

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Морщакова Олена Степанівна

УДК 130.2+165.191] (477)

**СМИСЛОЖИТТЄВИЙ ЗМІСТ СУЧАСНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ
В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ ТРАДИЦІЙ**

17.00.01 – теорія та історія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
Карпова Людмила Олександрівна,
кандидат педагогічних наук,
професор

КИЇВ 2004

ЗМІСТ:

ВСТУП	3
Розділ I. Теорія міфу у вимірах історико–філософського аналізу	10
Розділ II. Смесложиттєвий зміст української міфотворчості XIX ст.	
2.1. Українські культурні традиції в контексті світоглядних архетипів міфологічної свідомості	48
2.2. Етноміфотворчість в системі ціннісних координат української літератури XIX століття	75
Розділ III. Сучасна ідеологія українського етнобуття як форма міфотворчості	
3.1. Феномен “громадянської релігії” у міфологічному медіумі української історії	102
3.2. Українська „національна ідея” у масштабах сучасного культуротворчого життя	131
ВИСНОВКИ	158
Список використаних джерел	163

Актуальність дослідження. Тлумачення людиною незрозумілих їй процесів та явищ за допомогою міфотворчості – факт, який не потребує сьогодні додаткових наукових доказів. З міфотворчою реальністю пов'язана вся історія людства, його одвічне прагнення до пізнання навколишнього світу та самопізнання. Міф – це архаїчна оповідь, переказ про духів, богів (пізніше – героїв), фантастичне відображення дійсності, що виникає внаслідок одухотворення природи і всього світу в свідомості людини. Проте, за всієї його фантастичності, міф узагальнює явища не відсторонено від людських потреб та інтересів. Специфіка міфу полягає в його здатності передавати суспільно вагомую інформацію персоніфіковано, уточнюючи її на конкретно-чуттєвому рівні тими значеннями і смислами, з якими вона пов'язується у побутовій свідомості. Цими якостями пояснюються наполегливість, з якою наукова думка звертається до теорії міфу.

Європейська традиція накреслила різні підходи до вивчення феномена міфотворчості, репрезентовані такими концепціями: компаративною (І.Г.Гердер, Ф.Шеллінг, брати Грімм, В.Пропп та ін.), лінгвістичною (А.Кун, В.Шварц, В.Манхардт, М.Мюллер та ін.), еволюціоністською (Е.Тайлор, Е.Ланг, Г.Спенсер та ін.), ритуалістичною (Дж.Фрезер, Дж.Харріс, А.Кук, Г.Маррі, С.Хук та ін.), функціональною (Б.Маліновський, В.Вундт, З.Фрейд, К.-Г.Юнг, М.Еліаде та ін.), соціологічною (Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль та ін.), символічною (Е.Кассіер, та ін.) та структуралістською (К.Леві-Стросс та ін.).

Передхристиянській міфології праукраїнців присвячені ґрунтовні дослідження І.Срезневського, М.Костомарова, М.Драгоманова, В.Гнатюка, В.Шухевича, Є.Анічкова, Д.Антоновича, Х.Вовка, А.Пономарьова та ін. Однак попри значну кількість різноаспектних досліджень, цілісної концепції міфотворчості виробити не вдалося.

У радянській науці теоретичне осягнення міфу в основному відбувалося за двома напрямками: праці етнографів у релігієзнавчому аспекті

(Л.Я.Штернберга, А.Ф.Анісімова, В.П.Іванова та ін.) і праці філологів над аналізом давніх текстів (М.Бахтіна, В.А.Проппа, О.М.Фрейденаберга та ін.).

Кроком вперед у напрямку створення цілісної концепції міфотворчості та методології вивчення її проявів у людській життєдіяльності стали наукові пошуки О.Ф.Лосєва. У його численних працях міф як культурно–історичне явище інтерпретується в комплексі родової сутності людини.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. міфотворчість починає досліджуватися у соціально–філософських ракурсах (праці А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Ж.Сореля, З.Фрейда, К.–Г.Юнга. У полі зору західноєвропейської культурології перебуває міфотворчість як перманентний і цілеспрямований процес. Причому все більше актуалізується смисложиттєвий аспект проблеми.

Стосовно сучасної культури правомірно фіксувати своєрідний ренесанс міфології, пов'язаний з формуванням в її контексті нелінійних самоорганізаційних динамік. Орієнтація на нелінійне бачення світу спричинила актуалізацію міфологічних моделей спонтанних процесів, характерних передусім для східної міфології. Останнє характерне переважно для представників синергетики (І.Пригожин, Г.Ніколіс, А.Баблюянд, С.Курдюмов та ін.).

Що ж стосується соціальної міфології, то вона виступає засобом ідеологізації та пропаганди, ефективність якого зумовлена прихованими пере диспозиціями масової свідомості. Сучасна філософія влади аналізує соціальну міфологію у світлі дослідження проблеми механізмів формування соціальних ілюзій, розробки конкретних прийомів безпосереднього цілеспрямованого впливу на індивідуальну й масову свідомість за допомогою як прямої, так і латентної пропаганди, використання можливостей mass–media й multi media у процесі формування та впровадження ідеологем соціальної міфології в масові стереотипи свідомості (Х.Шіллер, Х.Блумер, Х.Лассуелл, Б.Берельсон, Ф.Балль).

З посиленням ролі засобів масової інформації та комунікації небувалого розмаху набрала політична міфотворчість. Зокрема, особливо яскраво це засвідчили суспільні процеси, що мали місце у США та інших високорозвинених країнах після 11 вересня 2001 року: за повної відсутності серйозних аргументів щодо причетності до цього лідерів деяких арабських держав, у західному суспільстві досягла апогею справжня антиарабська істерія, яка дедалі більше загрожує перерости у нову світову війну. Це класичний приклад свідомого використання механізму міфотворчості з руйнівною, антигуманною за своєю сутністю метою. Враховуючи вищезазначене, актуалізується принципово інша мета: спрямування міфотворчого потенціалу постіндустріального суспільства у русло творчої, самозберігаючої і мирної діяльності.

Зазначена проблема є актуальною й для сучасної України, де процеси суспільно-економічних трансформацій та пов'язані з ними спонтанно виникаючі міфи (як спроба тлумачення незрозумілих явищ) мають низку особливостей. Головною з них є втрата суспільством духовних, моральних, ідеологічних орієнтирів, нівеляція цінностей, розмивання межі між добром і злом, порядністю й непорядністю, пристойністю й розпустою. Наслідком цього стали деградація і занепад культурного життя в усіх його проявах: моральному, правовому, професійно-виробничому тощо.

Ні традиційна наука, що в силу своїх особливостей потребує освоєння спеціальних методик і технологій, ні традиційна релігія й ідеологія, розколоті внутрішніми суперечностями, не в змозі запропонувати щодо цієї ситуації прості й ефективні засоби вирішення. Вихід з кризи людство інтуїтивно шукає у сфері міфотворчості, прикрашаючи жорстокий реальний світ уявним і бажаним.

Саме тому прояви міфологічної свідомості зустрічаються не тільки на побутовому рівні. Це – характерна риса духовного життя сучасного

суспільства [142], що вимагає як констатації, так і системного аналізу з огляду на минуле та майбутнє української нації.

Виокреслений напрямок й обумовив вибір теми „Смисложиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій”.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана згідно з програмами наукових досліджень та планами наукової діяльності кафедри теорії та історії культури Київського національного університету культури та мистецтв.

Мета дослідження – виявити сутнісні характеристики феномену міфотворчості та охарактеризувати її смисложиттєвий зміст в проекції на українські культурні традиції та сучасні реалії українського буття.

Для досягнення мети потрібно було вирішити такі **завдання**:

- проаналізувати стан вивчення поставленої проблеми та виокремити тенденції, що визначили зростання уваги теоретичної думки до міфотворчої діяльності наприкінці XIX – початку XX ст. у європейському ареалі, зокрема українському;
- розглянути світоглядні архетипи міфологічної свідомості та виділити в них специфічні риси, які обумовили відмінності української культурної традиції від інших;
- виявити їхній вплив на формування національної само визначеності української культури та простежити цей процес на прикладі літературної творчості XIX ст.;
- охарактеризувати систему ціннісних координат, в яких перебувала етноміфотворчість протягом своєї історії та простежити динаміку змін, що спричинили формування сучасних доктрин, на яких ґрунтується уявлення про майбутнє української культури;

- розкрити смисложиттєвий зміст та функції української міфотворчості в різних сферах та формах сучасного культурного життя.

Об'єкт дослідження – смисложиттєвий зміст міфотворчості.

Предметом дослідження є Смесложиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій.

У ході дисертаційного дослідження було використано такі **методи**: *аналітичний* у вивченні концептуальних підходів, на яких ґрунтується сучасна теорія міфу; *системний* – для з'ясування світоглядних орієнтирів, сутнісних для українських культурних традицій; *історичний* – у реконструкції процесу формування тих архетипів, в яких міфологічна свідомість виокремлює себе від інших; *логічний* – у виявленні основних тенденцій історичного розвитку етноміфотворчості в різних формах культурної діяльності та виокремлення характерних її рис на різних етапах становлення національної свідомості; метод *пошукового прогнозування* – при визначенні перспектив розвитку сучасних форм міфотворчості та можливих наслідків цього процесу для української культури.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дисертанткою вперше:

- розвиток міфотворчості розглянуто в контексті українських культурних традицій;
- узагальнені та виокреслені специфічні риси міфологічного відображення „картини світу” у проекції на процес формування національної свідомості;
- розглянуто смисложиттєвий зміст архетипів, які визначили етнокультурну спрямованість української літератури та мистецтва й сприяли їхній інтеграції у європейську культурну традицію через „філософію серця”;

- охарактеризовано специфіку реалізації смисложиттєвого потенціалу міфотворчості у різних формах прояву української ментальності;
- доведено спадкоємність родового досвіду, зафіксованого в історичній пам'яті поколінь в якості ідейних переконань та традиційних норм поведінки;
- уточнено значення міфотворчості як засобу формування сутнісних рис естетичної свідомості в системі функціонування духовних цінностей української національної культури;
- розкрито соціальні функції міфотворчості на сучасному етапі культурного будівництва незалежної України.

Практичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що його результати сприятимуть подальшому осмисленню міфологізації свідомості, що дозволить сучасній людині критично ставитися до спроб маніпуляції масовою свідомістю, а також розробці понятійно–категоріального апарату дослідження феномену міфу у нових історичних умовах.

Основні положення дисертації можуть бути використані у подальших соціально–філософських та соціально–психологічних дослідженнях в царині проблем міфотворчості, у процесі викладання нормативних вузівських курсів з української та зарубіжної культури, культурології, філософії культури, етнології, а також відповідних спецкурсів.

Апробація результатів дослідження здійснювалася шляхом опублікування матеріалів, положень і висновків у наукових виданнях; доповідей і повідомлень на Міжнародних науково–практичних конференціях „Міфологічний простір і час у сучасній культурі” (м. Київ, 2003); „Туризм у ХХІ столітті” (м. Київ, 2002); „Культурна політика в Україні у контексті світових трансформаційних процесів” (м. Київ, 2000); Всеукраїнській науково–практичній конференції „Україна – країни Сходу в ХХ столітті: діалог культур, цивілізацій та педагогічних технологій” (2002); науково–

практичній конференції „Українська культура і мистецтво у сучасному державотворчому процесі: стан, проблеми, перспективи” (м. Київ, 1999).

Основні теоретичні положення і висновки дисертації відображено у 9 статтях, з яких 3 – у виданнях, затверджених ВАК України як фахові з філософських наук, і 2 – матеріали наукових конференцій.

Структура дисертації обумовлена метою і завданнями дослідження. Робота складається із Вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (185 найменувань, з них іноземною мовою – 11). Загальний обсяг основного тексту становить 172 сторінки, основний її зміст викладено на 162 сторінках.

РОЗДІЛ І.

ТЕОРІЯ МІФУ У ВИМІРАХ ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Виступаючи базовим елементом культури, міф у якості наукового поняття набуває різних значень. У традиційному розумінні міф – це оповідь, що виникає на ранніх етапах розвитку культури, в якому явище природи або культури постає в одухотвореній й уособленій формі. У пізнішому трактуванні це – історично обумовлений різновид суспільної свідомості. У новітніх витлумаченнях під міфом мають на увазі теоретично сприйняте переконання. Міф оцінюють також як унікальний й універсальний спосіб людського світовідчуття.

В історії людства міф виникає як спроба побудови на інтуїтивно–образному рівні сприйняття цілісної картини світу, здатному узагальнити емпіричний досвід та доповнити його обмеженість. Міф як феномен свідомості являє собою форму цілісного масового переживання і витлумачення дійсності за допомогою чуттєво–зорових образів, які вважаються самостійними явищами реальності.

Міфологічна свідомість характеризується синкретизмом, сприйняттям картин, породжених творчим уявленням людини у якості „неспростовних фактів буття” (О.Лосєв) [86, 34]. Для міфу не існує межі між природним та надприродним, об’єктивним та суб’єктивним; причинно–наслідкові зв’язки підміняються зв’язком за аналогією та химерними асоціаціями. Світ міфу є гармонійним, строго упорядкованим і не підвладним логіці практичного досвіду.

Гармонійність міфу як його сутнісна характеристика переноситься на зовнішнє поле діяльності, перетворюючись на принцип регуляції систем, що співвідносяться між собою: людина та суспільство, людина та природа, суб’єктивна і об’єктивна реальність тощо.

Співвідношення частин формує картину цілого. Світ гармонії означає не тільки зібраність, але також якісну детермінацію передбаченого цілого, найвищим виявом смислу якого є злагода, порядок.

В культурі поняття гармонії має своє походження і свій історичний розвиток. Так, в грецькій міфології Гармонія – це донька бога війни Ареса та богині краси Афродіти (вже саме це говорить про закладений всередині гармонії смисл єдності протилежностей, дуальності, двоїстості, що дуже характерно для змісту міфологічної свідомості, міфологічної культури в цілому).

„Гармонія” як термін культурологічної й філософської думки (від грецьк. *armonia* – зв’язаність, співрозмірність частин) – це установка культури, що орієнтує на осмислення світобудови (як в цілому, так і її фрагментів) і людини з позиції внутрішньої впорядкованості.

Слово „гармонія” застосовувалося в добу античності для означення металевої скоби, яка з’єднувала різні деталі єдиної конструкції; поряд з цим значенням у Гомера зустрічається також застосування слова „гармонія” у значенні „злагоди”, „договору”, („мирного со–бытия” – рос.). Гармонійність того чи іншого об’єкта виступає не просто як його організованість, що протистоїть хаосу, але мислиться у якості фондованої, глибоко іманентної йому закономірності. Останнє саме й втілює феномен гармонії.

У цьому контексті в античній філософії гармонія трактувалася як світовий космічний закон: „все відбувається за необхідності і узгодженням з гармонією” (Філолай) [110, 27]. Поняття „гармонія” виступає також в якості сутнісного внутрішнього зв’язку вищих альтернативних начал: „Вороже з’єднується, з того, що розходиться – найпрекрасніша Гармонія” (Геракліт) [89, 55].

Гармонія в європейській філософській традиції трактується як феноменальний прояв вихідної ноуменної закономірності буття, сакральної й співвідносної з Абсолютом.

У європейській естетиці гармонія виступає ідеалом прекрасного, всі елементи, аспекти і прояви якого внутрішньо збалансовані між собою, створюючи певну досконалість цілісності: „Гармонія складається не інакше, як загальний контур обіймає окремі члени” (Леонардо да Вінчі) [87, 13]. Звідси античний ідеал калокагатії, ренесансний ідеал єдності тілесного і духовного, ідеал пропорційності духу в традиції Просвітництва тощо.

Для класичної європейської культури гармонія відносин людини зі світобудовою виступала як норма. Будь-який конфлікт конституювався як порушення цієї гармонії й пошук шляхів її відновлення.

Для сучасної свідомості центральною проблемою є пошук форми буття в умовах онтологічної (соціальний і соціоприродний хаос) та екзистенційної (розірвана свідомість) дисгармонії. Пошук шляхів гармонізації суспільних відносин знову повертає нас до проблеми міфу, і не стільки до його змістовного аспекту, скільки до формоутворюючого начала, здатності до гармонізації та упорядкування подій, дій, відносин.

Задум гармонійного впорядкування світу є характерною ознакою свідомості людини у всі часи. У всіх уявленнях про світ, починаючи з найархаїчніших міфів, присутній акт Створення. Боги перетворюють Хаос у Космос – впорядковане ціле, всі частинки якого пов’язані невидимими нитками, струнами. Людина, проникнута космічним почуттям, відчуває єдність Буття, а себе вважає мешканцем великого і прекрасного будинку.

Виявлення цієї здатності міфу „світової будови”, розкриття проблематики міфу як зв’язкоутворюючого феномену, тобто феномену гармонізації, підкреслювалося філософами, істориками, культурологами різних шкіл і наукових спрямувань.

Філософія міфу у процесі своєї еволюції задає наступні парадигми тлумачення його як феномену культури:

компаративна – як у значенні порівняльного аналізу різних етноміфологій, що стимулюється запровадженням у філософський обіг

міфологічного матеріалу індоєвропейського регіону, народів Америки, Африки, Австралії й Океанії, а також у значенні типологічного порівняння міфу з іншими формами культури та свідомості: з дитячою свідомістю (Дж.Віко), з поетичною творчістю (І.Г.Гердер і Ф.Шеллінг), з казкою як інобуттям міфу, що втратив зв'язок з ритуалом (брати Грімм, В.Пропп);

лінгвістична, яка концентрує увагу на співвідношенні семантики й метафоричної будови міфу, дисонанс яких („стирання вихідного смислу метафор) розглядався як основа міфогенези; міф при цьому інтерпретувався як „хвороба мови” (А.Кун, В.Шварц, В.Манхардт, М.Мюллер);

еволюціоністська (або антропологічна), в межах якої міфологія трактувалася як „протонаука”, яка переростає в сучасній культурі у зрілі її форми (Е.Тайлор, Е.Ланг, Г.Спенсер);

ритуалістична (від Дж.Фрезера до кембріджської школи міфу), яка аналізує міфологію поза її семантикою й пояснювальним потенціалом, але тільки з точки зору репрезентованих у ній структур ритуальних дій, що виступають модельною матрицею соціальної поведінки (Дж.Харрісон, Ф.М.Корнфорд, А.Кук, Г.Маррі, С.Хук, Е.Джеймс);

функціональна, що розглядає міф як механізм відтворення культурної традиції та психологічної інтеграції соціуму (Б.Маліновський, А.Р.Радкліфф–Браун);

афективно–асоціативна – у діапазоні від тлумачення міфології в якості об'єктивації психічних комплексів і колективних архетипів несвідомого до бачення у міфології засобу порятунку від „страху перед історією” (В.Вундт, З.Фрейд, К.–Г.Юнг, Дж.Кемпбелл, М.Еліаде);

соціологічна, в межах якої міфологія інтерпретується як модель структури родової общини, яка базується на характерних для дологічного мислення принципах партиципації, негомогенності й анізотропності простору і часу тощо (Е.Дюркгейм, Л.Леві–Брюль);

символічна, що інтерпретує міфологію як замкнуту семіотичну систему, котра конститує символічну модель світу і в цьому смислі потребує декодування (Е.Кассіерер, С.Лангер);

структуралістська, що тлумачить міфологію (за всієї її метафоричності) як логічний механізм зняття гостроти фундаментальних світоглядних протиріч: так звана „логіка бриколажу”, прийом медіації як послідовної семантичної редукції бінарних опозицій (К.Леві–Стросс).

Таким чином, починаючи з XIX століття, міф як культурне явище стає об'єктом багатьох досліджень. І навряд чи в духовній культурі людства знайдеться подібний феномен, із приводу якого висловлювалося таке розмаїття суджень. Світ міфу, як тепер доведено, є безмежним й допускає безліч тлумачень. За Дж. Мільтоном, це „темний безмежний океан, без міри і межі, де втрачені довжина, і ширина, і висота, й навіть самий час і місце” [103, 8]. Нема такого природного явища або явища людського життя, яке не могло б бути міфологічно інтерпретоване і не припускало б такої інтерпретації.

Всі намагання різноманітних шкіл порівняльної міфології якось об'єднати міфологічні ідеї, звести їх до одного типу були приречені у підсумку на невдачу. Але, незважаючи на різноманітність та різнорідність міфів, міфотворча функція, за суттю своєю, завжди була однорідною. Антрополози й етнологи не раз були вражені подібністю елементарних елементів мислення, поширених у всьому світі, за абсолютної відмінності соціокультурних умов їхнього існування.

Праця К.Гірца „Інтерпретація культури”, опублікована на початку 1970–х років, донині залишається фундаментальною для сучасних американських та західноєвропейських вчених–культурологів, а також фахівців у галузі культурної антропології. К.Гірц застосував семіотичний підхід до феномену культури. Слідом за М.Вебером він тлумачив людину як створіння, яке заплуталося у павутинні знаків та смислів, нею самою

створених і сплетених. Вчений наголошував: „Я вважаю, що цими сітями є культура” [35, 11]. Вчений обстоює власну позицію, яка полягає в тому, щоб „намагатися протистояти суб’єктивізму, з одного боку, і кабалізму – з другого; намагатися втримати аналіз символічних форм якнайближче до конкретних явищ і подій суспільного життя, до суспільного світу буденного життя й організувати його таким чином, щоб зв’язки між теоретичними формулюваннями і дескриптивними інтерпретаціями не прикривалися посиланнями на сумнівні науки” [35, 41]. Тоді зусилля, витрачені на правильне розуміння способу мислення, відмінного від західної раціоналістичної традиції, будуть спрямовані, головним чином, на розшифровку міфів та символів, що значно збагатить свідомість людини західноєвропейського типу культури.

Європейська культура має глибокий досвід вивчення символів та міфів. У даному контексті М.Еліаде в першу чергу посилається на наукові здобутки З.Фрейда: „З деякою впевненістю ми можемо сказати, що перший систематичний аналіз та тлумачення цих „чужих” світів, позасвідомого, з якого виростуть символи та міфи, були проведені З.Фрейдом” [166, 10].

Не випадково подібні сюжети повторюються протягом всієї історії людства, у міфах різних часів та континентів. В цьому проявляються певні закони, у відповідності з якими й існує міфологічний світ. Жодних специфічних відмінностей між різними сферами життя, жодних певних постійних, сталих форм не існує. Раптова метаморфоза може перетворити будь-яку річ у будь-яку іншу. Якщо і існує якась характерна риса зазначеного світу, якийсь закон, що ним править, – то це закон метаморфоз, неперервності змін як способу буття.

У кожній людині живе реальний, фізичний світ відображення, котрий доповнюється проекцією на нього сутнісних прагнень самої людини в суспільстві, в якому вона живе. Ця проекція суспільного життя на

віртуальний, внутрішній світ людини може допомогти наблизитися до відповіді на питання про гармонізацію соціального організму в цілому.

Деякі мислителі XIX ст., зокрема Г. Гегель та К. Маркс, вважали, що людські горизонти пересуваються з кожним новим кроком еволюційною драбиною. Історія – драма у багатьох актах. Вона рухається боротьбою сил як у сфері ідей, так і у сфері реальності, діалектикою, яка набирає форм війн, революцій, руйнівних поворотів в історії народів, класів, культур, рухів. Однак після неминучих невдач, поразок, повторень, повернень до варварства драма прийде до щасливого кінця – розум людини вже знав перемоги у минулому, і не може зупинитися навічно. Люди перестануть бути жертвами природи навіть у найбільш ірраціоналізованих суспільствах. Розум зможе перемогти, й відтоді розпочнеться універсальне гармонійне співробітництво, справжня історія людства.

Передові мислителі XVIII ст. були переконані в тому, що вивільнення людського розуму призведе, врешті решт, до створення нового, раціонального суспільного устрою – „царства розуму”, де будуть панувати просвітництво і наука, добро і краса, рівність і справедливість, свобода і гуманізм. На цьому ґрунті розвивалися різні соціалістичні проекти розумної організації суспільства, здійснення яких мало принести людству щасливе життя. Ідеї прогресу та стабільного суспільного розвитку починають усвідомлюватися як наступ епохи гуманізму, справедливого соціального устрою, а міф як конструктивний компонент, необхідний для соціального проектування образу щасливого життя. Ось що писав у зв'язку з цим Ф.Ніцше: „Без міфу будь-яка культура втрачає свій здоровий творчий характер природної сили: лише обставлений міфами обрій замикає культурне просування у певне закінчене ціле... Уяви міфу повинні непомітними всюдисущими демонами стояти на сторожі; під їхньою охороною підростає молода душа, по їх знаках муж тлумачить собі життя своє і битви свої; і навіть держава не відає більш могутніх неписаних законів, ніж ця міфічна основа...” [112, 153].

Перше порушення (трансформація) природної гармонії людини зі світом в історії західноєвропейського культурного регіону відбувалося з прийняттям християнства як державної релігії. Перенісши моральний ідеал у трансцендентальну сферу, християнська релігія змусила людину підпорядкувати всі свої душевні сили духовному єднанню з Богом. Поки боги жили поруч із людиною, наприклад, домашні боги давніх римлян, проблеми єднання з Богом не існувало. Для середньовічної людини це стало суворим екзистенційним випробуванням: людина, яка втрачала зв'язок із Богом, піддавалася суду інквізиції.

На початку XVI століття церковній монополії в Західній Європі було покладено край, з нею в небуття відходило універсальне ціннісне світосприйняття, привнесене християнством з античності. Період синкретизму в культурному розвитку людства завершився.

„Розглядаючи світ як „природу”, – зазначає відомий німецький філософ і теолог Р.Гвардіні, – людина переносить її в саму себе, розуміючи себе як „особистість”, вона робить себе господарем власного існування; набираючи волі щодо „культури”, вона бере на себе побудову власного буття” [40, 140].

Засновники новочасної науки М.Копернік, Г.Галілей, І.Ньютон зруйнували первісне міфологічне уявлення про світ як гармонійний Космос, “відкрили” простір та “випрямили” час [62], підпорядкувавши їх законам логіки. Останні ж вимагали ревізії знань попередніх поколінь [98]. Людина увійшла у штучно створений нею світ культури, який є „другою природою”, що, з одного боку, відкрило невичерпні можливості для самореалізації внутрішнього „я” людини, а з другого, спричинило її безжальне відчуження від природного лона.

Нищівно критикуючи самовпевненість людини у перетворенні навколишнього світу й непереможність раціонального мислення, Р.Гвардіні характеризує світоглядну специфіку нової історичної доби: „На питання: „Яким чином існує суша?” – свідомість Нового часу відповідає: як природа,

як особистість і як культура. Ці три феномени складають єдине ціле, вони обумовлюють і завершують один одного. Їхній зв'язок – остання непроникна основа всього: вона не потребує точки опору і не кориться жодному закону” [33, 142]. Світ все більше стає формалізованим, втрачає природну безпосередність, підпорядковуючись законам логіки, а життєвому смислу – гармонії. Таким чином, відбувається протиставлення світоглядної міфотворчості нового типу античній „пластичній” гармонії.

Орієнтація принципу гармонії на „статичність” мала свої підстави. Зокрема, Г.Гегель, І.Кант, Г.Спенсер намагалися побудувати філософські системи, інтегруючи воедино всю суму знань, вироблених людством. В суспільній свідомості склалося переконання у принциповій завершеності тогочасної картини світу. Подальший же розвиток наукового знання мав лише уточнювати контури цієї картини, розкривати окремі „білі плями”, які в ній залишилися. Відбувалася остаточна ревізія знань попередніх поколінь, ніби підводячи підсумок під „класичним ідеалом раціональності” [98, 39].

Як зазначав М. Бахтін, у ставленні людини до світу й до іншої людини, у думках і діях людей завжди борються дві тенденції: до уречевлення та до персоніфікації. В архаїчних культурах збирачів і мисливців наявний сильний потяг до персоніфікації (для Дерсу Узала мурахи – „маленькі люди”) [14]. Анімізм, одухотворення речей завжди є присутнім в культурі навіть дуже розвинених традиційних суспільств.

У контексті технології маніпулювання свідомістю, початок якої у західноєвропейській культурі датується другою половиною XIX ст., спостерігається посилення тенденції до уречевлення людини, яку можна характеризувати як приклад антигармонії. Відрив людини від закладеного в ній природного смислу став кроком на шляху до руйнування усього впорядкованого Космосу.

Наслідки цього руйнування у XX ст. більш, ніж очевидні. Так, М.Хайдеггер пише: „Надлюдина” Ніцше – це середній західний громадянин,

який переборов будь-яку потребу у смислі й прекрасно влаштувався у повному обезсмыслеванні, у найабсолютнішому абсурді, який зовсім незворушно сприймає будь-яке руйнування” [153].

Людина – не просто соціальна істота, яка може існувати, лише інтенсивно здійснюючи обмін інформацією з собі подібними. Вона має складну психіку, важливою частиною якої є уява. Остання розвинута настільки, що людина живе одночасно у двох вимірах, у двох “реальностях” – дійсній та уявній. Людина живе не тільки в об’єктивно існуючому фізичному світі, а й у так званій ноосфері – світі, штучно створеному свідомою діяльністю роду людського. Це значить також, що людина живе у штучно створеному світі культури.

За словами Аристотеля, тільки боги та тварини можуть жити поза суспільством. Індивідуум – це абстракція, ідеальна уява про ізольовану людину, що склалася у XII столітті при виникненні сучасного західноєвропейського суспільства. Саме латинське слово індивідуум – це переклад грецького слова “атом”, себто те, що не можна поділити. Міф про ізольованого індивідуума практично нездійснений: людина народжується й існує тільки у взаємодії з іншими людьми і під їхнім впливом.

Перебування людської свідомості у стані постійної наукової рефлексії привело до катастрофічного розпаду (спів)товариства. Зокрема, Е.Гуссерль зауважив, що криза людства настає тоді, коли відбувається дезорганізація знання та культури в цілому, їх відірваність від „життєвого світу” людей [47].

Міф одвічно відмінний від наукової істини наявністю синкретичної тотожності уявлень про світ, підпорядкованістю вічним космічним ритмам, і тому сприймається як природний, комфортний зміст емоційного життя людини. У сучасному суспільстві, що спирається на науку в якості засобу забезпечення комфортності, картина світу позбавляється будь-якої усталеності. За таких умов люди повинні бути готовими до раптових змін, навчитися сприймати ці зміни як цінність, націлювати свою діяльність на

конструктивні зміни, котрі виходять за межі життєвих смислів, що вже склалися.

Як справедливо зауважує А.М.Лобок, під впливом позитивістської наукової традиції, що йде від XIX століття, виникають модифіковані форми міфотворчості, які виводять мораль та релігію за межі людського життя, зокрема, поетичне зображення структури фізичного космосу. Але насправді це повернення до пізньої класифікації давніх міфів за двома групами: міфи землі і міфи неба. Космос міфу – зовсім не космос фізичних стихій, він складається з богів, кожний з яких не може бути редукований просто до “уособлення стихії”. Космос міфу, що існує як безліч суперечливих сюжетів, має в основі образно–смысловий комплекс ідеальних уявлень про належний порядок і нормативні цінності буття [84].

Відмова від міфу, заснованого на принципі „класичної” гармонії як ціннісної основи призводить до викривлень у суспільній свідомості. Так, наприклад, раціоналізм Н.Макіавеллі, який виключив із суспільної політики мораль і релігію з їх протиріччями та невизначеністю, призвів до ірраціонального співвідношення у свідомості феноменів випадку, таланту, волі, інтуїції, осяяння, харизми аж до соціального міфу, з якого суспільство, на думку Ю.М.Лотмана, ніколи не могло і не зможе вибратися [95, 207–208].

Значущим є внесок видатного румунського культуролога М.Еліаде у розробку проблем сучасної філософії міфотворчості. Вчений запровадив у широкий науковий обіг термін „сучасний міф” (зрештою, про це саме писав і Р.Барт [10]), на великому фактичному матеріалі дослідив місце міфологічної свідомості в історії людства.

Цілий ряд монографій М.Еліаде присвячений безпосередньо теорії міфу. Дослідник розширив горизонти наукових уявлень про первісну міфологічну онтологію й модернізував міфологічну свідомість, приписавши останній здатність до знецінювання історичного часу, а також спроможність протистояти переважній більшості видів „профанної” діяльності.

Він наголошує на значенні міфотворчості в періодичному очищенні і творенні культурних цінностей, циклічній регенерації з допомогою системи ритуалів. На думку М.Еліаде, колективна пам'ять антиісторична, вона визнає лише категорії й архетипи, а не історичні події та індивідів. М.Еліаде підкреслює, що в ритуалах поновлюється міфічний сакральний „чистий” час, але одночасно знищується плинний час.

Дослідник аналізує сучасну історію, розглядаючи міф „як тип людської поведінки, і в той же час як елемент цивілізації, тобто таким, яким він є в традиційних культурах” [165, 30]. У передмові до англійського видання книги „Міфи, сновидіння, містерії” М.Еліаде пише про конфронтацію „двох типів мислення”, які можна назвати сучасним та традиційним: „Як ми знаємо, зустріч та конфронтація цих двох типів цивілізації вважається однією з найважливіших подій останньої чверті століття. З одного боку, на перший план вийшли екзотичні та примітивні народи, і людина Заходу для того, щоб встановити й підтримувати контакт з ними, вимушена вивчати їхню систему цінностей. З іншого боку, стався цілий ряд змін у поглядах європейців на культуру, змін, які передували виходу на сцену неєвропейських народів...” [164, 9].

У його концепції відображено, як людська свідомість з первісних часів засобами мови міфів освоювала дійсність, структуруючи її у специфічному „синтаксисі архетипів” (останній, за М.Еліаде, – це синонім „зразка наслідування” [167, 33]). Дослідникові вдалося осмислити механізм зміни одного типу освоєння дійсності (традиційного) іншим (історичним). Причому було з'ясовано, як саме старий досвід, утворюючи щось на зразок „референтної ситуації” сучасного процесу культурного мовлення, проривається назвні і впливає на уявлення та дії людей сьогодення.

Вже сама наявність ідеалу, який коригується міфотворчістю, виконує функцію регулятивного чинника суспільної організації. Неспроможність змінити світ у відповідності з існуючими світоглядними установками та

ідеалами неминуче породжує драму і бунт. Це стає помітним вже у мистецтві XIX ст., де відчуження людини постає у конкретному втіленні й пов'язується не з одвічною природою людини чи пануванням вищого начала, а з соціальною недосконалістю суспільства.

Нові підходи до дослідження міфу як чинника гармонійної організації буття людини були намічені Ф.Боасом [21], Е.Дюркгеймом [55], Є.Мелетинським [102], Дж.Фрезером [150], отримали відображення в ритуалістичному символізмі Б.Маліновського [97], в теорії прелогізму первісних „колективних уявлень” Л.Леві-Брюля [78], в „логічному символізмі” Е.Кассіра [67], „психологічному символізмі” К.Г.Юнга [169], „структурному” аналізі Ж.К.Леві-Стросса [81].

Дж.Фрезер суттєво скоригував теорію анімізму, протиставивши йому магію, що спричинило появу нових наукових концепцій природи міфів та аграрних культів богів. Саму магію Фрезер пояснював асоціаціями за схожістю й тлумачив її як наївну помилку первісної людини. Жертвопринесення, тотемізм та календарні культу виводив з магії. Наведені Дж.Фрезером міфи і обряди привернули увагу не тільки культурологів, а й письменників, зважаючи на драматичну проблематику людського страждання як шляху до смерті й оновлення.

Прямою спадкоємницею наукових пошуків Дж.Фрезера стала „кембріджська школа” класичної філології, до якої належать Дж.Харрісон, М.Корнфорд, А.Б.Кук, Г.Меррей і деякі інші, які виходили у своїх дослідженнях з безумовного пріоритету ритуалу над міфом і вбачали в ритуалах важливе джерело розвитку міфології, релігії, філософії та мистецтва стародавнього світу. Зокрема, Дж.Харрісон тлумачить міф як словесну відповідність обрядовому актові [155], тоді як Г.Меррей шукає ритуальні корені персонажів грецького епосу та трагедії [6, 7].

В 30-х і 40-х роках XX століття домінуючу позицію у дослідженні міфотворчості зайняла ритуалістична школа. Первинність ритуалу

доводилася в збірках статей, виданих С.Г.Хуком, – „Міф і ритуал” (1933) і „Лабіринт” (1935) [156]. Далекоглядні ідеї на основі ритуалістичного неоміфологізму були запропоновані Ф.Регланом і С.Хойманом. Ф.Реглан вважав усі міфи ритуальними текстами, а міфи, відірвані від ритуалу, – казками і легендами. С.Хойман відносив до першопочаткових міфи про богів, вважаючи ритуал і міф двома невіддільними складовими єдиного цілого [1, 8–9].

Початок так званої функціональної школи в етнології поклав Б.Маліновський. Він був справжнім новатором у питанні про співвідношення міфу і ритуалу, й, ширше, – стосовно ролі та місця міфів у культурі. Б.Маліновський довів, що міф в архаїчних суспільствах має не теоретичне значення і не є засобом наукового (або доннаукового) пізнання людиною оточуючого світу, а виконує чисто практичні функції, сприяючи традиціоналізації племінної культури за допомогою звернення до надприродної реальності доісторичного суспільства. Міф сприяє укоріненню моралі, пропонуючи правила поведінки, санкціонує обряди, раціоналізує соціальні відносини. Вчений оцінює міф, виходячи з його прагматичної функції, як інструмент розв’язання критичних проблем та засіб підтримання гармонії під впливом соціально–економічних факторів. Саме Б.Маліновський аргументовано пов’язав міф з магією і обрядом, залучивши до поля свого дослідження питання про соціально–психологічні функції міфу в архаїчних суспільствах [97].

Е.Дюркгейм став засновником французької соціологічної школи. Він показав, що тотемна міфологія модулює родову організацію й служить її зміцненню. Е.Дюркгейм шукає новий підхід до проблеми виникнення ранніх форм релігії, міфології, ритуалу. Релігію, яку він розглядав відокремлено від міфології, вчений протиставляє магії й, фактично, ототожнює з колективними уявленнями, які виражають соціальну реальність. У релігії суспільство начебто само себе відтворює та обожнює.

В пошуках елементарних форм релігії і міфології Е.Дюркгейм звертається не до культу космічних стихій, а до тотемізму. Головний акцент робиться на генезисі міфологічних уявлень, а не на їх функції, хоча вчений надавав великого значення ритуалам як формі здійснення соціального життя, через яку певна група себе періодично стверджує.

Надзвичайно важливою є думка вченого про те, що тотемізм, власне, сакралізує не стільки окремі предмети, скільки саме плем'я й певну модель світу, відповідну уявленню, що всі речі світу складають частину племені. Наголошуючи на соціологічному аспектові у міфі, Е.Дюркгейм відходить від уявлень етнографії XIX століття про його пояснювальне призначення [55].

Домінуюче місце у наступних дослідженнях феномену вивчення міфу посіли проблеми специфіки міфологічного мислення. Французький етнолог Л.Леві-Брюль розкрив специфіку міфологічного мислення, яке він вважав „дологічним”, але не алогічним. Особливість цього мислення полягає в ігноруванні логічного закону „виключеного третього”: об'єкти можуть бути одночасно самі собою і чимось іншим. У колективних уявленнях, вважає Леві-Брюль, асоціаціями керує закон партиципації (співпричетності), під впливом якого виникає містична співпричетність між тотемною групою й країною світу, між країною світу й певною колористикою, вітрами, міфічними тваринами, лісами, ріками тощо. Леві-Брюль показав, як функціонує міфологічне мислення, як воно узагальнює, залишаючись конкретним і користуючись знаковою системою, але не помітив його пізнавального аспекту [78].

Результати етнологічних пошуків перших десятиліть XX ст. були використані у працях німецького філософа Е.Кассірера. Він наголошував на пріоритетові ритуалу над міфом, прагматичній функції міфу, яка полягає у стимулюванні природної й соціальної солідарності. Міфологія досліджується Е.Кассірером поряд із мовою і мистецтвом як автономна символічна форма

культури, замкнута символічна система, інтегрована характером функціонування та способом моделювання оточуючого світу.

Е.Кассіерер зміг оцінити інтуїтивне емоційне начало міфу, але разом з тим раціонально проаналізувати його як форму творчого упорядкування та освоєння реальності. Специфіку міфологічного мислення дослідник вбачає у не відокремленні реального від ідеального, речі від образу, тіла від якості. Відношення не синтезуються, а ототожнюються; „закони” поступаються місцем конкретним уніфікованим образам; весь космос побудований за однією гармонійною моделлю.

Від цього залежать уявлення про простір, час, число, які досліджував Е.Кассіерер. Вчений зауважував, що об'єкт виступає в міфологічних уявленнях як „феноменальний”, а не ілюзорний. Логічний же аналіз у міфологічному мисленні відсутній. Міфічний простір, на думку Е.Кассіерера, є структурованим. Міфічна концепція часу базується на історичності міфу, передбачаючи стадії його становлення, функціонування у певному просторі та часі, закономірній загибелі. Минуле у структурі міфу виступає причиною речей, тоді як час – оригінальною формою духовного виправдання [65]. Структурно–сміслова побудова міфу тричленна, включаючи три основні форми: форму думки, споглядання і життя. Діалектика ж міфічної свідомості в інтерпретації Е.Кассіерера повинна локалізувати міф на рівні основних структур духу.

За світом знаків приховується повнота життя, безпосередньо споглядальна й яка на своєму емпіричному рівні потрібна культурі як такої, що реалізується дискурсивно, абстрактно. Повнота життя у концепції Е.Кассіерера не охоплюється абстрактними поняттями „ідеального” та „реального”, вона є такою, що фіксується лише в символі й знакові. „Філософія символічних форм” саме й повинна відкрити за символами та знаками безпосередню повноту життя, завдяки чому феномен життя повинен набути нової й справжньої форми. Життя виходить зі своєї природної

наявності, темна глибина його, з усією безкінечністю зовнішніх проявів, підноситься до єдиної єдності своєї сутності, яка продукує з себе всю повноту життєвих проявів [67].

Символічний підхід до міфу Е.Кассіра знайшов багато прихильників. Продовжувачем учення цього німецького філософа можна вважати Е. С.Лангер. Вона інтерпретує символізм міфу як вищу фазу у розвитку фантастики порівняно з казкою. Структура міфу включає відношення не тільки до соціальних, але й до космічних сил. Для С.Лангер характерне порівняння міфу з музикою [77].

Представники психоаналітичної школи (З.Фрейд, К.-Г.Юнг та інші) стверджували, що з міфами споріднені афективні стани й сновидіння. У З.Фрейда міф про царя Едіпа є ключовим для розуміння людської психології взагалі. Фрейдисти розглядають міфи як відвертий вираз важливої психологічної ситуації. В залежності від цього зміст позасвідомого трактується як наслідок витіснення інстинктів та бажань з області свідомого, а символіка міфічної і казкової фантазії – як прозора алегорія витісненого зі свідомості еротичного комплексу [152].

Іншу спробу пов'язати міфи з позасвідомим елементом у психіці спостерігаємо в К.-Г.Юнга. Архетипи в нього споріднені з міфами, будучи продуктами первісної свідомості. Міфи – не прості алегорії фізичних подій, оскільки за ними стоїть „душевне життя первісного племені” [169]. Міфологія, на думку вченого, не створена для пояснення світу, але етіологічна функція є її невід'ємною властивістю в силу того, що міфологія звернена до глибин колективної психології [169].

Дж.Кемпбелл – один з найпопулярніших авторів узагальнюючих праць з проблем міфотворчості. У чотирьохтомній монографії „Маски бога” він досліджує міфологію усіх часів і багатьох народів в контексті теорії психоаналізу, інтерпретуючи міфологію як поетичну образність. Він підходить до міфології біологізаторськи, вбачаючи в ній пряму функцію

людської нервової системи: знакові стимули звільняють і спрямовують психічну енергію [70].

На думку Дж.Кемпбелла, міфологія й ритуал являють собою своєрідний ключ до універсально-константних начал людської природи, виступають виразом культурно-історичного контексту. Перший аспект – психологічний – веде до трансформації особистості в результаті життєвого досвіду, у зв'язку з явищами страждання, очищення й мудрості. Другий аспект – етнічний, історичний.

Дж.Кемпбелл вбачає у міфології втілення еротичної енергії, жадоби влади, агресії та примирення за рахунок підпорядкованості порядку, закону [70].

Ще одна визначна теорія міфу ХХ століття з структуралістських позицій була запропонована французьким етнологом Клодом Леві-Строссом. Він надає особливого значення дослідженню міфів як важливому шляхові самопізнання людського духу. Міфологія трактується передусім як поле позасвідомих логічних операцій, логічний інструмент зруйнування суперечностей. Згідно з К.Леві-Строссом, міф одночасно є діахронічним і синхронічним. Діахронічний вимір необхідний для прочитання міфу, а синхронічний – для його розуміння. Міфологічний сюжет – суцільна структура, для якої характерний певний загальний зміст, що ґрунтується на логічних антитезах [79].

Теорія первісного мислення К.Леві-Стросса є творчим розвитком антропологічної теорії Леві-Брюля. Примітивна логіка за усієї своєї конкретності здатна до узагальнення, класифікації й аналізу. Основу природної класифікації складає тотемізм: природне розрізнення між видами тварин і рослин використовується для аналізу світу людської культури. Конкретні класифікатори дублюються на різних рівнях й корелюються з більш абстрактними. Міфологічне мислення користується обмеженим набором засобів, що можуть відігравати роль як матеріальну, так і

інструментальну. Міфологічне мислення принципово метафоричне, розкриття його змісту має характер нескінчених трансформацій.

Суттєвим досягненням К.Леві–Стросса стало розуміння специфіки міфологічного мислення при одночасному визнанні його пізнавального та практичного значення. Саме це вчений має на думці, коли відповідає на запитання „Що таке міф?” у своїй „Структурній антропології” та в „Міфологіях”, вбачаючи у відповіді уніфіковане світобачення, знакову систему. Вченим досліджено також механізм переходу від природи до культури, наділеної смыслом [80].

Ритуально–міфологічна школа виникла в результаті засвоєння досвіду літературного модернізму, на шляхах експансії етнологічних теорій ХХ ст. в галузі літератури. Характерний зовнішній прояв „етнологізації” літературознавства – праці Ф.Реглана, С.Хойман, Дж.Кемпбелла, про яких ми вже згадували, але передусім Н.Фрая, особливо його „Анатомія критики”.

Н.Фрай зближує літературу і міф значною мірою за рахунок розчинення першої у другому. Він закликає до розробки літературної антропології, пошуку етнологічних моделей та архетипів для жанрів і образів. Дослідник обґрунтовує абсолютну єдність міфу та ритуалу, з одного боку, міфу й архетипу – з другого. Він пропонує використовувати термін „міф” стосовно до розповіді, а термін „архетип” – стосовно до значення [146]. Міф, за Н.Фраєм, центральна формуюча сила, яка повідомляє архетипічне значення ритуалу. Особливо ж поширений у світовій літературі героїчний міф пошуків.

Дослідник виходить з того, що поетичні (художні) ритми органічно вплетені у природний цикл через синхронізацію організму з природними ритмами, наприклад, з сонячним роком, й відповідно виокремлює чотири вузлових фази процесу життя природи, з якими пов’язані певні архетипи.

1. Весна, народження – міфи про народження героя, про пробудження і воскресіння, про створення темряви, зими, смерті. Архетип поезії, романсу.
2. Літо, тріумф – міфи апофеозу, присвяченні весіллю. Архетип комедії.

3. Осінь, смерть – міфи про вмираючого бога, насильницьку смерть. Архетип трагедії та елегії.

4. Зима, темрява – міф триумфу темних сил, вселенського потопу. Архетип сатири.

З огляду на таку класифікацію Н.Фрай називає лицарський роман міфом весни, комедію – міфом літа, трагедію – міфом осені, твори іронічного характеру – міфом зими. У відповідності з психоаналітичною концепцією, якої дотримувався цей вчений, міфи як загальні нарративні структури, розчинені в комедії, романі, трагедії та сатирі, є структурами образності у розвитку [146].

У вітчизняній науці вивчення теорії міфу в основному відбувалося за двома напрямками: праці етнографів у релігієзнавчому аспекті й дослідження філологами стародавніх текстів.

До першої категорії належать роботи А.М.Золотарьова [59], С.А.Токарева [133], [134], В.Топорова [135], Л.Я.Штернберга [163] та інших. Головним об'єктом дослідження в них виступає співвідношення міфу і релігії, релігії і філософії, відображення в релігійних міфах виробничої практики, соціальної організації, звичаєвої культури.

Суттєвим внеском у розвиток теорії міфу стали праці О.Ф.Лосєва.

Світ, за О.Лосєвим, – це та нероздільна цілісність, той універсум, усі частини якого несуть на собі відбиток цієї цілісності. Природа ж окремих частин може вивчатися у різноманітних зовнішніх проявах і формах – словесних, числових, музичних, часових, символічних, міфологічних. Звідси – неосяжність наукових інтересів О.Лосєва, котрий вивчав прояви сутності цілого, базуючись не на анатомічному протиставленні матерії і духу, а на їхній єдності, коли ідея одушевляє матерію, а матерія опредметнює ідею.

Міфотворчість вчений інтерпретує як діалектичний саморозвиток єдиного живого тілесного духу, узятому у своєму абсолютному бутті. Тому вона виступає не тільки пояснюючим засобом незрозумілого, але й речовою

формулою загальної ідеї та провідного образу, в якому остання набуває якнайповнішого символічного забарвлення. У праці “Вищий синтез як щастя і відання” Лосєв обґрунтовує принцип єдності науки, філософії, релігії, мистецтва і моральності, що являє вищий синтез духовного життя людини [93, 6].

Абсолютна міфологія у концепції О.Лосєва вміщує в собі рівноправну віру та знання у вищому синтезі. Цей культурний феномен є своєрідним синтезом суб’єктів і об’єктів. Абсолютна міфологія – це міфологія персоналізму й субстанціоналізму, вчення про особистого Бога, про розгорнуте магічне ім’я, узятє у своєму абсолютному бутті.

О.Лосєв прагнув усвідомити діалектичні, а не причинно–силові та предметні зв’язки між буттям і свідомістю. Буття людей, їхнє реальне життя, безсумнівно, діє на їхню свідомість, але, у свою чергу, свідомість впливає на буття, змінюючи дійсність, руйнуючи одне буття й будуючи інше. Буття для О.Лосєва – це “живе тіло, виражена субстанція свідомості”. В “історичній ідеї, що саморозвивається” він бачить “її дух”, “її тіло, виробничі відносини”. “Тіло здійснює, реалізує, уперше робить існуючим внутрішній дух, уперше його виражає буттєво. Свідомість тільки тоді є “усвідомленням”, коли воно дійсно є, тобто коли воно визначається буттям”. Для вченого “діалектичний саморозвиток єдиного живого тілесного духу і є остання, відома йому реальність” [88, 69].

О.Лосєв не тільки не зводить міф до пояснюючої функції, але вважає, що міф взагалі не має пізнавальної мети [88, 77]. Міф виступає безпосереднім речовим збігом загальної ідеї і суттєвого образу; втіленням не розчленованості ідеального й уречевленого, яка функціонує в атмосфері чуда. Щоб точно визначити міф, О.Ф.Лосєв співвідносить його з наукою, мистецтвом, релігією [93].

Виходячи з того, що міф не ідея або поняття, а буттєва тілесна реальність, О.Ф.Лосєв протиставляє його науці. Міф – це своєрідне

суб'єктно–об'єктне взаємоспілкування. Символіка міфу позначає об'єктивну реальність. Міф зіставляється з релігією, але не зводиться до догматів і тайнств; на відміну від догмату міф володіє історичністю [93].

На матеріалі античної міфології філософ запропонував схему історичного розвитку міфу. О.Ф.Лосєв вважає важливим рубежем в еволюції міфології перехід від збирально–мисливського господарства до виробничого, від кам'яного віку – до віку металів, від матріархату до патріархату, а у людській свідомості – перехід від фетишизму до анімізму [88].

Написана в 30–ті роки праця М.М.Бахтіна про Ф.Рабле має безпосереднє відношення до міфу. Через аналіз „карнавальної культури” дослідник показав фольклорно–ритуально–міфологічне коріння літератури: саме своєрідна народна карнавальна антична та середньовічна культура є проміжною ланкою між первісною міфологією з її ритуалізацією та художньою літературою [15].

В останній чверті ХХ століття з'явився цілий ряд робіт лінгвістів–структуралістів, передусім, праці В.В.Іванова [60] і В.Н.Топорова [135], прямо або опосередковано пов'язані з міфологією. Для них характерні спроби реконструкції давньої балто–слов'янської й індоєвропейської міфологічної семантики засобами сучасної семіотики.

У працях цих авторів інтерпретується як явище культури, що містить у собі зародки майбутнього епосу, лірики і трагедії. Міф виконує головним чином функцію традиціоналізації, забезпечення спадкоємності культур, діалектичного взаємозв'язку минулого, теперішнього і майбутнього. Призначення міфу полягає в стабілізації традиції, наданні їй значущості і владності. Але кожне нове покоління виробляє свою міфологію.

Символізм міфу невіддільний від його синкретизму. Дифузність, нерозчленованість міфологічного мислення з найдавніших стадій історії людства втілюється у своєрідному синтезі суб'єкта і об'єкта, матеріального та ідеального, предмета і знаку, речі і слова, тобто походження і сутності [91].

Поза науковими дослідженнями міф як феномен культури заявив про себе у ХХ ст. Під впливом новітніх суспільних реалій відбувається суттєва трансформація структури міфу, виникає особливий феномен соціальної міфології. Це своєрідний реєстр соціальних ілюзій, який свідомо поширюються у суспільстві для досягнення певних соціально–політичних цілей. Міф стає виразником неусвідомлених прагнень та жадань великих мас людей, засобом соціальної орієнтації натовпу.

У структурі міфу відбувається виразніша кристалізація соціального досвіду та сподівань людей, ніж та, яка реалізується засобами аналітичної думки. Феномен міфу допомагає формулюванню яснішого уявлення про почуття та настрої людей, вектори їх устремлінь, енергію поривів, аніж за допомогою ідеологічної догми.

У ХХ столітті суттєво зріс інтерес суспільства як до давніх, так і до футуристичних міфологій, причому не лише в літературі і кіно, а й у політиці. Наукові успіхи на ниві академічного релігієзнавства та аналітичної психології, як зазначає В.Полосін, дозволили розширити межі наукової рефлексії міфу й міфотворчості як процесу, сприяли виникненню спеціальної галузі знань, присвяченої міфології [116]. В останні десятиліття бурхливого розвитку набуло практичне іміджмейкерство (штучне конструювання образів політиків), що стало також яскравим виявом тенденції відродження міфотворчості на сучасному рівні. Таким чином, стала усе більше відчуватися потреба у співвідношенні процесу міфотворчості, яка ще недавно вважалася прерогативою релігії, з реаліями суспільної свідомості в цілому.

Сучасна філософія аналізує соціальну міфологію в контексті проблеми механізмів формування соціальних ілюзій, напрацювання конкретних прийомів безпосереднього цілеспрямованого впливу на індивідуальну й масову свідомість засобами пропаганди, використання можливостей ЗМІ та телекомунікацій у процесі формування та прищеплення ідеологем соціальної

міфотворчості в масові стереотипи свідомості. (Г.Блумер, Б.Берельсон, Ф.Балль).

З огляду на це, американські соціологи Д.Белл [17], А.Тоффлер [136], характеризуючи цивілізацію майбутнього, називають її “інформаційною”, “постіндустріальною”. Вони зазначають, що масштабні й інтенсивні перетворення стосуються тепер не тільки сфери господарства, економіки, політики і культури. Змінюються також фундаментальні основи відтворення людини як біологічного і антропологічного типу. Іншою стає практика освіти і мислення, знаменуючи початок нової історичної епохи. У сучасних умовах вимагають радикальної реконструкції соціокультурні інститути та технології управління, на чому наголошується, зокрема, у праці А.Тоффлера “Третя хвиля” [161].

Нинішня техногенна цивілізація відчужує людину від духовного, ідеального компоненту буття. Людина сучасної цивілізації володіє можливостями проникнення у таємничий світ духу, оскільки позбавлена можливостей повноцінної міфотворчості й пізнання світу за допомогою міфів, витіснених раціоналістичними засадами й цінностями.

У зв'язку з цим М.Роспен, автор книги “Ідеал, утопія і утопічна рефлексія”, зауважує, що суспільству бракує ідеалів і цінностей, які народжуються в стихійній реалістичній свідомості. Вони сприяють ідейній регуляції життя суспільства, програмуванню життєвих орієнтацій людей [125]. При чому феномен соціального буття часто коригується процесами, незалежними від соціального знання.

К.Рюс у своїй праці зауважує: „Реальна дійсність визначається лише за певних умов і тільки до певної міри: якщо вона видається шкідливою і неприємною, терплячість людини уривається. Сприйняття блокується, захищаючи свідомість від різних небажаних видовищ. Якщо ж реальна дійсність уперто наполягає, щоб її не уникали, оскільки завжди можна піти прогулятися у потойбіччя” [127, 538].

Людині потрібні ілюзії, щоб переборювати в собі „принцип жорстокості”, відкинути відчуття лиха й болю, внутрішньо притаманні реальній дійсності. Якщо не існує потойбічного світу, що лежить в основі невідворотно трагічної буттєвості, тоді залишається тільки повністю визнати реальне та істинне, які можуть давати радість, попри усвідомлення незначущості й конечності індивідуального людського життя.

Руйнація ілюзій або ідеологій не обов'язково породжує скептичні судження, але часом сприяє плідному переглядові попередніх ідей, в чому також вбачається принцип гармонізації стосунків людини з новою реальністю.

Роль міфу як засобу гармонізації сучасного суспільства зводиться до універсальної форми дотеоретичного світогляду, який присутній у різних сферах духовно–практичного засвоєння реальності (міфи масової свідомості, “гносеологічні міфи” в структурі наукового знання, ідеологічні міфи, “магічний реалізм” у літературі та мистецтві). Він соціально необхідний і такий, що володіє могутнім продуктивним потенціалом.

Світовий процес крізь призму міфологічного зображення відбувається у відповідності з перед відзначеною сакральною програмою, котра в класичній міфології виражається як воля богів, а в соціальній – у вигляді універсальності та завершеності системи.

З огляду на це ХХ століття правомірно кваліфікувати як епоху глобальної міфологізації суспільного життя, підкорення масової свідомості політичним інтересам, коли природа міфотворчості нерозривно пов'язана з соціальною історією та суспільною психологією. Ще К.Гельвецій зауважував, що людина не може жити без забобонів, тому її можна легко поневолити. Потреба в соціальних міфах характерна не тільки для нашого часу. Вони покликані освячувати смисложиттєві процеси впорядкування соціуму, емоційно забарвлюючи суспільну палітру. Проте насильницька експлуатація

емоційного випромінювання міфу владних структур веде до нездорової суспільної екзальтації.

Міф як запропонована ідея несе в собі інше – ціннісно орієнтуючий початок. Ф. Ніцше [111], А. Шопенгауер [161] доводили, що людська природа, її свідомість улаштовані таким чином, щоб адаптація до навколишнього світу відбувалася лише за допомогою ілюзії. Мрії, міф допомагають людині переносити болісні колізії життя. Реальний світ, за Ф.Ніцше, являє собою безупинне хаотичне буття; об'єктивні закони і причинно-наслідкові зв'язки – це фікції, створені з метою досягнення практичних цілей. Людський же розум не в змозі забезпечити правильний відбиток зовнішнього світу, він його неминуче спотворює [111]. Міф виступає своєрідною “стратегією виживання” для людини, суспільства. Космогенна природа міфу впорядковує різні життєві сили та надає доцільності організованому буттю.

Гармонізуючи суспільство ідеями добра, справедливості, рівності, свободи, людина вкладає в ці поняття плани практичних соціальних перетворень. Міфи як інструмент суспільної гармонізації містять не лише життєві орієнтації на вищі цінності, але й цілий ряд аксіоматичних тверджень, які відносяться до сфери суспільних ідеалів, стрижневих для соціальної життєдіяльності. Таким чином, соціум інтерпретується як людська природа, сприйнята крізь призму міфологічної свідомості.

Соціальна міфологія містить у собі два необхідних компоненти гармонізації суспільства: соціальну міфотворчість та адаптацію вже утворених ідеологічних міфологем у масовій свідомості. Зокрема, П.С.Гуревич розглядав міф як своєрідну форму свідомості, а ідеологію – як специфічний феномен духовного життя, її суспільні функції, властиву їй ціннісну природу [46].

Соціальна міфотворчість створює моделі, відповідно до яких кожний народ намагається усвідомити й оцінити світ та своє місце в ньому (первісне

відчуття цілісності, гармонії зі світом). В основі соціальної міфології лежать мрія, фантазія (наприклад, американська мрія – віра в можливість швидкого успіху, особистого збагачення завдяки наявним здібностям і працьовитості, або ж комуністична мрія – віра у світле майбутнє).

Ключовою виступає спроможність міфотворчості бути орієнтиром для індивіда, визначати його поведінку відповідно до певних пристрастей, прагнень і очікувань. Зміст соціальних міфів, не претендуючи на істинність, спроможний однаке сприяти інтеграції людської спільноти, і в цьому полягає їхня цінність.

Міфологічна свідомість у сучасній зарубіжній філософській думці інтерпретується не як історично плінна форма ідейних уявлень, а як вічний стан ідей та мотивів людської поведінки. Ілюзії виконують суспільно необхідну функцію: зміцнюють, стабілізують суспільні відносини, оскільки допомагають індивідові виражати його спонуки й почуття.

Особливу роль в осмисленні ідеології як соціальної міфології відіграли праці А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Ж.Сореля, З.Фрейда, К.–Г.Юнга.

Зокрема, програмна установка “нової філософії” Ф.Ніцше полягала у свідомому творенні міфів та ілюзій. Причому міфи розглядалися при як альтернативи наукової інтерпретації суспільних відносин. Філософ не виключав навіть ролі понятійного мислення в конструюванні міфу, вважаючи, що саме міфи містять у собі найбільш послідовні та продумані життєві принципи, слугують соціальним орієнтиром для індивіда, сприяють інтеграції й гармонізації суспільних відносин.

Ф.Ніцше відстежив у міфові життєві умови будь-якої культури. Культура, на його думку, може розвиватися лише в окресленому міфом горизонті. Головна хвороба сучасності – історична хвороба, й корениться вона у зруйнуванні цього замкненого горизонту надлишком історії, тобто звиканням до мислення під знаком все нових і нових ціннісних символів [111].

Ж.Сорелем здійснений розгляд соціальної міфології як базової структури суспільної свідомості, що ґрунтується не на знанні, а на вірі. Саме в цьому, на думку вченого, міститься перевага соціальної міфології по відношенню до аналогічного ідеологічного феномену – утопії: будучи побудованою на вірі, соціальна міфологія непідвладна раціонально–логічній репарації, а і, отже, критиці. Міф, за Ж.Сорелем, акумулює бажання, прагнення, чекання певної соціальної групи та стимулює активність будь–якої спільноти. В індивідуальній свідомості міф функціонує як психологічний імператив, що орієнтує на соціальні дії, у масовому ж вимірі – як інтегруюча сила, котра задає напрямок, векторизує стан натовпу [129, 67].

Сучасна філософія влади аналізує соціальну міфологію в контексті дослідження проблеми механізмів формування соціальних ілюзій, розробки конкретних прийомів безпосереднього цілеспрямованого впливу на індивідуальну та масову свідомість засобами пропаганди, використання можливостей mass–media та multi–media у процесі формування стереотипів свідомості (Х.Шіллер, Х.Лассуелл, Б.Берельсон, Ф.Балле).

Видатний психолог і філософ Е.Фромм відокремлював феномен ідеї від ідеології. Ідеї, за його словами, допомагають формуванню глибинних потреб людини. “Ідея волає до дійсності. Вона розкриває очі. Вона будить від сну. Вона спонукає думати і почуватися активно” [179, 14]. Ідеологія завжди ілюзорна, оскільки породжується не потребами пізнання, а різноманітними життєвими поривами особистості, яка прагне здійснення визначених цілей, наприклад, влади, суспільного визнання, збагачення. Ідеологія цілком залежить від індивідуальних інтересів людини. Людський розум завжди намагається надати ірраціональній поведінці видимість раціональної.

Австрійський вчений Ф.Хайек наголошував на нетлінності істинних цінностей: свободи, незалежності, самостійності, прагненні будувати життя за совістю [154, 27]. Розробляючи теорію української державності. М.Грушевський значну вагу приділив феноменові “української ідеї” як

інтеграторів усього багатонаціонального населення України. Ним сформульовані поняття “національної згоди і гармонії”, своєрідного “єдиного потоку” [44]. Т.Шевченко, І.Франко, Леся Українка, В.Винниченко пов’язували справу національного визволення з необхідністю визволення соціального.

Сучасна соціокультурна ситуація в Україні з її нестабільністю пробуджує до життя захисні функції міфологічного світогляду. Розгляду світоглядних аспектів міфологічного мислення присвячені дослідження українських вчених.

Кінець XIX – початок XX століття особливо позначилися інтересом українських вчених (Т.Рильського, І.Нечуя–Левицького, І.Франка, П.Житецького та інших) до проблем внутрішнього світу людини як основи природної еволюції. Ґрунтуючись на їхньому доробкові, сучасні вчені дійшли висновку, що народні світоглядні уявлення – це складні переплетіння архаїчних, переважно язичницьких, християнських та інших уявлень, в основі яких лежать віра у чудодійність та величезний спадкоємний досвід людей [54].

Г.Булашев у праці “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях” (1908) сконструював систему української космогонію, міфології, легенд та переказів про світотворення, рослинний та тваринний світ, народної астрології. Він розкриває специфіку українського світобачення, уявлень наших предків про походження і розвиток людини, атмосферні явища, землю тощо [23].

Вся українська світоглядно–ціннісна орієнтація формувалася під впливом прагнення до жаданої свободи та історичної справедливості. Це шлях високої моральності й відданості суспільним ідеалам, що базується на принципові гармонії людини і природи. Провідне місце у вітчизняній філософії, та й духовній культурі в цілому, належить принципові антропоцентризму.

У першій половині XIX ст. розпочалося вивчення української фольклорної символіки. Цікаві спостереження з цього приводу зустрічаємо в працях М.Максимовича, І.Срезневського, О.Бодянського та ін. Зокрема, М.Костомаров у праці “Про історичне значення руської народної поезії” порушив питання походження та еволюції символіки як образного відображення народного духу, народного мислення [75], досліджуючи усну народну творчість в історичному контексті, через зміни у народному побуті.

У дослідженні “Історичне значення південно–руської народної творчості” М.Костомаров ним запропоноване визначення символу як образного вираження моральних ідей через фізичну природу, причому предмети, символи наділяються конкретними духовними властивостями [74]. Будучи відображенням народного світогляду, символіка, на думку М.Костомарова, є “продовженням звичайної релігії” [74, 4]. В монографії “Слов’янська міфологія” (1847р.) дослідник також звернувся до пояснення символіки під кутом зору відображення в ній явищ природи, космосу, релігійних почуттів, романтичних настроїв [76].

Чи не найбільший внесок у дослідження системи символічного відображення світу, народної символіки, збереженої в мові, фольклорі, міфології, а частково і в літературі, здійснив видатний український філософ О.Потебня. Він глибоко розумів специфіку усної народної творчості як традиційного мистецтва слова, образно–символічної системи відображення дійсності. Походження та еволюцію символу, передусім фольклорної символіки, вчений пояснював через закономірності розвитку мови. Оскільки мова – не лише матеріал поезії, а й сама поезія, то її символізм виражає міру її поетичності. І взагалі “мова в усьому без винятку символічна” [122, 21–22].

О.Потебня витлумачував символ не лише як стилістичну категорію, а й як продукт культурно–історичного розвитку людства, пов’язаний з мовою, світоглядом, пізнанням світу. Вчений вважав символ явищем не лише мови та міфології, але й явищем усної народної творчості в її родово–видових

трансформаціях, жанровій специфіці та динаміці. Інтерпретуючи символи, пов'язані з міфологічними уявленнями, вчений мав на увазі цілісний комплекс мови, поезії, обрядів, звичаїв, вірувань [120].

На думку О.Потебні, фольклорна символіка головним чином концентрується в ліричних жанрах. Вчений відзначав, що багато символічних образів у своїй основі мають матеріальне, економічне життя первісного суспільства й переважно пов'язані із землеробством та мисливством. Значна група символів походить із спостережень людини над природою та соціальною діяльністю у взаємодії з останньою [119, 55–56].

Констатуючи елементи тотожності образу–символу й художнього образу, Потебня водночас вказує на відмінність між ними. Художній образ, як правило, символічний, але не кожний символ є художнім образом. “Символ – це стійке, строго диференційоване за змістом уявлення, що викликає постійне коло асоціацій у певній поетичній системі” [119, 26].

На надзвичайно багатому фольклорному матеріалі слов'ян О.Потебня одним із перших у європейській фольклористиці вказав на факти трансформації символів у явища реальної дійсності та навпаки. Вчений тлумачив символ як процес у певному смислі: він – не лише опосередкований відбиток речі, а й таке поняття, що містить дійсні (реальні) та і можливі вияви останньої.

Символ – структура хоча й усталена, традиційна, але не самозамкнена, а відкрита для нових значень та застосувань. Недарма одне з концептуальних положень О.Потебні зафіксує життя символу в часі: фольклорні твори живуть у віках не лише заради свого буквального смислу, а й заради того змісту, ще може бути в них закладений (виявлений).

Відзначаючи символізм усної народної творчості, О.Потебня стверджував, що справжнє мистецтво символічне [119]. У символі криється глибинне розуміння смислу буття. Це той корінь, з якого виростили всі духовні здібності, фокус, в якому збиралися усі духовні “промені”. Таким

фокусом Ф.Шіллер вважав осяяну прекрасною видимістю естетичну реальність витворів мистецтва [160]. Але якою б прекрасною не була видимість, вона все одно залишається сама собою і не може стати основою життя. Останнє повинне бути реальним, але разом з тим і ідеальним, таким, що сполучає об'єктивне і суб'єктивне начала. У найповнішій мірі таким вимогам відповідає саме символ.

Він містить у собі потенційну можливість з'єднання світів необхідності і свободи, природи і моральної діяльності, здійснення культурного призначення людини. Саме тому символ привертає все пильнішу увагу дослідників духовної культури на межі ХІХ й ХХ століть. Світ суб'єктивності опредмечених форм інтерпретується у контексті єдності свідомого та несвідомого. Міфи та символи вивчаються як важливий засіб соціального спілкування, механізм творчого успадкування надбань традиційної культури народів.

Належну увагу символічній сфері міфотворчості приділено в етнографічних працях діячів української культури ХІХ ст. Йдеться, зокрема, про триптих збірок М.О.Максимовича: “Малороссийские песни” (1827), “Украинские народные песни” (1834), “Сборник украинских песен” (1849). Досліджуючи перлини народної творчості, вчений зазначає, що в народних піснях “звучить душа, сповнена почуття”, а в казках “освідчується фантазія народна” [139, 5].

Розумінням великої сили слова, любові до пісні й душі народу відзначається стаття М.В.Гоголя “Про малоросійські пісні” (1834). Зв'язок народної творчості з народним визвольним рухом перебував у полі уваги Т.Г.Шевченка, котрий вважав цю творчість неписаною історією народу, що виникла живими слідами подій і передавалася з уст в уста, з покоління в покоління.

В усній народній творчості знайшли своє відображення соціально-економічні процеси, притаманні пореформеному селу та місту. З'явилися нові

ліричні пісні, сатиричні й гумористичні вірші, оповідання, приказки, прислів'я. Видавалися фольклорно–етнографічні збірки, дослідження, присвячені усній народній творчості. На цій ниві плідно працювали І.Франко, І.Манжура, М.Лисенко, М.Драгоманов, В.Антонович.

Європейська література XIX ст. стала художньою базою для формування сучасної культури мислення, будучи нерозривно пов'язаною з філософськими пошуками сенсу людського буття, аналізом семантичних конструкцій, заглибленням у таємничий світ символів. Зокрема, феномен мови все більше привертав до себе увагу дослідників культури, методи ж науки про мовлення поширювалися на всю сферу суспільних наук. Сучасні суспільні відносини почали трактуватися за аналогією з лінгвістичними відносинами, між значимими одиницями мови та мовлення. Зокрема, застосовувалися методи структурного мовознавства (Ф.Соссюр), соціології мови (Е.Сепір, Б.Лі Уорф), виявлення символів – архетипів колективного несвідомого (К.Юнг, неофрейдисти), відкриття в мові шифрів споконвічного змісту буття (К.Ясперс), вираження в символі “культурного світу” народу (хомізм у культурологічних дослідженнях). Образно промовляючи, символи як міфи культури читалися дослідниками по вертикалі, тоді як міфи цивілізації – по горизонталі.

Символ–міф веде людину з поверхні культури сьогодення в її архаїчні шари, які зберігають символіку несвідомого. Для екзистенціалістів, персоналістів, неофрейдистів, представників філософської антропології символ – це тунель, своєрідний “лаз” у підпілля культури, зіткнення з невидимою для ока плазмою, що створює своїми імпульсами напругу на поверхні культури, спричиняє конфлікти сучасного життя. Їхні корені – там, у глибинах буття. Філософія культури “спускається” до них, до Еросу і Танатосу, життя і смерті. Горизонтальний же вимір символічних структур дає картину безкінечної розмаїтості мереж комунікацій, якими облутане сучасне суспільство [173].

Символи, які рухаються своїми орбітами, створюють складні конфігурації, що прочитуються: як “соціальний театр” (соціально–рольове спілкування людей у надягнутих на них “соціальних масках”); як “соціальне кіно” (аудіовізуальна реклама, що пропагує з телеекранів, вітрин, стін і дахів будинків, обкладинок журналів і обгортки товарів, народжений Голівудом неправдоподібний щасливий світ); як “тотальний дизайн”, (що погрожує або прагне усе життєве середовище людини перетворити в декорації безкінечного свята, яке триватиме вічно); й, нарешті, як багаторівневі ритуальні дієства повсякденного життя (від сімейних, камерних до суспільних, привселюдних, що переростають у грандіозні політичні кампанії – шоу та шоу–бізнесу). Все це чтиво має назву “масова культура” або “індустрія культури”.

Повернемося до вертикального виміру символу, уподобаного культурфілософією. Подорож по ньому в глибинні шари культури давала впевненість у можливості оволодіння “душею” культури, відтворення її точної моделі. Так народилася “морфологія культури” – будівництво моделей історичних типів зі знайденої першоклітинної культури. В якості такої вихідної клітинки А.Тойнбі вибирає “культурний виклик” [131], [132], П.Сорокін – “ціннісну суперсистему” [130], О.Шпенглер – “душу” [162].

Якщо у XVIII ст. культурфілософська думка починала зі звеличення завоювань цивілізації, то в XX ст. вона оголосила все це “репресивним апаратом”, за допомогою якого культура створює відчужені спотворені форми реальності, що вступають у непримиренний конфлікт зі справжніми явищами життя.

Процес деміфологізації у сучасному світі поступився місцем підвищеному інтересові до міфу з боку письменників, літературних критиків, культурологів. Це яскраво виявилось і в драматургії, і в поезії, і в жанрі романістики; в останньому найбільш чітко виражена специфіка нового міфологізму. Пафос міфологізму XX ст. спрямований не тільки на засудження дріб’язковості та потворності сучасного суспільства, але й на пошуки

глибоких джерел феномену духовності [100]. Міфологізм потяг за собою вихід за соціально–історичні і просторово–часові межі.

Міф являє собою своєрідну формальну структуру, зміст якої залежить від цілого комплексу обставин. Міф може бути втіленням високого, гуманістичного начала, а може фіксувати й елементи потворного, ворожого людині. З розвитком культури міф сублімується, зводиться в усе більш високий ступінь. Заглибленість міфу в людське буття робить його незамінною формою суспільної думки. Руйнація міфу веде не до перемоги раціональності, а до утвердження іншого міфу. Дегуманізація міфу виступає одним з показників кризи сучасної духовної культури.

Міф як універсальна форма до теоретичного світогляду присутній в різних сферах духовно–практичного освоєння реальності. Йдеться про міфи масової свідомості, „гносеологічні міфи” в структурі наукового знання, ідеологічні міфи, „магічний реалізм” у літературі та мистецтві. Таким чином, міф являє собою необхідний та озброєний потужним продуктивним потенціалом компонент життєдіяльності суспільства.

Зокрема, взаємодія літературної творчості й міфу, яка в минулому здійснювалася з допомогою системи народних свят і обрядів, нині апелює до філософських та культурологічних концепцій.

Проблемам міфотворчості присвячені праці сучасних українських філософів О.Александрової, А.Бичко, І.Бичка, В.Горського, К.Поля, С.Кримського, Ю.Кушакова, В.Лісового, А.Лоя, Н.Поліщук, В.Табачковського, В.Шинкарука, В.Ярошевця та ін.

Українська міфотворчість стала предметом дослідження О.Кульчицького, І.Мірчука, М.Шлемкевича. Глумаченню специфіки національного міфу присвячені наукові розвідки М.Поповича, В.Малахова, Н.Хамітова, О.Гриценка, Г.Грабовича. Сучасні українські дослідники розглядають міф у світоглядно–філософському аспекті, спираючись на західноєвропейські методологічні парадигми. Причому наголошується, що в

національній сфері міфотворчість є результатом не лише подолання комплексу меншовартості чи свідомого використання міфічних схем світосприйняття, але й виступає способом національної самовизначеності індивідів.

Міф як уособлення ціннісного виміру та суспільного ідеалу інтерпретується українськими вченими як установка на бажане майбутнє в усій повноті його проявів. Міф виступає своєрідним виразом зацікавленості у влаштуванні життя, освоєнні майбутнього, збагаченні людських взаємовідносин. Бажане в системі міфотворчості виступає як такий тип можливого, в якому втілюється, реалізується, саморозкривається потенціал людини, відбувається її самовизначення та самовироблення. Міф, таким чином, фокусує, наближає до людини бажане. Це – одна з проєктивних детермінант, з допомогою якої здійснюється передбачення соціокультурного майбутнього.

Висновки до першого розділу

Починаючи з XIX ст., міф як культурне явище стає об'єктом багатьох досліджень. Справедливою для різних теоретичних підходів є думка про те, що будь яке природне явище, або ж явище людського життя може бути міфологічно інтерпретоване, міфотворчість при цьому виступає як природня здатність лідської свідомості у побудові цілісної картини світосприйняття (не випадково міфологічні сюжети повторюються протягом всієї історії людства, у міфах різних часів та континентів, виявляючи закономірності міфотворення як сутнісної ознаки організації людського буття).

Міф розглядається як фундаментальна якість людської свідомості, що забезпечує її цілісність через образно-символічне сприйняття світу. Міфологічна свідомість відрізняється синкретизмом, специфічним сприйняттям картин, породжуваних творчою уявою людини в якості

„неспростовних” фактів буття. Пояснення дійсності в міфі відбувається за допомогою чуттєво-наочних образів, які виступають самостійними явищами реальності. Міфологічні образи символічні, вони є продуктом синтезу емоційного та раціонального. Саме в міфі відбувається перетворення хаосу у космос, створюється можливість осягнення світу як певного організованого цілого, а також його відтворення в простій і доступній схемі через трансформацію в магічне дійство як засобу підкорення неосяжного. Інтерпретація універсуму міфу антропоморфна: його персонажі наділяються специфічно людськими якостями, які реалізуються у світі суспільних відносин. Таким чином тісно переплітаються світ символів і реальний світ, що актуального значення набуває і в наш час.

У світовій та вітчизняній філософській думці, від античності й до наших днів, знайшов відображення увесь обшир об’ємності та змістовності проблеми міфу. При зміні міфологічної культури неміфологічною класичний архаїчний міф не заперечує ментальної традиції, виступаючи висхідним матеріалом у процесі становлення філософських норм мислення, інструментом символічного моделювання. Міф володіє невичерпними можливостями для продукування та відтворення культурних цінностей. Його образні системи входять у золотий фонд західної та східної культур, виступаючи в ролі загальнозначущою культурної мови (культурного коду).

Починаючи з доби Просвітництва (Й.В.Гете, І.Г.Гердер, Ф.Шеллінг та ін.) предметом дослідження філософської думки стало міфологічне мислення як засіб розв’язання соціокультурних суперечностей. Міф, як було доведено у працях пізніших дослідників (А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, З.Фрейд, К.Юнг, Е.Дюркгейм, К.Леві-Стросс та ін.) народжується на стадії панування архаїчної свідомості, але не зникає з появою рефлексивних процедур, оскільки антропоморфне бачення реальності відтворюється в культурі, апелюючи до масової свідомості.

У вітчизняній науковій (М.Максимович, М.Костомаров, І.Нечуй–Левицький) та художній літературі (М.Гоголь, Леся Українка) ХІХ – початку ХХ ст. теоретичний та світоглядний аспекти міфу аналізуються в комплексі, виходячи з синкретичності міфологічної свідомості. Глибокий філософський аналіз міфу здійснили О.Потебня та О.Лосев. Розмаїття сучасних тенденцій тлумачення феномену міфу репрезентоване працями О.Кульчицького, І.Мірчука, М.Поповича, Г.Грабовича та ін.

Тенденції, які визначають розвиток сучасної теорії міфу, містяться в тому, що міфотворчість розглядається як невід’ємна складова культурно-історичного процесу, моделюючи у соціофокусованому вигляді не тільки закріплені традицією родові ознаки людського світосприйняття, але й спосіб передачі смисложиттєвого змісту, актуального для суспільної свідомості та як такого, що спрощує сприйняття нею закономірностей історичного буття нації.

Сучасна філософія культури досліджує не зміст, а форми міфологічної уяви. На рівні колективної свідомості спрацьовують механізми міфологічного мислення, виходять на поверхню архетипи. Сучасні дослідження націлені на пошуки шляхів гармонізації різнобарвних та різномовних дискурсів, що творять обличчя національної культури.

РОЗДІЛ II.

СМИСЛОЖИТТЄВИЙ ЗМІСТ УКРАЇНСЬКОЇ МІФОТВОРЧОСТІ XIX ст.

2.1. Українські культурні традиції в контексті світоглядних архетипів міфологічної свідомості

Пошуки підходів до гармонізації відносин людини та оточуючого світу сягають глибокими коренями в давньогрецьку, давньоримську культури та іудейсько-християнські традиції, а також у прадавню українську пантеїстичну міфологію.

Первісна міфологічна свідомість являла собою цілісну систему, закриту у своїх культурних смислах, що організовувала порядок життєдіяльності людини у нерозривному зв'язку природою. Людина мислила себе органічною складовою навколишнього середовища. Адже міф як синкретична форма пізнання надає життю культурних смислів та сприяє осягненню цілісного процесу життя людини родового ладу. В патріархально-родовому соціумі міфологічна духовність не протистоїть тілесності життя.

У первісному мисленні домінує аксіома, у відповідність з якою кожен індивід може існувати тільки у межах роду, племені, звідки особливість первісного мислення як мислення в собі. Індивід не виділяє себе з природи ні біологічно, ні соціально. У контексті міфологічного мислення вся природа носила одухотворений характер. Неживі предмети (річки, каміння, дерева) сприймалися нашими пращурами живими розумними істотами, з якими можна розмовляти, яких шанують і навіть карають за скоєне зло.

Природа має душу – ось Головною ідеєю прадавньої архаїчної свідомості, визначальною для первісної культури, у тому числі української, є віра в існування душі у природи. Цей факт засвідчує наявність такого рівня психоемоційного розвитку людини, за якого вона була здатна

персоніфікувати явища навколишнього світу, наділяючи їх почуттями та реальними атрибутами свого буття. Буття роду не було відчужено від буття природи. Їхнє ототожнення знайшло своє відображення у феномені магії. Між людиною і природою існувало порозуміння, діалог. Осмислення людської поведінки базувалося на осягненні природних імпульсів та циклів. Віра у безмежні можливості людського розуму, надмірна раціоналізація стали в майбутньому причиною дисбалансу людини та природи. Природа завжди позначалася печаткою таємничості; саме людина виступає часткою природної тайни. Під раціональною оболонкою людської свідомості завжди функціонує світ „магічних таємниць”, світ ірраціонального.

Первіснообщинний лад (період від появи перших людей – пітекантропів до виникнення класового суспільства) має своєю головною структурною віссю кровно родинні відносини (племена, роди). І світ, який оточує людину – небо, земля, дерева, вода, тварини в її уявленні (за О.Лосевим) – теж одна велика община, зв’язана родинними відносинами. Спільний світ людини і природи виступає як єдина родина, спільне подвір’я.

Серед специфічних рис міфологічної свідомості слід назвати тотальне олюднення оточуючого природного середовища, що уможливило метафоричне порівняння природних та культурних (соціальних) об’єктів, намагання пояснити світ за допомогою своєрідних антропоморфних метафор. Ще однією її сутнісною рисою є глибока символічність. Явища реальної дійсності у структурі міфу, не позбавляючись своєї конкретики, виступають знаками інших природних явищ, символічно заміщуючи їх.

Саме глибокий символізм обумовлює вплив міфу на психологію людини, увесь комплекс людської свідомості. Символізм у структурі міфу важить значно більше, ніж сама реальність. Уявлення про реальність виступають серцевинним культурним змістом буття людини, визначальним у формуванні світогляду, і це повною мірою визначає його специфіку. Міфіві притаманний своєрідний прецедент: умови походження предмету

підміняються його сутністю. Внаслідок, у міфологічній свідомості минулий та теперішній стани речей існують одночасно, рівнозначно репрезентуючи міфологічне „теперішне”.

Міфологічна свідомість – це система пояснення світу, здатна до динамічного розвитку. Вона виступає своєрідним підґрунтям ціннісно-етичних орієнтирів культурного світу слов'ян.

Передхристиянській міфології наших предків присвячені ґрунтовні дослідження І.Срезневського, М.Костомарова, М.Драгоманова, В.Гнатюка, В.Шухевича, Є.Анічкова, Д. Антоновича, Х.Вовка, А.Пономарьова та ін. Проте цілісної концепції історії вітчизняної міфотворчості донині не існує. У зв'язку з цим Д.Антонович констатує: „кожна точка зору, кожне твердження щодо старої дохристиянської релігії українського народу викликає у найповажніших дослідників діаметрально протилежні погляди” [138, 44]. Зокрема, деякі дослідники (Є.Анічков, Б.Рібаков, Д.Антонович, М.Еліаде) взагалі ставлять під сумнів наявність досконалого давньоруського пантеону богів.

Декларується часом нібито властиві слов'янській міфології примітивізм та нерозвиненість. При цьому посиляються на спроби реконструкції язичництва періоду правління на Русі Великого князя Київського Володимира Святославовича (Святого). Насправді, реформи релігійного життя зумовлювалися зовсім іншими причинами. Первісне язичництво з його суворими божествами й кривавими культами вже не вдовольняло князівську верхівку. Воно поступово втрачало дієвість рекомендацій щодо належної поведінки людей у новому світі соціальної нерівності й класової боротьби. Збереження племінних культів перешкоджало етнічній, державній та культурній консолідації племен. Спроби Володимира пантеон з найбільш шанованих слов'янських племінних богів на чолі з Перуном, щоб надати йому загальнодержавного характеру, успіху не мали.

Водночас більшість дослідників позитивно оцінюють язичництво як цілісну систему поглядів на життя. У язичницьких віруваннях своєрідно поєднувалися народна фантазія та позитивне знання людини про світ, віковий досвід поколінь, що проявився у народній етиці та естетиці. Тисячоліття культуротворчого процесу в Україні виробили розвинену систему вірувань, що ґрунтувалися на астральному культі, подібному до культів давніх цивілізацій.

Християнізація Київської Русі не означала повного розриву з традиціями народного язичництва, а отже, і з емпіричним ставленням до світу, що було її істотною ознакою. Християнство сприймалося у мирському середовищі крізь призму традиційного світогляду, більше того – було піддане переробці відповідно до його принципів. Що ж стосується народного світогляду українців, то він і донині характеризується своєрідним дуалізмом: язичницький („натуралістично–політеїстичний”, за М. Драгомановим, або ж „демонологічний”, за термінологією А. Пономарьова) субстрат переплітається з православною „надбудовою” [117, 23].

Запровадження християнства на Русі мало, безумовно, позитивні наслідки: зміцнення Київської Русі як держави, гуманізація людських стосунків на високих засадах християнської моралі тощо. Розвивається будівництво монументальних споруд, церковний та світський живопис. Церкви та монастирі стали головними осередками громадського й освітнього життя. Тут засновувалися і діяли школи, переписувалися й зберігалися книги, творилися літописи. Теоретична думка Київської Русі не зводилася лише до релігійної проблематики, а й займалася також дослідженням політичних і соціальних проблем, що стояли перед Київсько–Руською державою.

Філософська думка цього періоду була спрямована не на зовнішній світ як кінцеву мету пізнання, а на оволодіння через цей світ Божественною істиною, яка є таємницею людського буття. Мудрість виступає розгадуванням таємниці власного „Я”. Істина через свій Божественний (надприродний)

характер не може адекватно сприйматися на почуттєво–природному „речовому” рівні. Адже за таких умов її явлення можливе лише як знак, що потребує додаткового витлумачення, розшифрування.

Зокрема, автор „Послання пресвітеру Фомі” Климент Смолятич (XII ст.) пояснює, що є два способи осягнення Божественної істини – „благодатний”, властивий лише святым та апостолам, яким Христос безпосередньо відкрив таємниці небесного царства, і „приточний”, доступний всім смертним, які реалізують його в акті „розумного” тлумачення „знамень” і „чудотворень” [39, 40]. Навіть не будучи відображенням істини, знак несе в собі екзистенціальну енергію, яка і є рушійною силою прориву від буденного до Божественного. Ця енергія спрямована на шлях вірного тлумачення знаку, сприяє визначенню способу руху від знаку до істини. Головним предметом філософствування при цьому виступає людське „Я” [9, 55]. Кирило Туровський вважає, що саме для людини Бог землю і небо створив, заради неї сонце світить. Людське „Я” не протиставляється Всесвітові, й останній не втрачає своєї „природності” [104, 36].

Акцентуючи увагу на ролі розуму, давньоруські мислителі (митрополит Іларіон, Володимир Мономах) не заперечували й значення чуття і волі в пізнавальній діяльності людини, спрямованій на спілкування з Божественною істиною. У зв’язку з цим особлива увага приділяється органу, завдяки якому стає можливим залучення людини до Божої істини. Таким органом вважалося серце. Якщо місце людини у світі розумілося як своєрідна точка перетину між світом благодаті, світла й безоднею темряви, то в самій людині центром зіткнення і взаємодії протидіючих сил вважається серце. Йому відводиться роль ланки, що зводить воєдино розум, чуття і волю людини.

Що ж стосується буденних уявлень людей, то вони здавна пов’язувалися з нагальними господарськими інтересами й ґрунтувалися на вірі в особливу силу певних явищ природи, аж до наділення їх статусом надприродної сили. Через віру, з допомогою виконання магічних дій людина

намагалася досягнути поставленої мети: захистити врожай, вилікувати хворого чи забезпечити сімейну злагоду. Інакше кажучи, вона виступала у ролі активного начала, а не тільки жертвою зовнішніх сил природи, як донедавна трактувалося багатьма дослідниками. Вирішенню повсякденних побутових проблем мала сприяти ціла система прикмет, віщувань, передбачень – усього того, що згодом одержало назву повір'їв.

З подальшою еволюцією релігії у свідомості людей зростає віра в реальне існування надприродного й доцільність її використання з метою досягнення заповітних бажань. Для цього зверталися по допомогу до різних богів. Фантасти чне й позавіросповідне знайшло відображення у казках та легендах як компонентах світської сфери культури.

Самобутність міфорелігійної системи нашого народу значною мірою зумовлювалася характером та способом виробничої діяльності, особливостями побутового життя. Формувався власний стиль життя та мислення, вироблялися самобутні орієнтації на освоєння навколишнього світу, природи, що у подальшому сприяло зародженню національної культури. Значну роль у процесі культурного розвитку відігравала потреба в консолідації людини та природи, сприйняття себе як невід'ємної складової природного та соціального космосу.

Міфологічні сюжети виступають своєрідним “згустком” космічної сили, енергії, імпульсу, немовби тонкі невидимі струни між відомим та невідомим. Міфотворчість витає “над” поверхню речей, це – свого роду документ про людську цінність, що сприймається як ідеал.

Міфотворчість вказує людині на можливість стати впливовішою на перебіг ходу історичних подій. Це процес набуття глибинних знань про приховані людські резерви. Вона вчить пристосовуватися до ситуацій, які стоять за межею вже відомого. Одночасно міфотворчість – це філософія дії, яка функціонує в динаміці фарб, у поглибленості світосприйняття, у такому

спрямуванні думок, що відкриває для людини багатогранність навколишнього світу та її місце в ньому.

Процес взаємодії людини та природи має світоглядне забарвлення й залежить від наявних уявлень про реальну дійсність. Протягом усієї своєї історії людство виходило з природних умов як необхідного фактору розвитку матеріальної і духовної культури.

Конструювання сучасних суспільних ідеалів неможливе без звернення до набутих культурного досвіду, закріпленого у міфологічних уявленнях народу, міфопоетичній творчості, у найкращих витворах літератури та мистецтва.

Подолання обмеженості людської діяльності, встановлення гармонійних відносин між людським та природним світами мають важливе значення і сьогодні, у процесі пошуку нових світоглядних парадигм, реалізації коеволюційної взаємодії людини та природи, прагнення дати відповідь на назрілі смисложиттєві питання.

Коеволюційний перехід системи „Людина – біосфера” до стану динамічної сталої цілісності, симбіозу, як зазначає сучасний дослідник В.В’язовкін, і означатиме реальне перетворення біосфери в ноосферу [31]. Для забезпечення цього процесу людство має дотримуватися передусім екологічного та морального імперативів.

Перша вимога означає сукупність табу на ті види діяльності (особливо виробничої), які спричиняють необоротні зміни, несумісні з самим існуванням людства. Другий імператив вимагає зміни світогляду людей, повороту свідомості до загальнолюдських цінностей (наприклад, почуття поваги до будь-якого життя), до вміння ставити понад усе не приватні, а загальні інтереси, до переоцінки цінностей. На жаль, людська свідомість дуже консервативна, тому з великими зусиллями відмовляється від стереотипних уявлень про ставлення людини до природи.

Втіленням ідеї гармонії людини і природи виступає розгалужена система міфів, легенд та повір'їв, досліджувана сучасною етнографічною наукою. Загальноприйнятою вважається така класифікація рівнів міфологічної свідомості:

- вірування, пов'язані з істотами реального світу (чаклуни, відьми, знахарі, “божі люди”) та з культом мертвих; повір'я про тварин та рослини; віра у чудодійні властивості природних явищ; вірування та обряди, пов'язані з матеріальними предметами;
- вища міфологія і культ святих;
- демонологічні уявлення (домашні духи, мавки, лісовики, злі духи);
- магічні обряди (лікувальна, любовна, господарська та інші види магії).

Наукове дослідження давніх вірувань показало, що міфи існували у всіх народів на певних стадіях їхнього розвитку. Порівняльно-історичний аналіз основних міфологічних сюжетів засвідчує, що при всій їх різноманітності міфи народів світу мають багато спільних рис, тем і мотивів. Правомірно зробити припущення, що відомі сьогодні міфологічні системи й окремі фрагменти міфів є залишками чи не єдиного джерела з доісторичного періоду людства.

За тематикою міфи можна поділити на такі види:

1. Космогонічні – міфи про створення світу та походження життя;
2. Антропологічні – про створення людини;
3. Тотемічні – про надприродні кровні зв'язки даного роду чи племені з певним видом рослин або тварин як „спів родичем”, „прародителем”;
4. Теогонічні – про походження богів;
5. Календарні – про річні цикли природи та обряди, пов'язані зі зміною пір року й господарською діяльністю;
6. Есхатологічні – про потойбічний світ та пророкування майбутнього;

7. Історичні або культово–біографічні – про життєві випробування і діяння окремих героїв (перехідні від опису міфічних божеств до подвигів героїв–людей).

Причому теми зазначених тісно переплітаються. Наприклад, розповіді про створіння світу обов’язково пов’язані з діяннями божеств, в міфах же про добування вогню персонажами виступають як боги, так і люди. Слід зауважити, що космогонічні міфи, якими багата українська міфологія, є ознакою високого рівня культурного розвитку народу. У культурно ж відсталих народів такого роду міфів майже немає, натомість, у міфологічній свідомості домінують мотиви трансформації одних речей в інші, тварин у людей тощо.

Антропоцентризм, взагалі властивий українському світоглядові, підсилювався з ідейного боку архетипом софійності світу як складовою міфологічної свідомості. Реальні речі витлумачувалися не тільки в їх природному статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості.

Концепція софійності світу набула особливого значення в Україні. Адже Київська Русь народилась на межі великого степу, який був джерелом постійних нападів кочових племен і тому розглядався русинами як “темрява зовнішня”, як “безодня”, хаос. Цьому хаосу й слід було протиставити “розумну ойкумену”, яку репрезентує місто як софійне начало. Міфологічна свідомість впорядковує Всесвіт: степ з кочового простору перетворився на переоране поле, річки як природні перешкоди – у транспортні артерії, околиці міст і сіл – у хутори. Відповідно в етнічній свідомості зростає значення поняття кордону, межі. Слово “край” починає пов’язуватися з похідними від нього новоутвореннями: “країна” та “Україна”.

Із запровадження поняття “українського поля”, яке стало свідченням перемоги осілої цивілізації над кочовим способом життя, відбуваються метаморфози етноміфологічної свідомості. Міфотворча транскрипція

відношення “місто–хутір” трактується як опозиція типу “розум–серце”, “чоловіче–жіноче”, “тлінне–вічне” тощо.

Незмінним за всіх цих трансформацій залишається архетип природи. В українській ментальності вона інтерпретується не як храм, майстерня чи безодня, а як материнське родове начало. На відміну від загальнослов'янського тлумачення поганства, в якому “мати – сира земля” трактувалася у подвійному плані (і як життя, і як смерть), в українській ментальності архетип природи набув виключно позитивного смислу [29].

Природа тут наповнюється символами життя й підноситься над поганським пантеїстичною поетизацією навколишньої дійсності, виступаючи свосерідним резонатором людської душі. В автора “Слова о полку Ігоревім”, в українських думах, у Т.Шевченка, П.Куліша, М.Гоголя, Лесі Українки та М.Коцюбинського природа виконує роль дзеркала почуттів та бажань людини, її мрій та ідеалу краси. Це не просто діалог людини з природою, а входження до універсального символічного світу вищої, Божественної Премудрості, про який свого часу писав Г.Сковорода.

Символічний світ міфологічної свідомості інтегрує таким чином людину та природу. В українській міфології спостерігаємо давні форми пастушого та патріархально–хліборобського побуту. У відповідності з усним народним епосом у небесній божественній сфері розігруються сюжети родинного побуту. Зокрема, колядчаними божествами найчастіше виступають батько–господар, мати–господиня, дочка–панна, син–красний панич. Поширеним в українських колядках і щедрівках є також сюжет з описом хазяйства господаря, його волів, корів, овець, бджіл, поля, вкритого високими копицями. В деяких міфічних сюжетах, дещо пізніших, відображається побут княжого періоду. Зокрема, давній бог грому описується як воїн–князь або княжий син зі своїм військом; в образах жіночих божеств втілені реальні риси княгинь та князівен. Як справедливо зауважує І. Нечуй–Левицький, ”форми українських міфів мають одну характерну прикмету: вони дуже близькі до

природних форм. Ми не бачимо в народній фантазії охоти до негарних, неестетичних велетенських міфічних образів, до тих величезних, страшних, головатих та рогатих богатирів з страшними антинатуральними інстинктами, які любить німецька і великоруська міфологія. Український народ в своїх міфах держиться міри; його фантазія не любить переступати за границі ненатуральних форм” [110, 18].

У формах давньоукраїнської міфології відображені реальні образи рідної землі, яка, говорячи нормою народної поезії, перебувала під носом, а небо під лісом. Праукраїнці запозичували образи своїх міфологічних персонажів з природи як джерела усієї людської життєдіяльності.

Найдавніші українські міфи побутували переважно в геоморфічній та зооморфічній формах. Небо уявлялося нашим далеким предкам як поле або море, чи навіть кленовий листок з зображуваними на ньому сонцем, місяцем, зорями; хмари здавалися лісами, дібровами, скелями, отарами овець, товаром; сонце – соколом, блискавка – терном або терновим вогнем.

Праукраїнці не могли зневажливо ставитися до небесних явищ, оскільки хотіли підкорити собі грізні сили, небезпечні у повсякденному житті. Мета цієї давньої віри була практична – люди молилися небу, щоб привернути до себе його ласку, змусити чудодійні сили служити їхнім утилітарним цілям. [13, 30]. Міфологічні образи давніх українців ґрунтувалися на бажанні людини утворити гармонію з навколишнім світом.

Антропоморфічні міфи в українській міфології простежуються рельєфно, хоч вони й не розвинулися у такій мірі, як у інших давніх народів. Чим розвинуті ший був певний етнос, тим досконаліше виглядала його антропоморфічна міфологія з перенесенням елементів сімейного побуту на пантеон богів. Наприклад, грецький Олімп виступав своєрідним зліпком життя стародавньої Еллади. Кожен народ творив собі богів за власним образом і подобою.

Характерним для наших предків було уявлення про природу, в якій усі існуючі речі живуть своїм життям, маючи душу. У багатьох народних піснях зустрічаються анімізовані предмети і явища. Природні феномени наділялися такими ж властивостями, як і люди: “сонечко гріє”, “здумався місяць” тощо. Таким чином, у міфологічній свідомості відобразилося прагнення українців ототожнити себе з рідним природним середовищем.

Ототожнення людини та природи знайшло свій вияв також в релігійних переконаннях наших пращурів. Характерною особливістю української міфології є пантеїзм, ототожнення Бога з природою. Обожнювання явищ природи, небесних світил, дерев, річок, поклоніння пантеонові богів складало фундамент політеїзму. В українців існувала своєрідна ієрархія богів: на чолі усього сущого стояли найстарші боги та наближені до них демони, а внизу – люди–велети, здатні конкурувати з потойбічними силами. На вершині Божественного пантеону перебували уособлюючи сили природи, від яких залежав успіх хліборобської праці. Культ природи поступово замінив культ предків.

У міфології та релігії серед головних божеств вклонялися передусім Сварогові – втіленню небесного світла – та його синові Сварожичеві – богам вогню. Місцевими варіантами бога Сонця виступали: Триглав – творець неба, землі й води у помор'ян, чотириликий Святовит (Свантевит) у лютичів, семиликий і восьмирукий Яровит (Геровит) у гаволян. Втіленням конкретних природних сил виступали Дажбог, Велес, Ярило, Лада, Купайло тощо.

Таке інтегроване тлумачення людського і надлюдського стало характерною рисою українського світогляду, в якому архетип софійності світу виконує роль дзеркального двійника архетипу природи, наповнюючи його символами життя та вищої Божої премудрості. Життя в українській міфології набуло сакрального значення. Людина і тварина, тварина і рослина, взаємодіючи, виражають нерозривну єдність усього живого.

Для тотемістичних суспільств характерні тотемі–рослини та тотемі–тварини. Принципи солідарності й нерозривної єдності життя характерні не тільки для просторової організації, а й для часу – вони застосовуються не тільки до одно часових явищ, а й до їх послідовності. А, отже, й покоління людей складають єдиний і нерозривний ланцюг.

Апелюючи до культу поклоніння природі, народна фантазія заселяла ліси, води, поля, болота різними міфічними потворами та духами (русалками, водяниками, лісовиками, польовиками, чарівниками). Хоча в народній творчості ці персонажі й наділені негативними таємничими властивостями, але їхня діяльність завжди була підпорядкована торжеству доброго, справедливого начала. З проникнення у буденну свідомість християнських уявлень про диявола останній сприймався скоріше як така собі нещаслива істота, аніж причина вселенського зла. Така світоглядна позиція накладала своєрідний відбиток на весь народний характер, самосвідомість українця й на всю його національну культуру.

Дохристиянська релігія сягає коренями міфологічних глибин свідомості наших далеких предків. Вони вклонялися цілому сонмові божеств, що виступали уособлення сил природи, покровителями господарської діяльності й охоронцями людського життя. Для багатьох надприродних покровителів наші предки так і не склали назви, оскільки недостатньо персоніфікували їх.

В язичницькій міфології існувала розгалужена система поклоніння богам. З найдавнішого джерела (Прокопій) відомо, що, поряд з головним, наші пращури шанували другорядних божеств. Язичницький пантеон Києво–Руської держави очолював Перун (бог грому), іменем якого клялися князь та дружина, скріплялися важливі договори. М.Грушевський наголошував на тому, що розвиток міфологічних ідей відбувався у напрямку від єдиного бога неба та світла до локалізованих натуралістичних істот [43, 38].

Вчені виділяють два періоди в історії передхристиянської міфології. На першому пантеон божеств очолювався Сварогом (богом вогню), на другому ж – володарем усього суцього – Перуном. Є.Анічков вважає неправомірним погляд на систему язичницьких божеств як відображення соціальної однорідності. Перун шанувався та звеличувався князівсько–дружинними верствами, міське торгове населення вклонялося Велесеві – богові земного достатку, опікунові купецтва та торгівлі, про вірування ж сільського населення взагалі мало що відомо. Тому за відомостями про останні слід звертатися до матеріалів етнографії: народних легенд, звичаїв, переказів [5]. Міфологічна свідомість виразно виявляється в обрядах, деякі з яких збереглися і до наших днів. Все зазначене засвідчує, що духовний світ наших прашурів складався у процесі пізнання й освоєння ними природи, соціального середовища, усієї тогочасної дійсності.

Міфологічні персонажі виступали своєрідним інформаційним кодом, який матеріалізувався не лише в оповідях та переказах, але й у звичаєво–обрядовій сфері культури, піснях і танцях тощо. Інакше кажучи, слов'янська міфологія являє собою синкретизований вияв різноманітних видів духовно–практичної діяльності.

Кожний народ творить собі богів й витлумачує їх відповідно до своєї ментальності. „Космос” у дохристиянському фольклорі структурується у відповідності з ієрархічністю сімейного побуту. Звідси, спостерігаємо поділ на верхній, середній та нижній світи. Батько ототожнюється з „ясним місяцем”, наділяється властивостями ясновидіння. Мати виступає „красним сонцем”, втілення родючості й життєвої сили світу. Діти – „дрібними зорями”, символом нескінченності людського роду.

Поняття космосу у слов'янській культурі – це світ порядку, який протистоїть хаосові – світові безпорядку, й ця антитеза має смисложиттєвий зміст. Упорядкування світу в „голові” на рівні міфологічної свідомості передувало впорядкуванню світу на практиці, хоча тут магічне вступає у

суперечність з загально–реальним. Взаємодія „космосу” та „хаосу” в уявленнях язичників – це співіснування життя та смерті, добра і зла, верху й низу, літа та зими тощо. У світоглядній системі язичницького світу людина і природа невіддільні, злиті в ціле й взаємопов’язані. Ця ідея єдності, цілісної світобудови виступала у вигляді ствердження про те, що в житті панує споконвічний лад, котрий охоплює життя людини, життя спільноти, життя всього всесвіту в єдиний тугий вузол. Відчуття безкінечності Всесвіту, своєї малості у порівнянні з Космосом й бажання прилучитися до нього спонукало людей шукати своєрідну життєву точку опори. Це спричинило виникненню обряду – засобу прилучення до Бога, до його безмежності і вічності [85, 145].

Як відомо, ще з античної доби існує декілька значень поняття „космос”:

- 1) упорядкованість, лад;
- 2) відповідна міра, добропристойність;
- 3) споруда, устрій,
- 4) державний устрій, правовий порядок;
- 5) небесне склепіння, небо;
- 6) світ, світло, земля;
- 7) світ, люди, народ.

В архаїчній свідомості ідея закономірної та цілісної організації світу втілювалася, зокрема, у прагненні впорядкування простору. Поступово сформувалися антиномії „далекого–близького”, „високого–низького”, які суттєво вплинули на розвиток моральної та естетичної свідомості, сприяли виникненню уявлень про соціум.

В архаїчній культурі поняття простору втілювалося у сполученнях: „„верх–низ–центр”, „схід–південь–захід–північ”. Це спричинило появу символічного образу світового дерева – стадіальної схеми еволюції людської культури. Причому „верх” – спрямування росту дерева – символізує життя й розвиток; „низ” – згасання, смерть, подібно до того, як жіноче начало (втілення ідеї родючості та життя) протистоїть чоловічому. „Верхньому”, „світлому” началу протиставлені темні нижні сили [109]. О.Потебня висловив припущення, що у вислові „розтекашесья мислію по древу” („Слово о полку Игоревім”) йдеться саме про образ світового дерева [121, 91].

Семантично еквівалентними конструкції світового дерева є образи „світової гори”, „світового стовпу”. Гора як природне утворення символізує космічну натуру в її орієнтованості на верх–низ, тоді як стовп – культуру. Єдність науки і культури відображає цілісну організацію космосу.

В числі символів, закріплених за координатами світового дерева, – 5 елементів світу: вогонь (центр), дерево (схід), метал (південь), земля (захід), вода (північ).

Етнографічні матеріали свідчать про вшанування східними слов'янами вітру, води, вогню, землі. Будучи хліборобами, скотарями, воїнами, вони вклонялися Сонцю, яке дарувало тепло; Небу, яке давало повітря і дощ, але водночас громи та грози; Воді, що була і є запорукою життя на землі. Недарма ще Геродот називав наших предків „сонцепоклонниками” [71, 33–34].

Парадигма міфологічного подвоєння світу на „космос–хаос” споріднена з антиномією світла й тіні, де „тінь” виступає елементом підсвідомого, певною породжуючою субстанцією, сутінки є означають своєрідну межу „хаосу” та „космосу”. Взаємовідображення „світла” й „тіні” становить онтологічну справжність світу. Слослові навантаження опозиції „світло–тінь” „не обмежуються лише моделюванням космічного образу світу, так само як у становленні „смислів” культури не вичерпувалось естетичне навантаження” [71, 35]. „Світло–тіньові” образи мають яскраву ментальну забарвленість, вони виявились придатними для кодування міфологічного за своєю природою образу когнітивних процесів, використовуються з метою передачі та закріплення вагомій соціальної інформації.

За спостереженнями В. Колесова, сентенції „світла” наскрізь пронизують космологічний універсалізм слов'янського світогляду [71, 35]. Метафора „світло” у „Слові о полку Ігоревім” пов'язана не тільки з образами природи, але й уточнює слословий ряд, що виводить на соціальний підтекст цього твору. Світло ототожнюється з „Руською землею,” сакральним –

(„золотим, світлоносним”) простором. Найвищою ж мірою такої „світодайності” володіє „Стольний град” Київ, й передусім „отчий золотий стіл”. Пов’язаний з антагонізмами „світла” та „темряви” опис героїзму князів Олега та Святослава.

Другим ключовим поняттям виступало „золоте слово” Святослава. „Слово” означає повернення до одвічного справедливого ладу. „Слово о полку Ігоревім” та інші пам’ятки давньоруського письменства говорять про взаємозв’язок понять золота, суду, багатства та справедливості. „Золота середина” світобудови пізніше стала втіленням естетичної ідеї „досконалого творіння”. Архаїчне сполучення „світло–золото–вогонь” було покладене в основу усієї давньослов’янської світобудови.

У слов’ян модель космосу підпорядкована динаміці функціонування окремих речей, поєднується з предметно–природним ландшафтом, у межах якого відбувається життя етносу. У вітчизняному фольклорі закладений глибокий етнічний генофонд, а в ньому передусім відчуття прив’язаності людини до рідного природного та соціокультурного середовища – до своєї батьківщини. Це і ландшафт, і клімат, і рослинний світ, і характер народу.

Значеннєві властивості міфу сприймаються як природні, а асоціативні зв’язки між явищами – як причинно–наслідкові.

Космологічна картина світогляду східних слов’ян переважана етнічними смислами, які є емоційно значущими, психологічно забарвленими, але такими, що важко піддаються універсально–логічній раціоналізації. З огляду на ці чинники, стає зрозумілим, чому найвищий вияв космологічної свідомості – „міф вітчизни” – у слов’ян поєднується не з геометрично–ціннісними та естетичними структурами (як, наприклад, у греків), а з предметними образами (переважно „образом дому”) та практично спрямованими моделями поведінки. Саме культурно–ціннісний вимір, політично–географічна розімкненість слов’янського етносу, безпосередність

суспільних відносин – ось що зумовило перевагу „космології” над „політикою”.

Модель світу у давніх слов'ян формується через опанування системою протилежних смислів, передусім хаосу та досконалого космосу – суперечливого дуалізму, на якому ґрунтується уся світобудова. Саме завдяки оригінальному розвитку дуалістичних вчень слов'янські народи внесли в загальноєвропейське життя свій інтелектуальний доробок, який суттєво позначився насамперед на розвитку середньовічної культури. Міфологічна ідея „хаотичної затемненості” Світобудови, постійної боротьби космічності з хаотичним началом, виявилась найбільш придатною для опанування слов'янством християнського вчення про Добро та Зло [28].

Міфологічний дуалізм картини Всесвіту став глибинним джерелом формування історіософських уявлень слов'янських народів, а вони, у свою чергу, – джерелом становлення політичних та інтелектуальних інтенцій слов'янства, усвідомлення ним свого місця у європейському та світовому культурному просторі.

З допомогою міфотворчості людина прагне опанувати навколишнім світом, але це не приносить їй жаданої свободи. Що ж стосується первісної людини, то вона ще не ставила перед собою таку мету, передусім намагаючись вижити. Первісні ритуали згуртовували общину, консолідували, здружували її. Соціальні правила і заборони, освячені ім'ям богів, впроваджувалися не тільки у свідомість, але й у несвідомі глибини душі. „Влада морального закону і його заборони спочатку були магічною владою” [18, 90].

Зазнавши впливу християнства, східнослов'янський світ пройшов у своєму розвитку два етапи: 1) становлення офіційної політизованої християнської культури; 2) становлення християнської культури в особистісному її вимірі, що передбачає високий ступінь символізації усього кола буттєвих значущостей, якими позначається космогонія душі. Відтак

середньовічна християнська архетипіка душі заповнилася метафорами, притаманними міфологічній свідомості.

Сприйняття світу слов'янами характеризується відсутністю метафізичного начала, протиставлення раціонального та інтуїтивно-образного осягнення світу. Логічне, раціональне в них поступається антропологічній парадигмі, орієнтованій на інтуїтивно-образний тип осягнення світу. Міфологічне уявлення про антагоністичну розірваність світу стає моделлю виразу самопочуття людської душі у світі, втіленням трагедійності самого світу, розуміння взаємо приреченості людини та світу.

Християнський мотив "мандрування у світ" та приреченості людини в ньому набуває у слов'янських народів своєрідного звучання. Причому поняття шляху інтерпретується як упорядковуюча просторова діяльність. Просторовим розгортанням хронотопу "світ" є вислів „шлях світу”. У зв'язку з цим видається примітною назва літопису „Повісті временних літ” – „Звідки пішла Руська земля, і хто в ній найперший почав княжити, і з чого Руська земля такою стала”. Вже сама по собі вона виступає бездоганим свідомством значущості мотиву шляху як моделі становлення космічності й історичності в уявленнях давніх русичів. Образ шляху та пов'язані з ним уявлення складають серцевину слов'янської поховальної обрядності. За допомогою цього образу вирішується основна колізія поховального ритуалу – поєднання сфер буття та небуття, життя і смерті. За словами О.Потебні, „згідно дуже поширеному у слов'ян уявленню, небіжчик виряджається у далеку путь: „відійти” значить „померти”, „відхідна” – канон, який читається над небіжчиком” [121, 58].

Вже на ранніх стадіях розвитку цивілізації людина вела пошуки сили, з допомогою якої вона могла здолати страх смерті. Такою силою стала впевненість у непорушній єдності життя. Навіть тотемізм виражає це глибоке переконання у спільності всіх живих істот – спільності, яка забезпечується і укріплюється постійними зусиллями людини та жорстким дотриманням

магічних ритуалів. Міфологічне мислення в цілому виступає дієвим засобом заперечення смерті й утвердженням ідеї універсальної єдності та безперервності життя.

Нерідко „шлях” тлумачиться як регламент поведінки, образно кажучи, переходу із старого будинку в новий. Якщо врахувати ізоморфізм „будинку” та „космосу” у слов'янському світогляді, то стає цілком природною космогонічна інтерпретація самого обряду переходу. З мотивом „шляху” пов'язується також феномен слов'янських замовлень; останній набуває найбільшої сили саме на певному відрізкові простору й стосовно конкретної людини.

Смислопороджувальна інтенція східнослов'янської культури спрямована на зосереджене занурення у світ людської душі, досягнення ж шляхів цього самопізнання здійснюється за допомогою інтуїтивного самоспоглядання. Відтак „шлях” переноситься у сферу внутрішніх колізій спасіння людської душі.

З цієї точки зору стає зрозумілим існування „філософії серця”, характерної для слов'янського менталітету, адже вона спрямована на пошуки підвалин світу та трансформації уявлень про нього під впливом християнської ортодоксальної космогонії душі. Відтак спрямованість до інтимно-унікальної сутності людської душі „у середину” – у серце – відображає своєрідність генези тлумачень „шляху” у східнослов'янській ментальності. „Шлях” до серця – це шлях до себе, до гармонії. За міфологічними уявленнями, світ колись був ідеальним, цілісним, єдиним, але через „провину” людини згубив цю свою якість (став „бідним”, „розірваним”). Й лише пройшовши шлях „покарання”, можна повернути втрачену єдність. Тому не випадково мотиви „провини” та покарання-каяття” посідають значне місце у слов'янській міфології.

Відкриваючи себе, світ своїх мрій, моделюючи непередбачене майбутнє, людина мобілізує свою творчу енергію, душевні сили. У

слов'янській культурі набули звучання такі риси, як висока аксиологічність очищувальної сили страждання, прихильність до „мучеництва”. У контексті історичної свідомості ідея „самооновлення” та „спасіння” пов'язується з тенденцією пошуків національної першооснови. Саме тому у слов'янській культурі набули значення парадигми „відродження через загибель”.

У контексті „великого зруйнування” східнослов'янська міфологічна свідомість вбачає історичний процес. Як наголошують Ю.М.Лотман і Б.А.Успенський, давньоруські епічні тексти змальовують загибель усього найціннішого в культурі, розуміючи цю загибель як ствердження цінності того, що зазнало загибелі (билина „Як зникли багатирі на Русі”, „Слово про загибель Руської землі”) [96, 92].

Історичний аспект усвідомлення себе в природі та суспільстві передбачає встановлення внутрішнього діалогу. Людина завжди потребує руху душі у руслі смисложиттєвих питань, адже це є шлях самопізнання та самореалізації. Людина немов би весь час знаходиться в стані сну, ілюзії. Тому питання внутрішньої дисципліни, формування світоглядної культури мають велике соціалізуючі та виховне значення.

З культурою Київської Русі пов'язуємо джерела світоглядного менталітету українців у ракурсі гармонізації стосунків людини з навколишнім світом. Утворення союзу слов'янських племен сприяло появі того спільного у виробничому, побутовому житті та людській свідомості, на основі якого згодом сформувався український національний характер. Заняття землеробством зумовило прищеплення любові до землі та рідної природи. На світоглядно-ментальному рівні це виявилось у так званому антеїзмі – баченні життєвої сили людини у постійному зв'язку її з матір'ю Землею.

Людині притаманно специфічно інтимне ставлення до світу та переживання його. Ця інтимність виражається принаймні у тому, що простір і час здавна вимірювалися за допомогою людського тіла: просторові відстані – ліктями, сажнями тощо. Вік людини вимірювався „літами” найінтенсивнішої

трудової діяльності хлібороба. Філософська думка українського народу сягає своїми коренями міфоепічного антеїзму. Тоді актуальними були пошуки посередника між природним та духовним світом істини, Творця зі створеним ним світом. Функції таких посередників й у сучасному християнстві виконують Діва Марія, Архангел Михаїл (праобрази давньоруських оберегів). Світоглядно-філософська парадигма нашого народу формувалася у взаємодії двох культур: давньоруської (язичницької) та візантійської (християнської), хоча мали місце й інші культурні впливи, зокрема варязький.

В українській міфологічній традиції багато уваги приділено природним стихіям, явищам оточуючого світу, різноманітним життєвим випробуванням, з якими стикається людина, причому сюжети міфів переважно пов'язані з традиційним побутом селян. Втрачаючи своє первісне значення, міфологічні персонажі поступово набували статусу художньо-поетичних образів усної народної творчості (такими є Русалка, Домовик, Водяник, Чорт тощо).

Міфи виступають відображенням певного способу мислення та ставлення до навколишнього світу. Вони презентують явища колосальної важливості в історії людської культури. Розвиваючись протягом як найменше 40000 років, міфологічне мислення не змогло зберегти свої основні риси незмінними.

У первісному суспільстві міфологія була провідним способом розуміння світу. Це – історично перша, притаманна первіснообщинному ладові форма сприйняття довкілля і самої себе первісною людиною, першопочаткова форма духовної культури людства [93].

Здоровий глузд у первісних культурах в основному обмежувався емпіричним рівнем, а міфологія ж виступала єдиним засобом концептування. Будучи своєрідним відображенням прийнятих форм життя, світ міфічних надприродних істот виступає в якості першоджерела цих форм та певної вищої реальності [79, 321–327].

Зокрема, зміст господарської діяльності племені визначався родом занять його прародителя (наприклад, рибальство). Надприродна істота, передаючи людям певні знання та навички, здійснювала своєрідний імперативний акт, оскільки наголошувала на здобуванні членами племені продуктів харчування саме у даний спосіб [7, 432–437].

Подібних прикладів можна навести багато. Правомірно констатувати винятково важливе значення міфу для первісної людини, тоді як казка не набула ще належного статусу. Саме міф ознайомлював людину з першопочатками знань про об'єктивну реальність, сприяв її самоствердженню, й отже, мав екзистенційний характер.

Якщо сучасна людина вважає себе продуктом історії людства, то представник архаїчного суспільства, ймовірно, сприймав себе породженням ряду міфічних подій. Для людини архаїчного суспільства все те, що вже відбулося, може повторитися, в силу ритуального відтворення. Ось чому головне для неї – знати міф. Адже міфи пояснюють світ та навчають існувати у ньому. Згадуючи і відтворюючи зміст міфів, людина ставала здатною повторити те, що раніше робили лише боги або герої. Знати міфи – значить наблизитись до таємниці походження всіх речей. Інакше кажучи, людина пізнає не тільки те, яким чином все виникло, але також і те, яким чином виявити або відтворити те, що коли все вже зникло [5, 174–181].

Людині здавна довелося не тільки реагувати на оточуюче середовище, але також і осмислювати його. Сприймаючи світ, який завжди викликав у неї емоції, і намагаючись осмислити його, людина стикалася з трьома головними труднощами. По–перше, у неї не було достатньо мовних засобів для вираження загальних понять, і вона змушена була виражати загальне через одиничне. По–друге, при практичному розрізненні існуючих зв'язків між явищами причинно–наслідковий зв'язок нерідко підмінявся зв'язком за сумісністю, тобто зв'язком частини і цілого. Критерієм істинності ми

вважаємо тільки практику; суспільна ж практика у первісної людини була дуже обмежена, і в цьому полягала третя складність.

Міфи – це спроби осмислити явища світу й нібито вжитися в них за допомогою емоційних та логічних асоціацій.

У міфах яскраво виражена єдність протилежних начал: світла і темряви, дня і ночі, літа і зими. Всі вони знаходяться в постійній боротьбі між собою, яка виступає джерелом руху в природі і супроводжується чергуванням перемог та поразок. Уявлення про універсальну змінюваність явищ природи сягають в глибини тисячоліть, коли люди вірили, що все трансформується, одне має змогу стати іншим й отримати його якості.

На ранніх стадіях суспільного розвитку міфи були примітивними, короткими, елементарними за змістом, не мали зв'язувальної фабули, але незважаючи на це, міфологія співпадала з сучасною їй ідеологією, а будь-яке сприйняття світу носило міфологічний характер [57, 175–180].

Міфи часто мають характер казки, легенди або місцевого переказу й розповідають не тільки про богів, але й про героїв. Але в первісній міфології ці аспекти співпадають, і модель світу вимальовується у вигляді розповіді про походження окремих його елементів. Міфічні події та пригоди міфічних персонажів виступають своєрідним метафоричним кодом, за допомогою якого моделюється будова світу, природного і соціального.

Міф нерелекційний, оскільки з самого початку несумісний з раціонально практичним підходом до будь-якого явища, віддаючи перевагу емоційній суголосності й суб'єктивній переконаності. Простір міфу закритий, завершений, і єдиний рух, можливий у ньому – повторення, відтворення вже завершеного. Міф однак функціонує і в якості певного способу переживання реальності, і у вигляді його продукту – завершеної картини світу. Як первинна форма цілісного до теоретичного світогляду, міф є невід'ємною складовою будь-якого типу культури – як в стадії його становлення, так і у процесі генези та еволюції властивих даній культурі світоглядних моделей.

Проблема виникнення філософії –це не просто проблема появи нової форми суспільної свідомості, але проблема раціонального подолання міфологічного способу мислення, раціонального подолання і раціональної стихії. Свій першопочатковий зміст філософія не змогла взяти ніде, окрім як з міфів [92, 864–871].

Поява філософії співпадає з рядом важливих процесів. Це і розклад структур первісного суспільства, який супроводжувався зломом традицій й, відповідно, необхідністю появи нових раціональних конструкцій, без яких було неможливе пояснення небачених форм суспільного життя. Це і виникнення нових систем побудови суспільства, зокрема грецьких міст–полісів.

Поява розвинутих систем раціонально–понятійного знання не призвело до повного витіснення з духовного життя суспільства елементів міфологічної свідомості. Остання постійно відтворюється на рівні спонтанного житейського досвіду й неформалізованої повністю практичної свідомості, а також в ситуаціях, пов'язаних з необхідністю колективної соціальної дії, заснованого на безумовному підпорядкуванні чужій волі.

Протягом тривалого періоду часу ставлення до подій як до індивідуальних, а не закономірних, робило необхідним періодичне застосування ритуальних дій з метою підтримання існуючого космічного порядку. У процесі обрядотворчості людина відчувала себе важливим елементом світового універсуму. Цим, з одного боку, пояснюється та серйозність, з якою первісна людина ставилась до виконання ритуальних церемоній, а з іншого, – стає зрозумілим егоцентризм, характерний для світогляду давніх суспільств. Картина світу первісної людини була настільки далека від „позбавлення чар”, наскільки це можливо.

Для багатьох первісних суспільств є характерним егоцентризм – уявлення про те, що місце їх проживання – центр всесвіту, що самі вони найповніше виражають істинно людські якості [101, 39–40]. Егоцентризм,

який виражається у переносі назовнішній світ рис суспільства і самої людини, називається соціоантропоморфізмом. Причому перенесення це відбувається несвідомо, й людина не просто розчиняється у світі, але стає його зліпком.

Для вироблення раціональної картини світу необхідно було побудувати її на таких принципах, які б дозволили подолати особливості міфологічного світогляду. Сполучення „міф–зображення–ритуал” вже у верхньому палеоліті створило особливу універсальну структуру, яка проникла пізніше до різних сфер та рівнів культури.

Виходячи з вищесказаного, правомірно розцінювати міф як фундаментальну якість людської свідомості, важливу для подолання дисбалансу людини і природи, гармонізації суспільних відносин. Що стосується українського міфу, то він глибоко закорінений у глибинах способу буття етносу. Міфологічні уявлення українців відображають багатющий міжпоколінний досвід і виступають важливою складовою світоглядної культури нашого народу.

Українська міфотворчість являє собою систему переказів про живу та неживу природу, в якій у художньо–образній формі наукові знання переплітаються з елементами містики, фантазії, народними повір'ями. Вона втілює прагнення пояснити та впорядкувати навколишній світ, гармонізувати стосунки людини та природи, ґрунтуючись на специфіці самосвідомості українського народу. В цілому українська міфологія аналогічна міфології інших народів світу, проте вона має виразний національний колорит та художньо–образну своєрідність.

Український міф глибоко закорінений у глибинах способу буття етносу. Міфологічні уявлення українців відображають міжпоколінний досвід і виступають важливою складовою світоглядної культури нашого народу.

Українська міфологічна традиція відтворює всі ознаки, притаманні первісному мисленню, яке об'єднує людину з природою, а тому носить

натуралістично-політеїстичний, язичницький характер. Двозначність смислового поля з'являється у розвитку української культури після прийняття християнства, виникають філософські ідеї, згідно яких людське „Я” не протистоїть Всесвіту, а Всесвіт не втрачає відповідно до нього своєї „природності”. Міфологічна уява дала можливість людині переживати смисл і красу природи, власного буття, дивуватися божественному дарові життя. Міфічні образи стали універсальною формою вираження найрізноманітніших смислів. У процесі історичного розвитку міфотворчість все більше задовольняла потребу людини у переживанні смислової єдності зі світом, сприяла виникненню роздумів на сенсом власного буття.

В українській культурній традиції тлумачення людського і надлюдського набуває найвищого релігійного значення, завдяки якому софійність світу сприймається в якості двійника софійності природи.

2.2. Етноміфотворчість в системі ціннісних координат української літератури XIX століття

Шукаючи своє місце в історії, людина не може бути лише пасивним спостерігачем подій, її життєдіяльність спрямована на звільнення від будь-якого соціального та духовного гноблення, позбавлення від несправедливості, вад та невігластва, досягнення максимального благополуччя в матеріальному та духовному відношенні. Творячи довершені форми суспільного буття, людина пізнає і вдосконалює себе. У процесі духовно-практичного освоєння світу народжується мистецтво, здатне відобразити буття людини в усьому його розмаїтті. Якщо культура – “друга природа”, то мистецтво – “друга людина”, ілюзорний світ людини, який створюється її уявою [20, 23].

Естетична своєрідність мистецтва визначає його суспільну роль як найпотужнішого засобу ідейно-естетичного виховання. Надаючи людям естетичну насолоду, мистецтво здійснює вплив на весь їхній духовний світ, бере участь у формуванні естетичних ідеалів та смаків, уявлень про прекрасне і піднесене й завдяки цьому не лише відображає, але й перетворює дійсність.

Мистецтво з допомогою художніх образів адекватно висловлює природу культури, її цілісність й тому посідає в системі соціального буття особливе місце. Мистецтво уособлює в собі, концентрує бачення Всесвіту, але водночас виступає знаряддям продукування моделей ідеального, яке не завжди співпадає з реальною дійсністю.

Так, англійський письменник Сомерсет Моєм бачить завдання письменника не в копіюванні життя, а в компонованні його відносно свого замислу: Оглядаючись на мистецтво минулого, важко не помітити, що художники рідко надавали суттєвого значення схожості з життям. Звичайно вони використовували життя як умовну декорацію, а копіювали його час від часу, коли фантазія заводила їх надто далеко й відчувалася потреба повернення до першоджерела. Якщо для прикладу взяти живопис і

скульптуру, то можна навіть зазначити, що надто велике наближення до життя завжди спричиняло занепад тієї чи іншої школи. Інакше кажучи, художність правомірно інтерпретувати як творення самостійного уявного світу зі своєю структурою, формами і змістом. Він має власну логіку розвитку, міфічність же сприяє його духовному наповненню.

У зв'язку з цим заслуговує на увагу думка Дж.Віко про те, що міфологічні художні конструкції повинні базуватися на повній самостійності від математичних викладок, ґрунтуватися на власних самобутніх основах, але нічим не поступатися принципам математики у строгості й очевидності. Міфологічний світ не просто споглядає світ величин, але конструює й створює його з наявних елементів. Ця ідея набула подальшого розвитку у творчості Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Мова, релігія, мистецтво і міф володіють самостійною структурою, відмінною від інших феноменів духовної культури. Вони утворюють самобутню „модальність” світоглядного комплексу й духовно–практичної діяльності людини. Кожна з них поодиноці виступає самобутнім органом осягнення і ідеального створення світу, в якого є своє особливе призначення та право на існування.

Даючи визначення естетичної галузі філософського знання, А.Баумгартен кваліфікує її як вчення про пізнання “нижчих сил душі”. В основу цієї дефініції була покладена ідея про те, що в галузі чуттєвого й уявного, подібно до сфери мислительно–раціонального, існують певні наскрізні форми та правила зв'язку, своєрідна логіка “логіка уяви”. Г. Мейер, запровадив у науковий обіг психологічний термін “логіка фантазії”.

Міфові властива своя логіка та фантазія. Дж.Віко належить перша спроба дослідити “логіку уявлення”, звернувшись до світу міфу. За Віко, усі народи в силу іманентних причин розвиваються паралельно, послідовно проходячи зображену в теогонічних міфах „божественну” (бездержавну за панування жрецтва), героїчну (відображену в героїчних епосах) й людську

(описану в традиції історіографії) стадії еволюції. Саме на рівні перших двох епох історії людства, зауважував Дж.Віко, й слід шукати істинні джерела поезії. Перш ніж стати здатним до раціонального мислення, людство повинне було пройти епоху домінування міфології та поезії. Загальновідомо, що перші культурні етноси мислили не поняттями, а поетичними образами.

На відміну від науки, яка виникла пізніше, мистецтво вчило нас уявляти, а не тільки розуміти або використовувати речі. Воно пропонувало розмаїті, живі й багатокольорові образи реальності, сприяючи глибокому проникненню у сутність природних явищ. Ключем до розуміння людської природи став символ як знак художньої уяви. Це нове культурне набуття цілком перетворило все людське життя. Адже людина прилучилася до нового й дивовижного виміру реальності. Вона не могла існувати лише в світі “чистих” фактів та задоволення безпосередніх буденних бажань і потреб. Людина прагнула продуктивної уяви, емоцій, ілюзій та фантазій. Проте сама людська уява й витвори фантазії – це ще не міфологічна система. Міфології притаманні систематизованість та концептуальність. Водночас структура міфу не є обмеженою раціональним, у ній переважає емоційне начало.

Жодне явище або атрибут людського буття не містить у собі власного пояснення. Й тому на ранніх етапах своєї історії люди зверталися небесних явищам, у повній залежності від яких вони перебували. Але згодом міфологічне освоєння світу поступилося математичному, раціональному, й це стало перешкодою на шляху до нового і справжнього символізму – символізму науки.

Символічна пам'ять – процес, за допомогою якого людина не просто повторює свій минулий досвід, а й переосмислює його. Уява також виступає необхідним елементом історичної пам'яті як однієї з основ наукового знання. Співвіднесеність з майбутнім завжди засвоюється свідомістю скоріше, ніж віднесеність до минулого. Адже людина передусім живе у світі сумнівів та

застережень, страхів та надій на майбутнє набагато більшою мірою, ніж у споминах і повсякденних заняттях.

Ідея – міраж майбутнього, й мрія про нього – необхідна риса людської свідомості. Майбутнє – це не тільки образ, воно володіє здатністю стати ідеалом. Теоретична ідея майбутнього як передумова людської культурної діяльності – це не просто очікування, а імператив людського життя, який виходить далеко за межі практичних потреб людини. Це символічне майбутнє, яке відповідає символічному минулому й знаходиться у строгій співвіднесеності з ним. “Символічне мислення і поведінка, як зазначав ще Дж.Віко, – найхарактерніші риси людського життя, на яких базується весь прогрес людської культури” [25, 33–34].

Символ володіє не тільки універсалізмом, але й здатністю підлягати змінам. У міфологічному мисленні ім'я Бога – невід'ємна частина феномену самого Бога. Неправильне звернення до нього послаблює силу молитви. Подібне стосується й символічних дій.

Символізм художньої творчості значною мірою пов'язаний з міфологічним мисленням. Символи лежать в основі художньої уяви. Загальновідомо, наприклад, що вся антична література просякнута міфологією й міфологічною космологією. Таке домінування міфології в культурі сприяє збереженню рис символічної форми мистецтва.

Принциповий відхід від тотального символізму пов'язується з епохою Відродження. Ренесансний міф з його антропоцентризмом, схильністю до історизму й критичності мислення, переносом уваги на реальність створив передумови для “деміфологізації”.

У XV–XVII ст. образи та мотиви античної, а потім і біблійної міфології стали арсеналом поетичної образності, джерелом сюжетів, своєрідною формалізованою “мовою” мистецтва.

В українській культурі також глибоко закорінена „потреба в міфі”, за виразом Л.Колаковського, яка полягає в „прагненні оволодіти фізичним

часом через підпорядкування його часові міфічному, тобто такому, який дозволяє бачити вплив речей не просто мінливість, але й накопичення певної якості, дозволяє вірити, що цінності минулого не зникають у сучасному, що їх можна врятувати всупереч незворотному потокові реальності...” [181, 4–5].

Століття бездержавності, боротьби не лише за національне виживання, а часом і за саму доцільність цього виживання, за обґрунтування опору асиміляції, „мирному розчиненню” в національному тілі дужчих сусідів зробили „прагнення міфу” невід’ємною частиною української суспільної думки, а міфотворчість – мало не національним літературно–мистецьким жанром. Покоління за поколінням українські митці, літератори, історики, філософи наполегливо стверджували й пропагували, плекали й захищали національні цінності та святині всупереч вкрай несприятливим обставинам.

Розглядаючи проблему міфу та його значення для сучасності, неможливо обійти увагою прикладне розкриття й реконструкцію цього феномену у художній літературі, оскільки саме література відчула на собі суттєвий вплив міфології.

Генетично література пов’язана з міфологією через фольклор, передусім засобами казки та героїчного епосу. Інші літературні жанри – драма та лірика сприймали елементи міфу через ритуали й релігійні містерії. За допомогою літературної творчості людина зафіксувала й окреслила шлях свого світоглядного, естетичного вдосконалення.

У літературі міф виражений в об’єктивних формах, йому притаманний певний вид формотворення, особлива спрямованість об’єктивації, яка являє собою своєрідний спосіб “синтезу різноманітного”, зведення воедино та взаємного впорядкування почуттєвих елементів. Причому характер такого поєднання у кожному окремому випадку може бути різним.

Міфічне мислення в літературній творчості перетворює чуттєві враження у відповідності з специфічними структурними формами.

Фундаментальна риса міфологічного мислення – перенесення тотемічної структури організації роду на організацію світу. Міф сприяє переведенню змісту уявлень у форму повідомлення, розповіді. Своєрідність міфологічного мислення відображається в утвердженні тотожності буття з самим собою, ідентичності його чистого образу.

Характерним для мистецтва як вищого щабля розвитку культури є органічне втілення архетипічних засад певного народу. Зокрема, характерною рисою світогляду країн Сходу є мудрість споглядання, занурення у внутрішнє “Я”, вищою ж насолодою – досягнення спокою, відключення від усього зайвого, зовнішнього, заглиблення у нірвану. Архетипічним для російського менталітету М.Бердяєв вважав піднесеність, надмірність етичних норм та ідеалу [19]. Очевидно, саме це спричинило домінування житійного жанру у російській літературі аж до періоду петровських реформ.

Такий жанр був притаманний і українській культурі, але не набув архетипічного значення, оскільки впливовіше місце в ній посідали жанр полемічної літератури та поетична творчість. Ще М.Гоголь підкреслював, що російська ментальність характеризується прагненням піднятися над життям у вищі виміри ідеальних сфер, тоді як для української духовності типовим є намагання злитися з буттям, увійти до нього. Цим пояснюється особливе, акцентоване значення в інтелектуальному житті України практичних та моральних аспектів духу. Воно виразно виявилось у книжності Київської Русі (в схильності до моральних пріоритетів при виборі й коментуванні античних текстів) й згодом набуло характеру закономірності.

Життя у всьому його розмаїтті як джерело багатющої народної фантазії та енергії стало характерною рисою світоглядної орієнтації українців. Пошуки правди у вітчизняній світоглядній парадигмі ніколи не знаходили вияву в чистій абстракції, у безсторонньому пізнанні речей. Вони були органічно пов’язані з постановкою етичних проблем, з потребою в між особистісному та міжнаціональному спілкуванні.

У XVIII ст. й особливо в XIX ст. формується два нових типи ставлення літератури до міфології. Перший з них – свідомо відмова від традиційного сюжету з метою переходу від середньовічного “символізму” до “наслідування природи”; другий – спроби свідомого, неформального використання міфу, з наданням йому статусу автономної поетичної міфотворчості.

Німецькі романтики вбачали у міфові ідеальне мистецтво й ставили перед собою завдання створення нової, художньої міфології, яка б виразила глибоку єдність, тотожність природи і людського духу, природи та історії. Програма створення нової міфології була уперше закладена Ф.Шлегелем у “Промові про міфологію” (1800 р.). Німецькі романтики досить вільно трактували сюжети і образи традиційних міфологій, використовуючи їх як матеріал для самостійного художнього міфологізування.

Особливе місце серед письменників–романтиків належить Ернсту Теодору Амадею Гофману (1766–1822). Він гостро відчував внутрішню нестабільність свого часу і вважав, що тільки фантастика та гротеск можуть розкрити сутність реальності. Художній простір гофманівських казок (“Крихітка Цахес” та ін.) заповнюють феї, чарівники, гноми, дракони. Вони існують поруч з реальними людьми – чиновниками, купцями, ринковими торговцями, студентами. Дія гофманівських творів нерідко відбувається одночасно в двох планах – побутовому (реальному) і вигаданому (фантастичному). Причому вигадливі фантазії для письменника не втеча від непристойності та нудьги самовдоволеного святенницького світу, а підрип його зсередини (“Життєва філософія kota Мура”). Ось чому Гофман вважався одним з останніх німецьких романтиків і в той же час першим реалістом, без якого була б неможливою творчість Едгара По, Франца Кафки, Миколи Гоголя й Федора Достоевського, а в XX ст. – Михайла Булгакова.

З німецькою драмою середини XIX ст. органічно пов’язана творчість Р.Вагнера, який у своїх музичних драмах почасти перекинув місток від романтичного міфологізму до модерністського.

Символічність мистецтва – поняття загальнолюдське, універсальне, але водночас національно–специфічне, етногенетичне. Українська система символічного відображення світу належить до найдавніших і найбагатших систем традиційної культури на планеті. Специфіка фольклорної символіки – поняття світоглядне, формотворче, стилістичне. Вона генетично виникла, з одного боку, в первісному лоні синкретизму, міфологічного пізнання, на початковій стадії розвитку мови, а, з другого – в межах певного фольклорного жанру, що відповідав конкретному етапові еволюції народнопоетичного світорозуміння та своєрідності поетики усної народної творчості.

Творчість людини як пошук смислу, головної цінності тільки тоді є істинною, коли виражає назрілі суспільні потреби. Саме тому корені мистецтва слід шукати в міфологічних церемоніях та ритуалах, де людина переживала смисл і красу, надихалася життям як втіленням божественних сил і саме ставала таким втіленням. Символічні образи міфу виступають для людини універсальними формами надання та вираження смислу. Сучасна культура вкладає в ці форми новий зміст, будує нові смисли та символічні системи. Процес міфотворчості задовольняє потребу людини в усвідомленні своєї смислової єдності зі світом, а також у бажанні розібратися в смислових основах власного буття.

Будучи джерелом творчої енергії людини, міфотворчість формує естетичні потреби художника, які виявляються в його свідомості у формі ідеалу. Останній виступає активною силою, котра організує свідомість художника й зумовлює спосіб його мислення та творчості. Основою художнього ідеалу митця, за Г.Гегелем, є “...знати... субстанційне ядро епохи та народу, і лише в тому випадку якщо він внесе щось неузгоджене й суперечливе в цей потаємний центр, він здійснить анахронізм найвищого порядку. З цього боку від художника слід вимагати, щоб він вжився у дух минулих часів, оскільки цей субстаційний зміст епохи і народу, якщо він має істинний характер, залишається ясним для всіх часів. Намагання ж з усією

точністю й докладністю відбити часткову зумовленість суто зовнішнього явища в іржі давнини являє собою лише дитинячу ерудицію, що прагне в свою чергу суто зовнішньої мети.” [34, 88].

Ствердження нового світосприйняття, у відповідності з яким саме ідеал лежить в основі художньої творчості, обумовило появу нових естетичних принципів, спричинило зближення офіційного мистецтва і фольклорної стихії, що надихалася ідеями народності та національності й мала основоположне значення для становлення національної реалістичної культури. Для перших десятиліть ХІХ ст. в українській літературі, так само, як і у західноєвропейській, характерне домінування поетичних жанрів. До середини 30–х рр. ХІХ ст. однією з найпродуктивніших стильових течій в українській поезії був бурлеск, ідейно–художня природа якого відповідала завданням укорінення нового світосприйняття та нових естетичних принципів.

Наприклад, у поемі І. Котляревського “Енеїда” пошуки розумного в “природному” світі спонукали письменника до відтворення елементів вірувань, звичаїв, традиційних рис побуту, морально–психологічної своєрідності, прадавніх естетичних уявлень українського народу. Саме тому “Енеїда” близька за духом до “Декамерона” Дж.Боккаччо, “Морганте” Пульчі, гуманістичної сатири Ф.Рабле, М.Сервантеса.

Міф поєднує в собі елементи теорії та художньої творчості. Передусім вражає в ньому глибока спорідненість з поезією. „Давній міф, – зауважує І.Кант, – це „грунт”, на якому поступово зростає вся сучасна поезія у перебігові процесів, які еволюціоністи називають диференціацією та спеціалізацією. Міфотворче мислення – це прототип, а мислення поета завжди залишалося міфопоетичним” [61, 93]. Але, незважаючи на цей генетичний зв’язок, не можна ігнорувати якісної різниці між міфом та мистецтвом. Ключ до цієї розбіжності знаходимо у кантівському положенні про те, що естетичне споглядання „зовсім байдуже до існування або

неіснування свого об'єкта" [61, 69]. Подібна байдужість зовсім чужа міфологічній уяві.

З глибинних джерел українського фольклору черпали натхнення М.Коцюбинський і Лесі Українка. 1911р. ознаменувався двома спорідненими за духом творами – повістю “Тіні забутих предків”, де відобразилися звичаї, мораль, казки і перекази гуцулів, й драмою “Лісова пісня”, пронизаною чарівністю волинської природи й безпосередньою близькістю до народної поезії. Вигадливе переплетення реального й фантастичного налаштувало читача на романтичний лад, надаючи особливого національного забарвлення зазначеним творам.

Наприклад, для М.Коцюбинського найулюбленішими були теми людяності, краси, духовної величі українського народу. Пропагуючи гуманістичні цінності, письменник передбачав перемогу нових, справедливих принципів суспільної життєдіяльності, нової етики та естетики. Він вірив у благородність і чесність свого народу. Зокрема, в оповіданні “П'ятизлотник” М.Коцюбинський змальовує образи старців Хоми та Хіми. Потерпаючи від голоду та злиднів й дізнавшись про чужу біду, вони без коливань віддають свій останній дорогоцінний “п'ятизлотник”, йдуть на самопожертву в ім'я любові до людей.

Шляхетність людської душі в українській класичній літературі та філософії інтерпретується як найвища моральна цінність, підвалина вітчизняної культури, а „серце” виступає глибинною метафорою національної ментальності. Архетип “філософії серця” розкривається як принцип індивідуальності та джерело людяності (П.Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, що втілює Бога (Г.Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т.Шевченко), як орган надії, передчуття провидіння (П.Куліш), ключ до “господарства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М.Гоголь).

Ось, наприклад, як оцінює творчість М.Гоголя Д.Чижевський: “Як некрусу людської душі Гоголь побачив у мертвості її, так, навпаки, за ідеал він ставить – бути живими душами. Знову не інтелект, не воля висувається на перше місце, а відчуття, емоція, здатність глибоко і жваво реагувати на життя. Ціллю творчості М.Гоголя було: оживити душі, роздмухати у людині жар в душі, де він починає загасати, показати, що прекрасна душа є природно–прекрасна мета для людини.” [153, 57]

Творчість І.Франка просякнута вірою в душевну красу трудящої людини, її природну доброту, витончене розуміння прекрасного й моральність. Змальовані в його творах характери засвідчують здатність навіть „пропащих душ” повернутися на шлях правди та справедливості. Що люди з природи не злі, а тільки під впливом обставин змушені вдаватися до поганих вчинків, – це для нього ясна річ. Деякі критики гадають, що саме ідеалізована віра в людство надала І.Франкові в умовах тяжких розчарувань та наклепів з боку власних же земляків, моральну силу витримки й уміння тяжко працювати для добра власного народу та рідної культури.

Подібний погляд на людину зустрічаємо й у зарубіжній літературі, зокрема у відомого американського просвітника та політичного діяча XVIII ст. Т.Джефферсона: людина – розумна і моральна істота, народжена зі здоровими моральними інстинктами; моральність, співчуття, великодушність є вродженими елементами людської конституції [49, 33]. Століттям пізніше з’явилися концепції, автори яких заперечували наявність морального начала в людині, поширювали міф про органічну “порочність природи” людини.

В Україні розвиток гуманістичних традицій знайшов відображення в творчості Г.Сковороди, передусім у його вченні про “сродну” працю. Суттєву увагу філософ приділив проблемі боротьби проти зла, що панує в світі. На його думку, кардинальним шляхом боротьби проти зла повинне стати протиставлення йому добрих начал, закладених у природі людини. Начала добра необхідно розвивати за допомогою освіти. Формування в людині

моральних якостей український мислитель розглядав у прямій залежності від суспільно–корисної праці, через реалізацію ідеї перетворення праці із засобу до життя в найпершу життєву потребу та насолоду. “Сродна” праця за покликанням є ідеалом людського щастя [128]. Гуманістичний потенціал творчості Г.Сковороди набув примноження в художніх творах Є.Гребінки, П.Гулака–Артемовського, Г.Квітки–Основ’яненка, Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, творчість яких мала особливе значення для утвердження світоглядної позиції антропоцентризму в українській культурі в цілому.

Стверджуючи віру в прекрасне людське начало, героїня Лесі Українки Мавка проголошує: “... Я жива, я буду вічно жити, я в серці маю те, що не вмирає”. Драму–феєрію “Лісова пісня” по праву вважають вершиною драматургічної діяльності поетеси. Як живий, виникає перед очима читача образ темного лісу, населений фантастичними істотами, добрими і злими, які живуть своїм життям. Головна діюча особа цього твору – лісова русалка Мавка виступає втіленням любові і самовідданості. Її образ став уособленням святості і прозорості думок, бажання людського щастя і радощів.

Соціальне підґрунтя сюжету породжує драматичне співставлення з однієї сторони сил природи, а з другої – корисливих інтересів людини. Використовуючи міфологічний образ Мавки, який є втіленням могутньої і чистої, але в той же час крихкої і загадкової природи, Л.Українка створила художньо яскравий твір, правдивий у своїй соціальній значущості. Наявність же фантастичних образів підкреслює трагізм і реальність подій, які відбувалися.

Невмируща сила цієї драми–феєрії живиться з джерел багатовікових народнопоетичних уявлень про життя і світ. Та Леся Українка виходить далеко за межі звичайного використання окремих міфологічних елементів і фольклорних мотивів. У творі протиставлені людська й природна засади – передусім у самій людині. Русалки, мавки, потерчата, лісовики і перелесники є не лише поетичним уособленням природних сил, а й немовби дзеркалом

природи, в яке дивиться людина і в якому вона відбивається [118, 5–12]. Драму нового романтичного типу Леся Українка назвала „символічно–реальною”. Письменниця свідомо трансформувала елементи народнопоетичної та міфологічної образності у нових художніх формах, створила, по суті, „авторський міф про Мавку” [22, 14].

З’ясування народнопоетичних джерел „Лісової пісні” та їх творче переосмислення Лесею Українкою неодноразово ставало предметом наукових досліджень. Цією проблемою займалися багато літературознавців і фольклористів, зокрема М.Зеров, О.Дей, В.Покальчук, В.Погребенник та інші. Одним з останніх досліджень є стаття В.Кордуна [73].

Важливою проблемою дослідження міфологізму драми–фесрії є з’ясування джерел центрального персонажу твору – Мавки. Цей образ народився на перехресті української та світової культури уснопоетичної й книжної поезії, тієї, яка на межі двох останніх століть по–новому усвідомила цінність міфологізму й засвідчила спроможність висувати складні філософські проблеми.

Основні джерела образу Мавки міфологічні, хоча він спирається й на літературну традицію. Цей образ епізодично зустрічається у творах І.Котляревського, Є.Гребінки, Л.Глібова, Марка Вовчка, І.Франка, М.Коцюбинського. Що ж стосується образу Мавки у Лесі Українки, то на тут передусім відчуваються впливи української міфології. Хоча не виключається запозичення міфологічних елементів поезії інших народів. Зокрема, з античної міфології – дріад, німф, покровительок дерев. В українській же міфології найбільш відомі русалки водяні і русалки лісові (тобто мавки).

Слід сказати, що серед персонажів творів Лесі Українки репрезентовані герої античних міфів і біблійних легенд, давні греки та римляни, середньовічні лицарі. У подіях минулих епох письменниця знаходила приклади, співзвучні сучасності, надавала міфам і легендам нового тлумачення. Наприклад, відомому образу “Каменного гостя” Пушкіна вона

протиставила свого “Камінного господаря”. Драма „Камінний господар” – розповідь про те, як свідомо соціальність вільної від моралі людини веде її в мертвотні обійми тієї ж камінної сили традиції, проти якої бунтував індивідуалізм. Цю обставину слід підкреслити з огляду на тлумачення Лесі Українки як попередниці безоглядного революціонаризму, що не гребував нічим для здійснення світлих ідеалів.

Зовсім по-іншому, ніж зазвичай вважалося, трактується Лесею Українкою образ Іуди. У неї це – людина посередня й випадкова і ненадовго захоплена ідеями Христа. У зручний момент зрадила його у корисливих цілях. “Поле крові” – це невеличка матеріальна вигода, кусочок землі замість неосяжного світу любові і добра, який Христос відкривав людям своїм вченням. Коли людина хоче отримати матеріальну вигоду, зраджуючи духовні ідеали, вона неминуче стає на шлях крові, злочинів. Для Лесі Українки зрада Іуди має просте пояснення. Це вибір обивателя, який заради земних благ зрадив високим духовним цінностям. Своєю поемою поетеса немовби пророчила перемогу цієї жалюгідної посередності, в якій вона вбачала небезпеку духовної деградації суспільства. Це, як бачимо, й сталося у трагічному та повному суперечності ХХ столітті.

Художньо–літературній творчості ХІХ ст. властиве було запозичення різноманітних символів та алегорій з народного фольклору та літературних традицій. Зокрема, в громадянській ліриці кінця позаминулого сторіччя образи природи символізували стан суспільного настрою та соціальних відносин. Образ осені позначав згасання суспільного життя, зими – пору суспільного застою, образ ночі – період чорної політичної реакції. Й навпаки: образ весни символізував час громадського пробудження в народі, а образ бурі – натиск народної революції. Подібну символізацію знаходимо у Лесі Українки, Олександра Олеся, І.Франка (його цикл “Веснянки”). У символізації й алегоризації явищ природи митці шукали оригінальні способи розкриття соціальних контрастів.

Міф та його структурні елементи по-різному засвоювалися українською літературною традицією. Про „олюднення” природи міфу, здатність людини перемагати у двобої „нечисту” силу, писали у свій час П.Куусі, О.Стороженко. Для ранніх стадій еволюцій просвітительського реалізму було характерне намагання реконструкції фольклорно-міфологічного сюжету до рівня пародій або гротеску. Дії реальних героїв та фантастичних персонажів розгорталися навколо спільного начала – природи як втілення добра, здатного перемагати зло, вороже корінним інтересам людини.

Романтики ставилися до міфологічного фантастичного елементу як до засобу умовності, санкціонованої художнім методом. Реалізм, навпаки, підпорядковує міф раціоналістичному детермінізмові, віднаходячи в ньому пізнавальні цінності. Зокрема, у Г.Квітки–Основ’яненка зображення потойбічного світу виступає своєрідним дзеркалом та алегорією людських стосунків. Міфологічну ж фантастику письменник підпорядковує реалістичній у своїй сутності сатирі. Реалізмові притаманна пояснювальна тенденція – у підтексті фантастичних подій висловлена думка, до якої повинен прийти читач стосовно того, що химерні явища є витвором людської фантазії.

Наприклад, І.Франко, виводячи міфологічний образ Задухи з її царством у підземеллях Борислава, вбачає у ній підсвідомість ріпника, запамороченого ядучими викидами з нафтової „штольні”, який марить й з уривків свідомості комбінує фантастичні, але психологічно обумовлені образи. Це – відображення уявлень про тяжке становище робітника й водночас вияв міфологічного світосприймання.

Розуміння символіки має власну специфіку в фольклористиці, адже фольклор – найбагатша універсальна художня система, в якій символи виступають основою і вершиною, але водночас способом творення даної основи й досягнення вершини.

Яскравий приклад досягнення такої вершини демонструє творчість Т.Г.Шевченка. Його мистецтво глибоко сягає своїми коріннями народних традицій. У творах Кобзаря (від ніжної лірики до реалістичних соціальних полотен) завжди присутній дух рідного народу, любов до своєї землі, широчіні її просторів. При написанні багатьох віршів ним активно залучалися перлини пісенної народної творчості. У манері народного епосу написана “Дума” в поемі “Сліпий”. Балада “Причинна” повністю побудована на фантастичному народному мотиві: “Реве та стогне Дніпр широкий”. В ранніх творах Т.Шевченка знаходимо традиційні, почерпнуті з фольклорних зразків порівняння, наприклад: “Кругом хлопці та дівчата – як мак процвітає”. У раннього Шевченка постійними епітетами є: синє море, біле личко, карі очі, темний гай, бистрий Дунай, сизокрилий орел, чорні хмари, вітер буйний, червона калина та ін.

Говорити про символічність творчості можна не тільки тому, що вона уособлює національний геній народу, відображає його життя, думи та надії, але й тому, що насправді високе мистецтво сприяє формуванню передових, прогресивних думок, свідомості вищого рівня.

Шевченківська символіка не просто запозичена з народного фольклору, вона досить розгалужена. Це образи героїв (Гамалії, Хмельницького, Марії, Саула), предмети і географічні місця (дерево і сокира, місто Чигирин, село Суботів, місто Санкт–Петербург), події (вибори гетьмана, постриг козака у монахи). Найголовніше ж символічний рівень простежується у розвиткові історичних подій, в долях різних персонажів і самого поета. Причому кожен компонент сюжетної канви несе символічне навантаження.

Історія України для Шевченка має сенс лише як історія–правда („Розрита могила”, „Сон”, „Чигирине, Чигирине”, „Великий льох”, „І мертвим, і живим...”, „Хустина”, „Нащо мені женитися”). Міфологічне мислення Шевченка не обмежується тільки віршами на „історичну” тему, поширюється й на його творчість загалом.

Досліджуючи міфологічну основу світобачення Т.Шевченка, Г.Грабович керується структурно–антропологічним підходом до міфу [40] й формулює п'ять головних його ознак:

1) За своєю будовою міф відзначається надмірністю і багатомірністю, втіленими у безперервному виробленні структури (Шевченкове розуміння України як жертви жіночого роду у варіантах, кожен з яких має свій сюжет).

2) З погляду динаміки міф розвивається через ряд бінарних опозицій та примирень: опозиція на нижчому рівні структури знімається примиренням сторін на вищому рівні (у Т.Шевченка – в багатьох варіантах: зокрема, в „Гайдамаках”, де сини Гонти, діти полячки та православного козака (примирення) насправді гинуть).

3) Міф сприяє передачі універсальних істин.

4) Міф виходить за межі часу.

5) Міф виходить за межі конкретного простору.

Щодо останніх пунктів, то у Шевченка дійсно можна помітити синхронність витворюваного ним світу. Минуле часто співіснує з сучасним („Гайдамаки”) або майбутнє стає реальним та сучасним. Якщо говорити про простір, то він теж неконкретний. У шевченковому міфі Україна – аж ніяк не місце, територія чи країна. Вона – стан буття чи екзистенціальна категорія у теперішньому часі, у майбутньому ж, після остаточної метаморфози, – форма ідеального існування.

Сучасна письменниця О.Забужко розглядає архетип „кобзаря”, називаючи його деміургом національного міфологічного космосу [56], глибоко й детально розкриває природу шевченкових сексуальних образів. Образи покриток, обдурених та зґвалтованих жінок досить яскраво висвітлює Г.Грабович. Постійно повторюваний сюжет нещасливого жіночого кохання цей дослідник витлумачив як суперечність чоловічого і жіночого, ототожнюючи з останнім Україну. Образи самотньо звікованого дівочтва –

екзистенціальна мука паралізованості, пасивного існування. („Дівочі ночі”, „Породила мене мати”) [40].

Могили в українській міфології – носії інформації; поставання з могил мерців часто зустрічається в шевченкових творах й витлумачується амбівалентно: і як есхатологічна Судна година, і як символічне відродження духовного феномену козацтва. „Покозачення” ж змоскалізованих українських чоловіків інтерпретується як воскресіння нації. Образ царя виступає у Шевченка в іпостасі „культурного антигероя”, говорячи мовою визначення міфу.

Українська тема в шевченківській поезії є високо злагодженою, майже герметичною символічною системою, що відбиває глибинні особистісні й універсальні істини [57]. Якщо у до шевченкової літератури й існували прецеденти подібного осмислення міфу, то хіба лише у творчості М.Гоголя. Унікальність же постаті Т.Шевченка полягає в тому, що він сам виступає носієм міфу.

Сама постать Т.Шевченка постає міфологічною фігурою. Той факт, що не тільки і не стільки Шевченко „породив сучасне українство”, скільки воно вибрало чи створило (трансформувавши реальну особу в міфічного героя) саме такого засновника, констатує Г.Грабович: „Сьогодні загальновідомо, що не тільки українська література, але й українська культура й політичне життя, та й сам національний дух ХІХ століття вирішальним чином сформовані Шевченком. Однак цілком очевидно, що його далекосяжний вплив характеризує не тільки силу його поезії, а й потреби, а заразом і політичне безсилля народу, речником якого він став. Коротко кажучи, історичний феномен Шевченка, крім усього іншого, ґрунтується на культурній готовності відповідної аудиторії та здатності письменника резонувати в лад з її колективним досвідом, емоціями та сподіваннями” [40, 8].

Т.Шевченко як основний „цивілізаційний герой” національної міфології настільки зрісся з міфологізованою ж Україною, що у свідомості багатьох

освічених людей постав духовним предтечею сучасних українців. Навіть існування окремих рис національного характеру ставилося на карб Т.Шевченкові. Натхнена шевченковими міфами у поєднанні з популярними соціалістичними ідеями, народницька українська інтелігенція кінця XIX ст. почала будувати свої політичні програми.

Інший народницький міф – про І.Франка як одного з засновників української літературної „сім'ї” – привернув увагу й спонукав до аналізу відомого вітчизняного літературознавця С. Павличко [115].

Літературно–художня, наукова, публіцистична й громадська діяльність цього справжнього велетня в царстві духу, автора близько п'яти тисяч творів є винятково розмаїтою й плідною. Істотне місце належить йому й в історії української філософської думки.

Характерною особливістю цієї грані творчої спадщини І.Франка є властивий його філософському пошукові а) екзистенційно–художній характер та б) етико–антропологічне розуміння філософських проблем [39, 237].

Особливу увагу Франка привернуло дослідження специфіки естетичного освоєння дійсності. Цьому присвячено його трактат „Із секретів поетичної творчості (1898–1899 рр.), у центрі якого – питання про співвідношення підсвідомого та свідомого в поетичній творчості, аналіз законів поетичної асоціації, з'ясування особливостей творчої уяви (фантазії). Спираючись на здобутки тогочасної західноєвропейської психології, письменник досліджує чинники, що сприяють творчому актові „живлення”, „збудження” сфер підсвідомого, які в момент натхнення здійснюються з „Нижнього” шару свідомості й спричиняють творення художнього образу. Досліджуючи сутність поетичної асоціації ідей, І.Франко розкриває складний механізм, що забезпечує зчеплення ідей і художніх образів, дає змогу викликати в душі читача не лише певні емоційні переживання, а й відповідні думки.

Розглядаючи природу поетичної фантазії, І.Франко за аналогією з даними, одержаними в психології сновидінь і галюцинацій, підкреслює не лише репродуктивний, а й творчий характер фантазії, що, спираючись на здобутки, нагромаджені у сфері підсвідомого, здатна представити образи, сцени, ситуації, які людина ніколи не переживала в реальному житті. Міф як логос художньої правди при цьому інтерпретується як внутрішня мова психіки, за допомогою якої встановлюється гармонія між людиною, природою, культурою та суспільством.

У поезії І.Франка „Каменярі” сформульований погляд на покликання героя – присвятити себе прокладанню народів шляху у щасливе майбутнє, озвучена ідея героя, який є носієм духу, „вічним революціонером”. Ця ідея зумовлює розробку теми „особистість і народ” у різних її аспектах: конфлікт громадського й особистого („Святий Валентій”, „Бідний Генріх”, „Іван Вишенський”), вірність народу й кара за зраду („Похорон”), ідеал безмежної відданості народів, готовності віддати життя за щастя народу. Ідеал цей звучить у поемах „Ех nihilo”, „Смерть Каїна”, „Похорон”. Завершує їх поема „Мойсей”, задум якої визрівав у мислителя понад двадцять років і яка стала поетично–філософським підсумком життєвого й творчого шляху митця.

Втілення життєвого досвіду Франка–прозаїка знаходило в його казках та легендах. Про свою естетичну програмну він говорить так: “Не мерзенність, а красу життя й невгасиме прагнення до неї хотів я показати”. В сатиричних казках викривається гнобительська політика уряду Австро–Угорщини (“Казка про Добробут”, “Звірячий бюджет”, “Історія кожуха”). До філософських творів з домішкою фантастики й алегорії відносяться: “Рубач”, “Мій злочин”, “Без праці” ті ін.).

Широко відомі казки і легенди І.Франка для дітей (“Коли ще звірі говорили”). Історична повість “Захар Беркут” присвячена боротьбі слов’ян XIII ст. з татаро–монгольськими загарбниками. Розповідаючи про події далекої минувшини, письменник звертається до проблем сучасності. Глибоко

символічним є образ кожного героя повісті. Зокрема Захар Беркут уособлює в собі державну мудрість народу, Максим і Мирослава – ідею вірності, чесності, справедливості й лицарства. Тугар Вовк виступає уособленням зради, підступності, зла.

Через єдність художнього і громадського, соціального та національного письменником вимальовується картина уявного майбутнього українського народу. Роздуми І.Франка про долю України, використані ним історичні екскурси, які супроводжували рефлексії про сучасні суспільні процеси, постійна увага до європейського (й передусім, слов'янського) поля, на терені якого відбувалося становлення української національної свідомості дали змогу сформулювати парадигмальну настанову: “Ми мусимо навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів” [148, 39]. І.Франко ставить перед співвітчизниками завдання “витворити з величезної етнічної маси українського народу – українську націю, суцільний культурний організм, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава, не може состоятися” [148, 77].

І.Франко виділяє кілька ступенів художньо–естетичного освоєння людиною навколишнього світу. В цілому вони можуть бути визначені так: фетишизм – анімізм – міфологія – синтез психології, моралі, естетики, етики, філософії, соціології тощо. Зрозуміло, ці культурні феномени не завжди співіснують у чистому вигляді, що не раз зауважував і вчений. Важливою особливістю первісних уявлень про людину і світ І.Франко вважав те, що на цій стадії свого становлення людина ще не виділяла себе з природи. А відтак їй не було властиве особистісно–індивідуальне начало у пізнанні та освоєнні дійсності.

У статтях „Як виникають народні пісні”, „Останки первісного світогляду в руських і польських загадках народних”, „Як творилася слов'янська міфологія” та інших працях дослідник вказує на ті життєві

імпульси, які впливають на свідомість людини, спричиняючи відповідні реакції на навколишню реальність, а відтак і необхідність зрозуміти, пізнати й привести себе у певну відповідність з природним організмом. Прикметно, що І.Франко на перший план у творчому акті первісного колективу висуває не фантазію, а зв'язок з навколишньою дійсністю.

І.Франко стверджує, що першоджерелом міфу виступає той запал вражень, які супроводжують людину в її повсякденному житті, передусім у взаємодії зі світом природи. При цьому вчений посилається на зміст легенди, в якій носіями міфологічної основи народних пісень, постають мореплавці, для яких пісня – розрада у тривалих подорожах. Чумаки, видобуваючи причорноморську сіль, підслуховують ці пісні і приносять їх на Україну. Окрім емоцій та повсякденних вражень, у творенні міфу виняткову важливу роль відіграє продуктивна людська уява. Завдяки їй людина самоутверджується у певному природному та соціальному середовищі.

Досліджуючи еволюцію міфологічних мотивів у народних загадках, І.Франко вказує на наявність у них явищ національного життя як за змістом, так і за формою. („Зоря–зоряниця, красная дівиця”, яка ключі погубила, а сонце вкрала” , постає повновладною господаркою землі та неба типово у дусі національного колориту) [147, 273]. Зазначені спостереження вченого – важливий ключ до розуміння естетичних та психологічних засад творення української національної міфології.

Механізм взаємопроникнення національного і вселюдського послідовно осмислюється в усій літературній та науковій діяльності І.Франка. Він розумів, що справа національного відродження розрахована на роки й десятиліття конструктивної праці. Вона неможлива без наполегливого плекання національної самосвідомості, яке концентрується значною мірою навколо проблем вітчизняної історії, мови та культури народу.

Розвиток революційно–демократичної думки в Україні відбувався за суспільно–політичних реалій кінця XIX ст. Так, самовираженням епохи,

відгуком на тогочасні соціальні процеси прозвучала Лесина поезія “Досвітні вогні”. В роки тяжкого безправ’я Леся Українка прославила жагу чесних людей до світла, до боротьби. Чимраз частіше проривалися в її творчості сміливі ноти, жаждою життя й боротьби, а, водночас, розширювався світогляд поетеси, поглиблювалось розуміння життя та його глибоких антагонізмів. Алегоричний образ досвітніх вогнів втілює ідею прогресу, боротьби за соціальне й національне визволення, темна ж ніч – то символ регресу, політичної реакції. Л.Українка ще не раз звернеться до історичних постатей (Спартак, Жанна д’Арк), міфологічних героїв (Прометей), гіперболічних метафор, образів – символів, з допомогою яких закликатиме до дії, боротьби, засуджуватиме соціальну пасивність. Любов і ненависть, безумство хоробрих і смертельний розпач, „готовність себе вогнем спалити власним” домінують у різних циклах її поезії. Поетеса жила, „чекаючи просвітлої години” для рідного народу. Боротьба буде жорстокою і нещадною, але приведе до перемоги – запевняла Л.Українка своїх читачів.

В оцінці літературних явищ, за своїми ідейно–естетичними принципами Леся Українка була наближена до представників прогресивного крила тогочасної російської критики, зокрема, А. Луначарського, В.Плеханова. Ось слова поетеси, слова митця–громадянина: “Не поет, хто забуває про страшні народні рани” прозвучали в “Давній казці”. Героїчна тема пронизує збірку Л.Українки “Думи і мрії”. У фантастичній драмі „Осінь казка” взаємопов’язані долі реальних та міфічних персонажів. Звертаючись до сторінок далекої історії різних народів світу „в їх гіркій, давно минулій долі” вбачала Л.Українка “образ рідної неволі”, виступала палким поборником соціального та національного визволення.

Одна з найосвіченіших жінок свого часу, надзвичайно авторитетна особа в літературно–мистецькому житті, Леся Українка була „канонізована” „учителем” І.Франком. У підсумковій статті про Лесю Українку (1898 р.), видатний письменник і вчений поставив її поезію поруч з Шевченковою.

І.Франко зауважив: „...Читаючи м'які та знервовані або холодно резонерські писання сучасних молодих українців і порівнюючи їх з тими бадьорими, сильними та сміливими, а притім такими простими словами Лесі Українки, мимоволі думаєш, що ся хора, слабосила дівчина – трохи чи не одинокий мужчина на всю соборну Україну” [147, 270–271].

Чоловічий образ поетеси, хоч і „слабосилий”, надломлений через хворобу, увійшов своєрідним міфологічним кліше до української та світової літератури, домінуючи ліризмом та самотньою жіночою вдачею Мавки й „Одержимої”.

Досліджуючи феномен сакрального в українській культурі, О.Гриценко констатує: „Святе Письмо та священна історія для нашої національної „громадянської релігії” – це, передусім, твори української літератури її класичного періоду, тобто періоду народження й розквіту письменства „народною мовою” – від початку ХХ ст. до „розстріляного відродження” 1920–х. Утім, національне „Святе Письмо” – це передусім твори Тараса Шевченка” [41, 351]. Цей же автор стверджує, що, хоча й у меншій мірі, предметом сакралізації і поклоніння стали твори інших українських класиків – І.Котляревського, І.Франка, Лесі Українки, М.Коцюбинського. Їхні твори, „як і будь-які священні тексти, справжнім патріотам не вільно аналізувати: тим більше – скільки-небудь критично оцінювати, – їх можна лише тлумачити й коментувати” [41, 351].

Ідея синтезу літератури та музики органічно вплітається у мистецьку творчість. Зокрема, вагнерівське поєднання музики, поезії та сценічного дійства імпонувало багатьом поетам–символістам й музикантам. Мистецтво, філософія та міф зливаються в єдине ціле в операх Р.Вагнера – “Каблучка Нібелунга”, “Летючий Голландець”, “Тристан та Ізольда”. Справді, світове мистецтво не знає більш величнішого та монументальнішого дійства, такого складного і водночас бурхливо прекрасного.

В російській оперній класиці за легендами, билинами та казковими сюжетами створено теж чимало шедеврів: опери “Руслан і Людмила” (М.Глінки), “Русалка” (О.Даргомижського), “Снігуронька”, “Садко” та “Казка про золотого півника” (М.Римського–Корсакова), “Князь Ігор” (О.Бородін) та ін. На українському фольклорно–традиційному матеріалі побудовано опери М Лисенка “Наталка–Полтавка”, С. Гулака–Артемівського “Запорожець за Дунаєм” та інші.

Українська народна творчість складала важливий чинник розвитку класичної української літератури. Події народного життя, страждання та сподівання простих людей утворювали фабулу літературних творів, уможливили появу неперевершених витворів І.Котляревського, Г.Квітки–Основ’яненка, Є.Гребінки, Т.Г.Шевченка. Образи Наталки–Полтавки, Терпелихи, Катерини стали національними символами, втіленням ідей добра, чесності, справедливості, благородства.

Використовуючи багатства народної розмовної мови, художні засоби усної народної творчості (пісень, дум, легенд, казок, анекдотів, приказок), класики української літератури у своїй творчості сягнули рівня загальнолюдських цінностей. Зокрема, оптимістичний погляд на явища навколишньої дійсності, життєрадісний і волелюбний характер українського народу відображено в “Енеїді”, “Наталці–Полтавці” І.Котляревського, у “Конотопській відьмі” Г. Квітки–Основ’яненка.

Немає жодного письменника, у творчій самореалізації якого фольклор не відіграв би важливої ролі. Про це свідчать не тільки твори, в основу яких безпосередньо покладені мотиви народного епосу, а й такі перлини красного письменства, як “Хіба ревуть воли як ясла повні?” й “Повія” П.Мирного, “Кайдашева сім’я” й “Микола Джеря” І.Нечуя–Левицького, “Борислав сміється” та “Украдене щастя” І.Франка.

Запозичення мотивів українського народного епосу у творчості Т.Шевченка сприяло народженню художніх шедеврів потужної соціальної

сили й реалістичності, але з самобутніми романтичними рисами (поєми “Гайдамаки”, “Русалка”, “Утоплена” та ін.).

В XIX ст. відбувався розквіт української фольклористики, етнографії, художньої літератури, вітчизняної історії, музики, в яких елементи міфотворчості набули естетично–стрижневого значення. Міф став формою естетичного освоєння дійсності, неодмінним фактором національної самовизначеності та самоідентифікації.

Творчість корифеїв української культури пожвавила інтерес до глибинних пластів культури українського народу, її моральних та естетичних здобутків. Зазначений період культурного розвитку став знаковим у формуванні української національної ідеї, висуненні проблем державотворення, так само, як художньо–естетична діяльність епохи Відродження підготувала період переходу до Нового часу в Європі.

Від 60–х рр. XIX ст., національна свідомість українців набула статусу ідеології на терені “від Дону до Карпат”, детермінувала змагання нації за політико–правову самовизначеність. Постали свої пророки–мученики (Т.Шевченко), провідники–вчителі (М.Костомаров, П.Куліш, М.Драгоманов, І.Франко), вожді (М.Грушевський), виробляються стереотипи побутових національних вартостей, музичні витвори загальнонаціонального виміру, символіка, свята, тощо. Наприкінці XIX – на початку XX ст. з’явилися політичні програми, що відображали корінні інтереси різних суспільних верств.

Висновки до другого розділу

Для української міфологічної традиції, яка відтворює ознаки, притаманні первісному мисленню (об’єднання людини і природи) характерною є відсутність метафізичного начала, яке розділяє раціональне та інтуїтивно-образне осягнення світу, забезпечуючи, таким чином, природність входження людини у світ буття. Архетипи „софійності світу”, „природи”,

„шляху”та ін., які притаманні українській ментальній традиції, слугували відтворенню відповідних моделей поведінки, зорієнтованої „ у середину” через відкриття внутрішніх потенцій для „самооновлення”. Так поступово формується своєрідна модальність українського духовного світогляду, в якому міфічна логіка та міфічна фантазія набувають значення „тотальної” духовної форми, символічної за своїм змістом.

Закладені в художніх образах української літератури символи формують духовні ідеали суспільства, набувають значення критеріїв, носіїв ціннісного виміру моральності, стають виразниками прогресивних ідей та ядром творчого мислення митців. Саме таким є механізм культурогенезу: виникнення ціннісних орієнтацій, що впливають на вибір людиною історичних шляхів свого розвитку – з минулого в майбутнє, як у глобальному вимірі, світі в цілому, так і на рівні індивідуального “Я”. Ґрунтуючись на стереотипах міфологізованої свідомості, утворюються сучасні поняття про соціальні цінності та норми.

Народна міфотворчість впливає не лише на формування етнічної визначеності літературного стилю, але й на спосіб художнього мислення, характерними рисами якого є тяжіння до символізації конкретних подій суспільного буття, орієнтація на важливі для національної самосвідомості проблеми (моральні, соціальні, політичні, філософські тощо).

Поступово опановуючи духовні цінності на норми поведінки, з якими міфологічна свідомість українського етносу відстоювала своє історичне право на національну самовизначеність, представники української професійної культури сприяли усвідомленню нацією ідей, які знайшли своє інституалізоване завершення у ХХ столітті з проголошенням державної незалежності України.

РОЗДІЛ ІІІ.

СУЧАСНА ІДЕОЛОГІЯ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОБУТТЯ ЯК ФОРМА МІФОТВОРЧОСТІ

3.1. Феномен „громадянської релігії” у міфологічному медіумі української історії

У другій половині ХІХ ст. – першій чверті ХХ ст. терміном „громадянська релігія” оперував видатний французький соціолог Е.Дюркгейм. Він вважав цей феномен своєрідним „пограниччям” між „конвенційною” релігією та громадянським суспільством, „віруваннями, проміжними між наукою та звичайною релігійною вірою, що стосуються таких світських об’єктів, як от: національний прапор, рідний край, певна політична організація, якийсь герой, видатна історична подія тощо. Фактично їх дуже важко відрізнити від власне релігійних вірувань” [55, 91].

У ХХ ст. терміном „громадянська релігія” активно користувався американський соціолог Р.Белла. На його думку, „будь-яке цілісне й життєздатне суспільство спирається на прийнятний загалом набір моральних понять про добро і зло, правду і неправду, якими керуються у сфері індивідуальної та суспільної діяльності. Такі моральні й релігійні уявлення створюють, по-перше, культурне обґрунтування правомірності існування саме такого суспільства; по-друге, критерії для критичної оцінки суспільства, яке надто відхиляється від своїх „Я” ідеалів [176, ІХ].

Як зауважив М.Еліаде, у „світових релігіях” чи не вперше звичайна, світська історія („чітко вказаний історичний час, коли Понтій Пілат був губернатором Іудеї”) трансформується у міфологію (а не навпаки), освячується божественною присутністю: „історія знову стає священною –

такою ж, якою вона колись і була зачата, тільки в міфологічній перспективі у примітивних, архаїчних суспільствах” [165, 112].

Феномен „громадянської релігії” був народжений міфотворчою свідомістю, яка передує раціональному осмисленню, та сприяє активізації почуттєвих здібностей людини, посиленню конструктивного потенціалу індивідуальної та суспільної свідомості.

У відповідності з концепцією Дж.Віко, кожне суспільство мало своє особливе бачення Всесвіту, навколишнього світу, уявлення про самого себе, ставлення до власного минулого, до своїх життєвих цінностей, цілей [25, 34]. У сучасній філософській думці виокремлюють три основних типи виявів відношення людини до світу: пізнавальний, оцінювальний і практичний. Пізнавальне відношення людини до світу виявляється в тому, що світогляд охоплює насамперед найбільш загальне знання про світ, історію людства й окрему людину. Це знання має відповідати дійсності, бути істинним, щоб гарантувати успішну практичну діяльність. Водночас світогляд включає цінності, ідеали, які регулюють соціальні стосунки в суспільстві і на основі яких відбувається оцінювання соціальних явищ (добро – зло, прекрасне – потворне, справедливе – несправдливе, корисне – шкідливе тощо). У цьому полягає оцінювальне відношення людини до світу. Практичне відношення людини до світу передбачає наявність у світогляді певних практичних настанов: чинить або не чинить так чи інакше.

У відповідності з визначенням С.Аверінцева, „символічна структура – не самодостатня художня форма, це форма, що „говорить”, певне висловлювання й повідомлення про духовну і душевну атмосферу епохи, яке, однак, може бути правильно прочитане лише у „великому контексті” історії і аж ніяким чином не поза ним” [2, 298].

Міф як символічна форма являє собою своєрідні способи об’єктивації духу, тобто засоби, завдяки яким індивідуальне набуває всезагального значення. У цьому виявляється структурна функція міфу як символічної

форми, що є немовби „культурною матрицею”, в рамках якої реалізуються специфічні види інтросуб’єктивного значення. На таких „культурних матрицях” засновані провідні націєвизначальні характеристики (мова, фольклор, світоглядні особливості, мистецтво, вірування тощо) .

Міф інтегрує за допомогою такої об’єктивації культурну даність в інтереси спільноти, у життєздатний соціальний організм з наданням можливості трансформації, жанрового переосмислення, динаміки.

Культура символу спрямована на те, щоб занурити кожне окреме явище у стихію „персонал” буття й сформулювати цілісний образ світу. Тут закладена спорідненість між символом і міфом: символ і є міф, „знятий” (у гегелівському розуміння) культурним розвитком, виведений з тотожності самому собі й усвідомлений у своєму неспівпадінні з власним смислом.

Від міфу символ успадкував його соціальні та комунікативні функції, на які вказує й етимологія терміну: *σμβολα* початково означає у стародавніх греків скалки однієї пластини, що підходять одна до одної за лінією облону, складаючи які, впізнавали один одного люди, пов’язані союзом спадкової дружби. За символом впізнають і розуміють один одного „свої”, в ньому криється теплота об’єднуючої таємниці. В епохи, подібні до античності й Середньовіччя, у ролі посвячених виступали цілі народи, й, ширше, культурно–конфесійні спільноти. В буржуазну епоху символ функціонує у межах елітарного, гурткового середовища, надаючи можливість своїм adeptам впізнавати один одного серед „байдужого натовпу”. Але і в цьому випадку символ зберігає об’єднуючу, інтегруючу природу: сполучаючи предмет та смисл, він одночасно поєднує й людей, які зрозуміють цей смисл [3, 157].

На думку Кассіра, „справжня достатність буття може бути розвинута лише з багатства смислів”, а, отже, й символів як носіїв об’єктивації смислів [67, 165].

Людина народжується й живе у смислі, з якого виникає певна доцільність. Тому як винахідництво, так і технологічна еволюція (наприклад, винайдення кам'яного ножа або сокири) здійснюється передусім у системі цілісного ритуально-міфологічного смислу життя, що репрезентує символічну даність.

Таким чином, важливим для культурної генези людства є не зовнішній вплив на людину, а саме вкладання в дійсність смислів внутрішнього змісту.

Буття відкривається людині лише через її діяльність, спрямовану на світорозуміння. Це передбачає множинність альтернативних способів пізнання дійсності. Набутий досвід такого варіантного пізнання закріплюється в символічних формах світовиміру й складає універсум культури та суспільства. Інакше кажучи, символ виконує функцію накопичення та узагальнення смислів, утворюючи базу суспільної гармонії, суспільного впорядкування.

Ірраціональна сутність людини спричинила появу ірраціональних суспільств. На прикладах з історії людства можна простежити безперервну конфліктність сфери ідей зі сферою реальності. Після воєн, революцій, культурних занепадів обов'язково настає період звершень, перемог та мистецьких злетів. Хоча слід констатувати, що ці суспільні хвилі не тільки йдуть одна за одною, а існують ніби одночасно, народжуючись з надр своєї протилежності.

Віковічну мрію про можливість здійснення повної гармонії суспільного ладу не можна вважати недосяжною. Але та нестала суспільна рівновага, яка досягається різного роду компромісами, і є тим варіантом ілюзорної стабільності, усвідомлення якої втілює бажання гідного людського суспільства, до світла якого справді варто прагнути.

Питання цілеспрямованості суспільного розвитку визначається формами життя суспільства, в тому числі й формами символічної активності. Зокрема, на думку М.Мамардашвілі, людина "живе постійним зусиллям

свідомості”. Під цим філософ має на увазі культурогенез як „працю життя”, завдяки чому культура виступає тільки „можливістю ще більшої культури”. Якщо ж розуміти культуру як спосіб буття людини, то сказане стосується суспільного розвитку в цілому.[99, 15].

Досліджуючи шляхи розвитку людства, слід замислитися над тим, якою мірою розумність властива не тільки окремій людині, а й суспільству в цілому. Міркуючи про це, за точку відліку приймемо питання: що слід вважати під розумністю людини?

У працях М.Мамардашвілі знаходимо таке визначення людини: „людина – це істота, яка народжується другим народженням”, „людина є штучна істота, яка народжується не природою, а самонароджується через культурно винайдені впорядкування, такі, як ритуали, магія тощо.” [99, 28]. Філософ підкреслює, що народження людської істоти відбувається за межею біології лише за умови включення в коло штучної природи, природи людського спілкування, яка встановлює між людьми не біологічні, а духовні зв’язки.

Такі зв’язки у вигляді певних традицій, ритуалів, установлень підтримують існування цього штучного світу, не дають йому розпастися на інстинкти, підтримують світ людини, в якому вона тільки й може бути людиною, оскільки, надана самій собі і не захищена від самої себе. Людина може знищити тільки себе, “що вона й робить упродовж всієї історії” [99, 44–45].

Встановлення зв’язків між людьми, які потім нарошуються все новими й новими зв’язками, структурованими навколо „стрижнів”, що утримують суспільство, – це і є той процес, який виокремив людину як істоту, що підтримує своє перебування у власне людському стані, а також забезпечує біологічне існування шляхом включення системи суспільних зв’язків.

Завдання людини у світі, за М.Мамардашвілі, зводиться до упередження зла, яке може бути породженням нею ж самою. Хибна свідомість

має лише одну альтернативу – одухотворене мислення. Родова сутність людини виявляється, зокрема, в її здатності на інтелектуальні зусилля у відповідності моральним законом. [99, 51]. Сисложиттєве призначення людини окреслюється межами її виходу за рамки навколишнього світу, туди, де останній вже не владний над нею. Людина повинна постійно докладати зусиль, щоб залишатися сама собою, означеною культурною формою.

Смислопороджуючою сентенцією міфічного світосприйняття є глибока символічність. У міфі конкретні предмети, не перестаючи бути такими, можуть ставати знаками інших предметів або явищ, тобто символічно заміщати їх. Саме символізм обумовлює вплив міфу на психологію людини, суспільства.

Люди в сучасному світі безперервно спілкуються з символами й під їхнім впливом організують своє земне життя. Але світ символів не співпадає з повсякденним побутом, символи приходять до людей із традиції, у них інший ритм часу й інші закони.

Кожна людина „утрає” свою власну біографію через символи, тільки за їх допомогою вона “вписується” у свій час і простір. Вони, як носії знання про добро і зло, спрямовують людські вчинки, сприяють запам’ятовуванню одного й забуттю іншого, ліплячи з щоденної рутини власне людську історію. Міфологічний символізм, таким чином, це уявлення про реальність, той культурний зміст буття людини, що формує її світогляд.

На думку Е.Кассіра, саме життя існує у символічних формах зв’язку людини і світу: символ опосередковує людину та світ, ідеальне і реальне, раціональне і чуттєве, можливе і дійсне. Символ є визначенням реальності, але не самою реальністю: за символом неможливо здогадатися ні про об’єкт, ні про суб’єкт, а тільки про спосіб їх взаємовідносин. У символі поняття про щось певне має значення завдяки образіві, й у цьому випадку символ виявляє не фізичну, а свою функціональну сутність. [66, 35].

У художній культурі України XIX століття символіка набувала функціонального значення стосовно всієї культуротворчої діяльності суспільства. Символіка у національно – культурному контексті – це сукупність своєрідних формул, в які укладаються певні істини, ідеї, поняття та уявлення. Це – знаки, образи, емблеми, архітектурні та літературні пам'ятки, які власним відображенням у фізичному плані матеріалізують свою духовну сутність. Наприклад, герб міста, роду, країни виявляє приховану суть, сенс тих понять, які пов'язані з даними символами [140, 40].

Символічність культури – це поняття загальнолюдське, універсальне, але водночас національно–специфічне, етногенетичне. Українська система символічного відображення світу належить до найдавніших і найбагатших систем традиційної культури. Її становлення відбувалось в первісному лоні синкретизму, а згодом у рамках фольклорних жанрів, які формувалися неодноразово й відобразили історичні етапи світорозуміння усної народної творчості.

Кожна культура є скарбницею національних традицій, які відображають конкретні норми, способи, та канони творчості. Проте будь–яка епоха культурного розвитку континуальна, синтетична і об'єднана ритмом з універсальним цілим. Форми мистецтва породжувані художнім мисленням, виступають своєрідним „ліпленням з часу” й „ліпленням часу”. В художньому образі – за законами ритміки, немовби „згущається” час митця, потік свідомості згортається до замкнутого цілого. Символ підносить соціальний час до масштабів народу та епохи, перетворює його в цінність, у сформовану енергію культури.

З неперервним ходом історії та розвитком техногенної цивілізації відбувається постійне оновлення штучно створеного людиною культурного середовища, у рамках якого відбувається її соціальна життєдіяльність. Даний процес супроводжується стрімкою динамікою соціальних зв'язків, відносно швидкою їх трансформацією, а також елементами міфологічної оновленості.

Іноді протягом життя одного – двох поколінь простежується зміна способу життя, відбувається становлення нового типу особистості.

Міфологічність людського мислення часто недостатньо усвідомлюється, а ледь помітну межу між міфом та реальністю провести так само важко, як важко відокремити свідомість індивідуальну від суспільної.

В умовах сучасних культурних, інформаційних та ідейних накопичень міф покликаний виконувати функцію розрядки, зняття та розв’язання соціокультурних суперечностей. Саме таким змістом сповнена ідея гуманізації суспільства. Символом цієї ідеї виступає людина як соціокультурна цінність, найвища мета суспільних звершень, головний акорд у гармонізації суспільної партитури.

На рубежі XXI століття розвинуті країни світу досягли високого рівня соціальної розкріпаченості особи. Зокрема, актуальною є проблема захисту особистості від маніпулювання масовою свідомістю. Поряд з культурними напрацюваннями інтегрованого людства, викликають занепокоєння зростаючий егоїзм „вільного” ринку та культ індивідуального споживання, поглиблення прірви між багатими та бідними, послаблення фінансування освіти. Все це виступає показниками деградації культурної сфери сучасного суспільства, хоча його продовжують вважати гуманізованим.

Мрії про „краще майбутнє” пов’язані з втіленням ідеї соціальної гармонії, забезпечення матеріального добробуту. Символ виступає зв’язуючою ланкою у процесі втілення сакрального виміру мрії на рівні „буттєвої дійсності”. Спрощення „високої” сфери матеріалізується в „земному” житті. Нівелювання сучасної культури відбувається саме тому, що у комплексі світовідчуття бракує почуття сакрального, онтологічної глибини, – а, отже й почуття справжності, міри, природної ієрархії речей.

Домінування символічної функції культури над практичною простежується, зокрема, у побудові єгипетських пірамід та античних храмів (майже повна відсутність у них внутрішніх просторів). Із сакральними

уявленнями найтісніше був пов'язаний сімейний побут, саме в ньому найбільш відчутні репліки центральних культів, які возз'єднували повсякденність з вічним началом. Російський дослідник А.М.Лобок із посиланням на етнографічні дослідження культури тюрків Південного Сибіру, зауважує: „У тюркських мовах поняття вогнища (очага) несе в собі широкий спектр семантичних відтінків й означає „житло”, „сім'ю”, „рід”, „плем'я” тощо. Вертикальні каміння вогнища, а згодом залізний триножник, що їх замінив, символізують „територію божества”. Вогнище, яке з'єднує землю, небо й людину, виступає аналогом центру світу, наділеного творчими функціями. Уречевленим і мультипліційованим символом цього центру було кожне каміння цього вогнища, яке співставлялося з космічною пуповиною – джерелом землі. Стійкість (усталеність) каміння і землі втілювала непорушну вічність космічного і соціального устрою, а сам процес приготування їжі ототожнювався з процесом створення буття” [59, 48].

Як бачимо, розум здавна ототожнюється з символами вогню, світла, яке існує лише в русі, ніколи не стоїть на місці. В давні часи сяйво світла біля вогнища окреслювало смугу відчуження між людиною і природою. Підтримуючи родове вогнище, необхідне для продовження існування, наші далекі предки стверджували самі себе, створюючи етнічну спільноту із родовою та релігійною мораллю.

Спадковість та самобутність етнічного забарвлення їх релігійного світогляду міститься не в іменах богів та їхній кількості, не в дотримуваних догматах, а в його світоглядному ядрі, яким, за М.Еліаде, є уявлення про *sacrum* – святе, „справжнє”, яке надає сенсу існуванню людини та суспільства.

Окреслимо феномен *sacrum* у світлі української ментальності. На думку вітчизняних вчених, міфологічний світогляд русичів, як до, так і після запровадження християнства у Київській Русі, формувався під впливом хліборобського способу життя. Сакральної сили в наших далеких предків

набували рілля, зерно й спечений з нього хліб. Будучи запозиченими, з язичництва, продовжують й у православній обрядовості зберігати ритуальну роль різдвяна кутя, великодня паска, весільний коровай тощо. Вручення короваю почесним гостям увійшло й до сучасного українського дипломатичного протоколу.

Протягом століть в українців домінує єдине „справжнє”, сакралізоване заняття — хліборобство. Біблійні притчі про „талант, заритий у землю” не вписувалися у культурний досвід наших предків. Лихварство не користувалося в них повагою, так само, як і крамарство. „Мене як хоч називай, на все дозволяю, аби не звав ти крамарем, бо за те полаю”, таким є типовий рядок з віршованого напису під народною картинкою „Козак Мамай”. Аналогічне ставлення (експліцитно втілюване у забороні християнам займатися лихварством) було притаманне більшості середньовічних західноєвропейських суспільств. До того ж воно доповнювалося правничо санкціонованою зневагою вищих класів до праці взагалі (існувала загроза втрати дворянського титулу у зв’язку з заняттям „неблагородною” справою — землеробством, ремеслом, крамарюванням тощо).

Землеробське коріння української культури простежується й у популярності образу Саду як символу священного „порядку речей”. „Садівнича” символіка й образність для українців є найуживанішою з-поміж трьох головних християнських метафор світу, осяяних людською соціальною діяльністю: міста (або ж „Града Господня”), саду (або ж „Вертограда Господня”) та овечої отари (пастирем якої є Христос) [128, 141].

Образність, пов’язану з садом, зустрічаємо в багатьох перлинах української культури — від „Саду Божественних пісень” Сковороди та шевченківського „Садка вишневого коло хати” — до Довженкових фільмів „Земля” та „Мічурін” (початкова назва — „Земля в цвіту”). Та й суто буквально, „матеріально” сад в українському способі життя пов’язувався з

інституціолізованою сакральністю, адже розкішні, старанно виплекані сади були майже неодмінною ознакою православних монастирів.

Хоча розклад родового суспільства в Україні відбувався приблизно такими ж темпами, як і в сусідніх народів й основною формою родини козацької доби була „атомарна родина” (батьки й діти), проте сакральність батьківського авторитету й родинної честі, – того, що нині називають family values, – суворо зберігалася, санкціонована християнською мораллю. Батькове слово було законом, підпорядковуючись лише звичаєві громади. Звичне споживання чесно заробленого хліба в колі родини, у власній домівці, за наявності спадкоємності поколінь – ось втілення споконвічного українського життєвого ідеалу.

Поширеним в багатьох народів Сходу й Заходу, була сакралізація засновника роду авторитету патріарха роду на рівні вищих щаблів суспільних ієрархій. У деяких випадках, зокрема в історії Стародавнього Єгипту та Римської імперії, сакралізація монаршої влади сягнула граничних форм.

На терені української ментальності спостерігалися інші особливості. Починаючи з кінця XIII століття, владарюючи над українськими землями – іноземні державні структури сприймалися місцевою людністю як культурно та релігійно ворожі. Визискуючи українських селян та міщан, литовські та польські феодали навіть не намагалися захистити підвладні землі від агресивних південних сусідів, не кажучи вже про відстоювання прав чужого їм православ'я. Тому українська спільнота, замість пошанування „Богом даної влади”, почало поступово, скоріше стихійно, аніж свідомо, творити власні самоврядні та оборонні структури – у соціальній, військовій, та релігійній сферах. Групові та громадські цінності, а також пов'язані з феноменом індивідуальної свободи, посідають у масовій свідомості українців помітно більше місця, ніж у багатьох їхніх сусідів.

Запорожці беззаперечно коряться владі отамана, але при виборах обкидають його багном, щоб не забував, з яких низів його піднято до посади.

Постійним предметом конфліктів між Гетьманщиною та московськими царями було священне для козацтва право обирати гетьмана. У відповідності з угодою з Пилипом Орликом (1710 р.) запорожці особливо наголошують на правомірності обмеження гетьманової влади та праві оскаржувати його рішення. (Навіть якщо хтось „гонор гетманській дерзнул образити, чили в иншом яком ділі провинити, теди таких проступцов сам ясновелможний гетман приватною своєю помстою и владою не мієт карати, леч на суд войсковий енеральний такову справу повинен будет здати...”) [172, 306].

Священною є не влада чи її носій, а воля товариства, яке цією владою наділяє. Священним є право – писане або звичаєве, порушення якого, або ж угоди однією з сторін, хай навіть і монархом, дає іншій стороні право на сатисфакцію, легітимізує збройний захист своїх корінних прав та інтересів. Причому повстання, рухи в росіян очолювалися, як правило, лжецарями. Визвольна ж війна українського народу під проводом Б.Хмельницького почалося з викрадення (цілком можливо, що міфічного) у полковника Барабаша королівських грамот–привілеїв козацтву, які той приховав.

Дохристиянський світогляд слов'янських племен, попередників сучасних українців, не сформував у них почуття спільної ідентичності . Відсутні жодні ознаки ознак міфів про загального для всього етносу прапредка, та про спільність історичної долі. Першим проявом спільної ідентичності українців стала їхня інтегрованість православ'я. Той, хто зраджував віру, переставав вважатися українцем, попри відповідне походження та місце помешкання.

Більшість магнатських родів Речі Посполитої мали руське чи литовське коріння (етнічні польські князата майже всі зникли у процесі державної централізації XV–XVI ст.), але, покатоличившись, вони ставали чужими для свого народу, навіть якщо й далі жили серед нього.

Однак православна ідентичність була далеко не тотожною національною. З одного боку, як спостерігаємо на прикладі покатоличеної

аристократії, рамки конфесійної ідентичності були вужчі за етнічні, з іншого ж – значно ширшими. (Це було доведено політичними подіями XVII ст., коли практично вся українська православна церковна верхівка стала вірними слугами Російської імперії). Сучасний російський релігієзнавець Г.Федотов вважає феномен святості вужчим за сакральність, а саме – „особливою традицією духовного життя”)[143, 104].

Б.Андерсон у відомій праці „Уявлені спільноти” висуває концепцію донаціональних „сакральних спільнот”. „Великі сакральні культури, – констатує він, – втілювали самоусвідомлення величезних спільнот. Однак християнство, ісламський світ Умма, навіть Серединна імперія (відома як Китай, хоча сама себе вона розглядала саме як Серединну, а не китайську) були усвідомлювані як спільноти передусім завдяки сакральним мовам та священним текстам. (...) Проте класичні спільноти такого типу, об'єднані сакральними мовами, відрізнялися від „уявлених спільнот” типу сучасних націй. Однією з основних відмінностей була переконаність членів тих старих спільнот, що єдиною справжньою сакральною мовою є саме їхня сакральна мова, а тим самим – і їхня концепція приналежності до спільноти” [175, 25–26].

Риси такої сакральної спільноти знаходимо в концепції православної Русі, яку пропагували Петро Могила та його учні й послідовники – у Києві, Вільні та Сучаві, а потім – у Москві та Петербурзі, але зовсім не в Чигирині чи Батурині, „світських” центрах українського етнонаціонального життя. За влучним зауваженням С.Шевченка, „ще в липні 1705 року Ф.Прокопович назвав гетьмана Мазепу „великим наступником” і спадкоємцем св. князя Володимира, але в 1706 р. під час візиту Петра I до Києва той самий Прокопович виголосив проповідь, в якій закликав, аби і пагорби Києва, цього „другого Єрусалима”, і Софійський собор славили царя „Всея Русі”, спадкоємця й наступника не лише Володимира, але й Ярослава Мудрого,

Святослава, Всеволода й Святополка, справжнього втілення всіх можливих цнот” [185, 43].

Д.Мордовцев у книзі „Гайдамаччина” (1870) зауважує, що запорожці „були свого роду ченці, служителі релігії війни і крові. Та інакше на них й дивитися не можна, як на ченців, відшельників. Будь-яка ідея своїх подвижників, ...й такими були лицарі-ченці усіх орденів, також подвижники ідеї християнства, лише не словом й життям утверджуючи цю ідею, а мечем і вбивством, такі ж були у свій час ченці-запорожці, ...які відійшли від світу, щоб служити ідеї православ'я й ідеї боротьби з бусурманами, а потім й з католиками...” [107, 172–173].

Пізніший пантеон героїв національної історії та культури складають дві основні категорії діячів – просвітителі й подвижники (зокрема, Ярослав Мудрий, Т. Шевченко, І.Франко), та лицарі-мученики національної ідеї (С.Петлюра, митці „розстріляного відродження”, дисиденти доби „застою”).

Їхні особистості, вчинки та творчість перебувають поза рамками критичного аналізу, пов'язані з ними місця та події стали місцями поклоніння й датами святкування, світськими аналогами „святих місць” та релігійних свят.

Правомірно констатувати наявність унікальних здібностей національних героїв-подвижників (феноменальної політичної інтуїції й „державницького чуття” Б.Хмельницького, Шевченкового пророчого дару, надзвичайної працездатності М.Грушевського тощо), а також чудес на зразок періоду української революції 1917–1918 рр. Воскресіння міфу у такому варіанті викликає певну тривогу, оскільки репрезентує феномен панування соціальних сил над окремою людиною.

Своєрідним сакральним медіумом „громадянської релігії” виступає українська мова. Її статус, розуміння ролі, місця та призначення в національній культурі формувалися в Україні не стільки під впливом слов'янофільських етнолінгвістичних концепцій, скільки під впливом

концепції сакральності мови Святого Письма й літургії: латини – в католиків, церковнослов'янської мови – у православних народів. Українська мова сьогодні багато в чому втратила свою знаковість, сакральність, наслідком чого стає профанація мови, її вихолощення, втрата смислових детермінант. Мова як знакова система втрачає позиції структурної організації, а разом з цим і можливість розвитку (як наслідок, популярність „суржиків”, втрата вербальної й семантичної палітри). Справа тут, як видається, не лише в „проклятій спадщині русифікації”, а й в усвідомленні особливого, сакрального характеру й статусу „чистої” літературної мови – статусу, що його вибудовувала патріотична інтелігенція протягом століть.

Для творців романтичного мистецтва міф виступає головним витоком національної історії, мистецтва та поезії. Романтична філософія історії (Ф.Шеллінг, Ф.Шлегель) відводить міфу „справедливе” місце у цивілізації, де поряд з філософією природи, історії і мистецтва знайшла свою нішу і філософія міфології. Близьке до романтичного тлумачення міфу є також гегелівська концепція історії як продукту сліпої волі („царства Духу”), котра має ірраціональний характер. Розум, як інструмент цієї волі, та знаряддя влади несе в собі ірраціональне начало.

Ключовою проблемою дослідження міфу як категорії естетики XIX ст. не раз ставала свобода творчості. Свобода як передумова творчості являє собою своєрідну перемогу над історичним часом та інертністю суспільства. Соціальне ж буття людини виступає матеріалізацією цієї свободи.

Оскільки світ є безкінечним та вічним, таким же виступає його пізнання, зумовлене вічністю душі. Спосіб життя у безкінечності створює культуру, яка є і виступає реалізацією свободи у творчості й обмеженням свободи через гармонію, що міститься у символах, як вияві людської індивідуальності. Культура є важливою складовою суспільного способу життя, сфера екзистенції людини, процесом і результатом творчості, в якому людина набуває своєї сутності та самоствердження.

Розвиток культури відбиває генезис символічних форм, що втілюють поступальний розвиток людського духу, який є шляхом „самовизволення” людини. Дух з самого початку пов’язаний з чуттєвим субстратом, поступово позбавляється своєї залежності від нього й з бранця природи перетворюється на творця нових форм життя, при цьому феномен емансипації людини засобами культури слід розуміти не як прояв безроздільного панування, а як утвердження рівноправ’я й самостійності людини відносно природи.

Культура запроваджує обмеження через осмислення, метафізичне уявлення цілності буття й опредмечування, об’єктивацію в логічній формі синтетичного, продукту уяви. Усталеність і нормативність буття людини фіксують моральні імперативи – живе серце культури. Без жорсткої етичної нормативності духовна „свобода” небезпечна, оскільки веде до саморуйнування. Етика повинності у І.Канта виступає важливою умовою творчості, реалізацією свободи як культури. Адже по-іншому в людському світі вона не може здійснюватися.

Функціонуючи в системі соціального пізнання, романтична міфосистема увібрала в себе надію на успіх соціальної дії: перетворення світу, побудову “нового” суспільства, формування нової людини. Таким чином набули важливого значення міфи світового панування, національної або расової перебудови, світового порядку тощо.

Захоплення міфом потягло за собою важливі культурні наслідки. З міфології як своєрідного способу пояснення історії постала мова романтиків – мова загадок та священних символів, що лягло в основу естетики романтизму (Е.Т.Гофман, Р.Вагнер, “магічний ідеалізм” Новаліса). У вигляді міфологічної філософії вона глибоко проникла в політику – політичні шифри, іномовлення, увійшла до стилістики державних та партійних документів, несучі в собі подвійний смисл – реальний, але водночас міфологічний (повідомлення про успіхи, перемоги, досягнення тощо). Історична структуризація державних систем відбувалась також під впливом еволюції політичних міфологем.

Романтики естетизували реальність, їхня творчість втілювала своєрідні естетичні ідеали, підвладні проявам міфологічного. Зокрема, Новаліс захоплювався красою держави. Персоніфіковану в образі всесильного государя політичну владу він наділяє красою ідеальної гармонії: “Артист серед артистів – такий справжній державець...Суверен здійснює безкінечний спектакль, в якому зал і сцена, актори й глядачі складають одне ціле, сам же державець виступає поетом, режисером та героєм п’єси” [183, 341].

Формування суспільної свідомості відбувається у межах конкретної міфологічної культури. Зокрема, в архаїчних державних структурах міфологічне світосприйняття сприяло гармонізації суспільних відносин, розширеному відтворенню традиційних компонентів культури. Але в окремих випадках міфологізація суспільної свідомості призводила й до загострення суперечностей між певним типом духовної культури та характером суспільних відносин. У великих людських спільнотах з недостатньою розвиненістю здатності основного загалу населення до абстрагування це могло спричинити глибокі кризові явища.

Філософський аналіз міфологічної свідомості являє собою один з провідних напрямків інтелектуальної рефлексії другої половини XIX й усього XX ст. У 20–х рр. минулого століття в рамках міфологічної школи зароджується „неоміфологічна” теорія, в основу якої було покладене вчення К.Юнга про архетипи. „Неоміфологи” зводять сюжети та образи нової літератури до символічного переосмислення архетипів найдавніших міфів, віддаючи при цьому пріоритет ритуалові над змістом міфу. Новий напрямок набув значного поширення в англо–американському літературознавстві. Сучасний дослідник К.Хюбнер інтерпретує міф як повноцінний та самостійний різновид раціональності [157]. Це первинна людська реальність, вихідна інваріантна форма досвіду та переживання світу. Історична первинність міфу виступає первинністю генетичною, сутнісною. Міф, за К.Хюбнером, виступає втіленням усього того, що пізніше розвинулося з

нього, набувши загальнолюдських структурних рис, які зберігаються навіть тоді, коли „дочірні” форми абстрагуються від своїх міфічних витоків.

Міф – це те, що інтегрує всі людські спільноти як їхня загальна природа, загальна стихія виникнення, єдність раціонального та ірраціонального.

Вся світова міфологія пов’язана з певними універсальними цінностями: античним космізмом, трансцендентальною ідеєю потойбічного світу, світового духу, вселенською одноманітністю історії та долі людства, культами природи, владою або безвладдям (анархізмом), ідеєю панування над природою тощо. Елементи міфології володіють здатністю без будь-яких додаткових зусиль конституюватися у звичайну форму масової свідомості.

Навіть за найрадикальніших змін, людська сутність залишається в певному смислі незмінною, хоча уточнюється, ускладнюється, диференціюється у своїх внутрішніх структурах. Так само й історичні форми міфу виявляють варіаційність, ускладнюючись із плином часу, трансформуючись структурно.

Накопичення цих форм, їх взаємопроникнення й взаємовпливи відбуваються у вигляді безкінечних змін, „переворотів”, які засвідчують безперервність культурного процесу.

У сучасному світі, зазначає К.Юнг, посилюється тенденція відокремлення свідомого від несвідомого, що спричиняє руйнування психіки як цілісної саморегулюючої системи. Придушене несвідоме прагне до „компенсації”, яке загрожує проривом його архетипів – вроджених психічних структур, покладених в основу загальнолюдської символіки сюжетів, міфів, казок та інших витворів фантазії, у людську свідомість. Останнє зумовлює витіснення раціонального ірраціональним. Незгода людей з існуючою системою зумовлює два види реакції: шлях боротьби з цією системою, та своєрідний аутизм, коли людина намагається уникнути будь-яких контактів з суспільством. Але більшість індивідів обирає третій шлях – шлях

психологічного захисту. З метою досягнення внутрішньої рівноваги людина здатна навіть на радикальні спотворення реальності. Поділяючи з владою нав'язану нею картину світу, людина прагне віднайти не тільки надію на виживання, але набути бодай видимості щастя [169, 97–98].

Внутрішня рівновага, за К.-Г.Юнгом, обумовлюється існуванням стійкої релігійно–міфологічної культурної традиції, в якій життя колективного несвідомого відображається в догматичних архетипічних уявленнях, символіці та ритуалах. Прагнучи маніпулювати свідомістю мас, офіційна ідеологія повинна досліджувати ці архетипи. Лише за такої умови уможлиблюється використання різноманітної символіки для своєрідного „ладнання” колективних переживань та уявлень людей [170, 44–45], а також функціонування міфу в системі сучасної суспільної свідомості.

Але сучасний міф не виражає тієї сутнісної першооснови, що була притаманна архаїчному. Йдеться передусім про відсутність синкретичності сприйняття на усіх рівнях комплексу свідомості. Синкретизм сучасного міфу є партикулярним. Міф як універсальна форма дотеоретичного світогляду присутня в різних сферах духовно–практичного освоєння реальності. Це міфи масової свідомості, „гносеологічні міфи” в структурі наукового знання, ідеологічні міфи, „магічний реалізм” в літературі та мистецтві.

Сучасний міф є необхідним й таким, що володіє потужним продуктивним потенціалом, компонентом духовної культури. Як продукт тривалої соціокультурної еволюції, він функціонує на трьох основних рівнях. По–перше, сучасний міф реалізується на рівні живого досвіду, будучи окресленим відповідними формальними структурами. Причому такий досвід є результатом первинної організації навколишнього світу у людській свідомості. По–друге, концентруючи накопичений досвід феномен міфу функціонує на рівні артефактів культури. Причому сучасна людина не тільки переживає конкретні прояви міфологічної культури, а й вибудовує раціоналістичне ставлення до них. На цьому рівні правомірне рефлексування

ідеологічних міфів. По-третє, сучасний міф може сприйматися як своєрідна метафора.

XX століття характеризується відкриттям та усвідомленням місця й ролі міфу в політичній історії людства, хоча продовжував залишатися актуальним також культурологічний аспект. До гносеологічних міфів відносять, зокрема, символічну, інтерпретуючу міфологію як замкнену семіопатичну систему, яка констатує символічну модель світу й у цьому смислі потребує декодування (від Е.Кассіра до С.Лангер структуралістське тлумачення міфології виступає логічним механізмом зняття гостроти фундаментальних світоглядних суперечностей: так звана „логіка бриколажу”, прийом медитації як послідовної семантичної редукції бінарних опозицій (К.Леві–Стросс). Світ крізь призму гносеологічних міфів постулюється як безкінечність, але продукт пізнання інтерпретується у вигляді кінцевого, завершеного образу світу. Останній сприймається як цілісність, а безкінечність переноситься у свідомість як реальність. Таким чином, реальна дійсність трансформується у субстанціональний розум, а саме у міф. Опорою пізнання при цьому виступає віра у „божественність” суб’єктивного знання [144, 101].

Все більш значущим у свідомості людей кінця XX століття постає міф про вічність людства. На історичне буття людини, у контексті міфологічних уявлень справляють вагомий вплив два універсальних фактори: надсвітова доля, яка переживається як смисл усередині кожного історичного часу, та поточний життєвий час. Істиною часу, вчив Августин Блаженний, є безпосередньо вічність теперішнього, того, що вміщує у себе весь осяжний час [137, 68–70]. Тому не мають смислу початок і кінець історії, реально існують окремі смертні люди як носії історичного часу. Вічність немовби розчинена в людстві, вона виступає своєрідною єдністю всіх тих, хто жив, живуть і житимуть у рамках єдиної планетарної спільноти.

Реальна загроза припинення життя на Землі в результаті екологічної або воєнної катастрофи сприяють актуалізації даного міфу як виразу сучасної

соціокультурної напруги, пов'язаної з проблемою самозбереження людини та людства.

Сучасна соціальна міфологія являє собою феномен ідеологічної практики, тип цілеспрямованої діяльності з маніпулювання масовою свідомістю за допомогою спеціально сформованих з цією метою соціальних міфів. Соціальна міфологія включає в себе два необхідних компонента: соціальну міфотворчість й адаптацію утворених ідеологічних міфологем у масовій свідомості.

У власному розумінні цього слова традиція філософського дослідження соціальної міфології починається з середини ХІХ ст., знаменуючись переносом акценту у філософії влади з суб'єкта владних відносин на так званий „об'єкт влади”. Це надзвичайно актуалізувало й висунуло на передній план проблематику ідеологічного впливу на індивідуальну та масову свідомість, стимулюючи дослідження в галузі соціальної міфології. Зокрема, Ж.Сорелем було розглянуто соціальну міфологію як базисну структуру ідеологізованої (класової) свідомості, заснованої не на знанні, а на вірі. Саме у цьому, на думку Сореля, полягає специфіка й перевага соціальної міфології по відношенню до аналогічного ідеологічного феномену – утопії. Будучи ґрунтована вірою, соціальна міфологія не може бути піддана раціонально-логічній препарації, а, отже, й критиці. В індивідуальному вимірові міф функціонує як психологічний імператив, що інспірує соціальну дію, а в масовому вимірі – як інтегруюча сила, яка векторизує мінливі стани натовпу (юрби).

ґрунтований аналіз соціально-міфологічних парадигм ідеологізованого мислення репрезентований у концепціях правлячої еліти. Зокрема, аналізуючи мотиви людської поведінки, В.Парето диференціює „вроджені психологічні предиспозиції” (інноваційний „інстинкт комбінацій” та доповнюючу його тенденцію до постійності почуття соціальності й потребу індивіду реалізувати себе в соціальному контексті) як реальні рушійні

імпульси соціальної дії, з одного боку, й камуфлюючи їх „деривації” (системи псевдоаргументації й псевдомотивації дії, покликані надати останньому позитивну аксиологічну характеристику, – з іншої). За словами Парето, „сутність людини полягає не в розумові, а в здатності використати розум у корисливих цілях” [184,58]. У цій системі відліку соціальна міфологія виступає засобом ідеологізації та пропаганди, ефективність якого ґрунтується на прихованих передиспозиціях масової свідомості.

Сучасна соціальна міфологія сповнена ідеями, планами, гіпотезами (про безмежний, але небезпечний прогрес, безмежність суспільного розвитку тощо). Розрив, суперечність між розчленованістю і цілісністю дезорієнтує людину у світі, загрожує її здатності здійснити власне соціокультурне відтворення. Ця проблема стає тим гострішою, чим більше ускладнюється суспільна реальність, у міру поглиблення суперечності між інтегрованим та диференційованим осмисленням світу.

Перманентним джерелом все нових міфів виступає незнання кінцевого результату пізнавальних пошуків людини. Знання у міфі інтерпретується у вигляді динамічного процесу, який відбувається у просторі та часі, причому останній постає своєрідною функцією знання. Повне знання можливе лише із зупинкою історичного часу (у Гегеля навпаки: час зупиняється через повноту знань). Елементи міфологічних конструкцій виникають у наслідок заміщення знань та фактів їх символічними формулами, шаманством алегорій та метафор.

Подібна невизначеність детермінує стійкість міфу. Достатньо пригадати такі сучасні кліше, як “остання війна”, “кінець культури”, “кінець людської цивілізації”, або дефініції типу “постмодернізму”, “постструктуралізму”, “постіндустріалізму”, “деконструктивізму”, “постедіпності”, щоб побачити в них прагнення самопорятунку в умовах сучасних кризових явищ. Актуалізація змісту міфологічної свідомості робить його справді позачасовим, дозволяючи обернутися до глибинних архетипів традиції.

Політичні реалії ХХ ст. сприяють розгалуженій диференціації міфів. Причому навіть традиційно–романтичні міфи все більше набувають соціально–політичної забарвленості, у зв'язку з пошуками національної ідеї, ідеї нової державності, визначенням історичного покликання тощо. Останнім часом все більшого поширення набувають соціальні міфи, пов'язані з потребами психологічної розради, соціальної інтеграції, політичної стабільності, довіри між людьми.

Людина, яка втомилася від відчуття нестабільності соціального життя, потребує надчасової, наджиттєвої опори. У своїх сподіваннях на торжество правди та соціальної справедливості, й за браком земного духовного стрижня, вона апелює до міфологічної культури. Остання на рівні буденної свідомості виступає непереоціненим засобом самоствердження, самореалізації за допомогою звернення до міфологічної ідеї–образу. Віра продукує енергію, яка “живить” духовно–моральні можливості та сили людини, сприяє переживанню її єдності з вічністю.

Міфологічна свідомість людини сприяє формуванню уявлень про добро і зло, сенс людського буття і смерть. Жити у безкінечному просторі і часі людині так само важко, як важко усвідомити власну смертність. Тому необхідно було гармонізувати, врівноважити час, зробити його стійким, симетричним, й тоді людське існування набувало змогу отримати смисложиттєві забарвлення.

Міфологічний спосіб освоєння світу специфічний тим, що час просто зупинено, незважаючи на динаміку буттєвих процесів. Справжнє буття перебуває нібито поза часом й досягається це завдяки переконанню, що достовірність суспільної свідомості вище за достовірність матеріальної дійсності: світ, що існує в духовній реальності, є абсолютним й відбивається у зовнішньому світі, вільна і безсмертна свідомість достовірніша за зовнішню смертність.

У подальшому розвитку людини цей тип свідомості зберігся у різних формах, відтворюючи природу й могутній потенціал самозбереження людини як безсмертної істоти. Поступово міф трансформувалася у своєрідне явище духовної культури, еволюційно–спадкоємний засіб гармонізації людини і світу. Йому правомірно зауважити, що збереження міфу – важлива передумова традиціоналізації цієї культури.

Специфіка перекладу „класичного” міфу на мову сучасної культури дає його розуміння в літературознавчому контексті – міф як оповідання. Воно реалізує особливості міфологічної свідомості у формі літературного твору, перетворюючи всі компоненти його фабули, образи, імена, символи в абсолютну достовірність, субстанціональну реальність, яка існує поза часом. У цю реальність вимислу вірять більше й міцніше, ніж в об’єктивні факти, ознаки та події.

У сучасній психології користуються загальноприйнятою класифікацією типів уяви: навмисної, мимовільної, репродуктивної, продуктивної, конкретної й абстрактної. Багатьом людям притаманний різновид уяви стереотипу з елементами занурення у світ власної фантазії й відходи від реальної дійсності. В окремих випадках за цієї умови виробляється аутистичне мислення, коли людина живе у штучному внутрішньому світі, „відключається” від реальної дійсності.

Реалістичне мислення протилежне аутистичному. Перше оперує елементами дійсності, якою б вона не була: з привабливими та непривабливими сторонами, друге комбінує створені уявою образи, від яких неприємна частина реальності „відокремлена”. Людина розуміє, що продукт її уяви не є завжди реалістичні, хоча вони часом і набувають для неї особливого глибокого смислу – їм немовби підвладна прихована сутність речей. Ці образи „реальніші” за факти, бо вони – надреальність. Коли людина вживається в них, у неї може виникнути осяяння – відчуття прямого проникнення у сутність речей. К.Касторіадіс у зв’язку з цим наголошує на

наявності певного уявного часу, „ який полягає у запереченні як реального минулого, так і реального майбутнього: час без справжньої пам'яті і без справжнього проекту. Наприклад, телебачення створює могутній і дуже символічний образ цього часу, нічому не надаючи справді високого смислу, варячись у “вічному теперішньому” [176, 59].

Світ ідеї й цінностей та ідеалів вірогідніший та вищий за зовнішній світ, але він реалізується лише у короткому забутті, в абстрагуванні від історії та плинного часу життя. Глибинна суть міфу зберігається в культурі як здатність прориву у Вічність, перетворення безкінечності в точку, здатність випадіння з історичного часу. Людська свідомість – це завжди міфотворчість, але справжній світ передбачає не тільки ідеалізацію та гіпостазування бажаного, але й обов'язково його персоніфікацію і оживлення.

Міфологічна точка відліку розвитку соціуму й індивіду являє собою усвідомлену фіксацію явищ, оскільки цілеспрямованість міфу і є доказом його усвідомленості. Зокрема, політичні міфи сприяють героїзації певного політичного вождя, звеличенню якоїсь ідеї, культивують ілюзії, з якими доводиться рахуватися, а, значить, відходити від дійсності.

Терапевтична функція міфу, який лікує, містифікуючи дійсність, надто притягальна. Для політичних партій міфотворчість є обов'язковим компонентом технології діяльності (харизматизація лідерів, зумисне фантазування у програмних документах тощо), без якої вона приречена на неуспіх. Сучасній політичній практиці іманентні схильність до ілюзій, ірраціоналізму в оцінці сучасних суспільних реалій. Німецький філософ і соціолог К.Маннгейм зазначає, що в моменти глибоких криз відбувається блокування здорового глузду – здатності людини розумно судити про стан справ і діяти, виходячи з цього судження. Людина тікає у сферу ірраціонального [182, 55–56].

Духовне збіднення і деморалізація традиційного капіталістичного суспільства призводять до патологічних змін у масовій свідомості та до

надзвичайної легкодумності обивателя, уможливають успіх реакційних політичних сил. Дослідження масової свідомості у Франції 70-х років показали, що третина громадян цієї країни у своїх ціннісних орієнтаціях націлена на цинічний прагматизм, запрограмований на “виживання”. Це також так званий “чистий реалізм”, заснований на страхові перед кризою й такий, що заперечує творчий дух капіталістичного підприємництва.

Сучасна людина може орієнтуватися у життєвому просторі й розумно міркувати про свою діяльність, коли вона відбувається у збалансованій соціальній системі. Адже ідеалом порядку завжди виступала гармонія, коли частини цілого не тільки взаємопов’язані, а й “люблять” одна одну, підходять одна одній за формою та поведінкою.

Сфера безпосереднього емоційного, чуттєвого сприйняття раціоналізується за допомогою розумового матеріалу, з якого може бути побудований міф. Вона справляє організуючий вплив на увесь комплекс ментальності, формування стрижневої основи сучасного міфу. При цьому можлива, як вже говорилося, ірраціоналізація розумових процесів – зустрічний рух, який веде до утворення міфу та його матеріалізації в переконаннях, світогляді й поведінці.

Подальша раціоналізація міфу й міфологізація раціонального мислення, якщо цей процес відповідає установкам масової колективної свідомості або приватним (партійним, груповим, класовим або особистим) інтересам, досягається різноманітними засобами навіювання, пропаганди, маніпуляціями масовою свідомістю, демагогією, містифікаціями. На цій основі неодноразово виникали міфологічні політичні концепції, з елементами орієнтації на ірраціональне начало.

Стимулом раціоналізації ірраціонального начала міфологічної свідомості слугує відповідне ставлення до історичного та функціонального політичного часу. Релігія звернена до вічності, тому вона легітимується у всіх трьох часах – минулому, теперішньому та майбутньому. Архаїчний міф

звернений лише до минулого, яке не потребує раціоналізації. Політичний, у тому числі соціальний міф звернений до теперішнього та майбутнього, тому він обов'язково актуалізується й проходить процедуру раціоналізації.

Раціональні ціннісні компоненти міфу (справедливість, свобода, розум, політична могутність, слава історія), сприяють возвеличенню реальних героїв, та конкретних історичних подій. Раціоналізація міфу стимулює розсудковий процес, який веде від інстинктів до соціальних почуттів та переконань, від некритичного до критичного сприйняття певного соціального змісту.

Така ментальнісна еволюція відкриває шлях до максимально повного сприйняття міфу й увільняє і від додаткової аргументації. Слід, проте, зазначити, що для міфів особливо важливий першопоштовх формування символу, який і відкриває шлях до несвідомого, що здається усвідомленим. Така, наприклад, історична еволюція міфів–забобонів, зокрема, націоналістичних та політико–ідеологічних.

Важливе й інше – захисна функція міфу. Нереалізовані безпосередні чуттєві, емоційні сприйняття психологічного або іншого впливу і реакції–відповіді на нього утворюють захисну “буферну зону” між людиною та її оточенням. У цій зоні виникає спалах безпосередніх реакцій й одразу ж починається процес узагальнюючих умовиводів.

Спалах емоцій тягне за собою найбільш поширений, колективний міф. За усієї раціональності конкретних механізмів “захисної зони”, її екологічна, терапевтична функція досить раціональна, хоч, по суті, саме ця раціональність і формує міф. Справджуються міфи чи ні, – не змінює суті механічної техніки навіювання, невід'ємної складової цих компонентів духовної культури. Невипадково французький дослідник Д.Дуге визначив міф як персоніфіковане колективне бажання [178, 46].

З магією пов'язана маніпулятивна функція міфу, яка особливим чином організує політичну діяльність, яка бере початок з культу героя–вождя.

Міфологія, як і політика, – це комунікативний процес, в якому слово вживається не в його власному, а в символічному смислі. Він спроможний породжувати ілюзорну свідомість, прямий же смисл слова набуває символічного значення (“отець народу”, “провідна і спрямовуюча сила”). Політичні лідери ризикують ототожнитися з чаклунами архаїчних спільнот, коли вони користуються мовою приповідок, закликають і магічних формул (пропагандистських гасел), обіцяють зцілення від соціальних хвороб, пророкують подальший перебіг історії волю історії, віщують майбутнє й правлять від імені вищих сил – народу, законів суспільства та історії.

Організуючий вплив міфу на поведінку широких мас конкретизується у контексті демонстрації “символічно значимих прикладів”. Зокрема, Т.Карлейль проголосив культ героїв найсоліднішим елементом культури та історії, “вічною надією на організацію світу”. “Якби навіть щезли всі традиції, всі порядки, всі вірування і всі форми суспільства, які людина зуміла створити, він (культ героїв) зберігся б” [177, 318].

Таким чином, міфологічний аспект гармонізації суспільних відносин слугує важливим засобом соціальної організації, спираючись на відповідні міфи (порядку, свободи, справедливості, історичної спадкоємності, світлого майбутнього, істинного шляху, історичного покликання, державної могутності тощо). Влада міфу паралельна раціональним формам влади, зближується і конкурує з ними й нерідко проникає в них. “...Образи, в яких живе міф, – зауважує Е.Кассіерер, ніколи не сприймаються як образи. Вони вважаються не символами, а дійсністю. Не виникає намагання критикувати або відкидати їх, вони мають сприйматися без тіні сумнівів” [67, 290].

Міф – це продукт колективний, кристалізація універсального досвіду людства. Це також внутрішня мова психіки, за допомогою якої встановлюється гармонія між людиною, природою та культурою. Завдяки міфові людина живе у циклічному часі, періодично повертаючись до “початку часів”, до миті творення.

Воскресіння міфу в культурі викликає не тільки ентузіазм, а й тривогу. Одні при цьому побоюються політичної маніпуляції, інші вбачають загрозу для християнської традиції, яка прийшла в європейській культурі на місце міфу. При історичній зміні культур міфотворчість не зникає із змісту ментальнісної традиції, а, навпаки, пропонує матеріал для переосмислення у процесі становлення філософських форм мислення, стає інструментом символічного моделювання, художньої метафорики тощо.

Разом з тим, у ХХ ст. зникає міфологічне відношення до навколишнього природного середовища: людина впевнено панує над стихіями природи, яка з господині перетворюється у жертву людини. Що ж стосується стихії соціальних сил, то вона продовжує панувати над людиною. Цим зумовлюється потреба міфомислення в умовах сьогодення. Адже, за О.Лосєвим, міф є не ідеальним буттям, але речовою реальністю, яка життєво відчувається і твориться.

У гармонізації суспільних відносин як сукупності індивідуальних відносин окремих людей міф відіграє таку саму роль, як і в процесі узгодження взаємовідносин людини з природою. Соціальна структура як “друга природа”, створена людиною, незважаючи на це, продовжує зберігати в собі стихійні, неконтрольовані властивості та якості, оволодіння й контроль за якими для людини неможливі без знання міфологічної першооснови явищ, їх символічного змісту.

Міфологія кожного соціуму формується за безпосереднього впливу ментальнісних традицій, формуючи концептуальні засади „громадянської релігії”. У сучасному суспільстві, де починають домінувати нетрадиційні засоби комунікації (й, відповідно, зменшується коло живого спілкування), міфологізм набирає відповідних форм. Самий же процес міфотворчості триває за будь-якого суспільного ладу і устрою й залишається постійно діючим як невід’ємна частина соціального буття.

3.2. Українська „національна ідея” у масштабах сучасного культуротворчого життя.

Реальність сьогодення висуває перед людиною свої смисложиттєві питання. Криза всіх сфер суспільного життя, що відбувається зараз в Україні, примушує замислитися, перш за все, над шляхами її подолання і створення нового типу цивілізованих суспільних відносин. Орієнтація на відродження духовних цінностей, християнську самопожертву, самовіддачу, братерську взаємодопомогу, притаманні українському менталітетові, створюють ґрунтовну базу для вироблення такого шляху розвитку української культури, який покликаний стати належним внеском у культурну скарбницю людства.

Важливим завданням суспільно–політичних процесів у сучасній Україні є розбудова демократичної, правової держави, цивілізаційного громадянського суспільства, світогляд якого змінюється зі зміною суспільних організацій, кожен з них має свої особливі якості, цінності, форми творчості. Будучи народженим на стадії верховенства „первісної ментальності” (за Леві–Брюлем), міф не полишає суспільної свідомості протягом усієї історії людства. Він постійно відтворюється в культурі, особливо в мистецтві та політиці [66].

Саме культура як середовище існування людини є єдиною створеною реальністю, де міф виступає творчою силою, здатною на мобільність та гнучкість у системі світобудови. Е.Кассіреп визначає міф як „інтелектуальну інтуїцію, що робить можливим процес побудови культурного універсуму” [67, 387]. Міф стверджує структурні принципи, яким підкоряється вся творча діяльність людства. Ірраціональна природа міфу впорядковується у людській свідомості завдяки символічним поняттям, набуваючи, таким чином, конкретного змісту.

Символічні поняття підсилюють чуттєві враження у світосприйнятті, сприяючи їхньому впорядкуванню у відповідності з наявними уявленнями

про простір і час та прийнятими розсудковими категоріями. Так, з голого становлення народжується образ, ідея, – пояснює Е.Кассіер [67, 388]. Головною рисою символічного поняття є початкова наявність творчої сили. Це пояснюється тим, що всі чуттєві дані не просто реєструються свідомістю, а, будучи сприйнятими, інтегруються у духовну перспективу смислу та значення. Саме через образ, знак функціонує „громадянська релігія” в якості феномена віри суспільної свідомості.

Першу спробу систематично проаналізувати „громадянські релігії” сучасних західних національних держав зробив К. Гейєс у книзі „Націоналізм як релігія”. Він практично ототожнював обидва зазначених понять. Найважливішими елементами розвитку західноєвропейських видів націоналізму К.Гейєс вважав „націоналізацію церкви” (створення англіканської церкви в Британії, „національних” протестантських церков у багатьох державах континентальної Європи) та „санктифікацію світської держави, особливо держави національної” [180, 44–45].

Кожна нація, на думку німецького філософа Ф.Шеллінга, виконує своє призначення, має своє завдання й свою місію на службі всесвіту. Він вважав, що кожен історичний народ здійснює ту чи іншу абсолютну ідею добра, правди, краси. Реалізуючи цю ідею, народ виконує своє історичне призначення, здійснюючи тим самим крок на шляху до всесвітньої цивілізації [159, 142–149].

Сьогоднішня Україна, яка прагне стати правовою, демократичною, соціально захищеною державою, потребує саме цього. Досвід минулого й драматичні події сучасного політичного життя красномовно свідчать: подолати кризові стадії будь-яке суспільства зможе лише тоді, коли воно житиме в режимі діалогової культури, толерантності, виваженого компромісу. Здатність членів суспільства до узгодженості інтересів, компромісу є вирішальним фактором переходу від жорстко авторитарної до демократичної форми існування.

Держава, на думку М.Грушевського, повинна стати „паладіумом демократичних свобод”, гарантом права кожної народності на її національне самовизначення незалежно від її „зрілості чи недозрілості”, історичності чи не історичності культурних заслуг, великих чи малих розмірів. Гідність держави полягає у здатності захистити право на гідне існування будь-якої національної групи, кожного окремого громадянина, виявляється у здатності здійснювати національну політику в інтересах усіх її громадян, забезпечити громадській спокій, мир, соціальну злагоду [42, 111].

На сучасному етапі розбудови потужної суверенної держави, в суспільній свідомості актуалізується прагнення реалізації ідеалу соціальної справедливості, закоріненого в глибинах традиційно-общинного менталітету й закріпленого багатовіковим історичним досвідом.

Знання давньої історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі мирського часу. Повертаючись до „абсолютного начала”, яке є вмістилищем усього творчого, нація немовби починає творити себе спочатку, переходячи на якісно новий рівень своєї історії. Володіння знанням історичного минулого надає сили у творенні нових форм соціального й національного життя.

Як уже зазначалося, міф – це синкретичний спосіб сприйняття світу, що народжується на первинному, ще нічим не опосередкованому (а значить і неусвідомленому) рівні взаємодії людської свідомості з зовнішнім предметним світом. Це те, що одного разу виникнувши, знаходиться між людською свідомістю й навколишнім світом і, таким чином, саме через міф відбувається поєднання людини та світу. Міф своєрідним чином обробляє об’єктивну реальність й у людській свідомості. „Зашифрована” реальність постає у свідомості як міфічний досвід.

Акцентуючи увагу на національно-культурному аспекті міфотворчої діяльності, необхідно охарактеризувати її вплив на становлення національної самосвідомості й формування почуття національної гідності українців.

Людська історія та міф – це два різні способи сприйняття минулого, які на рівні національної пам'яті вступають у складну взаємодію. Носії національної ідентичності намагаються сприйняти минуле у зрозумілих їм образах. Нація повинна впізнати себе у своєму минулому, і у цьому вітчизняна історія виступає своєрідним образом сучасності. Звідси й архетиповість у сприйнятті минулого. Архетипи, зокрема, засвідчують нерозривний зв'язок минулого і теперішнього стану національного буття, завдяки їм минуле стає присутнім у сучасному.

На рівні міфічного світосприйняття дистанція між сьогоденням та подіями минулого зникає. Минуле за такої умови немовби „розмикається”, перестає бути „одноразовим”, сприймаючий індивід продовжує його в собі, переживаючи як частку власного єства. Таким чином, міфізація реалізується й через архетипові сприйняття.

Переживання індивідом своєї національної ідентичності відображається у певному міфічному інваріанті, елементи якого притаманні свідомості сучасної людини. Актуалізації сприяли проголошення суверенітету й наступні процеси розбудови суверенної української держави. В суспільній ідеології відновлюється поняття „національної ідеї”. Розроблювана суспільно–політичною думкою другої половини XIX ст., вона вміщувала у собі глибокий ціннісний вимір, втілюючи ідеї добра, свободи, людської гідності, соціальної справедливості. В національній ідеї знаходить концентрований вираз суспільно–політичні ідеали, смислоутворюючі імперативи, принципи та норми практичної діяльності членів певного етносу.

Національна ідея виступає втіленням етнічної ментальності на раціональному та емоційно–психологічному рівнях. Психологічна своєрідність соціальної самоідентифікації полягає у здатності детермінувати глибокі соціальні почуття.

У другій половині XIX ст. увага прогресивної української інтелігенції звертається до нижчих суспільних верств, передусім селянства. Адже воно

лишилося єдиним і надійним носієм української мови та культури, й головною опорою у справі відстоювання національно–державницьких інтересів.

Зокрема, у своїй концепції історії українського народу, М.Грушевський підкреслював, що „селянство, демос лягли в основу самого поняття українства: потреби й завдання селянства стали потребами і завданнями української народності”. Грушевський підкреслював, що „головною підставою сеї Великої України ще довго, коли не завжди, буде селянство, і на нім прийдеться її будувати”. Саме селянство ніколи не зраджувало національним інтересам, тому–то й треба опиратись на нього у справі відродження України. На селі знаходяться основні джерела національної культури, звідки й визначається самобутність історії українського народу, яка сягає найдавніших часів.

Приділяючи велику увагу національному питанню, М.Грушевський зазначає, що сенс історії народу полягає в його національному самовизначенні, що „цілковита самостійність і незалежність суть послідовне, логічне завершення запитів національного розвитку й самовизначення будь–якої народності, що займає певну територію і має достатні нахили та енергію розвитку”. Він засуджував тих, хто з презирством ставився до цього питання або не розуміли його важливості. Ідеї вільної соборної України перший її президент прагнув здійснити на практиці.

Відстоюючи ідею національного самовизначення, М.Грушевський одночасно говорив про необхідність налагодження міжнаціональних відносин, в основу яких слід покласти принцип узгодженості дій, повагу до свободи й суверенітету всіх народів, які вступають у ці взаємовідносини.

Важливою є думка М.Грушевського про те, що ні в якому разі політико–державний устрій не повинен бути нав’язаний народів насильно. Історичне значення державного устрою визначається тим, „оскільки він впливав на стан народу, оскільки сам підпадав впливу громади й оскільки

відповідав її бажанням і змаганням”. Він був переконаний в тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить на владі, бо „...інтерес трудового народу – се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі своєму трудовому народові не добре, се його право обраховуватися з нею” [42, 28].

У творчому доробку М.Грушевського є дослідження з проблем етнокультурного становлення української людності. Вчений залишив нам цікаві розвідки, в яких показав, як формувався народний світогляд наших предків, їх релігійна свідомість. Розглядаючи духовне життя українця, М.Грушевський особливу увагу звертає на значення релігії як фактору, котрий своїм впливом сприяв прилученню українського народу до світового культурного процесу. На думку мислителя, християнська церква повинна робити благородну справу очищення й оновлення народу, сприяти створенню української нації як духовної єдності [43, 89].

На рубежі XIX й XX століть відбувається духовний процес поглиблення самоусвідомлення національного “Я”. Культивується національна самобутність, твориться літературна мова, досліджується фольклор, виробляються концепції національної історії, господарства, побуту, психології, національної самоідентифікації в цілому.

Послідовна рефлексія національної еліти приводить до закономірного завершення – співпадіння рефлексивного особистісного „Я” з міфологічним конструктом національного „Я”. Національна ідея виступає тією системоутворюючою моделлю, від якої залежать передумова та зміст будь-якої духовної активності. Ця модель спонукає до творчості й водночас надає їй певного спрямування. Національна ідея спроможна вийти на рівень абсолютної істини, мати перед собою простір, а в собі – джерело безкінечного руху. Так, іудейська ідея богообраності, на думку М.Бердяєва, стала історично першою національною ідеєю й прообразом наступних націогенез у християнському світі [19, 28]. Символи та звичаї, стабілізуючи концепцію

націоналізму, сприяють об'єктивзації ідеологічних принципів, перетворюючи останні у доступні для різноманітних верств етноспільноти.

Національна психологія, мова, символіка надихають інтелігенцію на трансформацію “низької” культури у “високу”, піднесення мовної культури усного народного епосу до рівня класики з метою збереження для нащадків фонду культурних цінностей. Це значною мірою окреслює місце мистецтва в системі національної самосвідомості. Ідеологи національної ідеї поширювали свої погляди із залученням художніх засобів та концепцій гуманітарного наукового знання з метою інтеграції національної спільноти в цілісний соціально–етнічний організм, забезпечення передачі етнокультурної інформації, збереження історичної спадкоємності поколінь.

Феномен національної самосвідомості пропагувався спочатку через релігійні уявлення, а згодом через політичні вчення та культурологічні концепції.

Національна ідея виступає цілісним ієрархічним утворенням. Вона передбачає як духовні аспекти реалізації (засобами релігії, філософії, мистецтва), так і матеріальні (через соціально–економічні та політичні перетворення).

Національна ідея, втілена в культурі, утворює своєрідний духовний ідеал. Надзавдання – викристалізувати національну ідею й донести її до інших народів – у минулому намагалися реалізувати могутні імперії Європи та Азії. Вихід на історичну арену слов'янських народів супроводжувався інтенсивними пошуками національної ідеї як засобу самоствердження й набуття політичного та культурного престижу. Це питання, зокрема, турбувало прогресивних представників української інтелігенції XIX й XX століть.

Духовний ідеал нації втілює ідею інтеграції культурно–національних цінностей у систему цінностей планетарних через реалізацію економічного, політичного та духовно–культурного потенціалу певного етносу. Типовими

формами вияву національної ідеї за такого підходу виступають: культурно–духовна, громадсько–політична, соціально–комунікативна, предметно–перетворююча, навчально–пізнавальна та фізично–продуктивна причому як на рівні окремої особистості, так і стосовно соціальних груп, політичних партій та рухів.

Правомірне визначення національного ідеалу як форми відображення у суспільно–політичній думці явищ соціального життя та змісту національної ідеї на шляху досягнення певним етносом всебічного прогресу. Національні цінності визначаються тим, наскільки вони відкриті для сприйняття загальнолюдських, гуманістичних, моральних ідей, зокрема, “благоговіння перед життям” А.Швейцера, ідеї цілісності, нерозривності життя людини та природи (ноосферна концепція В.Вернадського), шанування батьків (заповідь Мойсеєва), категоричного імперативу І.Канта, етики ненасильства (М.Ганді, Д.Шарп).

На думку М.Бердяєва, національне за своєю природою – це щось тасмичне, містичне, ірраціональне. “Тасмичність національності прихована за рухливістю історичних перипетій, примхливими мінливостями долі, які руйнують минуле й створюють небуття” [19, 51].

Спроби визначення “душі нації” належать українським вченим М.Грушевському, В.Липинському, Д.Чижевському, які досліджували свій етнос крізь призму генези національного характеру. Вони акцентують увагу на таких особливостях українського менталітету, як панування індивідуалістичних орієнтацій, емоційно–романтичний спосіб світосприйняття, розвинена волелюбність.

Зокрема, на думку М.Шлемкевича, персоніфікованим уособленням українця є Т.Шевченко. Моральний ідеал шевченківської людини – це вільний дух, що реалізується за допомогою самопізнання. Такий моральний ідеал людини окреслює й ідеал соціологічний, ідеал суспільства. Д.Чижевський вважає, що прагнення до “свободи” в різних розуміннях цього

поняття є безумовною ознакою психічного складу українця, важливими рисами характеру якого виступають “неспокій і рухливість”, “геліністична” світоглядна орієнтація, що виявилася в такому художньо–емоційному стилі, як бароко [158, 8–10].

Барокова концепція української людини знайшла відображення у творчості Г.Сковороди, І.Франка, П.Куліша, П.Юркевича, М.Гоголя та інших. Людина в ній постає як невід’ємна частина Всесвіту, “мікрокосмос”, у величній будові „макрокосмосу”.

Національна ідея складається з чітко та ясно сформульованої мети, окресленого ідеалу, до якого прагне національна воля, з мотивів та думки, яка надає почуттям означеної форми. Національна ідея безплідна, якщо не спирається на національний пафос та національні ідеали. Вона виступає могутнім чинником життя, оскільки органічно сполучає чуттєве та розумове начала. Інтелект у ній міцно сполучений з народним інстинктом та сумлінням, тут рельєфно виявляються національне світовідчуття та національна психіка. Національна ідея ґрунтується на трьох основних принципах: державності, суверенітеті та соборності. Таке тлумачення національної ідеї може бути ототожене з національним ідеалом.

Національна ідея стає предметом особливої уваги за часів кризи культури. Але це аж ніяк не означає, що в умовах щоденного еволюційного розвитку народу вона зникає й не хвилює людину. Навпаки, коли вгамовуються бурі національної боротьби, нові покоління намагаються осмислити її перебіг, зробити висновки, “міфологізувати, наситити історичну свідомість новими знаннями, образами національних героїв тощо. Визрівання національної ідеї в Україні невіддільне від становлення романтизму – своєрідного репрезентанта національного світогляду.

Зокрема, ідея незалежності та самостійності української держави, провідна у вітчизняній політичній думці, в загальних контурах викристалізувалася ще за часів Хмельниччини. Подальший її розвиток

простежується у творчості М.Гоголя та П.Куліша. Національна ідея виразно виступає у Т.Шевченка, Лесі Українки, М.Міхновського. Пізніші будителі духу народного вбачали в національності ту силу, яка може підняти Україну з руїни і вивести на шлях нового життя. Саме таке бачення процесу історичного становлення національної ідеї знаходимо в політичній думці ХХ ст., зокрема у В.Липинського [82], Д.Донцова [52] та ін. Плекання національної ідеї сприяє консолідації внутрішніх сил етносу, пробудженню волі, активним соціальним діям.

Слід підкреслити, що виникнення та зникнення різного роду міфів відбувається на фоні соціально–економічних негараздів. Вони виникають внаслідок бажання змінити життя на краще, зникають же тому, що виявляються або не здійсненими, або сприяють досягненню результатів, прямо протилежних омріяному бажанню.

Нація виступає однією із форм колективної ідентифікації, що природно притаманне людському світоглядові. В ній відображається потреба колективного ототожнення, притаманного кожній людині як суспільній істоті. Спостерігається аналогія ототожнення сучасного індивіду з нацією стосовно подібного процесу, на рівні родоплемінних зв'язків, у первісному суспільстві. Специфіка національної ідентифікації, у порівнянні з іншими формами колективного співжиття, полягає в тому, що індивід ототожнює себе з нацією символічно.

Національна ідентифікація відбувається на двох рівнях – усвідомленому та неусвідомленому. Акцентування уваги на несвідомому рівні ідентифікації, яке передбачає прилучення індивіда до етносу у згорнутому вигляді історичного досвіду, дозволяє перевести проблему національного міфу на рівень архетипів юнгівського зразка. Саме через наявність архетипів, які в К.Юнга постають втіленням найглибшого – колективного – рівня підсвідомого, правомірно констатувати аналогічність різних етапів (плем'я,

народність, нація) етнічної ідентифікації, й, таким чином, зафіксувати міфологічний потенціал нації.

На рівні історичного підходу те, що називається природою національного міфу, виступає змінюваним, залежним від специфіки інтерпретацій цього феномену у певну історичну епоху. Констатація залежності смислової наповненості національного міфу від історії робить нас свідомими щодо історичності власного розуміння останнього.

Будь-яка мета потребує неабияких зусиль для свого втілення. Для сучасної людини ідеалом постає соціально організована правова держава, де громадянин виступає водночас і суб'єктом, і об'єктом політичної думки, де існує гарантія прав людини, де відповідальність кожного спрямована на користь усього суспільства. Це – соціальний ідеал, що відповідає сучасним вимогам суспільного розвитку.

Нині є досить поширеними ілюзорні уявлення про пряму пропорційну залежність економічного та політичного прогресу від стану духовної культури, які використовуються як „опора” у прагненні відродити націю. Причому можливість розквіту культури (тлумачувана як можливість вільної творчості) зумовлюється відсутністю ідеологічного тиску, високим економічним (а значить заможним) рівнем життя (за аналогією з італійським Відродженням). Сучасний рівень розвитку національної ідеї в Україні зумовлюється рівнем економічного становища й реальним добробутом громадян, належним для суверенної національної держави. впливає асоціативність економічного становища з тим добробутом громадян, що несе в собі національна держава. Якщо ж сформовано атрибути національної держави, але в ній погано жити, то народ зорієнтується на національну ідею, що передбачає державу з вищим рівнем життя. Таким чином, якщо національну ідею не доповнювати культурним та соціально-економічним змістом, вона не принесе позитивних результатів і не буде підтримуватися широкими верствами населення.

Реальність осмислюється людиною тією мірою, якою їй дозволяє здатність, сформована цією ж реальністю, соціально й культурно обумовленою. Тому сприйняття реальності не повинне протистояти природному світові, а приналежність до даної культури повинна приносити психологічне задоволення. Відчуття причетності до рідного соціально–культурного середовища, до усталеної системи цінностей наповнює смыслом життя кожного з нас і усіх разом. У будь–якому суспільстві існує своя міфологія, велика кількість уявлень про те, що таке реальність й яке місце в ній займає людина.

Головним завданням для міфотворчості усіх часів залишалося впорядкування (космізація) світу з хаосу. Відгомін прадавніх космогонічних міфів про впорядковану космізацію попереднього соціального хаосу спостерігаємо в сучасних міфологізованих уявленнях про ідеальну державу.

Ідеал залишається недосяжним, тому що багато аспектів людської діяльності не піддаються регулюванню. Соціальне буття коригується процесами, часто незалежними від соціального знання. Саме наявність ідеалу, який коригується міфотворчістю, виконує функцію регулятивного чинника суспільної організації. Неспроможність змінити світ у відповідності з власними світоглядними установками й ідеалами неминуче породжує драму і бунт. Це стало помітним вже в українському мистецтві ХІХ століття, де відчуження людини постало втіленим у конкретній артикульованій формі, прив'язаний не до одвічної природи людини чи панування вищого начала, а до соціальної недосконалості суспільства.

ХХ століття в цьому відношенні стало історичним рубежем. Для України, у рамках сучасного глобалізованого світу, вона позначилася зневагою до традиційних моральних норм і принципів, нігілістичним ставленням до всього, що так чи інакше пов'язане з універсальними людськими цінностями. Звільнившись від моральних обмежень, людина примудрилася не помітити того, що з відкиданням цих табу вона зруйнувала

й самі ті суспільні підвалини, поза якими культура виявляється позбавленою здатності до саморозвитку.

Вирвавшись за межі будь-яких стримуючих норм й зневаживши усталені духовно-моральні традиції, людина не задовольнилася досягнутою відмовою від примирення зі своєю долею. Духовно-моральний протест поступився місцем в протесті політичному. Прагнення до негайної реалізації своїх бажань, мрій, ідеалів, пов'язаних із докорінною зміною умов земного існування, кидає людину у вир воєн, до системи тоталітарних режимів. Витіснена зі звичних, історично зумовлених умов існування, людина переконується в цілковитій незахищеності свого внутрішнього світу, краху гуманітарних настанов. Духовно-моральний та політичний види протесту трансформуються у протест історичний, який спричиняє появу відчуття ілюзорності свободи внаслідок насадження кривавих диктатур.

Наявність тоталітарної системи у контексті національної ідеї інтерпретується як симптом національної незакінченості, недобудованості нації. Відбувається зумовлений внутрішніми факторами рух таких націй назустріч утопічним експериментам. Інакше кажучи, нормативні утопії знаходять надзвичайно сприятливий ґрунт за умов нестабільності й незавершеності формування цілісності нації. Більше того: виникнення відверто тоталітарних утопій прямо ініціюється ситуацією, в якій опинилася нація. У випадку „зустрічного руху” утопізму та національної недобудованості може відбутися швидкий стрибок до стадії тоталітарної міфології.

Тому силові утопічні конструкції як втілення національних проєктів буття навіть частково не можуть бути придатними націям, які намагаються самоорганізуватися на рубежі ХХ й ХХ століть. У нагоді може стати лише зміна парадигм, передусім, орієнтація на культурно-антропологічну парадигму, де ідеям-ідеалам абсолютної довершеності протиставляється ідеал розмаїття й „середніх”, нерадикальних рішень, які залишають широкий

простір соціокультурному експериментові й пошукові нових розв'язань суспільних проблем. Але глибина проекту й сила спрямованості в майбутнє завжди повинні на щось спиратися, підвалини мають бути ґрунтовними. Звідси – пошук коріння, необхідність укоріненості, без якої будь-які проекти трансформуються у прожекти, мрії – у марення. За відсутності цього фактору не може бути демократичної національної спільноти, а буде лише недосконалий соціоетнос.

Для сучасної свідомості є природним наявність ідеалу розумної побудови життя. Він може бути максимально наближеним до здійснення, однак так і залишитися моделлю бажаного, далеким від реальності уявним світом.

У свідомості пересічного українця поширено стереотип, у відповідності з яким ринкова стихія повинна відрегулювати усі форми суспільного буття, й тим самим звільнити суспільство від тоталітарної опіки та деспотії нав'язаних схем мислення. У даному контексті закріплюється переконання, що в якості соціальних регуляторів можуть рівноправно співіснувати наукова ідея, міф та колективна мрія.

Сучасна епоха потребує всебічно перевірених знань та ідеалів, що вказують вірний шлях розвитку суспільства. Гіркий досвід історії має вигляд своєрідної проєкції соціального утопізму, жертв різних прогнозів. Будь-якою ідеєю можна прикритися для втілення негідних вчинків. Так, гасло гуманізму протягом століть слугувало прикриттям для втілення в життя антигуманних проєктів та замислів.

Символізуючи ідею гуманізму, міфотворчість продовжує функціонувати як цілісна структура, її можна визначити як феномен синкретичної нерозчленованості. Тому руйнування або заміна лише одного фрагменту цієї системи веде до руйнування всієї міфологічної структури (наприклад, часті зміни технологічних складових класичної міфології є фактор кризи міфологічного типу світогляду в цілому). Міф потребує

постійного переосмислення (що природно, як природним є і самий процес), проте він не припускає нетворчої критики, а навпаки, потребує постійної актуалізації змісту при незмінному зберіганні вихідного смислового ядра.

Кожен міф являє собою продукт творчості і водночас виступає процесом нових інтерпретаційних модуляцій. Зокрема, прагматичність сучасних міфів виступає базисним засобом досягнення конкретних практичних цілей не лише для суб'єкта свідомого міфологізування, але й для свого безпосереднього носія, виступаючи інформаційно–технологічним забезпеченням побутової, комунікативної та соціально–ідеологічної діяльності у відповідності з світоглядними потребами й очікуваннями масової свідомості.

Слід окреслити провідні ідеї гармонізації суспільних стосунків (незалежність, аутентичність, єдність і братерство), які сприяють формуванню мови та психічних стереотипів, що фіксуються у розгалуженнях церемоніалів та символів. Останні настільки усталені, невіддільні від сучасних соціальних реалій, що ми сприймаємо їх без будь–яких заперечень. До них належать безпосередні атрибути нації – державний прапор, національний гімн, військовий парад, державна грошова одиниця, столиця, військова присяга, паспорт громадянина, державний кордон тощо. До цієї ж сфери відносимо усталені звичаї, манери поведінки, стилі і способи дій тощо, властивих усім членам певної історичної спільноти.

Система державних символів, звичаїв та церемоній виступає важливим засобом політичної націєтворчості. Вони втілюють головні ідеологічні концепції, роблячи їх зрозумілими для кожного члена суспільства. Символам і церемоніям завжди була притаманна здатність породжувати колективні емоції, на чому, зокрема, наголошував Е.Дюркгейм [55, 36]. Цього ніде не видно з такою ясністю, як у сфері функціонування націоналістичних символів та церемоній. Тотемом націоналізму, його божеством є сама нація. За допомогою церемоній, звичаїв та символів кожен член спільноти

прилучається до її соціальних цінностей й усвідомлює необхідність підпорядкування їм своїх індивідуальних цілей та інтересів. Символізм допомагає забезпечувати безперервність абстрактної спільності історії та долі людства. Звідси, правомірно інтерпретувати націоналізм як сучасний світський еквівалент стародавнього міфу про етнічну обраність.

Тому нація може розглядатися і як „етносоціальний організм”, і як духовна спільнота з своєю історичною та відповідними модифікаціями на історико–культурних рівнях. Відомо, що форма нації виливається під впливом зовнішнього радикального світу на світ внутрішній, під дією механізмів, з допомогою яких об’єктивно–матеріальне середовище перетворюється у психічну енергію, переходить у суб’єктивне життя, в соціальні ідеї. Однією з них виступає засвідчена В.Липинським ідея класократії, у відповідність з якою наголошується на співпраці усіх суспільних класів української землі [82, 48]. Вона мала стати протиположною соціалізму з його підпорядкуванням засобів політичним шляхам й націоналізму, що керується в політиці диференціацією етнічного походження громадян України.

В найширшому розумінні націоналізм слід розглядати як форму історії культури і громадської освіти. Націоналізм – це не стиль і доктрина політики, а форма культури – ідеологія, мова, міфологія, символізм людської свідомості. Створення ідеології й культурної доктрини націоналізму можна приписати таким відомим представникам світової філософської думки, як Ж.Ж.Руссо, І.Г.Гердер, І.Г.Фіхте.

Сучасний російський науковець В.Романов зауважує, що провідним структуротворчим елементом особистості виступає почуття належності суб’єкта надособистісному плануючому началу (держава, нація). Причому акцент у цих відносинах робиться на національному та соціальному аспектах [124, 177].

Сучасна Україна розвивається як незалежна і суверенна держава у відповідності з історичними традиціями та наявними духовними потребами.

Однією з таких потреб є формування ідеї, здатної об'єднати всі народи, які спільно проживають на території України, на основі єдності загальнодержавних інтересів й мобілізувати весь духовно–інтелектуальний потенціал українського суспільства на виконання перспективних довгострокових програм.

Головною умовою гідного існування кожної людини є свобода її волі, яка передбачає свободу морального вибору й особисту відповідальність. У І.Канта свобода виступає для індивіда етичним імперативом, універсальним принципом його буття, а не просто політичним ідеалом, до якого слід звертатися в хвилини небезпек. Застосований І.Г.Фіхте, Ф.Шлегелем ідеал свободи посприяв виробленню філософії національного самовизначення й колективної боротьби за втілення автентичної національної волі у своїй державі. Націоналізм означає пробудження нації та її членів до активної реалізації „колективного Я”.

Міфотворчість нерозривно пов'язана з завданням розв'язання трагічних суперечностей нації, які не можуть бути розв'язані у повсякденному житті. Національна міфотворчість постає сферою бажаного, але не плінного майбутнього, а вічного. У цьому проявляється її відмінність від таких суспільних утворень ХХ ст., як фашистська та комуністична міфології.

Розглядаючи міфотворчу діяльність передусім як діяльність націєтворчу, слід акцентувати увагу на впливові політичної та ідеологічної надбудови на формування національної самосвідомості. Адже соціальні ідеї завжди реалізуються на певному національному ґрунті. Нині справедливо зазначити, що національна свідомість українців перетворилася у визначний чинник національно–культурного відродження й розбудови власної державності. Йдеться про пробудження національної гідності, самовизначення українського „ми”, а водночас про усвідомлену включеність кожної особистості в громадсько–національне суспільство та в структуру національної держави.

Національна міфологія є не лише бажаним, але й дійсним, оскільки супроводжує людину протягом усього її життя, виступає елементом національного позасвідомого. Національні архетипи правомірно розглядати як світоглядну основу, на якій базується культуротворчість представника певного етносу. До виникнення будь-якої теоретичної рефлексії ці основи існують як архетипічні персони, а їхні відносини (архетипічні сюжети) розвиваються саме у царині міфології. Міфологія тому й виступає синтезуючим фактором культури у часі та просторі історії нації.

Свого часу відомий американський соціолог Д.Белл зазначав, що звернення в кризові періоди саме до національної ідеї, часто навіть попри загальногуманістичні, універсальні цінності, пояснюється тим, що вона є найпростішою і найдоступнішою формою соціальної ідентичності людей [17, 134–135].

За Х.Ортега-і-Гассетом, проект спільної діяльності в майбутньому є тим визначальним чинником, що об'єднає певну спільноту в націю. Перетворення соціального і природного універсуму спрямоване на соціальний ефект, тобто на творення „нового, досконалого світу”. Тоді й починає працювати національна ідея як сукупність уявлень, науково-концептуальних положень, історичних узагальнень, художньо-естетичних символів, різновидів понять і уявлень самосвідомості мас. Але ідея як історична програма буде функціонувати лише за умови належного рівня політико-економічного порядку [114].

XIX і XX ст. позначені протиборством двох політичних напрямків — одного, що виступав передусім під гаслами соціальної ідеї, й другого, який дотримувався примату національної ідеї. Логіка класової боротьби протиставила соціальні потреби національним. Класова, партійна солідарність підносилася вище національно-етнічної спільності людей в одному таборі. Національні ж цінності неподільно панували в іншому.

Зокрема, М.Грушевський припустився політичних ілюзій у своїх сподіваннях на те, що лише „українська ідея” стане об’єднуючою для усього багатонаціонального населення України [42, 69]. На практиці його прогнозування виявилось утопією, як і його ідеї щодо „національної згоди та гармонії”, своєрідного „єдиного потоку” (консолідації українства). Шлях виняткового „національного пріоритету” виявився згубним. Як зауважив В.Винниченко, „українці не зрозуміли наглядної лекції історії: вони розщепили суспільну зброю на дві половини: на соціальну і національну, вибрали останню й почали нею боротися проти соціальної. Через те вони зразу ж одірвалися від своїх працюючих мас і були доценту розбиті” [26, 116].

Показово і те, що, скажімо, В.Винниченко справу національного визволення неминуче пов’язував зі справою соціального. Як і І.Франко, перспективи розвитку нації він мислив у соціальному контексті, включаючи сукупність економічних, політичних й власне соціальних відносин. І.Франко і В.Винниченко вкладають у саму „соціальність” зміст, не тотожний поняттям традиційного і буржуазного суспільства [63, 204].

Міф, спущений зверху, вигаданий політиками, не такий стійкий, як стереотипи, що народжуються в масах, створюються „колективним несвідомим” народу як обґрунтування його прагнень, бажань, любові і ненависті, інтуїтивно формуючись за певними законами. Політичний міф коріниться у психологічній структурі особистості, в її суб’єктивному змісті, виражаючи ту чи іншу установку, потреба в якій для конкретного психологічного типуажу невичерпна. Політичний міф, наголошує П.Гуревич, має язичницькі корені [46, 13].

В історії філософії непоодинокі приклади відродження в масовій психології від язичницьких умонастроїв (Ф.Ніцше) [111]. Язичництво в цілому виступає втіленням авторитарної свідомості, власника якого – авторитарну людину з її змалку закладеної потреби в кумирі – змалював в

своїх роботах Т.Адорно. Свідомість цієї людини обов'язково передбачає обожнення того, хто має владу, наділяючи його надособистісними якостями.

Один із перших реформаторів психоаналізу А.Адлер визнавав потяг до влади основною рушійною силою людської поведінки. У тоталітарної особистості прагнення до влади витісняється у несвідоме. Вибудовується ієрархія цінностей, в якій все, навіть власне життя, коштує мізерно мало, коли ним розпоряджується влада. Наприклад, монархічне мислення постійно відтворює міф про мудрого, суворого, але справедливого правителя, який може ошчасливити народ. Героїзація ідола, підвищення його над усіма – такий зміст давнього язичництва, що відроджується нині у вигляді політичних міфів. Німецький філософ К.Ясперс відзначив, що язичництво незмінно втручається в найтонший шар культури, виявляючись у возвеличенні кумирів та в тузі за „твердою рукою” [174, 44]. Політичний міф підтримується корпоративною спільністю й житиме, доки існуватиме спільність єдиновірців.

Поставши з особливостей матеріального та духовно–практичного буття людей, політичний міф має певні особливості. Володіючи розгалуженою системою таких міфів, фашизм виступає своєрідною формою національного естетизму, мислення, об'єднуючого сфери мистецтва і політики, в результаті чого саме суспільство стає втіленням тотального спектаклю, витвором мистецтва. В останньому бачення художника (або воля фюрера) вже більше нічим не відрізняється від думок та прагнень людей. Таке мислення, на думку М.Хайдеггера, ототожнює політичне добро з образом ідеально організованої спільноти, об'єднаної інтимними, національно–культурними зв'язками. Персоніфікованим втіленням такої довершеної гармонії виступає суспільство „над людей” на чолі з їхнім духовним вождем (фюрером).

Пояснення політичного міфу будується за формулою історичного прецеденту: він нібито повторює події, які вже колись відбувалися. Конструювання міфів відбувається й за формулою „пояснення від противного”, ґрунтується на антитезі „суспільство добра – суспільство зла”.

Людина, що перебуває в полоні традиційного мислення, володіє політичною свідомістю, але в силу інтелектуальної нерозвиненості, браку необхідної поінформованості й за здатності до некритичного сприймання хибних уяв, задовольняється подібним рішенням й не обтяжує себе зайвими проблемами.

Будучи не тільки соціальним, а й антропологічним феноменом, політичний міф співвідноситься з людською природою. Тому думка про його швидке подолання є утопічною. Критика політичних міфів, їх розвінчування нерідко супроводжується утворенням нових міфів, нових зразків міфологізованої свідомості.

Відома фраза: „Ідеї правлять світом” означає, що здатність організовуватися, згуртовуватися навколо ідеї примушує людей докладати можливі і неможливі зусилля для її реалізації, що наповнює буття людини високим духовним змістом. Поширюючись протягом тривалої історії людства, політичні ідеї ґрунтувалися на вимозі самопожертви. Підкорившись гіпнозові нав’язаної ідеї, люди не в змозі критично осмислювати події, позбавляючись тягара власної моральної відповідальності й перекладаючи її на вождів нації, фіюрерів. Так виникали тоталітарні режими. Тоталітарному режимові характерне підкорення суспільства владі вождя, примусове нав’язування норм поведінки, яке виключає вільний моральний вибір людини. Це веде до моральної дегенерації суспільства, нівелювання особистості, розчиненню свідомості індивіду у несвідомому натовпові.

В тоталітарному суспільстві інтереси людини жорстко підпорядковані інтересам держави, надзвичайні заходи вирішення політичних проблем набувають статусу принципу. Переживанню такого стану речей сприяє штучно культивована атмосфера суспільного ентузіазму та ейфорії. Тоталітаризовані засоби масової інформації сприяють формуванню „нової” свідомості, сповненої зручними для держави політичними гаслами та стереотипами.

Тоталітарні об'єднання виступають прикметним явищем ХХ ст., яке називають „століттям натовпу”. Домінуючими для нього були соціалістична та науково–технологічна ідея, матеріалізація яких, на жаль, не забезпечило очікуваних результатів. Невідповідність політичної мети й результатів діяльності зумовлює зневіру у політичних міфах, які вважалися незаперечними.

Свого часу В.Парето намагався дати класифікацію ілюзорних утворень, використовуваних політиками. В різноманітних ідеологічних системах спостерігаються елементи подібності найбільш значимих духовних стандартів. У будь–якій ідеології, вважає Парето, можна відшукати уявного „ворога”; жодна система політичних поглядів не існує без посилянь на зловмисність „супротивника”, якого слід викрити, піддати моральному бичуванню й знищити, подібним чином змальовується й фігура „рятівника”. Вчений констатує наявність міфів „звільнення”, „порятунку”, „повалення кумира”, „простоти”, „лиходійства”, „вічної гармонії” [184, 34–35]. Подібні духовні стандарти можна виявити й у міфах сивої давнини, де в основі сюжетів лежить боротьба „героя” зі злом, „порятунок” від чаклунства, підпорядкування стихії добру, воцарінню у світі „вічної гармонії”.

Існування подібних паралелей доводить, як мало змінилася за своєю суттю людина з найдавніших часів. Тому сучасній ідеології властиве широке застосування міфологічних тем, пов'язаних з образом героя–мученика, різноманітні пророцтва й обіцянки („Золотого віку”, Судного дня, тисячолітнього рейху, всесвітньої революції, встановлення комунізму в усьому світі). На думку К.Г.Юнга, людство немовби багаторазово програє ті самі сюжети, теми, що постійно відроджуються у нових історичних умовах, хоча з'явилися в дуже віддалені часи [171].

На зміну грубій силі повинен прийти авторитет моралі. Ідеал ненасильственого світу має стати діючим регулятивом людських відносин, на відміну від тоталітарних режимів, з характерним для них нав'язуванням єди-

ного світосприйняття – „ортодоксальної доктрини, обов’язкової для усього загалу” [18, 67].

За твердженням Ф.А.Хайєка, виникнення тоталітаризму ХХ ст. було підготовлене передусім ідеями Гегеля, Канта, Фейєрбаха, Маркса. Звідти бере початок „інженерний” погляд на суспільство, у відповідності з яким людство здатне свідомо, за наперед складеним раціональним планом, контролювати та спрямовувати свою майбутню еволюцію [154]. Але не все підкорюється розумові. Самоорганізуючими й саморегулюючими системами людського існування типу мови, права, моралі не можна керувати планово. Адже вони, на думку А.Фергюсона, є продуктом людської діяльності, а не людського розуму [181, 53].

Поширення тоталітаризму виступає закономірним результатом переносу на суспільство принципів, за якими живуть автономні організації на зразок фабрики чи армії. Жорстокі ж ознаки тоталітарних режимів зумовлюються бажанням перебудувати життя суспільства у відповідності з певною раціональною, наперед визначеною метою [111, 69]. Тоталітарне суспільство наскрізь політизоване, його членами вважаються лише ті, хто розділяє єдину мету: будь-яка людина і будь-яке явище оцінюються лише у контексті потреби досягнення даної мети. Непогодження з загальноприйнятою думкою інтерпретується як незгода з інститутом держави, тобто суто політична акція. Наука і мистецтво підпорядковуються „соціальному замовленню”, суспільні дисципліни перетворюються у фабрики „соціальних міфів”. Настає смерть вільного слова та думки. Формується тоталітарний тип людини, яка вирішує свої проблеми тільки з допомогою держави. Впровадженню такого стану речей сприяють псевдонаукові теорії, у тому числі заідеологізовані моделі міфологічного мислення.

Відродження міфу у вигляді модернізованої державної утопії спричиняє втрату здібності до наукового передбачення. Творці міфу перетворюються на його бранців. Постійні загрози, змальовані міфосвідомістю, вимагають

магічних контрдій, найефективнішою з яких є принесення в ритуальну жертву „ворогів народу”, їхніх родичів та близьких. Останнє самим фактом свого існування порушує гармонію „досконалого” буття.

Правомірно стверджувати, що гіпотеза К.Г.Юнга щодо існування архетипів та архетипічної основи тоталітарних режимів (тобто про „прорив” реалій традиційного, етнічно–трайбалістського суспільства в сучасність, спричинений крахом багатьох підвалин соціального буття) є достатньо переконливою. Відтак відбувається реверсивний рух у донаціональний стан. Втрачаються культурні стереотипи, здобуті протягом тривалого історичного розвитку. Зазнає дегенерації мова, яка спрощується, примітивізується, втрачає якості літературності й культурності й у підсумку стає нездатною виконувати націєтворчу, і націєконсолідуючу роль.

Соціалізм, спрямований у „світлу далечінь”, значною мірою утопічний: адже реально не існувало омріяного царства соціальної справедливості й у минулому „золотому віці” первісного племінного ладу. Консервативний за своїм характером націоналізм також спрямований до „золотого віку” племінних спільностей, але не як до утопії: консерватизм спрямований на реальність, він прагне зберегти здобуте, пристосовуючись до змін швидкоплинного життя. Консерватизм є критичним щодо змін у житті, щодо елементів нового, а не стосовно фундаментальних засад сучасної соціальної реальності.

Міф для сучасної людини – це своєрідний стан духу, реалії якого мають скоріше поведінковий, аніж пізнавальний характер. У людському вчинку дивовижно переплітаються ідеальне та реальне, здійснюється їхній взаємний перехід. Оскільки реальний світ – не стільки уява свідомості, скільки уява дії, а міф являє собою злиття думки і дії, то закономірним є вияв рудиментів міфомислення у поведінці сучасної людини, коли вона переживає й реалізує свою національну приналежність, ототожнює себе з іншими, подібними собі. Це суспільно необхідний варіант міфологічної свідомості, який дотепер не

припинив свого існування. Міфомислення, трансформувались, живе в історичній свідомості, у почутті співпричетності до попередніх поколінь.

Міфи соціуму містять у собі пізнавальні та імперативні цінності, ті високі універсальні смисли, які спрямовують життя усього людства. Зокрема, критикуючи тоталітарні об'єднання, різноманітні авторитарні форми правління та суспільства з необмеженою демократією, Ф.А.Хайек наголошує на нетлінності істинних цінностей (людської свободи, мети і цінність життя людини, незалежності, самостійності, правди й інтелектуальності, поваги до самостійності людини тощо).

XX ст. створило не стільки нові проекти ощасливлення людства, скільки нові умови для реалізації старих міфів. Підміна бажаного дійсним – ось у чому полягає сутність й сучасного міфологічного ритуалу. Смысл ритуалу міститься в набутті втраченої гармонії світобудови. Зв'язок між революційною ідеєю неминучості жертв на шляху побудови нового суспільства і давніми традиціями зовсім не абсурдний. Відомо, що в історії людства „праведність колективу” не так вже й рідко залежала від числа людських жертвопринесень. Наприклад, логіка, покладена в основу сталінської ідеї підсилення класової боротьби з наближенням до соціалізму – це теж своєрідна логіка ритуалу.

Незгода людей з існуючою суспільною системою зумовлює наявність двох соціальних позицій: по–перше, незгоди й активної протидії ворожій за змістом системі, й, по–друге, аутизму (прагнення уникнути будь–яких контактів з суспільством). З метою досягнення комфортної рівноваги людина спроможна на різноманітні спотворення реальності. Поділяючи офіційно з владою запропоновану нею картину світу, людина–обиватель прагне залишити за собою шанс на виживання й навіть деяку можливість щастя.

Внутрішня рівновага суспільства, за К.–Г.Юнгом, обумовлюється існуванням стійкої релігійно–міфологічної культурної традиції, в якій життя колективного несвідомого матеріалізується в догматичних архетипічних

уявленнях, символіці та ритуалах. З метою оволодіння настроями мас офіційна ідеологія наголошує на необхідності дослідження цих архетипів. Тільки за такої умови можливе активне використання різноманітної символіки для певного „налаштування” колективних переживань та уявлень людей [168, 88].

Еволюція феномена національної ідеї в українському культуротворчому процесі простежується у функціонуванні принципів та норм практичної діяльності, та є символічним втіленням зорієнтованості на ідентичність. Національна ідея виступає рефлексією осмислених бажань етносу, репрезентуючись у поняттях: „душа нації”, „дух народу”, „національний характер”, „державність”, „соборність”, „суверенність”, „національний ідеал”.

Реальність сьогодення висуває перед людиною нові смисложиттєві питання. Криза у всіх сферах суспільного життя України, в тому числі й у сфері духовної культури України, примушує замислитися над шляхами її подолання й формування нового, цивілізованого типу суспільства. Орієнтація на відродження багатомірових духовних цінностей, християнського милосердя, братерської взаємодопомоги, притаманних українському менталітетові, повинна стати базисною для вироблення шляху справді прогресивного розвитку української культури. Все зазначене зможе забезпечити поступовий перехід від авторитарної до демократичної форми суспільного буття.

Політична ідеологія (й національна, зокрема) має тенденцію до утворення власного кола священних понять та об'єктів (що зазвичай охоплюють канонізовану й сакралізовану національну історію та культуру). Вона уможлиблює розв'язання смисложиттєвих проблем, в тому числі у контексті відповідей на запитання: „коли і як ми стали нацією”, „в чому наше національне покликання” тощо. Будь-яка національна ідеологія має тенденцію до формування своєї космогонії, етіології та есхатології. Подібно до „первісних” міфологій, національні ідеології відповідають на всі важливі

запитання, використовуючи значущі (парадигматичні) оповіді про знакових, священних осіб та події з національної історії, попередньо препарованих вітчизняною інтелектуальною й мистецькою традицією.

Висновки до третього розділу

Сучасна міфотворчість об'єднує ідеальне і реальне, понятійне і чуттєве, можливе і дійсне в образ, який орієнтує людство на визначення подальших перспектив як соціокультурного розвитку, так і біологічного виживання. Сучасне міфологічне мислення пов'язане із розвитком техногенної цивілізації (міфи про безмежні можливості техніки з її тотальним впливом на людину; міфи віртуальної реальності, в яких ілюзорність виступає дієвішою за реальність, фантастичні проекти соціального впорядкування тощо). Сучасний міф втрачає притаманну йому первинну синкретичність і ставить людину перед фактом життя у „двох вимірах”: реальному та ілюзорному.

Притаманна міфологічній свідомості віра у „божественність” суб'єктивного знання в умовах політичних реалій ХХст. виступає одним із засобів самоствердження, самореалізації і самопомоги у досягненні власної значущості та правоти щодо тих смисложиттєвих змістів, які нав'язує особистості суспільна свідомість.

Сучасний період національно-культурної історії в Україні вніс корективи до традиційних уявлень про політичну соціалізацію як відтворення політичної системи через передачу національних цінностей від одного покоління до іншого. Відсутність почуття належності суб'єкта до особистісного панівного начала (держав, нації) стримує формування справжнього колективного „я”, на якому ґрунтується культуротворчість етносу. Його не може замінити та ієрархія цінностей, яку нині пропагує політична ідеологія. Освячена соціальна міфотворчість виступає в якості „громадянської релігії” суспільства.

ВИСНОВКИ

Вивчення міфу як культурологічної проблеми дозволило багатьом вченим тлумачити його як фундаментальну якість людської свідомості, що забезпечує її цілісність засобами образно-чуттєвого сприйняття світу, наголошуючи, що міф виступає своєрідним інтерпретатором природного та соціального світу, „програмує” людину на певні вчинки, дії. В основі міфологічного мислення людини лежать образи та символи, які є продуктом синтетичного взаємопроникнення раціонального та емоційного. В ХХ ст. міфологічне мислення стає предметом дослідження філософської думки, а саме - в якості засобу розв’язання соціокультурних суперечностей. Міф, як було доведено в працях А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, З.Фрейда, К.Юнга, Е.Дюркгейма, К.Леві-Стросса та ін., народжується на стадії панування архаїчної свідомості, але не зникає з появою рефлексивних процедур, оскільки антропоморфне бачення реальності відтворюється в культурі, апелюючи до масової свідомості.

Серед тенденцій, які визначають розвиток сучасної теорії міфу, - усвідомлення ролі соціальної міфотворчості як інтегруючої сили та психологічного імперативу; визначення суспільних цілей за допомогою ідеалів свободи, незалежності, самостійності. Дані тенденції зумовили вивчення міфотворчості як невід’ємної складової культурноісторичного процесу, що моделює у соціофокусованому вигляді не тільки закріплені традицією родові ознаки людського світосприйняття, але й спосіб передачі смисложиттєвого змісту, актуального для суспільної свідомості.

Сучасні українські дослідники, такі як А.Бичко, І.Бичко, С.Кримський, А.Лой, В.Малахов, В.Шинкарук, М.Попович, Г.Грабович, О.Кульчицький та ін., досліджують теоретичні та світоглядні аспекти міфу, виходячи з синкретичності міфологічної свідомості, пов’язуючи її розвиток із життям

нації, стверджуючи, що на національному ґрунті міфотворчість виявляє себе засобом самовизначення етносу.

Самобутність міфорелігійної системи нашого народу значною мірою зумовлювалася характером та способом виробничої діяльності, особливостями побутового життя. Формувався власний стиль життя та мислення, вироблялися самобутні орієнтації на освоєння навколишнього світу, природи, що у подальшому сприяло зародженню національної культури. Значну роль у процесі культурного розвитку відігравала потреба в консолідації людини та природи, сприйняття себе як невід'ємної складової природного та соціального космосу.

Серед світоглядних архетипів української культури слід виокремити архетипи софійності світу, природи та шляху. Їх значення для української світоглядної традиції полягає в тому, що тлумачення людського і надлюдського в них набуває найвищого релігійного значення, завдяки якому софійність світу сприймається в якості двійника софійності природи, а архетип шляху затверджує ідею цієї універсальної єдності та її проникнення у світ людської душі, у серце з метою самопізнання людиною за допомогою чуттєво-інтуїтивних образів підвалин світу та трансформацію уявлень про нього.

Під впливом процесів національного відродження поступово формується своєрідна модальність українського світогляду, в якому міфічна логіка та міфічна фантазія набувають значення „тотальної” духовної форми, символічної за своїм змістом. Особливо яскраво це простежується в літературній діяльності українських митців ХІХст., де міф виражений в об'єктивних формах, йому притаманний певний вид формотворення, особлива спрямованість об'єктивації, яка являє собою своєрідний спосіб „синтезу різноманітного”, зведення воєдино та взаємного впорядкування почуттєвих елементів. У акумульованому вигляді його смисложиттєвий зміст відбиває „філософія серця”, яка дає ключ до розуміння національної

своїрідності тих проблем, що перебувають у центрі постійної уваги українського письменства.

Аналіз архетипів в якості світоглядно ціннісних орієнтирів в українській літературній творчості XIX століття доводить, що, незважаючи на їхню варіативність, в них зберігається спадкоємність до тих проблем, які для національної свідомості ніколи не втрачали своєї актуальності, а саме: узгодженість діяльності людини в соціумі та природній ієрархії є тим алгоритмом, що виводить її на усвідомлення власної етнічної самодостатності. Цей алгоритм в літературній творчості XIX ст. трансформується у спосіб обґрунтування самодостатності та самоідентифікації духовного життя нації.

Міфотворчість виступає невід'ємним компонентом останнього, у тому числі на художньо–мистецькому рівні. У процесі історичної зміни культур міфотворчість не зникає зі змісту ментальнісної традиції, а, навпаки, пропонує матеріал для переосмислення в процесі становлення філософських форм мислення, стає інструментом символічного моделювання, художньої метафоризації тощо.

У XIX ст. елементи міфотворчості стають важливим естетичним чинником розвитку української фольклористики, етнографії, художньої літератури, історії, музики (І.Котляревський, Т.Шевченко, М.Гоголь, М.Максимович, І.Франко, Леся Українка), що зробило міф фактором національного самовизначення і самоідентифікації. Цей період став визначним етапом у формуванні української національної ідеї.

Закладені в художніх образах символи сприяють формуванню духовних ідеалів суспільства, набувають значення критеріїв, носіїв моральних цінностей, виступають виразниками прогресивних суспільних ідей.

Літературний процес на всіх етапах свого розвитку спирається на багатовікову міфологічну спадщину. Якщо в минулому спостерігалось інтегрування елементів міфу в літературу засобами обрядової сфери

культури, то нині воно реалізується через наукові концепції. Проте літературна творчість продовжує залишатись основним міфотворчим медіумом, у тому числі й на терені України.

Реальність у міфологічному зображенні відбувається у відповідності з передбаченою сакральною програмою, що в класичній міфології виступає як воля богів, а в соціальній – у вигляді раціонально побудованої системи. Таким чином, соціальна міфотворчість та адаптація створених ідеологічних міфологем у масовій свідомості є засобами гармонізації буття людини у соціумі.

Соціальний підтекст у міфологічних уявленнях українців орієнтує сприйняття смислового ряду на пошуки відповідних до нього моделей поведінки, спрямованих на відкриття внутрішніх потенцій для самооновлення та виявлення тих шляхів, що сприятимуть вдосконаленню не тільки індивідуального життя, але й життя нації.

Як формула ідеального розв'язання протиріч етнокультурного буття, українська міфологічна символіка у ХХ ст. починає використовуватися в якості засобу, що дозволяє образно репрезентувати приховані бажання нації та її бачення себе не тільки у минулому, а й майбутньому. Водночас, відсутність необхідних для їхньої реалізації соціальних умов переводить духовну активність нації у політичну сферу, де міфотворчість набуває якості „громадської релігії”. Вона нав'язує суспільній свідомості в якості „другої природи” соціальні структури, побудовані без врахування безпосереднього досвіду суспільних відносин, що обмежує її можливості критично оцінювати справжній стан життя нації.

Призначення міфу як феномена „громадянської релігії” полягає у виконанні їм захисної, стабілізуючої, генеруючої та впорядковуючої функцій у розбудові суспільного світогляду, спрямованого на гармонізацію світосприйняття (емоційно-психологічний рівень світогляду) та світорозуміння (пізнавально-інтелектуальний рівень). Міф функціонує і в

якості певного способу переживання реальності, і у вигляді його продукту – завершеної картини світу. Як первинна форма цілісного дотеоретичного світогляду, міф є невід’ємною складовою будь-якого типу культури – як в стадії його становлення, так і у процесі генези та еволюції властивих даній культурі світоглядних моделей. В сучасній культурі міфотворчість функціонує і як філософсько-методологічна основа („гносеологічні міфи” в структурі наукового пізнання, функціонально ізоморфні платонівському „міфові печери” та типології „ідолів” Ф.Бекона).

Нині національна свідомість українців стала одним із визначних чинників духовного відродження та розбудови власної держави. Водночас націєтворча діяльність – діяльність перш за все міфотворча, яка найактивніше відбувається на ґрунті соціально-економічних негараздів, які супроводжуються поглибленням екологічної кризи. У зв’язку з цим подолання негативних наслідків людської діяльності, встановлення оптимальних, гармонійних відносин між світом людини та світом природи виступає важливим теоретичним та соціально-політичним завданням сучасності, у розв’язанні якого дуже важливу роль здатне відіграти звернення до минулого та сучасного досвіду спілкування людини та природи з метою створення новітніх світоглядних настанов, в яких людина та природа склали б функціональну єдність та гармонійне джерело суспільного поступу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аброян О. Первобытный праздник и мифология. – Ереван, 1983. – 358 с.
2. Аверинцев С.С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. – М.: Наука, 1985. – С.297–303.
3. Аверинцев С.С. София–Логос. Второе, исправленное издание. – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.
4. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. – М. – Л., 1966. – 468 с.
5. Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. – СПб, ч.І, 1903. – 434 с.
6. Артюх В.О. Природа національного міфу: історико–філософський контекст. – Автореф. дис. канд. філос.наук. – К.: Київський нац.ун–т ім.Т.Шевченка. – 19 с.
7. Афанасьев А.Н. Древо жизни. – М.: Искусство, 1983. – 588 с.
8. Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. М.: Индрик, 1996. – 640 с.
9. Баландин А. Мифологическая теория и проблема поэтики. Русский фольклор. Л., Наука, 1977. – 567 с.
10. Барт Р. Мифология / Пер. С.Зенкина. – М.: Изд–во им. Сабшинниковых, 1996. – 312 с.
11. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: 1989, Советский писатель. – С.72–130.
12. Баткин Л. Ренессансный миф о человеке // Вопр. литературы, 1971. – № 9. – С.22–29.
13. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность: Методологические заметки в связи с Итальянским Возрождением // Вопр. философии. – 1969. – №9. – С.99–108.
14. Бахтин М. Искусство и ответственность. К философии поступка. К.: Next, 1994. – 384 с.

Формат: Список

15. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худ. лит., 1990. – 543 с.
16. Безверха Г., Логвин В. Світоглядні орієнтації в усній творчості українського народу. – К., ІСДО, 1995. – 477 с.
17. Белл О. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социологического прогнозирования. – М.: Academia. – 787 с.
18. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., Республика, 1993. – 383 с.
19. Бердяев М. Типы религиозной мысли в России // Полн.собр.соч. – Париж: УМСА–PRESS, 1989. – Т.3. – 714 с.
20. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / Быстрицкий Е.К., Козловский В.П., Пролеев С.В., Малахов В.А.; Отв. ред. Е.К.Быстрицкий; АН Украины. Ин–т философии. – К.: Наук. думка, 1991. – 176 с.
21. Боас Ф. Ум первобытного человека. – М.–Л.: Наука, 1996. – 343 с.
22. Борисик Т. Фольклор і міфологія в „Лісовій пісні” Лесі Українки// Народна творчість та етнографія. – 1991. – №2. – С.12–16.
23. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
24. Вейман Р. История литературы и мифология. – М.: Прогресс, 1975. – 340 с.
25. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.–К.: ИСА–Port Royal, 1994. – 618 с.
26. Винниченко В. Відродження нації: історія української революції 1917–1919 рр. – К.: Політвидав, 1990. – Ч.2 – 328 с., Ч.3 – 542 с.
27. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення. – К.: Криниця, 1991. – 127 с.
28. Виноградова Л. Народная демонология и мифоритуальные традиции славян. – М., Знание, 2000. – 88 с.
29. Воропай О. Звичаї нашого народу. – К.: Оберіг, 1993. – 589 с.
30. Вундт В. Миф и религия. – СПб: Союз, 1912. – 168 с.

31. Вязовкин В.Р. Козволюция // Всемирная энциклопедия: Философия /гл. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – С.514.
32. Галан А. Миф и символ. М.: Наука, 1993. – 432 с.
33. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С.127–163.
34. Гегель Г. Лекции по философии истории.– СПб: Наука, 2000. – 479 с.
35. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
36. Гнатенко П.І. Український національний характер. – К.: ДОК–К, 1997. – 116 с.
37. Головацький Я. Викладення давньослов'янських легенд або міфологія. К., Довіра, 1991. – 93 с.
38. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., Наука, 1987. – 314 с.
39. Горський В.С. Історія української філософії. Навч. посібник, 4-е доп. видання. – К.: Наук. думка, 2001. – 389 с.
40. Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета / Пер. з англ..С.Павличко. – К.: Рад.письменник, 1991. – 212 с.
41. Гриценко О. Міфи // Нариси української популярної культури. – К.: УЦКД, 1998. – С.335–388.
42. Грушевський М. Духовна Україна: Зб. творів. – К.: Либідь, 1994. – 560 с.
43. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
44. Грушевский М. Очерки истории украинского народа. – К.: Либідь, 1990. – 400 с.
45. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. М., Факел, 1997. – 185 с.
46. Гуревич П.С. Социальная мифология. М.: Наука, 1983.– 355 с.

← Формат: Список

← Формат: Список

47. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Филос. и социол. мысль. – 1996. – №7–8. – С.35–68.
48. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів, Смолоскип, 1992. – 358 с.
49. Джефферсон Т. Американские просветители // Избр. произведения в 2 т. – М.: Мысль, 1968–69. – Т.2 –445 с.
50. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995, с.213–255.
51. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. – М.: МГУ, 1993. – 240 с.
52. Донцов Д. Історія розвитку української державної ідеї.– К.: Знання. – 1991. – 46 с.
53. Дорошевич А. Миф в литературе XX века // Вопросы литературы. – 1970. – №2. – С.23–31.
54. Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред.Б.Лобовика // Історія релігії в Україні: у 10 т./ Редкол: А.Колодний (голова) та ін. –К.: Укр. центр духовн. культури, 1996. – Т.1. – 384 с.
55. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Наука, 1991. – 574 с.
56. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К.: Основи. – 1993. – 126 с.
57. Забужко О. Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу. – К., Абрис, 2001. – 168 с.
58. Знойко О. Міфи Київської Русі та події стародавні. – К.: Молодь, 1989. – 304 с.
59. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964.– 328 с.

60. __Иванов В.В. Древние культуры Восточной и Южной Азии. – М.: МГУ, 1999. – 128 с.
61. __Кант И. Критика чистого разума. – К.: Юніверс, 2000. – 502 с.
62. __Кара–Мурза С.Г. Манипуляция сознанием.– К., Оріяни, 2000. – 448 с.
63. __Карпова Л.О. Міф політичний.// Політологічний енциклопедичний словник. – К.: Генеза, 1997. – С.204–205.
64. __Карпова Л.О. Психологія натовпу // Політологічний енциклопедичний словник. – К., Генеза, 1997. –С.290.
65. __Кассирер Э. Индивид и космос // Избранное. М.: СПб. Универс.книга, 2000. – 654 с.
66. __Кассирер Э. Символические формы. – М.: Гардарика, 1992. – 236 с.
67. __Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – С.163–212.
68. __Каун Э.Ч. Миф как мировоззрение. – Нью–Йорк: Port Royal, 1960. – 316 с.
69. __Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
70. __Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. – К., Прогресс, 1997. – 398 с.
71. __Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб: СГУ, 2000. – 327 с.
72. __Кон И.С. Открытие „Я”. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
73. __Кордун В.М. Фольклорно–міфологічна образність у структурі „Лісової пісні” Лесі Українки // Нар.творчість та етногр. – 1983. – №3.– С.24–29.
74. __Костомаров М. Историчне значення південно–руської народної творчості // Костомаров М. Твори у 2–х т.– К.: Дніпро, 1967. – Т.2. – 450 с.
75. __Костомаров М. Про історичне значення руської народної поезії // Костомаров М. Твори у 2–х т. – К.: Дніпро, 1967. – Т.1. – 414 с.
76. __Костомаров М. Слов’янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
77. __Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000. – 287 с.

78. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и первобытное мышление. М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
79. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Наука, 1983. – 384 с.
80. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – 535 с.
81. Леви-Стросс К. Міт і знамення // Онтологія світової літературно-критичної думки ХХ століття. – Львів: Літопис, 1996. – С.343–356.
82. Липинський В. Твори: Істор. Секція. – Філадельфія: Східно-європ. дослідний інститут ім. Липинського, 1991. – 346 с.
83. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1980. – 582 с.
84. Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 693 с.
85. Лозко Г. Українське народознавство. – К.: Оберіг, 1995. – 245 с.
86. Лосев А. Античная философия истории. – СПб: Алетейя, 2001. – 263 с.
87. Лосев А. Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб: Алетейя, 1999. – 717 с.
88. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: МГУ, 1982. – 479 с.
89. Лосев А. История античной философии в конспективном изложении. – М.: ЧеРо, 1998. – 192 с.
90. Лосев А. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. – М.: Искусство, 1992. Кн.1. – 656 с.
91. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М. – Мысль, 1994. – 356 с.
92. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1930. – 959 с.
93. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
94. Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию. // Вопр. философии. – 1992. – № 7.
95. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. – М.: Наука, 1999. – 468 с.

96. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура. – М.: Наука, 1973. – 314 с.
97. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. – М., Рефл–бук, 1998. – 457 с.
98. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984. – 82 с.
99. Мамардашвили. Необходимость себя. – М.: Наука, 1988. – 125 с.
100. Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе// Вопросы философии. – 1971. – № 7. – С.33–42.
101. Мелетинский Е.М. Мифологический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 672 с.
102. Мелетинский Е. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература РАН, Школа „Языки русской культуры”, 1976. – 407 с.
103. Менар Р. Мифология в древнем и современном искусстве. – Минск: Харбест, М.: ООО «Изд–во АСТ», 2000. – 800 с.
104. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., Оберіг, 1992. – 288 с.
105. Миф // Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В.М.Скакун, 1999. – С.430.
106. Мифология // Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В.М.Скакун, 1999. – С.431–434.
107. Мордовцев Д. Гайдамаччина. – СПб, 1870. – 343 с.
108. Наливайко Д. Українська реалістична література в порівняльно–типологічному зрізі // Хроніка. – 2000. – К.: Довіра, 1993. – №5(7). – С.81–96.
109. Наследие В.А.Городцова и проблемы современной археологии. – М., Наука, 1988. – 190 с.
110. Нечуй–Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К., 1922. – 249 с.

111. Ніцше Ф. Народження трагедії: Фрагменти // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів: Літопис, 1996. – С.40–54.
112. Ніцше Ф. Так говорив Заратустра // Избранные произведения, кн.1. М., Сирин, 1991. – С.3–258.
113. Оніщенко О.І. Міфологія стародавніх слов'ян як об'єкт кінознавчого аналізу // Гуманізм і людина в контексті культури. – Дрогобич, 1995. – Вип.1. – 165 с.
114. Ортега-і-Гассет Х. Тема нашої доби // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори / Перекл. з іспанської В.Бурггардта, В.Сахна, О.Товстенка. – К.: Основи, 1994. – С.315–369.
115. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія. – К.: Либідь, 1997. – 360 с.
116. Полосин В. Книга об идолах. – М.: Наука, 1964. – 64 с.
117. Пономарьов А. Українська етнографія: Курс лекцій. – К.: 1994.
118. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: Оберіг, 1999. – 468 с.
119. Потебня О. Естетика і поетика слова. – К.: Мистецтво, 1985. – 302 с.
120. Потебня А. Мысль и язык. Собр. трудов. – М.: Лабіринт, 1999. – 300 с.
121. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Х.: ХГУ, 1979. – 238 с.
122. Потебня А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 504 с.
123. Потебня О. Українські символи. – К.: Мистецтво, 1994. – 332 с.
124. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. – М.: Искусство, 1991. – 198 с.
125. Роспен М. Идеал, утопия и утопическая рефлексия. – М.: Прогресс, 1996. – 302 с.
126. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 488 с.
127. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
128. Сковорода Г. Сочинения. – Минск, Совр. лит-ра, 1999. – 703 с.

129. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Политиздат, 1977. – 576 с.
130. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 544 с.
131. Тойнби А. Постыжение истории. – М.: Прогресс, 1996. – 606 с.
132. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. – М.: Прогресс, 1995. – 478 с.
133. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 619 с.
134. Токарев С. Религия в истории народов мира. – К.: Политиздат, 1986. – 576 с.
135. Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ. – М.: Прогресс, 1995. – 623 с.
136. Тоффлер О. Третья хвиля. – К.: Всесвіт, 2000. – 475 с.
137. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М.: Политиздат, 1987. – 256 с.
138. Українська культура / Лекції за ред.Д.Антоновича. – К.: Либідь, 1993.– 587с.
139. Українські пісні, видані М.Максимовичем. – К.: АН УРСР, 1962. – 344 с.
140. Українські символи. – К.: АН УРСР, 1994. – 336 с.
141. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – 640 с.
142. Усов Д.В. Міфологізація свідомості в сучасному суспільстві. Автореф. дис. канд.філос.наук. – К.: Ін-т філософії ім.Г.Сковороди НАН України, 2002. – 19 с.
143. Федотов Г. Святыя Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990. – 499 с.
144. Флоренский П.А. Время и пространство // Социологические исследования. – 1988. – №1. – С.95–111.
145. Фонтенель Б. Происхождение вымыслов. – М.: Прогресс, 1979. – 658 с.
146. Фрай Н. Архетипний аналіз: теорія міфів // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ століття. – Львів: Літопис. – 1996. – С.109–135.
147. Франко І. Твори: в 50 т. – К.: 1981. – Т.31. – С.267–278.

148. Франко І. Літературно–критичні статті. – К.: Держлітвидав України, 1950. – 448 с.
149. Франкфорд Г., Франкфорд Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. – М.: Прогресс, 1984. – 432 с.
150. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.– Политиздат, 1983. – 703 с.
151. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Изд-во „Восточная литература”, ФАН, 1998. – 798 с.
152. Фрейд Э. Тотем и табу. – СПб: Алтея, 1997. – 222 с.
153. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л.Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 190 с.
154. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – Пер. с англ. – М., Прогресс, 1992. – 488 с.
155. Харрисон Дж. Биология человека. – М.: Мир, 1979. – 611 с.
156. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М.: Наука, 1991. – 631 с.
157. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Прогресс, 1986. – 327 с.
158. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во „Обрій” при УКСП „Кобза”, 1992. – 230 с.
159. Шеллинг Ф.В. Идеи философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб: Наука, 1998. – 518 с.
160. Шиллер Ф. Статьи по эстетике // Собр.соч. в 7 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т.6. – 791 с.
161. Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А.Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П. Скоипника. – М.: Республика, 1992. – С.127–257.
162. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО Наука, 1993 – Т.1. – 592 с.
163. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Наука, 1936.– 235 с.
164. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Инвест ППП, 1995.– 236 с.

165. Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 230 с.
166. Элиаде М. Мифы: Сновидения: Мистерии. – К.: Вакслер, 1996. – 288 с.
167. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Инвест ППП, 1994.- 297 с.
168. Юнг К. Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. – 560 с.
169. Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов / Пер. с англ. – М. – К.:ЗАО „Совершенство” – Port-Roual, 1997.– 384 с.
170. Юнг К. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – С.331–377.
171. Юнг Г. О современных мифах. – М.: Практика, 1994. – 251 с.
172. Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: У 3-х т. – Львів: Світ, 1990–1992. – Т.3. – С.306.
173. Ясперс К. Всемирная история философии. – К., СПб, Наука, 2000. – 272 с.
174. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., Республика, 1994. – 527 с.
175. Anderson B Wspanoloty wyomrazone. – Krakow: Znak, 1996 .– 227 S.
176. Bellah R. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. – New York, The Seatury Press, 1975. – 743 P.
177. Carlyle T. Le culte du heros. – P.: A.Collin, 1895. –518 P.
178. Dougue D. Symbolisme. – P., Sienne, 1989.– 477 P.
179. Fromm E. The revolution of hope. – N.Y., Press Univ., 1978. – 476 P.
180. Hayes C. Nationalism: A Religion. Macmilla.– New York, Press Univ., 1960. – 546 P.
181. Kolakowski K. The Presence of Myth. – The Univ. of Chicago Press, 1989. –450 P.
182. Mannheim K. Ideologie und Utopie. – Bonn, 1929. – 555 S.
183. Novalis. Amour et Foi // Qeuvres completes. – P.: Gallimard, 1973. – P.33– 44.
184. Pareto V. Compendio di sociologia generale. – Torino, Lesco, 1978. – 545 p.
185. Sevcenko S. Ukraina miedzy Wschodem i Zachodem. – Warszawa, Swiet, 1996. – 438 S.