематику. Автори зміщують фокус з основних героїв і розмірковують над тим, як би виглядала історія, і які питання вона б порушувала перед читачем, якби головний другорядний герой перетворився на головного. Також авторки

здебільшого використовують у якості протагоністок жіночих персонажів, які у класичних варіантах міфів або майже не фігурують, або втілюють зовсім інші функції. Подібний підхід, а також популярність даної літератури свідчить про те, що наразі у сфері мистецтва можна апелювати до міфів і міфологічної проблематики, особливо якщо показати читачеві, що зміна вектору відкриває можливість для аналізу більше актуальних для суспільства питань. Загалом можна зазначити, що поки на теренах філософії міф сприйматиметься більшою мірою відповідно до його негативних конотацій, у сфері мистецтва відбувається переосмислення міфологічних сюжетів і повернення до міфологічної проблематики.

Висновки до розділу 3

Звернемо увагу, що у контексті підходів, характерних для міфологічного дискурсу другої половини XX ст. слід зафіксувати наявність кореляцій міфу та культури. Зазначимо також, що вага значення культурних факторів для підходів, актуальних у межах нашої роботи, є більш значною, ніж у попередніх соціо-філософських рецепціях категорії «міф». Це обумовлено, перш за все, саме суспільно-політичними змінами, які переживало тогочасне західне суспільство, і наочно відображається у розглянутих нами теоретичних концептах.

Сім основних підходів до визначення сутності поняття «міф», які були сформовані у другій половині XX ст.: онтоцентричний, антропоцентричний, лінгвоцентричний, семіоцентричний, епістемологічний, соціоцентричний та трансформаційний. Ці підходи представлені двома теоретичними напрямками, де до першого (зосередженого на підходах, центрованих на релігієзнавчих засадах) належать М. Еліаде і К. Керенї, які у своїх роботах все ще зберігають дотичність до міфу у його онтологічних проявах і апелюють до первісної культури, а до другого (який базується на розширеній інтерпретації поняття «міф»), відповідно, Р. Барт, К. Леві-Стросс, П. Гуревич, П. Фейєрабенд, К. Хюбнер, Ф. Кессиді, М. Горкгаймер та Т. Адорно, які деміфологізують поняття «міф». Також варто зазначити, що семіоцентричний, соціоцентричний (представлений у даному

випадку П. Гуревичем) та трансформаційний підходи репрезентують ставлення до міфу як до анти-істини, у той час, як решта концепцій розглядає міф у якості специфічного способу мислення.

Одночасно, ми можемо у певній мірі вважати дані підходи автороцентричними, що у даному контексті передбачає необхідність зосередження уваги на конкретних дослідниках. Вибрані автори, у свою чергу, є об'єктом нашого інтересу, оскільки вони найбільш послідовно відображали у своїй творчості базові риси цих підходів. Інакше кажучи, теоретичні концепції авторів відповідали змінним характеристикам міфологічного дискурсу, що були репрезентовані у даних підходах.

Конкретизуючи цей момент, зазначимо, що:

1. Онтоцентрична перспектива (М. Еліаде) передбачає, що міф надає людині істинний сенс буття, відсилаючи її до першопочатку і показуючи, як утворились ті чи інші аспекти людського існування, включаючи практики та традиції.
2. Антропоцентрична концепція (К. Керенї) характеризується значущістю міфу для окремого індивіда і його індивідуального буття.
3. Лінгвоцентрична перспектива (К. Леві-Стросс) використовує для аналізу міфу лінгвістичний інструментарій. У якості провідного методу використовується метод бінарних опозиції і дроблення міфу на міфеми, аналіз яких розкриває сенс міфу.
4. Епістемологічний підхід (П. Феєрабенд та К. Хюбнер) наполягає на тому, що міф є важливим інструментом світопізнання і не варто його відкидати, не зважаючи на удавану наївність і примітивність методу.
5. Семіоцентрична перспектива (Р. Барт) представляє міф як семіологічну систему, яку породило західне буржуазне суспільство. Основні функції міфу – викривлення реальності і нав'язування своїх правил кожному окремому індивіду, на якого він інтенціонально спрямований.
6. Соціоцентрична перспектива (П. Гуревич та Ф. Х. Кессиді) вбачає у міфі ідеологічне підґрунтя і стверджує його безпосередній вплив на формування

західного буржуазного суспільства, а також розглядає міф як породження колективу і наголошує на процесі утворення нових міфів, через брак потрібних сенсів у старих міфах.

7. Трансформаційна перспектива (М. Горкгаймер і Т. Адорно) описує міф, як ірраціональну силу, що, однак, трансформує раціональність (представлену у роботі концептом Просвітництва).

Прогнозуючи подальший розвиток поняття «міф», ми вважаємо за доцільне виділити дві основні тенденції, характерні, відповідно, для філософської та соціокультурної площин:

- У межах філософських досліджень прослідковується тенденція до «деміфологізації», тобто позбавлення поняття «міфу» його оригінальних значень і конотацій. Багато мислителів другої половини ХХ ст. використовують цей термін, спираючись на його негативне забарвлення (як щось неправдиве та хибне), і використовують даний концепт у своїх теоріях для того, щоб показати негативний вплив обраних (і, частіше за все) соціальних явищ, із якими стикається людина у контексті буржуазного західного суспільства.
- У культурній площині, на противагу, спостерігається спроба «реінтерпретації» міфу. Тут варто уникнути терміну «реміфологізація», бо нові міфи не створюються, але активно аналізуються, а міфологічні сюжети переосмислюються. Дана тенденція присутня у сфері мистецтва, в різноманітних проявах. Так, наприклад, літературні твори активно працюють із переосмисленням античної (і не тільки) міфології, використовуючи її для актуалізації проблем сьогодення, на що ми наголошуємо у своєму дослідженні, розглядаючи роботи сучасних американських літераторок.

Таким чином, подальший розвиток поняття «міф» залежить від наукового або соціокультурного контексту, актуалізованого у творчому доробку представників міфологічного дискурсу (включаючи у даному випадку і літературно-мистецьку діяльність). Водночас, той факт, що в обох площинах

зберігається тенденція до використання даного концепту, свідчить про те, що міф все ще є визначним маркером людської екзистенції. Загальна тенденція є такою, що даний феномен, будучи притаманним людині від самого початку її існування, все ще залишається однією із провідних структур у її житті.

ВИСНОВКИ

У даній роботі були досліджені процеси, пов'язані із трансформаціями поняття «міф» у контексті історико-філософського дискурсу другої половини ХХ ст., в тому числі у контексті концептів свідомості, мислення та екзистенції. Розглядаючи категорію «міф» від його традиційного значення (онтологічного), ми окреслили основні вектори розвитку даного поняття, дослідили культурні та теоретичні передумови трансформації поняття «міф» у філософському дискурсі другої половини ХХ ст., виявили інваріантні і новітні складові цього поняття, і спрогнозували його подальший розвиток.

Перш за все, було встановлено, що міфологічний дискурс розвивався дуже нерівномірно. Хоча сам термін «міф» виник за часів античної Греції і означав породжені архаїчною свідомістю історії про богів та героїв, давньогрецькі мислителі використовували його виключно як допоміжний елемент для своїх теорій. Безперечно, Давня Греція є колискою філософського знання, але саме інтерпретаційне поле поняття «міф» у тому вигляді, в якому вона нас цікавить, не отримала тут свого розвитку. Те ж саме можна сказати про період Середньовіччя, але в епоху Нового Часу, спробу філософського осмислення категорії «міф» зробив Дж. Віко, вперше надавши йому валідності у якості способу мислення про дійсність. Однак, реальні зміни дана проблематика отримала за часів німецького романтизму, оскільки саме німецькі романтики відродили у філософській традиції масовий потяг до вивчення міфологічного контексту. Самі ж романтики вбачали у міфі інструмент для світопізнання. Окрім німецьких романтиків також варто згадати Ф. Ніцше, який тісно пов'язував міф із мистецькою сферою, та О.О. Потебню, який одним із перших розглянув міф у площині мови.

Розглядаючи основні міфологічні концепції ХІХ-ХХ ст., було проведено умовний поділ їх в залежності від того, яким саме функціоналом наділений міф у тому чи іншому підході. В той же час, як основний критерій підбору концепцій був використаний праксіологічний аспект, тобто значна увага приділялась ролі окремих напрямків теоретизування та їхніх представників для формування засад

наукового дискурсу в контексті міфологічної площини. Методологічно видається можливим виокремити три основні групи підходів, які найбільш повно репрезентують дослідники даного періоду. До першої групи можна віднести теоретичні схеми, що розглядають міф як спосіб осмислення дійсності (представниками його є зокрема Е.Б. Тайлор, Дж. Фрезер, К. Г. Юнг, Б. Малиновський, А. Шюц, Л. Леві-Брюль, В. Вунд та Дж. Кемпбелл). Також важливо зазначити, що саме у межах даного підходу значний акцент робиться на уявленні про міф, як про продукт міфологічної свідомості, і на неможливості його розгляду окремо від традиційного суспільства. До другої групи можна віднести теорії, які розглядають міф в інструментальному ключі, використовуючи його для дослідження інших феноменів (дослідження З. Фрейда та Е. Фромма). До третьої групи можна віднести теорії, у яких міф представлений як явище та як світоглядний елемент (такими є дослідження Й. Гейзінги та Е. Кассіра). Також у роботі розглянуті дослідження Ф. Боаса, Д. Норман та У. Баджа із метою розширення теоретичних горизонтів міфологічного дискурсу.

Дослідження категорії «міф», представлені в даних теоретичних підходах, в свою чергу, частково стають фундаментом для актуальних для другої половини ХХ ст. підходів. Серед них ми виділяємо наступні (важливі для логіки нашого дослідження): онтоцентричний, антропоцентричний, семіоцентричний, лінгвоцентричний, епістемологічний, соціоцентричний та трансформаційний.

Оскільки будь-які зміни у філософському дискурсі завжди обумовлені змінами соціальними, ми розглянули перетворення і трансформації західного суспільства в межах актуального для нас історичного періоду, аби визначити можливі кореляції між соціальними та культурними викликами та основними підходами, розробленими в межах подальшого розвитку міфологічного дискурсу. Було встановлено, що найважливіші зміни носили соціально-екзистенційний характер, оскільки соціальні аспекти, притаманні західному пост-воєнному суспільству мали безпосередній вплив на зміну контекстів людського існування. У якості основних чинників, що змінили як суспільство, так і міфологічний дискурс, можна виділити виклики пост-воєнного суспільства, феномен масової

культури та пастіша, і, як наслідок – домінування культури споживання, превалювання колективізму над індивідуалізмом, розвиток науки і техніки та намагання переосмислити актуальну реальність. Усі ці аспекти так чи інакше знаходили відображення у підходах до інтерпретації поняття «міф» другої половини ХХ ст.. Так, наприклад, семіоцентричний, соціоцентричний та трансформаційний підходи репрезентують рефлексію стосовно таких явищ як масовість культури і нівелювання індивідуалізму, технологізація суспільства, розвиток культури споживання і тенденція до спрощення комплексності підходів. У свою чергу, епістемологічний та лінгвоцентричний підхід відзначається потягом до новаторства і пошуку нових методологій для вирішення актуальних проблем. Разом із тим, онтоцентричний та антропоцентричний підходи, через свою специфіку, не відображають значущих рефлексивних процесів, які існують у межах соціокультурного трансформативного поля другої половини ХХ ст.

Також значення поняття «міф» у другій половині ХХ ст. тісно корелює із термінами «симулякр», «пастіш» та «нарація». Стосовно спорідненості поняття «міф» із поняттям «симулякр», було виявлено, що найбільш дотичним до першого є саме симулякр другого порядку (причому у тому значення, яке терміну «міф» надають Р. Барт і П. Гуревич). Симулякри першого, третього і четвертого порядків мають мало спільного із поняттям «міф», оскільки міф не копіює реальність, а також не втрачає зв'язок із нею, органічно вписуючись у неї і трансформуючи її. Поняття «пастіш» має більше спільного із тим, як на міф дивляться у культурному контексті (тобто роблять із нього вторинний текст, який імітує оригінальний міф, але тепер служить зовсім іншим цілям). Разом із тим, у філософському контексті ці два поняття не співвідносяться, тому що термін «міф» не вживається у значення імітації, але радше у якості органічної сили, яка видозмінює соціальний і культурний контекст. Нарешті, термін «нарація» має багато спільного із терміном «міф», оскільки останній завжди є нарацією, проте поняття «нарації» набагато ширше за міф і включає у себе ще багато світоглядних елементів.

Визначаючи теоретичні передумови трансформації поняття «міф» у другій половині XX ст., можна зазначити, що, по-перше, на формування нових підходів мали значний вплив мислителі, згадані у підрозділі 2.1, адже саме вони сформували необхідний теоретичний базис. Так, семіоцентричний підхід був значною мірою сформований під впливом досліджень Ф. де Сосюра, який охарактеризував сутність семіологічної системи, що була у подальшому використана Р. Бартом для розвитку його міфологічної концепції. Ці ж дослідження вплинули і на становлення лінгвоцентричного підходу. Крім того, основний представник останньої концепції, К. Леві-Стросс, знаходився під впливом лінгвістичної теорії, а також мислителів, які вважаються предтечею структуралізму. Трансформаційний підхід був сформований на фундаменті, що складався з дослідження авторів, які сформували основні наративи епохи Просвітництва. У той же час, епістемологічний та соціоцентричний підходи, репрезентовані К. Хюбнером, П. Феєрабендом та Ф. Х. Кессиді, активно абсорбували вже наявні філософські ідеї, обґрунтовуючи необхідність міфологічного дискурсу як доповнення до вже існуючих теорій. У соціоцентричному підході, репрезентованому П. Гуревичем, у свою чергу, вбачається вплив робіт, присвячених окремим аспектам міфологічного дискурсу в контексті питання про ідеологію, оскільки саме ця концепція виділяється значимими соціально-політичними конотаціями. Онтоцентричний та антропоцентричний підходи активно спирались на концепцію архетипів сформульовану К. Г. Юнгом, розвиваючи і надбудовуючи.

Визначаючи інваріантну складову поняття «міф», було прийнято рішення виокремити у якості такого елементу зв'язок міфу та культури, а також – вплив міфу на формування ментальності. Тут можна зазначити наступний аспект: хоча в кожній роботі представника міфологічного дискурсу міф має певні кореляції із культурою, до другої половини XX ст. ці зв'язки не такі помітні і дані феномени не мають настільки величезного взаємовпливу один на один, як у другій половині XX ст. Бо в цей період, разом із актуалізацією семіоцентричної та соціоцентричної перспективи, наприклад, більш чітко простежується

деструктивний вплив міфологічних (на думку авторів, що репрезентують дані концепції) наративів на деформацію культурного поля людини. Це, у свою чергу, ще раз підкреслює тісну взаємодію між культурними процесами і процесом розвитку міфологічного дискурсу.

Розглядаючи новітні складові поняття «міф», було докладно проаналізовано сім основних підходів до розгляду даної проблематики. Тут варто зазначити, що частина даних підходів вбудовується у тенденцію про сприйняття міфу як анти-істини (семіоцентричний, соціоцентричний та трансформаційний підходи), у той час, як решта перспектив (онтоцентрична, антропоцентрична, епістемологічна та лінгвоцентрична) вбачали у міфі спосіб мислення і світопізнання. Оскільки кожна перспектива є автороцентричною і репрезентується одним або двома представниками окремого напрямку міфологічного дискурсу, ми можемо виділити наступні особливості цих перспектив.

1. Онтоцентричну перспективу репрезентує М. Еліаде, який продовжує розвивати вчення К. Г. Юнга, вибудовуючи власну міфологічну концепцію. На думку М. Еліаде, міф надає людині істинний сенс буття, даруючи людині певного роду онтологічну подорож до першопочатку часів. М. Еліаде узагальнює основні характеристики міфу і підкреслює його виняткову значущість для людини.
2. Антропоцентрична концепція представлена К. Керенї, оскільки, хоча його концепція має багато спільного з ідеями М. Еліаде, він підкреслює виняткову значущість міфу для окремого індивіда і його власного буття.
3. Лінгвоцентричну перспективу представляє К. Леві-Стросс, який у своєму дослідженні запропонував аналізувати міф застосовуючи до нього інструментарій лінгвістики. Це дозволило йому відшукати нові смисли використовуючи абсолютно новий підхід.
4. Епістемологічний підхід представлений двома дослідниками – П. Феєрабендом та К. Хюбнером, оскільки обидва наголошували на тому, що міф є важливим інструментом пізнання і здатен примножувати знання про цей світ. Вони критикують підходи, спрямовані на спрощення значущості

міфу, підкреслюючи, що важливо використовувати усі наявні методи, пізнаючи процеси навколишнього світу.

5. Соціоцентричну перспективу представляє Ф. Х. Кессиді, вбачаючи у міфі породження колективу. П. Гуревич також представляє цю перспективу, але вже вбачаючи у міфі анти-істину, оскільки його робота носить політичний та ідеологічний характер. Він сприймає західне суспільство дуже антагоністично і підкреслює, що міф існує саме у межах західного суспільства, на протигагу суспільству радянському. Міф у даній концепції виступає як ідеологічне підґрунтя для підпорядкування людини правлячому класу. У певному сенсі, міф тут виступає у якості елемента, який робить із людини раба ідеології.
6. Семіоцентрична перспектива представлена теорією Р. Барта, який у своїй роботі зазначив, що міф є специфічним породженням західного буржуазного суспільства, і має негативний вплив на людське життя. Інакше кажучи, міф має здатність викривляти дійсність і підпорядковувати людину правилам своєї власної гри. У результаті міф стає імперативним, а людина не в змозі йому опиратись. Також він наголошує на тому, що наразі міфи створюються наново, оскільки саме лише відтворення старих міфів більше не задовольняє суспільство.
7. Трансформаційну перспективу репрезентують М. Горкгаймер і Т. Адорно, вказуючи на те, що міф стає частиною парадигми Просвітництва і починає проявляти себе вже керуючись законами цієї епохи. Раціональність, таким чином, не може перемогти міф, але може його видозмінити.

Загалом, можна зазначити, що у період класичної філософії, поняття «міф» відповідало своєму оригінальному значенню: описанню сюжетів про богів та героїв. Класична філософія мало цікавилась аналізом даного поняття або його імплементацією у власних теоріях. У культурі XIX-першої половини XX ст., термін «міф» набуває популярності і широко використовується мислителями. Основні перспективи щодо даного поняття вбачають у ньому світоглядний елемент, спосіб осмислення та пізнання дійсності. Можна зазначити, що

дослідники цього періоду все ще апелюють до первісної культури, говорячи про міф. Ситуація змінюється у другій половині XX ст., коли дослідники починають говорити про міф, осмислюючи соціальну реальність. Так, семіоцентрична (і частково – соціоцентрична) перспективи наголошують на негативних явищах, притаманних даному феномену, у той час, як соціоцентрична (у репрезентації Ф. Х. Кессиді) та трансформаційна перспективи наголошують на зв'язку міфу із соціальними перетвореннями нашої епохи, а епістемологічна перспектива вбачає у міфі валідний методологічний інструмент.

Виходячи із всього вищесказаного, ми спрогнозували подальший розвиток поняття «міф». Перший наш висновок наступний: наразі у філософській площині спостерігається тенденція до деміфологізації. Ми закладаємо у цей термін наступний сенс: із міфу поступово зникають всі автентичні конотації, і, натомість, він стає простим інструментом для втілення філософських ідей. Таким чином дане поняття використовується у соціоцентричній, семіоцентричній, лінгвоцентричній, епістемологічній та трансформаційній перспективах. Онтоцентрична і антропоцентрична перспективи ж апелюють до більш класичних підходів до визначення специфіки міфу, але дана специфіка обумовлена належністю представників даної перспективи до релігієзнавчого дискурсу.

Разом із тим, у площині культури відбуваються, на перший погляд, відмінні процеси. Проте попри бажання назвати їх реміфологізаційними, тут буде доречніше використати термін «реінтерпретаційні», оскільки наразі у культурі існує запит на переосмислення класичних міфологічних сюжетів. Так, наявні приклади із літературного дискурсу показують, що міф стає актуальним інструментом актуалізації сучасних проблем, адже саме переосмислення міфологічних сюжетів у різних перспективах дозволяють це зробити. Оскільки реміфологізація включає у себе аспект міфотворчості, даний процес можна визначити, скоріше, як реінтерпретацію. При цьому, оскільки у обох випадках зберігається запит на міф, його можна означити як невід'ємну частину людської екзистенції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Ackerman R. Frazer on myth and ritual. *Journal of the History of Ideas*. 1975. Vol. 36, No. 1. P. 115–134.
2. Adorno, T. W. Negative Dialectics. Taylor & Francis e-Library. 2004. 416 p.
3. Akpan, C. O. Feyerabend's Philosophy of Science and its Implications for National Development in Africa. *Journal of Indian Council of Philosophical Research (JICPR)*. 2005. Vol. 22, No. 4. P. 45-64.
4. Anderson A., Hicks S. V., Witkowski L. Mythos and Logos: How to regain the love of wisdom. Rodopi. 2008. 288 p.
5. Anisimov A. B. The Remythologization of the Trojan War in Postmodern Literature. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова*. 2019. P. 61–73.
6. Araki, N. Saussure's Theory of Sign. *Bull. Hiroshima Inst. Tech. Research*. 2016. Vol. 50. P. 1-7.
7. Arendt, H. Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil. New York: The Viking Press. 1969. 296 p.
8. Arendt, H. On Violence. Harcourt Brace Javanovich; First Edition. 1970. 112 p.
9. Atwood M. The Penelopiad. Edinburg: Canongate Canons. 2005. 199 p.
10. Augustinus, A. The City of God. New City Press. 2012. 472 p.
11. Badiou, A. Manifesto for Philosophy. SUNY Press. 1999. 181 p.
12. Barthes, R. Myth Today. In S. Sontag (Ed.) A Barthes Reader. P. 93-149.
13. Barthes, R. Mythologies. The Noonday Press. 1991. 164 p.
14. Baudrillard, J. The Consumer Society. SAGE Publications. 1999. 208 p.
15. Beach, E. A. Schelling's Philosophy of Mythology: A Critical Analysis. Dissertation, Stanford University. 1988.

16. Berrio-Zapata C., Moreira F. M., Sant'Ana R. C. G. Barthes' rhetorical machine: Mythology and connotation in the digital networks. *Bakhtiniana Revista de Estudos do Discurso*. 2015. Vol. 10, No. 2. P. 147–170.
17. Betteridge, T. Badiou, Poem and Subject. Bloomsbury Publishing. 2020. 248 p.
18. Boas F. Race, Language, and Culture. New York: The Macmillan Company, 1940. 647 p.
19. Boas F. The Development of Folk-Tales and Myths. *The Scientific Monthly*. 1916. Vol. 3, No. 4. P. 335–343.
20. Boer R. The Robbery of Language? On Roland Barthes and Myth. *Culture, Theory and Critique*. 2011. Vol. 52, No. 2–3. P. 213–231.
21. Bos, A. P. Aristotle on Myth and Philosophy. *Philosophia Reformata*. 1983. Vol. 48, No.1. P. 1-18.
22. Briziarelli, M., Armano, E. From the Notion of Spectacle to Spectacle 2.0: The Dialectic of Capitalist Mediations. *The Spectacle 2.0: Reading Debord in the Context of Digital Capitalism*. 2017. Vol. 5. P. 15-48.
23. Budge, E. A. W. Amulets and Superstitions. Dover Publications. 2013. 608 p.
24. Budge, E. A. W. Amulets, Names, Spells, Enchantments, Figures, Formulae, Supernatural Ceremonies, and Words of Power. Book Sales. 2016. 256 p.
25. Budge, E. A. W. Osiris and the Egyptian Resurrection, Vol. 2. Dover Publications. 1973. 448 p.
26. Bultmann, R. Faith and Understanding. Harper & Row. 1969. 348 p.
27. Bultmann, R. The New Testament and Mythology and Other Basic Writings. Fortress Press. 1984. 168 p.
28. Burt, F. J. Parody, Pastiche, and Periodization: Nabokov/Jameson. *Cynos*. 1995. Vol. 12, No. 2.
29. Campbell J. A Hero With a Thousand Faces. Princeton: Princeton University Press. 2004. 403 p.
30. Campbell J. Myths to Live By. London: Bantam Books 1988. 287 p.

31. Campbell, J. *The Power of Myth*. Anchor. 1988.
32. Canaris, D. Children and Myth in the Thought of Giambattista Vico. *Intellectual History Review*. 2015. Vol. 25, No. 2. P. 191-208.
33. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms: Volume One: Language*. New Haven: Yale University Press. 1955. 328 p.
34. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms: Volume Two: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press. 1955. 269 p.
35. Cixous H. The Laugh of Medusa. *Signs*. 1976. Vol. 1, No. 4. P. 875–893.
36. Cowan, J. Myth and Modern Literature. URL: <https://exodusmyth.com/2017/05/28/myths-to-live-by-joseph-campbell-pdf/>
37. Curd, P. Presocratic Philosophy. 2007. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>
38. Danesi, M. Saussure's View of Language as a System of Arbitrary Signs. *Language and Semiotic Studies*. 2022. Vol. 8, No. 1. P. 16-23.
39. Debord, G. *The Society of the Spectacle*. Bureau of Public Secrets. 2014. 150 p.
40. Deleuze, G. Lucretius and Naturalism. In A. J. Greenstine and R. J. Johnson (Eds.) *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (pp. 445-453). 2017. Edinburgh University Press.
41. Deleuze, G., Guattari, F. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press. 2000. 400 p.
42. Deleuze, G., Krauss, R. Plato and the Simulacrum. 1983. P. 45-56.
43. Devare, A. Exploring Past Myths Through Giambattista Vico and Jyotiba Phule. *Contexto int*. 2016. Vol. 38, No. 3.
44. Doeuff, M., Dow, S. Beauvoir the Mythoclast. *Paragraph*. 2010. Vol. 33, No. 1. P. 90-104.
45. Dörschel, F. B. "Female identity": Rewritings of Greek and Biblical Myths by Contemporary Women Writers. Graduate School of Social Sciences, Thesis. 2011.
46. Doty W.G. Joseph Campbell's Myth "and/versus" Religion. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 1996. Vol. 79, No. 3-4. P. 421–45.

47. Dupre, L. The Role of Mythology in Schelling's Late Philosophy. *The Journal of Religion*. 2007. Vol. 87, No. 1.
48. Duvall, J. N. History: Modernist residue in Fredric Jameson's pastiche and Linda Hutcheon's parody. *Style*. 1999. Vol. 33, No. 3. P. 372-390.
49. Edelstein, L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*. 1949. Vol. 10, No. 4. P. 463-481.
50. Eliade, M. *Aspecte Ale Mitului*. Univers. 1978. 212 p.
51. Eliade, M. *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Harper Torchbooks. 1975. 260 p.
52. Eliade, M. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Harcourt, Brace & World Inc. 1987. 256 p.
53. Fenyvesi K. Dionysian Biopolitics: Karl Kerényi's Concept of Indestructible Life. *Comparative Philosophy*. 2014. Vol. 5, No. 2. P. 45–68.
54. Feyerabend, P. "Science." The Myth and Its Role in Society. *Inquiry*. 1975. Vol. 18, No. 2. P. 167-181.
55. Feyerabend, P. *Against Method*. Humanities Press. 1975. 339 p.
56. Frazer J. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* URL: <https://www.templeofearth.com/books/goldenbough.pdf>
57. Freud, S. *A General Introduction to Psychoanalysis*. CreateSpace Independent Publishing Platform. 2016. 178.
58. Freud, S. *Interpreting Dreams*. <https://psychclassics.yorku.ca/Freud/Dreams/dreams.pdf>
59. Fromm, E. *Beyond the Chains of Illusion My Encounter with Marx and Freud*. Open Road Media. 2013. 182 p.
60. Fromm, E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Open Road Media. 2013. 576 p. <https://books.google.com.ua/books?id=vZ2Ja6D9cxcC&printsec=frontcover&hl=uk#v=onepage&q=living&f=false>
61. Fromm, E. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. Open Road Media. 2013. 263 p.

<https://books.google.com.ua/books?id=wqtnV3qK15IC&printsec=frontcover&hl=uk#v=onepage&q&f=false>

62. Gabriel, K. A, Performing Femininity: Gender in Ancient Greek Myth. 2016. Senior Projects.

63. Gadamer, H. G. Philosophical Hermeneutics. University of California Press. 1977. 243 p.

64. Gadamer, H. G. The Relevance of the Beautiful and Other Essays. Cambridge University Press. 1986. 191 p.

65. Gancheva P. Reflections on Johan Huizinga's philosophy of play. URL: https://www.academia.edu/21481721/Reflections_on_Johan_Huizingas_philosophy_of_play

66. Gardiner H. N. Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache Mythos und Sitte by Wilhelm Wundt. *The Philosophical Review*. 1908. Vol. 17, No. 3. P. 316–323.

67. Godwin, A. The Culture of Pastiche: A Defense of Jamesonian Postmodern Depthlessness. URL: https://www.academia.edu/43468569/The_Culture_of_Pastiche_A_Defense_of_Jamesonian_Postmodern_Depthlessness

68. Gorman Jr. D. Revisiting Joseph Campbell's the Power of Myth. *Intermountain West Journal of Religious Studies*. 2014. Vol. 5, No. 1. P. 73-88.

69. Habermas, J. Future of the Human Nature. Polity Press. 2003. 127 p.

70. Habermas, J. Technik und Wissenschaft als «Ideologic». Berd Colege Library. 1968. 167 p.

71. Halilovic, E. Feyerabend's Critique of Scientism. *Enrahonar*. Vol. 28. 1998. P. 145-160.

72. Harris, D. Notes on Adorno T. and Horkheimer, M. (1979) Dialectic of Enlightenment. URL: <https://www.arasite.org/adhkdofo.htm>

73. Herder, J. G. Outlines of a Philosophy of the History of Man. New York: Bergman Publishers. 1966. 644 p.

74. Horkheimer, M. Eclipse of Reason. Oxford University Press. 1947. 187 p.

75. Horkheimer, M., Adorno, T. W. *Dialectic of Enlightenment*. Philosophical Fragments. Stanford University Press. 2002. 282 p.
76. Hubner, K. *The Critique of Scientific Reason*. University of Chicago Press. 1988.
77. Irigaray L. *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985. 223 p.
78. Irigaray L. *This Sex Which is Not One*. New York: Cornell University Press, 1985. 365 p.
79. Jameson, F. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press. 1992. 461 p.
80. Jensen J. S. *Myths and Mythologies: A reader*. London: Routledge, 2016. 416 p.
81. Jung C. G. *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*. London: Routledge, 2014. 936 p.
82. Jung C. G. *Über die Psychologie des Unbewussten*. Zürich: Rascher Verlag, 1943. 136 p.
83. Jung, C. G. *Psychology of the Unconscious*. Courier Corporation. 2003. 566 p.
84. Kellner, D. Guy Debord, Donald Trump, and the politics of the spectacle. *The Spectacle 2.0: Reading Debord in the Context of Digital Capitalism*. 2017. Vol. 5. P. 1-14.
85. Kerenyi, C. *Eleusius. Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton University Press. 1991. 257 p.
86. Kerenyi, K. *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton University Press. 1996. 474 p.
87. Kerenyi, K. *Nel Labirinto*. Bollati Boringhieri. 2016. 197 p.
88. Kjellgren, A. The myth of Woman: Simone de Beauvoir and the anthropological discourse on myth. *History of European Ideas*. 2023. Vol. 49. P. 1286-1301.

89. Kohn, J. Evil: The Crime Against Humanity. URL: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/articles-and-essays/evil-the-crime-against-humanity/>
90. Kristeva J. Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art. New York: Columbia University Press. 1982. 305 p.
91. Laavanyan R. E. B. Tylor and the problem of primitive culture. *History and Anthropology*. 2008. Vol. 19, No. 2. P. 131–142.
92. Lacoue-Labarthe, P. Fort, J. Heidegger & Co. Qui Parle. 1997. Vol. 10, No. 2. P. 33–60.
93. Leavitt J. Mytheme and Motif: Lévi-Strauss and Wagner. *Intersections Canadian Journal of Music*. 2010. Vol. 30, No. 1. P. 95–116.
94. Lefkowitz M. R. MYTHOLOGY: The myth of Joseph Campbell. *The American Scholar*. 1990. Vol. 59, No. 3. P. 429–434.
95. Levi-Strauss, C. Structural Anthropology. Basic Books. 1963. 410 p.
96. Levi-Strauss, C. The Raw and the Cooked. Harper and Row. 1969. 422 p.
97. Levy-Bruhl, L. Primitives and the Supernatural. New York : E.P. Dutton & Co. 1935. 405 p.
98. Lewis, P. The “True” Homer Myth and Enlightenment in Vico, Horkheimer, and Adorno. *New Vico Studies*. 1992. Vol. 10. P. 24-35.
99. Lyotard, J. F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester University Press. 1984. 110 p.
100. Magyarody K. Translating Russian folklore into Soviet fantasy in Arkadi and Boris Strugatski’s Monday begins on Saturday and Catherynne M. Valente’s Deathless. *Marvels & Tales*. 2017. Vol. 31, No. 2. P. 338–369.
101. Malan G. J. Ricoeur on Myth and Demythologizing. URL: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222016000400011
102. Maldonado-Denis, M. Ortega y Gasset and the Theory of the Masses. *The Western Political Quarterly*. 1961. Vol. 14, No. 3. P. 676-690.

103. Malinowski B. Magic, Science and Religion. *Magic, science and religion and other essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press. 1948. P. 1–71.
104. Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. *Magic, science and religion and other essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press. 1948. P. 72–124.
105. Marcuse, H. Eros and Civilization. Beacon Press. 1955. 300 p.
106. Marcuse, H. One-Dimensional Man. Routledge & Kegan Paul. 2002. 275 p.
107. McDonald P. Homo Ludens: A renewed reading. *American Journal of Play*. 2019. Vol. 11, No. 2. P. 247–267.
108. Meletinsky, E. M. The Poetics of Myth. Routledge. 1983. 516 p.
109. Mendelsohn D. Mythic passions. URL: <https://www.nytimes.com/2012/04/29/books/review/the-song-of-achilles-by-madeline-miller.html>
110. Menezes, L. M. B. R. Myth in Plato's philosophy. *Investigação Filosófica*. 2019. Vol. 10, No. 1. P. 7-13.
111. Miller M. Circe. New York: Little, Brown and Company, 2018. 393 p.
112. Miller M. Song of Achilles. New York: Ecco, 2012. 408 p.
113. Mohamed, D., Gamila, D. How Mythology Shapes Modern World Literature: The echoes of mythology. URL: https://www.researchgate.net/publication/333357087_How_Mythology_Shapes_Modern_World_Literature_The_Echoes_of_Mythology
114. Morgan, K. A. Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato. Cambridge University Press. 2000. 324 p.
115. Moriarty M. Barthes: ideology, culture, subjectivity. *Paragraph*. 1988. Vol. 11, No. 3. P. 185–209.
116. Morillo E. D. Making Herstory: A Reading of Miller's Circe and Atwood's Penelopiad. *Journal of the Association of Young Researchers of Anglophone Studies*. 2020. Vol. 0. P. 9–25.

117. Morton J. Being in Two Minds: Critical Remarks on *Primitive mythology* and the Rehabilitation of Levy-Bruhl. *Canberra Anthropology*. 1986. Vol. 9, No. 1. P. 23–59.
118. Most, G. W. Plato's Exoteric Myth. In F. J. Gonzalez et al. (Ed.) *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 13-24). BRILL. 2012.
119. Ngcobo E. T., Beyers J. Is it Still Possible to Study Religion Religiously Today? Mircea Eliade's Religious Apologetic Account. *Verbum Eccles*. 2013. Vol.34. No.1. URL: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052013000100018
120. Nietzsche, F. The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music. <https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Nietzsche-The-Birth-of-Tragedy.pdf>
121. Norman D. The Hero. New York: Doubleday, 1990. 238 p.
122. Ortega y Gasset, J. Meditacion de la tecnica. https://monoskop.org/images/d/d4/Ortega_y_Gasset_Jose_1939_1964_Meditacion_de_la_tecnica.pdf
123. Ortega y Gasset, J. The Revolt of the Masses. New York: Norton & Company. 1957. 190 p.
124. Otto, R. The Idea of the Holy. Oxford University Press. 1928. 239 p.
125. Pan, D. Adorno's Failed Aesthetics of Myth. URL: https://escholarship.org/content/qt0pz4887c/qt0pz4887c_noSplash_9ff4076d5d271ed9124adc7c1f292812.pdf
126. Partenie, C. Plato's Myths. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>
127. Petrunok, N. I. Paul Feyerabend on the Scientific Worldview: Towards Questioning the Scientific Uniformity. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2014. Vol. 6. P. 113-124.
128. Porter, J. I. Odysseus and the Wandering Jew: The dialectic of Jewish Enlightenment in Adorno and Horkheimer. *Cultural Critique*. 2010. Vol. 74.
129. Propp, V. Die historischen Wurzeln des Zauber Märchens. Carl Hanser Verlag. 1987. 496 p.

130. Propp, V. Morphology of the Folktale. University of Texas Press. 1928. 158 p.
131. Puy, B. The Cultural Legacy of Jose Ortega y Gasset. *Anales de la literatura española contemporánea*. 1983. Vol. 8. P. 107-125.
132. Reid, R. Colmore, B., Oppenheimer, P., Vieth, E., Raffensperger, J., Whelan, K. The banality of evil. *The Wilson Quarterly*. 1999. Vol. 23, No. 1. P. 4-7.
133. Rennie B. S. Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*. 2007. Vol. 43. No. 1. P. 73–98.
134. Rose, M. A. Parody/post-modernism. *Poetics*. 1988. Vol. 17, No. 1-2. P. 49-56.
135. Saussure, F. Course in General Linguistics. Columbia University Press. 2011. 320 p.
136. Savodnik P. Ernst Cassirer's theory of myth. *Critical Review*. 2003. Vol. 15, No.3-4. P. 447–458.
137. Schanoes V. L. Fairy Tales, Myth, and Psychoanalytic Theory: Feminism and Retelling the Tale. London: Routledge. 2014. 176 p.
138. Schelling, F. W. J. Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology. SUNY Press. 2008. 240 p.
139. Schelling, F. W. J. The Philosophy of Art. University of Minnesota Press. 1989. 342 p.
140. Schütz A. On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1945. Vol. 5, No. 4. P. 533–576.
141. Segev, M. Aristotle on Religion. Cambridge University Press. 2017. 188 p.
142. Spurr D. Myths of anthropology: Eliot, Joyce, Lévy-Bruhl. *PMLA*. 1994. Vol. 109, No. 2. P. 266–280.
143. Taylor E. B. Primitive culture. Vol. 1. London: John Murray. 1920. 502 p.
144. Traagstad V. Ancient Greek Myths as Material for Modern Literary Fiction.
URL: <https://ntnuopen.ntnu.no/ntnu-xmlui/bitstream/handle/11250/2602865/no.ntnu:inspera:2302210.pdf?sequence=1>

145. Turner P. A. Hélène Cixous: A Space Between—Women and (Their) Language. *Literature Interpretation Theory*. 1992. Vol. 4, Iss. 1. P. 69–77.
146. Tychkin, P., Khazanov, O., Lakhotyuk, L. Cognitive Aspects of a Temporality Concept in the Comparative Analysis of Post-Nonclassical Scientificity and Myth. *SHS Web of Conferences*. 2016. Vol. 28. P. 1-4.
147. Valente C. M. Deathless. Corsair. 2012. 353 p.
148. Verdon M. Franz Boas: Cultural history for the present, or obsolete natural history? *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2007. Vol. 13, No. 2. P. 433-451.
149. Vico, G. The New Science. Cornell University Press. 1948. 398 p.
150. Vinczeová B., Saduov R. Transformation of death in postmodern Russian fairy tale retellings. *Funes*. 2018. Vol. 2. P. 47-57.
151. Whitford M. Luce Irigaray: The problem of feminist theory. *Paragraph*. 1986. Vol. 8. P. 102–105.
152. Workman M. E. The role of mythology in modern literature. *Journal of the Folklore Institute*. 1981. Vol. 18, No. 1. P. 35-48.
153. Wynn, M. Phenomenology of Religion. 2008. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology-religion/>
154. Zanker A. T. Metaphor in Homer: Time, speech, and thought. Cambridge: Cambridge University Press. 2019. 272 p.
155. Zenkin, S. Roland Barthes : The Image and the Imaginary. *Phantasia*. 2019. Vol. 9. P. 17–24.
156. Zhabotynska, S. Saussure's Theory of the Linguistic Sign: A Cognitive Perspective. URL: https://www.academia.edu/22862255/SAUSSURES_THEORY_OF_THE_LINGUISTIC_SIGN_A_COGNITIVE_PERSPECTIVE
157. Zuidervart, L. Theodor W. Adorno. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/adorno/#2>
158. Абисова М. А. Конститування суспільства спектаклю. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2011. № 9 (107). С.68-79.

159. Арістотель. Метафізика. Фоліо. 2023.
<https://chtyvo.org.ua/authors/Aristotle/Metafizyka/>
160. Арістотель. Політика. К.: Основи. 2000. 239 с.
161. Бадью, А. Манифест філософії. СПб.: Machina. 2003. 184 с.
162. Білокобильський, О. В. Соціальні функції міфічної онтології. URL:
<https://uisgda.com/ua/socialni-funkcii-mifichnoi-ontologii.html>
163. Бовуар, С. Друга Стаття. У двох томах. Том 1. Київ: Основи. 1994. 390 с.
164. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. Київ: Видавництво Соломії Павличко. 2004. 230 с.
165. Бондаренко, Ю. О. Міфотворення як соціальна технологія. *Соціологічні студії*. 2012. №1. С. 11-15.
166. Борисюк, І. Структуралізм і деконструкція: до проблеми методологічних стратегій. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/19667361.pdf>
167. Бороденко О. Символізація міфічного простору у філософії Ернста Кассіра. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць. Серія «Філософія»*. 2021. №43. С. 14–18.
168. Будагьянц Л. М. Проблематика природи війн у становленні психології ХХ ст. *Вісник Національного університету оборони України*. 2012. №2(27). С. 300-308.
169. Бурковський М. В. Міфологічна культура епохи романтизму. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки*. 2013. № 1057. С. 98-102.
170. Бурковський М. В. Філософські дослідження міфології Ф. фон Шеллінга. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія*. 2013. №23(2). С. 41-45.
171. Вдовиченко М. Постмодерністська концептуалізація процесу соціалізації в наукових працях Ф.Джеймсона. *Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки*. 2012. №15. С. 98-108.

172. Власенко Ф. П. Концепція міфотворчості О. О. Потебні. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2013. №52. С. 260-267.
173. Вундт В. М. Проблемы психологии народов. М.: Эксмо. 2002. 864 с.
174. Гадамер, Г. Г. Истина і Метод. Т.1. К: ЮНІВЕРС. 2000. 464 с.
175. Гуревич П. Социальная мифология. М.: Мысль. 1983. 175 с.
176. Демчук, Р. В. Метаморфози міфологічного. *МАГІСТЕРІУМ*. 2017. №68. С. 14-21.
177. Джеймисон, Ф. Постмодернізм і суспільство споживання. <https://www.ji.lviv.ua/n19texts/jameson.htm>
178. Дмитриева А. С. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., Изд-во Моск. унта. 1980. 639 с.
179. Донченко О. Архетипи – спільне в нашому житті (розпізнавання архетипів як шлях до унікальності). *Психологія особистості*. 2011. № 1(2). С. 170-181.
180. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. К.:Комора. 2018. 656 с.
181. Зёдерблом, Н. Становление веры в бога. *Класики мирового религиоведения*. М.: Реабилитация. 1998. С.262-313.
182. Ількевич Г. Галицькі приповідки і загадки, зібрані Григорієм Ількевичем. Відень: Напечатано черенками О. О. Мехитаристів, 1841. VI, 124 с.
183. Канарська В. П. Формування і розвиток вчення Мірча Еліаде про міф. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*. 2013. №34. С. 349-351.
184. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу: становление греческой философии. М.:Мысль. 1972. 312 с.
185. Кириленко К. М. Інноваційна культура як антитеза масовій культурі (на прикладі порівняння ідей Макса Горкгаймера, Теодора Адорно та Еверетта М. Роджерса). *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2019. №2. С. 23-26.

186. Козакевич І. О. Франкфуртська школа, як одна з провідних соціально-політичних течій ХХ ст. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 22 : Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін*. 2011. № 5. С. 123-128.
187. Костомаров М. Слов'янська міфологія: Вибр. пр. з фолькл. й літературозн. К.: Либідь. 1994. 384 с.
188. Костюк І. Міфологічний герой: походження, призначення, функції. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. 2012. №23. С. 376-385.
189. Куцепал С. В. Політичний міф: версія Ролана Барта. *Гілея*. 2016. № 12. С. 109-111.
190. Куцепал С. В. Споживання як соціальний феномен. *Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого"*. 2019. №4(43). С. 53-60.
191. Куць О. Дискурсивна структура міфу (Рецепція семіотики Ролана Барта). *Вісник Львівського університету*. 2009. С. 284-288.
192. Кучинська Л. С. Мірча Еліаде як видатний дослідник релігії ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Релігієзнавство»*. 2018. № 2(14). С. 69-74.
193. Лімонченко В. Міф як історичне апріорі. *Людинознавчі студії. Серія : Філософія*. 2017. №34. С. 70-80.
194. Лозова О. М. Міф як первинна метамова суспільної свідомості: огляд проблематики. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка. Психологія*. 2010. № 1. С. 18-21.
195. Лютко Н. В. Міфологізація політичної реклами. *Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу "Києво-Могилянська академія"]*. Серія : Політологія. 2014. №216. С. 105-108.
196. Маршева, Н. П. Рецепції та інспірації ідей Клода Леві-Строса у фольклористичних дослідженнях тартусько-московської школи. URL: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/72237/15-Marsheva.pdf?sequence=1>

197. Матвієнко І. С. Філософський контекст агресивності: злаякісна та доброякісна агресії (Е. Фромм). *Гілея: науковий вісник*. 2015. №96. С. 400-403.
198. Мединська Ю. Міфологія та міфологічний дискурс. *Психологія і суспільство*. 2006. № 2. С. 115-122.
199. Менжулін В. І. Зигмунд Фрейд і Карл Юнг про міфи та архетипи колективного несвідомого: неусвідомлена схожість. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. №8. С. 25-37.
200. Овчаренко Н. Міф як елемент культурної традиції. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія : Культурологія*. 2018. №19. С. 101-106.
201. Огороков В. Б. Знак как топос сознания и конфликт интерпретации знака (семантическая расхожимость разума, чувства и опыта). *Вісник Дніпропетровського університету*. 2015. №6. С. 27-33.
202. Пальчик А. Програма деміфологізації Р. Бульмана і відповідь католицької теології. *Світогляд – Філософія – Релігія : зб. наук. Праць*. 2012. №2. С. 217-226.
203. Петрушкевич М.С. Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гасета: комунікативний аспект. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*. 2013. №29. С. 59-66.
204. Платон. Держава. Київ: Основи. 2000. 355 с.
205. Повторєва С. М. Проблема пізнання у філософії мистецтва Ф. Ніцше. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2003. № 473. С. 37-43.
206. Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда. 1989. 623 с.
207. Пробийголова Н. Міф як засіб політичного маніпулювання в процесі проведення виборів. *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія: Політологія. Соціологія. Філософія*. 2010. №14. С. 41-44.
208. Пулатрія Т. Архетип, міф, символ: до співвідношення понять. *АРКАДІЯ*. 2015. №1(42). С. 19-25.

209. Рагімова А. Б. Політичний міф, міфологізація сучасного суспільства за допомогою соціальних мереж. *Грані*. 2018. № 4. С. 18-24.
210. Рилова, О. Концепція масового суспільства Хосе Ортеги-і-Гассета. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2020. №30. С. 109-115.
211. С'єдін, О. С. Зародження та функціонування міфу: Лінгвістичні умови. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. №8. С. 38-47.
212. Северин-Мрачковська Л. Консьюмеризм як феномен духовно-економічного життя сучасної людини: pro et contra. *Університетська кафедра*. 2017. № 6. С. 137-150.
213. Скалацька О.В. Концепт "симулякр" у філософському дискурсі Ж. Бодрійяра. *Вісник Харківського національного педагогічного університету. Філософія*. 2013. №2 (41).
214. Соловей А. М., Штерн В. Ю. Політична концепція тоталітаризму Ханни Арендт. *Панорама політологічних студій*. 2013. № 10. С. 203-208.
215. Ставицька Я. В. Міфи і сновидіння: структура функції символізм. *Наукові праці Історичного факультету*. 2015. №5. С. 180-184.
216. Судин Д. Ю. Соціологічні теорії міфу: основні концепції та їхні представники. *Серія соціологічна*. 2010. № 4. С. 69-76.
217. Терешкун О. Ф. Філософія техніки Хосе Ортеги-і-Гассета. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2015. № 7. С. 111-123.
218. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ. 2007. 413 с.
219. Фокшей Д. Психоаналітичні погляди Герберта Маркузе та постмодерністське уявлення Жана Бодрійяра про суспільство споживання. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Культурологія*. 2014. № 14(1). С. 126-132.
220. Фрис І. Міфологічні концепції XX ст.: огляд проблеми. *Київські полоністичні студії*. 2012. №19. С. 377-382.

221. Хайлер, Ф. Религиозно-историческое значение Лютера. URL: <https://archive.ph/cNimY>
222. Хейзинга Й. Homo Ludens. К.: Основи. 1994. 250 с.
223. Хромець, В. Л. «Сакральне» як базове поняття феноменології релігії. Шевченківська весна. №6(2). С. 149-150.
224. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика. 1996. 386 с.
225. Цепкало Т. Естетико-філософські концепції міфопоетики: історичний аспект. *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Філологічні науки*. 2016. № 2. С. 253-259.
226. Цимбал Т. Еволюція феміністичного дискурсу війни: від антимілітаризму до етики піклування. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія : Гендерні дослідження*. 2015. №1. С. 187-193.
227. Шайгородський Ю. Політичний міф як інструмент дослідження політики. *Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї*. 2010. № 21. С. 32-38.
228. Шалагінов Б. Б. Ф. В. фон Шеллінг: Міфотворець на перепуттях модерну. *Наукові записки НаУКМА*. 2007. № 72. С. 80-89.
229. Шевцов, С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность - современность: событийный диалог). Днепропетровск: ДНУ. 2007. 364 с.
230. Шимчишин М. Постмодернізм у постмарксистській рецепції Фредеріка Джеймсона. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції*. 2018. №10. С. 32-36.
231. Шуляр В. І., Мелінчук Н. В. Німецький романтизм: соціально-історичні передумови виникнення та методичні стратегії вивчення. *Наукові праці*. 2010. № 123 С. 124-130.
232. Ясь, О. В. Міф історичний. URL: <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10>

&S21FMT=uiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TR
N=&S21STR=Mif_istorychny