В роботі досліджується соціокультурне явище міфу, окреслюється проблемне поле дефініції поняття міфу, аналізуються його структура та функції. Вивчено специфіку психоаналітичної концепції міфу, раціоналістичні теорії сутності міфу. Розглядається концепція діалектики міфу в творчості О.Ф. Лосєва.

 АРХЕТИП, ДЕМІУРГ, ДИВО, ІМ'Я, ІНІЦІАЦІЯ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, КОННОТАЦІЯ, МАНІПУЛЯЦІЯ, МІФ, НЕСВІДОМЕ, ПРОФАННЕ, РИТУАЛ, САКРАЛЬНЕ, СИМВОЛ, СОЦІАЛІЗАЦІЯ, ФАНТАЗМ.

**ЗМІСТ**

**ВСТУП** 4

**Розділ 1. ПРОБЛЕМА ДЕЦІНІЦІЇ ПОНЯТТЯ МІФУ**

1.1 Соціокультурний генезис міфу 9

1.2 Поняття, структура і функції міфу за М. Еліаде 12

**Розділ 2. ПСИХОАНАЛІТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ МІФУ**

2.1 Міф як теорія фантазмів 15

2.2 Підсвідомість. Міф як управління реальністю 18

2.3 Моделі міфологічної комунікації 20

**Розділ 3. РАЦІОНАЛІСТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ МІФУ**

3.1 Етнологічний структуралізм К. Леві-Стросса 23

3.2 Міф і розум в герменевтиці Г. Гадамера 34

3.3 Вчення про міф Е. Кассірера 41

3.4 Міфологічна концепція комунікації Р. Барта 48

**Розділ 4. МІФ У ФІЛОСОФІЇ О.Ф. ЛОСЄВА**

4.1 Специфіка тезаурусу вчення О.Ф. Лосєва про міф 52

4.2 "Діалектика міфу" ‒ ядро Лосівської міфології 55

4.3 Логічне завершення "Діалектики міфу" 58

**ВИСНОВКИ** 65

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ** 70

**ВСТУП**

*Актуальність теми дослідження*. Сучасна епоха продемонструвала тріумф матеріально споживчої цивілізації, абстрактно-ліберального гуманізму, суперечливу суміш тоталітаризму та індивідуалізму. Ціннісне переважання буденного, повсякденного, матеріального супроводжується "метафізичним аутизмом" людини, її самотністю в натовпі, у навколишньому світі, в природі.

Постмодерністська гра, життя "ніби", релятивність, тотальна карнавалізація, необов'язковість і несерйозність у відношенні до світу і людини, гносеологічна плутанина пов'язані з відмовою від Абсолютних цінностей, Вищих сенсів. Але суспільство не може жити без ідеалів і цінностей. Відмова сакральному світу в існуванні, призводить до сакралізації профанного. Місце ідеалу, яке займав Бог, віддане ідолам. Вони різні: соціалізм і комунізм, або ринок і формальні свободи громадянського суспільства, колективізм та індивідуалізм, елітарність або масова людина з поганим смаком. Цілком ясно, що "святе місце порожнім не буває". Суспільству потрібні цінності. Життя без істини й ідеалу народжує тугу за сакральністю. Такою є сучасна ситуація.

Архаїчний міф сакральний, але і синкретичний, оскільки в нім оповідь не відділяється від реальності, розуміння не відокремлене від пояснення, космічне, природне і людське нерозривні між собою; слово, справа і річ взаємозамінні, загальне виражене чуттєво-образною формою. Оскільки міф ‒ це оповідь невідокремлювана від реальності, то опозиції сакральне ‒ профанне в міфі немає. Космос і людина створені богами, героями, міфічними предками. Життя людини, соціуму наповнене впливом цих подій, священних подій. Адже міф є поки що єдиною формою осягнення людини, соціуму, космосу і тому сумнівів в достовірності, абсолютності і тотальності пізнаваного немає. Це справжня, єдина реальність, священна реальність, поки що не виділена і незафіксована як особливий феномен.

Найважливішим аспектом міфу є заява і затвердження сакральних зразків, парадигм, реальностей в повсякденній діяльності. Усі чуттєво-матеріальні речі мають духовний, надчуттєвий сенс. Повсякденне виступає одночасно і як священне. Міф визначав на тільки життя людини, але і соціуму в цілому. В той же час, в архаїчному міфі, завдяки його символічності домінує все ж сакральне, яке проявляється, існує в усьому чуттєво земному.

Згодом у соціумі виникає потреба пояснити міф, що руйнує його цілісність. Сам міф набуває інших форм. Розпад міфу призводить до прояву таких прихованих соціальних і світоглядних форм як магія і релігія (також філософія, наука, мистецтво) і розриву єдиного феномену на власне сакральне і профанное. Виникає бінарна опозиція ‒ сакральне ‒ профанне.

Розкладання міфу надає йому вигляд оповідання. Оповідання особливого, що несе свою форму і зміст, практично без змін упродовж віків. Це особливе оповідання: легенди, оповіді, казки. Міф є продукт мимовільної форми мислення, а легенда ‒ продукт усвідомлених дій.

Затвердження профанного на сучасному етапі розглядається як ідеологія, яка використовує довірливу свідомість. Це відбувається в результаті критики ідеології в її претензії на істинність і тотальність, і прагнення зберегти маніпулятивний характер управління соціумом. Ця необхідність призводить до міфологізації ідеології. Змінюється і форма панування над соціумом: політичне і економічне панування доповнюється культурним. Але ідеологія не зникає. Вона стає неявною: ідеологія ‒ як "міф сьогодні" (Р. Барт).

Культура у рамках міфологізованої ідеології (у аспекті нормативних, еталонних, модних зразків) виявляється менш агресивною, нетерпимою, ніж у рамках ідеології як релігії, але при цьому прагне до встановлення панування в будь-якому соціумі. Процес створення нових культурних досягнень залишився під контролем ідеології як міфу. Завоювання статусу і громадське визнання ‒ це не функція культури і не властиво культурі сучасного (постсучасного) етапу. Це функція влади і панування. Здійснюється подібна функція приховано, неявно, через механізми засобів масової комунікації: телебачення, радіо, газети і журнали. Засоби масової комунікації анонімні. Вони нездатні зрозуміти своєї ідеологічної основи внаслідок відсутності критичності по відношенню до самих собі. Це наслідок відсутності здатності відстежити безпосередню реакцію публіки і неможливість тієї ж публіки втрутитися в їх діяльність. Більше того, "публіка" вже перетворюється на некритично мислячу масу. Культура, після кризи домінування релігійних інститутів і після кризи домінування ідеологій різних форм, стала самостійним і автономним елементом усередині соціуму. Але спроби управління і маніпулювання цим елементом, у рамках міфологізованої ідеології, тривають. Міф панує в соціумі, він "знімає" в собі науку, мистецтво, релігію, філософію, ідеологію. Саме міф наділяє картину світу статусом самоочевидної реальності. Він знову сполучає слово, річ і справу, знакову і життєву реальності, надає міфологемам соціальну і психологічну достовірність. Міф виявляється затребуваним для збереження цілісності соціуму. І відтворення сакрального тут один з найважливіших аспектів. Адже міф перетворює "скороминуще ‒ у вічне" (Р. Барт). Профанне (скороминуще, мирське, повсякденне) трансформується в сакральне (вічне, трансцендентне) через масову культуру (рекламу, кліпи, віртуальну реальність) і масову свідомість. У новому народженні міфу головною цінністю стає повсякденність. Домінування профанного в сучасному міфі і сучасному суспільстві само засноване на затребуваності ідеології (її маніпулятивній складовій) у світі повсякденного буття людей. Тому дослідження специфіки і сутності міфу постає надзвичайно актуальною проблемою для сучасної гуманітаристики.

*Ступінь розробленості проблеми*. Філософія другої половини XX століття звернулася до повсякденності, а також до мови, символу, знаку. Ці аспекти розкриваються у роботах П. Бергера, Т. Лукмана, Д. Белла, А. Шюца, Ж. Бодрійара, М. Бланшо.

У рамках культурної антропології Е. Тайлора, Дж. Фрезера, Б. Малиновського та ін. виявлені витоки, специфіка та різні форми буття і соціальні функції міфу, магії, релігії.

Величезний вклад в розробку цих понять внесла філософія релігії і релігієзнавство. Серед безлічі робіт цього напряму особливо потрібно відмітити праці М. Еліаде.

Не можна обійти увагою і психоаналітичний напрям філософії. У роботах 3. Фрейда, К.-Г. Юнга, Е. Фромма та ін. Грунтовно досліджується проблематика міфу як поля для інтерпретації імпульсів несвідомого.

Важливими для дослідження стали роботи присвячені аналізу міфу таких авторів як Я. Е. Голосовкер, О. Ф. Лосєв, В. Н. Сокир, О. М. Фрейденберг, М. І. Стеблин-Коменський та ін.

У вітчизняній літературі є немало робіт присвячених міфу. Серед них особливо слід зазначити статті і монографії А. В. Медведєва і Д. В. Півоварова, М.Ю. Савєльєвої.

Незважаючи на велику кількість робіт і підходів так чи інакше пов'язаних з аналізом феномену міфу залишається широке проблемне поле.

*Об'єкт дослідження*: Міф у просторі й часі людської культури.

*Предмет дослідення*: Смислотворчій характер міфу як соціокультурного явища

*Мета дослідження*: проналізувати поняття міфу та його культурологічний зміст.

Досягнення мети передбачає реалізацію наступних *завдань*:

* проаналізувати проблемне поле дефініції поняття міфу;
* дослідити специфіку психоаналітичних концепцій міфу;
* вивчити раціоналістичні теорії інтерпретації феномену міфу;
* визначити зміст поняття міфу в концепції О. Ф. Лосєва.

*Методологія роботи* визначається поставленими цілями і завданнями дослідження, специфікою філософського дослідження. Методологічну базу дослідження складає компаративний, історико-культурний, системно-структурний, герменевтичний методи дослідження. При вивченні історичного матеріалу – міфологій архаїчних спільнот застосовуються прийоми структурно-семантичного і порівняно-типологічного аналізу. Для розкриття питання про сутність міфу застосований феноменологічний підхід. Вищесказане визначає використання загальнонаукових і спеціально-наукових методів у даній роботі. Комплексне використання зазначених методів спрямоване на максимально повне вивчення об'єкту дослідження.

*Теоретична значущість роботи*.

Положення і висновки дослідження можуть слугувати матеріалом для подальших філософських, релігознавчих, культурологічних, соціологічних досліджень цих феноменів.

*Практична значущість роботи*.

Матеріали роботи можуть бути покладені в основу спеціальних курсів, що читаються на гуманітарних факультетах внз, і при складанні програм і посібників з філософії, культурології, релігієзнавства, а також можуть використовуватися як теоретична основа при складанні конкретних соціальних проектів.

Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаної літератури, що складається з 56 джерел.

**Розділ 1. ПРОБЛЕМА ДЕЦІНІЦІЇ ПОНЯТТЯ МІФУ**

**1.1 Соціокультурний генезис міфу**

Міф (як оповідь про життя в слові) дозволяє відтворити цілісне уявлення про світ на основі синтезу раціонального та ірраціонального без претензії на абсолютизацію одного з відмічених компонентів. Він є чинником соціалізації людини через систему табу (заборон); є соціально-психологічною потребою людини, бо виконує компенсаторну функцію (міф про світле майбутнє). Міф властивий і науці, і релігії (віра в їх могутність); властивий він і політиці, представники якої наївно вважають, що можуть усе. Міф має місце і в буденній свідомості обивателя, який вважає, що усе знає, бо міф дозволяє звести складне до простого, зрозумілого і зручного для чуттєвого сприйняття.

Міф характеризується сплавом чуттєвого і логічного, раціонального та ірраціонального. І, нарешті, міф забезпечує функціональність групової свідомості, формує громадську психологію у всі часи і в будь-якому суспільстві.

Аналіз культури міфу і знайомство з подальшою історією людства припускає думку про те, що Всесвіт створив людину, щоб її очима подивитися на себе і при необхідності відредагувати самотворчість.

У своєму становленні людина зіткнулася як з силами Космосу, так і з силами Хаосу. Щоб протистояти Хаосу, вона вбудовує себе в деяку системну впорядкованість ‒ тотем, рід; організовує ойкумену (заселений простір); створює пантеон (місце для богів); улаштовує соціальний простір.

Захищаючи себе від хаосу, людина приходить до необхідності системи заборон, організовує свою поведінку через ритуали, обряди, церемонії. Але на цьому етапі хаос не зникає. Відступивши, він неявно продовжує пронизувати буття людини, проникаючи в структури впорядкованості, погрожуючи зруйнувати їх. Людина вимушена співіснувати і боротися з силами хаосу, закликаючи на допомогу мертвих, бо дух предків був понад усе. Живі лише виконували їх волю, дотримуючись табу і виконуючи ритуали, а відповідальність покладалася на дух предків. Така ситуація створювала певний психологічний комфорт. Створений пантеон богів став генератором певного світогляду як системи поглядів на світ і на відношення людини до світу.

Але пантеон, як, втім, і будь-який посередник, через відносну самостійність, спираючись на внутрішню логіку розвитку, поспішає трансформуватися з системи забезпечення регламенту життєдіяльності людей в систему самозабезпечення. Духи предків інверсують в деміургів. Страхом перед хаосом поступається місце страху посмертної подяки. Саме там, в пантеоні, формується інобуття міфології, одна з її дочок ‒ Релігія.

Для міфологічного світогляду характерна особлива єдність життя і смерті, творення і руйнування. Земля стає тим простором, з якого усе виникає і куди усе зникає. Людині залишається лише свідчити про цей процес.

Здатність до рефлексії, самокритична свідомість, почуття любові до іншого приходять пізніше, у міру еволюції антропогенезу. А поки що бал править культура страху, а не сорому. І ця культура страху постійно закріплюватиметься через інститут ритуалу.

Ритуал ‒ це не театральне дійство, а пропедевтика самого життя, початок її впорядкування. Ритуал виступав засобом проти зла. Але практика демонструвала всепроникну силу зла. Зло походить від усього і від кожного, а тому порятунок від нього може бути тільки один ‒ в спільному прийнятті необхідності ритуалу і неухильному дотриманні йому. Міф, закріплений ритуалом, і неухильне його виконання вже не символ, а сама реальність світу. Люди, що живуть міфом, сприймають його як саме життя. Міф задає певне сприйняття світу і його оцінку. Він виступає як субстанція, як відправна точка відліку. Буття людини у рамках міфу можливо як постійне наслідування ритуалу. Через ритуал людина відтворювала заданий архетип, канон своєї долі.

Індивідуальність людини в культурі міфу дорівнює нулю. Людина не проявляється як особа. Вона є частина цілого, представник тотема. У свою чергу тотем є частина природи. Відношення до нового слідує за схемою: здивування ‒ пильна увага ‒ несхвалення ‒ обструкція ‒ колективне засудження. Таким чином, нове у рамках міфологічного світогляду приречено, бо початковий сенс життя людини і мета її життя задані наперед.

Але виникає питання. Ігнорування новизни ‒ це негативна сторона культури міфу або вона мала і якийсь позитив? В даному випадку протилежність народжувала свою власну протилежність. Суспільство, перш ніж набути здатності до розвитку, до прориву до нового, повинно було набути стабільності. Щоб тіло набуло здатності до переміщення в просторі, воно повинне зберігати стан спокою відносно самого себе. Так і суспільство повинне було пройти свою фазу консервації, набути стійкості при мінливості. І культура міфу виконала своє призначення бути "скріпленнями" суспільства, забезпечивши його "інкубаційний період".

Що стосується прориву в майбутнє, тобто розвитку, то він забезпечувався дуже своєрідно. Відсутність писемності призводила до того, що вся інформація про знання, навички, традиції, ритуали передавалася усно (адже міф ‒ це оповідь про життя в слові). З покоління в покоління основна інформація "обростала" додатковою. Проходив час, "піщинка" додавалася до "піщинки", і ось вже виникала величина, що змінювала колишню якість. Склалася парадоксальна ситуація. Відсутність письма послужила чинником прогресу. Наступним чинником розвитку суспільства стала магія з її установкою на пошук першопричини, на моделювання бажаного результату через проекцію людських якостей на навколишній світ і назад.

Поява писемності означала захід культури міфу. Як відмічає О. О. Леонтьев у книзі "Виникнення і первинний розвиток мови" (М., 1963), спочатку звук був регулювальником і тільки пізніше стає певним знаком. Знак тяжіє до символу. А символ ‒ це передвісник загибелі міфу. Тому для Емпедокла міф ‒ це алегорія, а для Геродота ‒ вже історія. Писемність виявилася "троянським конем" культури міфу, історія якої обчислюється в 30-50 тис. років. Цей час побічно свідчить про стабільність періоду культури міфу, і, ймовірно, тому мислитель древньої Еллади Гесіод, відчуваючи ностальгію, бачило "золоте століття" у далекому минулому.

Надалі послідувала трансформація культури міфу в епос, народний фольклор, а міфологія як світогляд передає естафету одночасно і релігії, і філософії.

Перша візьме на себе охоронну функцію суспільства, забезпечуючи його стабільність. Друга виконає місію "злочинця" ‒ деміурга, що переступає через традиції і суспільства, що забезпечує прорив, в майбутнє.

Від ритуалу пройде дорога до Дао і Брахмана, а від думки до натурфілософії. У першому випадку домінуючим є принцип "недіяння", а в іншому випадку ‒ протиставлення "Я" та "Не-Я" з наступною активністю "Я" по відношенню до світу.

Міфологічний світогляд прискорив процес соціалізації людини, сприяв переходу від біологічної популяції до людської спільності, сформував суспільство і підготував умови для його подальшого розвитку. У системі суб'єктно-об'єктного відношення суб'єктом виступає суспільство (рід), а як об'єкт ‒ природа. У рамках цього відношення народжуються гіпертрофовані образи, що підживлюють культуру страху.

**1.2 Поняття, структура і функції міфу за М. Еліаде**

Спираючись на роботи М. Еліаде, присвячені теорії міфу, можна виокремити наступні положення. У найзагальнішому сенсі можна сказати, що міф, яким він проживается в первісних суспільствах:

1) складає історію подвигів надприродних істот;

2) ця оповідь представляється як абсолютно істинне (оскільки воно відноситься до реального світу) і як сакральне (бо є результатом творчої діяльності надприродних істот);

3) міф завжди має відношення до "створення", він розповідає, як щось з'явилося у світ або яким чином виникли певні форми поведінки, встановлення і трудові навички; саме тому міф складає парадигму усім значним актам людської поведінки;

4) пізнаючи міф, людина пізнає "походження" речей, що дозволяє оволодіти і маніпулювати ними по своїй волі; йдеться не про "зовнішнє", "абстрактне" пізнання, але про пізнання, яке "переживається" ритуально, під час ритуального відтворення міфу або в ході проведення обряду (якому він служить підставою);

5) так чи інакше міф "проживается" аудиторією, яка захоплена священною і надихаючою потужністю відтворених в пам'яті і реактуализованних подій.

Проживання міфу припускає наявність істинно "релігійного" досвіду, оскільки він відрізняється від звичайного досвіду, від досвіду щоденного життя. Релігійний характер цього досвіду є наслідок того факту, що актуалізуються легендарні події, події піднесеного характеру і наповнені надзвичайною значущістю. Ми як би наново є присутніми при творчих актах надприродних істот. Ми покидаємо світ повсякденності і проникаємо у світ перетворений, заново виниклий, пронизаний невидимою присутністю надприродних істот. Йдеться не про колективне відтворення в пам'яті міфічних подій, але про їх відтворення. Ми відчуваємо особисту присутність персонажів міфу і стаємо їх сучасниками. Це припускає існування не в хронологічному часі, а в первинній епосі, коли події сталися уперше. Саме тому можна говорити про тимчасовий простір міфу, заряджений енергією. Це надзвичайний, "сакральний" час, коли виявляються явища нові, повні мощі і значущості. Переживати наново цей час, відтворювати його як можна частіше, заново бути присутнім на спектаклі божественних творінь, знову побачити надприродні істоти і сприйняти їх урок творчості ‒ таке бажання є видимим в усіх ритуальних відтвореннях міфів. Взагалі міфи показують, що всесвіт, людина і життя мають надприродне походження і надприродну історію, і що ця історія значуща, має велику цінність і є зразком для наслідування.

Якщо розглядати міф як щось, наповнене життям, то він не дає пояснення, здатного задовольнити наукову допитливість; він є оповіданням, яке воскрешає первозданну реальність, відповідає глибоким релігійним потребам, духовним спрямуванням, безумовним вимогам соціального порядку, і навіть вимогам практичного життя. У цивілізаціях примітивних народів міф виконує незамінну функцію: він виражає, прославляє і кодифікує вірування; він захищає і накладає моральні принципи; він гарантує дієвість ритуальної церемонії і пропонує правила для практичного життя, необхідні людській цивілізації; він зовсім не позбавлена змісту вигадка, а навпроти ‒ жива реальність, до якої людина постійно звертається; це аж ніяк не абстрактна теорія і не просте розгортання образів, це кодифікування релігії примітивних народів і їх практичної мудрості. Усі ці оповіді служать для аборигенів вираженням первозданної реальності, величнішої і багатшої сенсом, ніж реальність сучасна, і що визначає щоденне існування і долю людства. Знання, яке людина має про цю реальність, розкриває їй сенс ритуалів і завдань духовного порядку, так само як і форму, в яку вона повинна їх втілити.

*Висновки до розділу 1*

У XX ст. до міфу, як феномену духу, було прикуто увагу видатних учених ‒ філософів, культурологів, соціологів, істориків. В ситуації ідейних розмежувань народилося немало проникливих здогадок про міф. Виникли принципово нові трактування цього духовного феномену. Зафіксовані вражаючі виявлення міфу в сучасній культурі, виявилися парадоксальні пророцтва про його долю.

Разом з тим не склалося ще єдиної точки зору на прадавній і сучасний феномен. Показовим є розкид суджень і оцінок. Сциєнтично орієнтована свідомість по колишньому протиставляє міфу достовірність розуму, ідеї. Критичне, гуманітарне, антропологічне мислення, навпаки, вбачає в міфі деяке універсальне прозріння. Міф викривається і звеличується.

**Розділ 2. ПСИХОАНАЛІТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ МІФУ**

**2.1 Міф як теорія фантазмів**

Укоріненність теорії і практики психоаналізу в сучасній культурі не викликає сумніву. Не зачіпаючи проблематики тривалих суперечок відносно "істинного" статусу психоаналізу, можна стверджувати, що фрейдівська інтерпретація культури утворила міцний симбіоз з культурою, яка інтерпретувалася. Цей факт не стануть заперечувати навіть самі послідовні критики теорії психоаналізу. Спробуємо розглянути механізм утворення цього химерного "алхімічного" поєднання.

Інакше, ніж визначивши психоаналіз як плоть від плоті тієї культури, в лоні якої він виник, важко пояснити події їх "бурхливого роману". Характерний жест Фрейда, що вказує на вторинність психоаналітичної інтерпретації по відношенню до події, вже наповненої в культурі глибоким психоаналітичним змістом, підтверджує контекстуальна єдність культурного простору, що гарантує, з одного боку, забезпеченість фрейдівського аналізу вже структурованим фактичним матеріалом, а з іншої ‒ підготовленість до адекватного сприйняття результатів цього аналізу.

Як таке загальне, для психоаналізу і культури смислового поля, можна виділити область міфології, що представляє витоки культурної творчості і предмет психоаналітичних досліджень. Поза всяким сумнівом, міф став для Фрейда тим благодатним грунтом, що зумовив появу, і що підживлює розвиток його первинних інтуїцій відносно прихованих механізмів культурної поведінки людини.

Позиція психоаналізу відрізняється від попередніх інтерпретацій міфу, які головним чином зводили тлумачення цілісності міфу до редукції, до складаючих його глибинний зміст психічних процесів, присутністю методологічної саморефлексії по відношенню до міфу. Фрейд здійснює цілком усвідомлене включення міфологічних структур в дослідницьке поле своєї теорії, що дає можливість говорити про свого роду "міфологічну" саморефлексію, котра полягає в прийнятті смислової єдності міфу як відправного пункту дослідження історичного спадкоємства розумових форм, що ідентифікують людину як таку.

Звернення Фрейда до міфологічного матеріалу зумовило поворот "герменевтики" у рамках дослідження психічних патологій від теорії "сексуальної травми" до теорії фантазмів. Міф, що уявляється як фантазматична реальність, конституйована за типом сновидіння зіткненням свідомості і несвідомого, стає для психоаналізу фундаментальною антропологічною формою, витоком розвитку як індивідуальної психіки, так і соціального простору в цілому. Формою, яка, з одного боку, об'єднує індивідуальні переживання з культурною традицією, вираженою в усній формі віддання або закріпленою епічним текстом, а з іншої ‒ зберігає нерозривну цілісність чуттєвого і духовного, забезпечену амбівалентністю міфу, яка полягає у взаємнооборотності характеристик людського буття, ‒ добра і зла, любові і ненависті, страждання і насолоди, а в межі своїй ‒ доступного і забороненого. Нерозривно пов'язаний з процесами ідентифікації, отримання себе у світі і соціумі, твердження внутрішнього без конфлікту із зовнішнім, міф є первинним космосом, що виділяє людське співтовариство з "хаосу" природного існування.

Міф, що розуміється таким чином, стає в інтерпретації Фрейда інструментом самопізнання людини, включеної не лише в процеси онтогенезу, але і сформованого філогенетичним розвитком роду, результати якого "записані" і в генетичній пам'яті біологічної сфери інстинктів, і в культурно-історичному спадкоємстві способів вирішення конфліктів, що становить головну функцію міфу. У цьому сенсі міф є простором акумуляції досвіду людства з прадавніх часів, в якому здійснюється практика адаптації "первісних" поколінь до сучасного стану громадських стосунків.

Аналізуючи історичну перспективу міфу, Фрейд знаходить в нім структурні компоненти людського способу існування в координатах долі (Ананке), інцеста (Едіп), любові (Ерос), смерті (Ізіда і Танатос), нарцисизму (Нарцис) і самопізнання (Аполлон). Персонажі міфів втілюють для нього насущні проблеми індивіда, що забезпечує позачасову актуальність прадавніх міфів, відтворних з незначними модифікаціями в сучасних сюжетах культурної творчості. По припущенню Фрейда, закріплення в культурному досвіді людства міфічних сюжетів свідчить про існування первинних чуттєво-образних смислових цілісностей, завдяки яким здійснюється об'єктивування внутрішнього переживання в полі інтерсуб'єктивності. Таким чином, конституювання поля інтерсуб'єктивності забезпечується існуванням універсальних психічних механізмів, що репрезентуються в міфі, але має індивідуальні координати.

Як ідентифікаційні моделі образи міфу виконують функцію соціалізації індивіда, який несвідомо відтворює у своєму житті сприйняті структури. Смислова структура міфу набуває значення "Історичного апріорі", що зумовлює становлення як індивідуальної, так і соціальної історії. Виражені в міфі про Едіпа переживання, пов'язані із забороною інцеста, стають, на думку Фрейда, витоком формування смислової структури, що претендує на апріорну значущість в історії людства, яке "в цілому придбало свою свідомість провини, джерело релігії і моральності, на початку своєї історії з Едипову комплексу" [48, с.156]. Розуміння заборони інцеста як первинного встановлення культури, чуттєвого задоволення, що обмежує можливості, надає йому фундаментальне значення в розвитку людства, на відміну від природничонаукового пояснення, що інтерпретує його в термінах біологічної доцільності, складової свого роду "хитрості історії".

Заперечення, що лежить в основі міфу, є для Фрейда фундаментальним символом культури, внутрішня цілісність якої спирається на негацію природного і чуттєвого. Проте функція міфу не обмежується завданням пригнічення, оскільки в цьому випадку були б не ясні позитивні джерела привабливості міфічних образів, що забезпечує їх спадкоємність і наслідуваність. Тому для економічної моделі, об'єднуючої топічну і динамічну інтерпретації в єдине ціле, міф має бути врівноваженою структурою, в якій імпульси творення і руйнування збалансовані функцією компенсації. Саме у міфі відбувається для Фрейда з'єднання генетичної і економічної інтерпретацій, що створює реальний вимір "ілюзії" міфу.

Апріорність міфу предметному світу обумовлює механізми конституювання пізнавальної діяльності, що здійснюється завжди за вже існуючою символічною схемою, що задає параметри пізнаваної реальності. Іншими словами, міф як спосіб проективної творчості є тотальною формою людського буття, картини світу, що забезпечує цілісність, тією нерозкладною формою, яка визначає спрямованість людини до світу.

**2.2 Підсвідомість. Міф як управління реальністю**

Як відомо, в змісті несвідомого бере участь декілька своєрідних структурованих одиниць, що представляють свого роду пласти несвідомого. Це: нумінозний досвід, досвід предків, т. зв. колективне несвідоме (те, що доходить до нас в ролі міфів, легенд, саг.); т. зв. казкова культура, те, що формує подальший світогляд людей, проникаючи в їх підсвідомість в період раннього дитинства); інформація, що потрапляє в несвідоме з книг, з теле -, відео-и аудіо носіїв, радіо, отримувана в процесі комунікації, та і взагалі життя індивіда в соціумі (т. зв. спільного співіснування людей).

Роль кожного з трьох перерахованих нами складових несвідомого безперечна і неоцінима. Можна навіть припустити, що вони всі разом знаходяться в деякій симбіотичній взаємодії, періодично переходячи одне в інше, доповнюючи один одного, і, зрештою, так або інакше, чинячи результуючий вплив на поведінку індивіда. І, ймовірно, вже звідси, ‒ визначаючи характер і напрям як вчинків, так і здійснюваних дій.

Як формується цей самий міфічний образ? Усе, насправді досить просто. З чого складається психіка сучасної людини? Можна сказати (і в першу чергу це помітив ще Фрейд), що сучасна людина і первісна ‒ суть одне і те ж. І єдино, чим перша може відрізнятися від другої ‒ деяким культурним шаром, пластом, який встиг заповнити (чи, швидше, доповнити) її несвідоме. Тобто нова, культурна, сучасна людина ‒ це той же самий первісний варвар, але тільки з множиною табу (норм і заборон), що сформувалися під час еволюції, з яких, живучи в сучасному суспільстві ‒ вимушений стримуватися, живучи по встановлених (як нею самою, так і цим же самим суспільством) заборонах. Цілком, при цьому, підкоряючись цій системі заборон. А так ‒ в її несвідомому головують все ті ж засадничі принципи задоволення бажань: тобто смачно і багато поїсти (а то і з'їсти когось), задовольнити сексуальні інстинкти і поспати. Це первинно. А вже заробити грошей, поспілкуватися з друзями-товаришами, подивитися фільм, прочитати книгу і т. п. ‒ вторинне. (Більшість з якого, знову ж таки, не інакше як суть можливості виконати три первинні бажання). І тоді вже те, що колись знаходилося поряд з первісною людиною, те, що якимсь чином йшло (витіснялося) у неї в підсвідомість (чи несвідоме) ‒ це усе з часом і перетворювалося на міфи, легенди, оповіді. І таким чином, передаючись через генетичну пам'ять і через колективне несвідоме (що, в принципі, суть одне і теж) дійшло до наших днів.

Можна навіть сказати, що сучасна людина не може без міфів. Вони їй потрібні і необхідні. І саме ці міфи, знаходячись і базуючись виключно в несвідомому, чинять найбезпосередніший вплив на поведінку сучасної людини. Задіюючи, можливо, якісь таємні механізми її душі, знаходячи якісь важелі управління (взаємодіючи з її несвідомим), і коли подібне відбувається ‒ можна говорити про те, що нехай якось і неусвідомлено (тобто попросту незрозуміло для себе) людина здійснює ті або інші вчинки, робить той або інший вибір в пріоритеті вибору. Звичайно ж, частенько і не усвідомлюючи усього повною мірою сам, але цілком (і, частенько, незалежно для себе) підкоряючись єдиному пориву звершення чогось. І той, в руках кого знаходяться подібні "важелі" управління несвідомим (наприклад, як через використання вже існуючих міфів, так і за допомогою формування яких-небудь нових) ‒ дістає можливість маніпуляції, або управління. Управління іншими людьми.

**2.3 Моделі міфологічної комунікації**

Один з аспектів вивчення міфу розглянутий основоположником аналітичної психології К.Г. Юнгом. Він розвиває ідею З. Фрейда про постійне продукування у сфері несвідомого міфологічних конструкцій. К. Юнг затверджує: "міф ‒ це породження архетипу, тобто несвідомий символ, що вимагає психологічної інтерпретації"[53, с.97].

Процес трансформації архетипів у міфічну форму відбувається завдяки "проекції", під якою К. Юнг розуміє перенесення вмісту сфери несвідомого на деякий об'єкт. Логіка К. Юнга призводить до висновку, що міфотворчість властива не лише первісним суспільствам, а властива людині у всі часи.

Поняття "міф" стало одним з основних в "міфологічній школі" літературознавства. Представники цієї школи виходять з того, що міфологічна комунікація, завдяки міфологічній свідомості, здатна проникати і освоювати інші форми комунікації, наприклад, художню. М.Н. Епштейн відмічає надіндивідуальний характер міфу і здатність управляти поведінкою індивіда, руйнувати здатність до рефлексії. Я.Е. Голосовкер характеризує міф як інструмент структуризації оповідання, який виконує "функцію деяких грат" і є "знаряддям семантичної і композиційної організації тексту"[9, с.188]. О.О. Потебня вказує на те, що міф ‒ це результат особливої форми мислення, закріпленої в слові.

До проблем міфологічної комунікації нині активно звертається сфера реклами і PR. У роботах для фахівців у вказаному середовищі міф представлений як метод і інструмент комунікації, а також як спосіб впливу на свідомість аудиторії. Індустрія реклами показана, як міфотворча, тобто що створює нові міфи і ритуали в сучасному суспільстві споживання.

Основною передумовою розвитку міфологічної культури в сучасному суспільстві стала та обставина, що писемність більше не є домінуючим засобом передачі інформації, а також формою соціальної пам'яті. Її місце зайняли іконографічні, аудіальні та мнемонічні символи (природні і речові знаки), ритуали (споживання і демонстрації речей). Відродження принципів "природних комунікацій" виразно простежується у сучасних комунікаційних процесах. Специфікою останніх являється не множення текстів, а прагнення зберегти відомості про порядок шляхом повторення і відтворення текстів, які в результаті зміни все більше перетворюються на форму сакральної пам'яті. Характерно, що вся сучасна система споживання починає виконувати сакральну функцію і культивує в людині міфологічний досвід зумовленості ритуалом і звичаями.

1. Реклама, в перспективі постіндустріального суспільства споживання, що настає, ‒ це система міфів, пов'язаних з ритуалом споживання, регулююча економічну і соціально-психологічну поведінку індивідів в постіндустріальному суспільстві.

2. Міфологічна реклама ‒ це знакова система, що розглядається як система, що відбиває комплекс комунікаційних і комунікативних властивостей міфу.

3. Міфологічна реклама спирається на наступні комунікаційні принципи міфу:

- Відтворення повідомлення, що повторюється;

- Виняткове відтворення повідомлення;

- Зв'язок з ритуалом;

- Метафізичне походження повідомлення;

- Творче відтворення повідомлення;

- Константна образів;

- Використання концепту оновлення.

4. Міфологічне рекламне повідомлення ‒ це міфологічний текст, тобто знакова система символічного типу, що використовує як позначальники інші знакові системи, адаптується до будь-яких дискурсів, проявляє в процесі комунікації імперативний характер, що виражає соціальні стереотипи тієї групи, на яку впливає.

5. Міфологічна реклама здійснює соціотрансформативну функцію, що реалізовується шляхом освіти у свідомості індивідів ситуаційних моделей міфологічного типу. В сукупності вони формують міфологічну свідомість, яка характеризується підвищеною готовністю довільно трактувати дискурси як міфологічні форми комунікації, тобто самостійно привласнювати їм міфічні сенси.

Отже, міф є невід'ємною складовою людської психіки.

*Висновки до розділу 2*

У XX ст. не склалося ще єдиної точки зору на прадавній і сучасний феномен. Показовим є розкид суджень і оцінок. Сциєнтично орієнтована свідомість по колишньому протиставляє міфу достовірність розуму, ідеї. Критичне, гуманітарне, антропологічне мислення, навпаки, вбачає в міфі деяке універсальне прозріння. Міф викривається і звеличується.

У сучасній літературі поняття міфу має певну полісемію. У традиційному розумінні міф ‒ це оповідання, що виникає на ранніх етапах, в якому явище природи або культури з'являється в натхненній і втіленій формі.

У новітніх тлумаченнях під міфом мають на увазі некритично сприйняті переконання. Міф оцінюють, нарешті, як унікальний і універсальний спосіб людського світовідчуття.

**Розділ 3. РАЦІОНАЛІСТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ МІФУ**

**3.1 Етнологічний структуралізм К. Леві-Стросса**

Досліджуючи раціоналістичні концепції міфу, зупинимось на етнологічному структуралізмі К. Леві-Стросса. Одним з найбільш оригінальних аспектів в методології Леві-Строса є своєрідна роль, яку він відводив історичному чиннику у вивченні явищ культури. Для нього характерне не протиставлення історичної гетерохронності ‒ синхронії, що абстрагується від процесу становлення, і не заперечення ролі еволюції як такої, в чому зазвичай звинувачували французького вченого, вже починаючи з виходу його "Структурної антропології", а спроба угледіти кристалізацію змін, що сталися, в багатошаровості, в логіці внутрішньої організації, властивої явищам культури. Психолого-особові передумови такої евристичної орієнтації дослідника не є загадкою: захоплення в дитячі роки геологією, інтерес в юності до моделей несвідомого як причинності ‒ стосовно суспільства і до індивідуальної психіки. Проте тільки антропологічні заняття ‒ особистий досвід міжкультурних контактів і теоретичні дослідження ‒ привели до створення цілісно-гуманістичної картини минулого і справжнього людства.

Намагаючись окреслити контури культурологічної концепції Леві-Стросса, відмітимо передусім ту роль, яку він відводить етнології у формуванні світогляду людини XX ст. Етнологія ‒ третій етап гуманізму після Відродження і початку освоєння культурних цінностей Індії та Китаю. На відміну від колишніх етапів гуманістичного самопізнання завдяки вивченню неписьменних форм цивілізації, причому всіх без виключення, відкривається можливість створення найбільш вичерпної картини зв'язку людини з природою. Для розуміння неписьменної культури, "з тим щоб внутрішнє досягнення (тубільцем або, щонайменше, спостерігачем, що переживає тубільний досвід) було переведене в терміни зовнішнього досягнення", етнологові необхідно приділяти особливу увагу нюансуванню психічного життя тубільців. Досягнення за допомогою переживання сенсу іншої культури неминуче приводить етнолога і до самопізнання, і до пізнання своєї культури в історико-часовій перспективі зв'язків, що розвиваються, людини з природою.

Підхід Леві-Стросса до культури ‒ не неоруссоїзм і тим більше не еволюціонізм, хоча вплив на його творчість гуманістичних ідей Ж. Ж. Руссо, безперечно, є присутнім. У формуванні своєї філософської позиції він спирається на досягнення французьких мислителів, відводячи Руссо місце родоначальника антропологічного підходу до культури. Виховання в собі співчуття до іншої людини і живих істот взагалі, безкорисливе осягнення інших людей за допомогою ототожнення себе з ними ‒ ці принципи справжньої людської комунікації, описані вперше Руссо, проголошуються Леві-Строссом безумовно необхідними і для істинного етнологічного пізнання. Можна сказати, це загальні принципи міжсуб'єктної комунікації, де ніхто не виступає об'єктом маніпуляції і партнери за своєю значимістю рівні.

Неодноразово звертаючись до цих питань, Леві-Стросс найбільш послідовно відповідає на них в роботі "Раса та історія", написаній за замовленням ЮНЕСКО. Фактично тут йдеться не про раси, але про різноманіття людських культур, оскільки вчений категорично відкидає можливість розгляду інтелектуальних і соціальних рис, властивих представникам різних культур, як похідні від їх расових відмінностей. Чужий расовим забобонам у будь-якій формі, Леві-Стросс показує, що світогляд, що грунтується на односторонньому тлумаченні ідеї прогресу або односпрямованої історичної еволюції, само по собі може стати навіть передумовою расизму, що намагається обгрунтувати різні цивілізаційні успіхи різних культур.

Різноманітність культур має як об'єктивні корені (специфічні умови природного середовища, географічне положення відносно інших народів), так і суб'єктивні ‒ бажання відрізнятися від своїх сусідів, розвиваючи оригінальний стиль життя. Охоронцем різноманітності виступає також етноцентризм ‒ відкидання, в тій або іншій формі, чужої культури, ототожнення себе з людьми, а інших ‒ з "варварами" і "дикунами". Резюмуючи передумови такого ксенофобного світогляду, Леві-Стросс дає парадоксальну на перший погляд формулу: "Варвар ‒ це передусім людина, яка вірить у варварство" [14, с.72].

За своїми культурологічними уявленнями Леві-Стросс ‒ не еволюціоніст. Найбільш небезпечною помилкою він вважає формулу помилкового еволюціонізму, коли різні одночасно існуючі стани людських суспільств трактуються як різні стадії, або кроки, єдиного процесу розвитку, рухомого до однієї і тієї ж мети. Типовий приклад такої помилкової посилки в науці ‒ коли неписьменні тубільні племена XX ст. безпосередньо зіставляються з архаїчними формами європейських культур, хоча так звані "примітивні суспільства" пройшли тривалий шлях розвитку, через що не є ні первісним, ні "дитячим" станом людства. Їх принципова відмінність від технічно розвинених цивілізацій не в тому, що вони не розвивалися, а в тому, що історія їх розвитку не супроводжувалася кумуляцією винаходів, але орієнтувалася на збереження первинних способів встановлення зв'язку з природою.

У стратегії міжкультурних зв'язків наслідування помилкової посилки односпрямованності прогресу веде, по Леві-Строссу, до насадження, іноді насильницького, так званого західного способу життя, результатом чого являється руйнування існуючих у "примітивів" вікових традицій. Прогрес людства не може бути уподібнений односпрямованому підйому по сходах: він відбувається по різних напрямах, несумірних з одним лише зростанням технічних досягнень. Так, в області пізнання людського тіла, зв'язків його фізичного і психічного аспектів Схід на декілька тисячоліть випереджає західні цивілізації. Відомий пріоритет Індії в створенні релігійно-філософських систем.

Визнаючи наявність істотної схожості людських цінностей в різних цивілізаціях, Леві-Стросс підкреслює, що самобутність визначається наявністю в тій або іншій культурі особливого підходу до їх реалізації. Ніяка з конкретних цивілізацій не може претендувати на те, що в найбільшій мірі втілює, виражає деяку світову цивілізацію: "світова цивілізація не може бути у світовому масштабі нічим іншим, окрім як коаліцією культур, кожна з яких зберігає свою самобутність"[14, с.20].

У названій вище роботі, а також у статті "Шляху розвитку етнографії" Леві-Стросс ставить проблему збереження "оптимуму відмінностей", що має бути критерієм прогресивного характеру контактів і співпраці між цивілізаціями і культурами. Обмін культурними досягненнями, контакти сприяють багатоаспектному розвитку, проте тенденція, що неминуче виникає при цьому, до уніфікації не повинна мати абсолютної переваги над протилежною тенденцією, а саме прагненням конкретної культури до збереження своїх відмінностей, своєї самобутності. Збереження культурного різноманіття вперше було осмислене як цінність цивілізацією XX ст. яка на шляху до єдності людства значною мірою здолала географічні, мовні і расові бар'єри. Культурологічні переконання Леві-Стросса, безумовно пов'язані з його досвідом внутрішнього осягнення інших, у тому числі тубільних, культур, в той же час не є похідними від його теоретико-етнологічних досліджень. Їх можна трактувати як філософський аспект осмислення вченим свого професійного покликання. Швидше навіть етнологічні дослідження, у тому числі такі надскладні для недосвідченого читача, як "неприручена думка" і "Міфологікі", надихалися пошуком способів розуміння тубільної культури, властивої їй символіки, логічної зв'язності. Побудова структурно-семіотичних моделей функціонування різних явищ неписемної культури ‒ не самодостатнє академічне завдання. Етнологічне дослідження, по Леві-Строссу, прагне до "виявлення і формулювання законів порядку в усіх регістрах людського мислення"[14, с.19].

Не лише самому Леві-Строссу, але й усім його однодумцям і послідовникам, роботи яких і складають школу етнологічного структуралізму, властиво, хоча і в різній мірі, проведення теоретичних досліджень аж до виявлення цього заповітного рівня розуміння іншої культури, а саме властивих її носіям закономірностей мислення, розумових схем.

Структуральна антропологія як методологічний напрям у вивченні соціокультурних явищ так званих "примітивних", тобто традиційних, суспільств спирається на наступні принципи, що в сукупності становлять метод: 1) явище культури розглядається в синхронному зрізі суспільства, в єдності своїх внутрішніх і зовнішніх зв'язків; 2) явище культури аналізується як багаторівневе цілісне утворення, а зв'язки між його рівнями тлумачаться в семіотичному ключі; 3) дослідження явища виробляється неодмінно з урахуванням його варіативної ‒ у рамках конкретної культури або ширшої області, де відбувалася його трансформація. Кінцевий результат дослідження ‒ моделювання "структури", тобто передбачуваного алгоритму, який визначає приховану логіку, властиву як окремим варіантам явища (інваріантні зв'язки елементів і стосунків між ними), так і віртуальним переходам від одного варіанту до іншого.

Структурно-семіотичний метод склався, звичайно, не відразу і спочатку здавався дуже вразливим для критики. Антропологію Леві- Стросса прагнули звести до абсолютизації синхронії або ж до прямого запозичення категорії "структура" із структурної лінгвістики Р. Якобсона. Проте метод етнологічного структуралізму, що цілком склався на початок 60-х рр., був не лише евристичним переосмисленням ідей французьких соціологів первісності Е. Дюркгейма і М. Мосса, з'єднанням цих ідей з поняттями, почерпнутими з опису лінгвістичних закономірностей. Структурно-семіотичне моделювання пропонує на ділі свого роду подорож до розумових структур тубільців, що об'єктивувалися у фактах традиційної культури, які, у свою чергу, постійно відтворюються в ній.

Найбільш продуктивним виявилося вивчення властивостей мислення носіїв традиційної культури стосовно тотемічних класифікацій, до міфів і масок. За різноманіттям явищ, що становлять тотемічний комплекс (ототожнення членами соціальної групи себе з твариною або рослинним видом, відповідні цьому розумовому зв'язку вірування, обряди, харчові заборони), Леві-Стросс побачив специфічні коди, за допомогою яких відбувається "обмін схожістю і відмінностями між природою і культурою"[14, с.77] і розрізнення соціальних груп між собою. Тотемічні коди суть логічні форми, придатні для виявлення схожості-відмінності. Дві інші з основних операцій сучасного мислення, а саме узагальнення ‒ конкретизація і розчленовування ‒ з'єднання, також здійснюються, оскільки використання природного виду (тотема) як оператора робить можливим переходи: індивід ‒ соціальна група (група статі і віку, клан, лінідж) ‒ плем'я. Якщо ж плем'я використовує для пойменування кланів частини тіла природної істоти, то при такій уявній детоталізції в позначованому відбувається рух від загального до окремого, а якщо має місце і ретоталізація ‒ рух від частки до загального. Подібні розумові операції можуть здійснюватися і за допомогою "морфологічних класифікаторів" (Леві-Стросс) ‒ лапи звіра, його хвоста, зубів та ін., по яких співвідносні між собою індивіди різних кланів, що займають аналогічну соціальну позицію. Сукупність таких операцій, з урахуванням усіх тотемів, за допомогою яких мислять в цьому племені, дослідник називає "тотемічним оператором". Це модель, що відтворює реальну логічну форму, використовувану тубільцями для фіксації соціально значущого змісту, його абстрагування і конкретизації.

Уперше в історії етнологічної думки, на матеріалі загадкового, бентежачого мандрівників, місіонерів XIX ст. тотемізму, була продемонстрована логічна раціональність мислення тубільців, його здатність до здійснення всіх тих основних операцій, що здійснює людина технічно просунутої цивілізації. В той же час опукло обкреслена і специфіка так званого первісного мислення: логічна вісь загальне ‒ частка ще не виділена як самостійна форма (поняття) і відтворюється невід'ємно від семіотичної осі природа ‒ культура.

У "неприрученій думці" (буквальний переклад: "Дика думка" або "Думка в стані дикості") описані й інші моделі ‒ їх не можна вважати у прямому розумінні слова структуралістськими, ‒ відтворюючі специфічні логічні форми, використовувані в менталітеті людей традиційних суспільств: "наука конкретного" ‒ способи впорядкування в тубільних класифікаціях, "бриколаж" і "тотализуюче мислення". Перша з цих моделей показує, що особлива увага тубільців до конкретного поєднується з одночасним їх прагненням до символізування. У свою чергу, символи грають роль специфічних одиниць мислення, вони мають проміжний логічний статус між конкретно-чуттєвими образами і абстрактними поняттями.

Модель, названа дослідником "бриколаж" зважає на специфіку процесу розумової діяльності, вільної, на відміну від процесу проектування, від строгого підпорядкування засобів меті. Відбувається швидше протилежне; інтенція думки визначається рекомбінацією, на зразок калейдоскопа, образів-символів, що сформувалися в результаті минулої діяльності.

Нарешті, модель "тотализуючого мислення" ‒ це спроба продемонструвати, що в менталітеті тубільців, що використовує класифікації різного типу, існують певні форми їх взаємної логічної обумовленості: переходи одних в інші; додаткові. Інакше кажучи, множинність логік ‒ риса, властива традиційним суспільствам, ‒ до певної міри уніфікована.

"Неприручена думка" ‒ це книга-роздум, що продовжує вже на соліднішій науковій базі конкретно-гуманістичний підхід до своєрідної культури "примітивних суспільств", який характерний для Леві-Стросса в "Сумних тропіках". В той же час дослідницька інтенція, як показано вченим, може прямувати не лише від сучасності до традиційного суспільства (пошук там логічної осі загальне ‒ частка), але і від останнього до реліктів "неприрученої думки" в нашій цивілізації (наприклад, в книзі аналізуються способи найменування птахів, різних домашніх тварин). Поняття "Неприручена думка" означає сукупність характеристик розумової діяльності, спочатку (точніше, з часу неоліту) властивих їй, що збереглося більше явно в менталітеті традиційних суспільств і є присутніми також в тканині нашого мислення, співіснуючи з формами наукової думки.

Дослідження Леві-Стросса перевертають сформульовану в 1910-1920 рр. Л. Леві-Брюлем концепцію, згідно якої людям традиційних суспільств нібито властиво дологічне ("prelogique") мислення, не здатне до розсуду суперечності явищ і процесів і кероване містичними переживаннями. Ця теорія не схвалювалася етнологами, що мали досвід польового спостереження, але вона заповнювала концептуальну порожнечу в проблематиці формування розумових операцій. Доказ Леві-Строссом потенційної рівності логічної потужності так званого первісного мислення і мислення людини сучасної європейської цивілізації тим більше значущо, що воно здійснене не за допомогою експериментально-психологічного вивчення індивідів, але у рамках самої традиційної культури.

У "Міфологіках" (вивчення логік міфів) Леві-Строссом ставилося завдання подолання характерного для західної філософської думки розриву між сферами чуттєво- і розумоосяжного. В першому томі цього великого дослідження, що охопило аналізом 813 міфів, як відправний інструментарій для реконструкції процесуальних властивостей думки названі опозиції, складені з полярних сенсорних якостей: сире/варене, вологе/сухе та ін. Фактично ж і в першому, і в інших томах цього дослідження виявляється дієва роль й іншого типу бінарних опозицій, складених не лише з сенсорних ознак: комунікація/некомунікація, помірний/надмірний та ін. Вивчення семантики міфів (що зажадало від Леві-Стросса в цілях коректного застосування створеної ним методики аналізу не лише вивчання зібраних іншими дослідниками текстів міфів, але і вивчення ботаніки, зоології місця існування конкретних південно- і північноамериканських індіанських племен) підтвердило дієвість бінарної опозиції, як правило, але необов'язково утвореної сенсорними ознаками, як органічна одиниця менталітету тубільців.

Дослідження того, яким чином операція бінарними опозиціями зв'язує між собою різні етіологічні теми або різні міфологеми і групи міфів, що відображують різні аспекти життєдіяльності тубільців, склало головний методичний орієнтир дослідника. Якщо окрема опозиція грає роль ознаки, вираженої двополюсною віссю, то поєднання подібних ознак характеризує свого роду систему координат ‒ канву міфологічного мислення. У цій системі найбільш загальні координати зовсім не обов'язково виявляються абстрактнішими: так, в "Сирому і вареному" найзагальніша координата мислення якраз виражена якостями, винесеними в назву тому, а в другому томі, "Від меду до попелу", цю роль грає ознака вміст / те, що містить. Система координат, охоплююча всю ієрархію таких ознак-опозицій, як би репрезентує специфічно організований фонд колективного розуму.

У процесі "первісного" мислення, що здійснює віртуальні переходи від одного міфу (чи групи міфів) до іншого, що реконструюється, можна виділити виходячи виключно з тексту "Міфологік" три операції, здійснювані за допомогою бінарних опозицій як одиниць мислення: 1) поєднання бінарних опозицій; 2) перенесення бінарності або встановлення відповідностей між загальнішою і конкретнішими опозиціями; 3) введення медіаторів. Здійснення сукупності цих специфічних операцій, як видно з Леві-Строссівського аналізу міфів, забезпечує усі вимоги, яким (згідно з відомим психологом Ж. Піаже) повинне відповідати понятійне мислення. Інакше кажучи, не на рівні окремого індивіда, але на рівні колективного суб'єкта (конкретна культура, історико-культурна область), відповідального за циркуляцію, перетворення семантики міфів, досягається тип раціональності, властивий по своїй логічній якості понятійній думці.

Якщо в "Тотемізмі сьогодні" і "Неприрученій думці" показана повнота логічних можливостей так званого первісного мислення, то в "Міфологіках" виявлені його процесуальні характеристики і відтворена канва мислення колективного суб'єкта.

Дослідження Леві-Строссом "Неприрученої думки" (як її логічних можливостей, що досягають можливостей понятійного мислення, так і її специфіки) грає також неоціниму роль для його культурологічних переконань. Якщо різноманіття культурних традицій складає реальний фонд світової культури, то "неприручена думка", виступає єдиною універсалією людської психічної діяльності в усіх цивілізаціях, ‒ це передумова взаєморозуміння в міжкультурному діалозі, реального співчуття і любові до іншої культури.

Інтерпретація елементарних структур спорідненості, з одного боку, намагається виявити деякий порядок в масі нескінченних і на перший погляд ніяк не пов'язаних феноменів, з іншого боку, виявляє інваріантність заборони інцеста. Аргументи біологічного або морального типу тут не спрацьовують. Леві-Стросс схильний розглядати їх як наслідок неусвідомлюваних структур. "Заборона інцеста не стільки правило, що забороняє брак з матір'ю, сестрою або дочкою, скільки правило, що зобов'язало віддати іншим в дружини матір, сестру і дочку. Це правило виняткового дару"[14, с.5]. Переходження в культурний простір очевидне: позитивна функція екзогамії і заборони інцеста полягає у встановленні такого роду зв'язків, без яких вихід за межі біологічної організації був би неможливий. Отже, співпадають не лише методи лінгвістики і соціології, але і предмет дослідження ‒ комунікація і соціальна інтеграція.

Заборона на жінок, що "поруч", "зблизька", на тих, які споріднено близькі, і зобов'язання віддавати їх "на сторону" чоловікам, віддаленим в кровноспорідненому ланцюжку, ‒ це модель групи, що розширюється. Кожен брак робить неможливим ряд інших шлюбних союзів в наступному найближчому поколінні. Ці структурні форми спорідненості для Леві-Стросса ‒ не просто і не лише евристичні моделі, підкріплені досвідом. Вони по-справжньому онтологічні, бо з'являються як різноманітні продукти загального природженого психічного оснащення людства. Як антропологічні феномени, проілюстровані на різному матеріалі, вони не що інше, як інваріантні форми все того ж "людського духу".

Структуралізм Леві-Стросса, за словами Поля Рикера, це "кантіанство без трансцендентального суб'єкта"[14, с.31]. Несвідоме (кантіанського, але не фрейдистського типу), утворене категоріями, виступає у вигляді матриці для всіх інших структур. Історія позбавлена будь-якого сенсу, мети немає ні в ній, ні поза нею. Не люди, а несвідомі структури, по суті, правлять в ній, декларовані цілі ‒ усього лише видимість. Говорити про прогрес, що глобально направляє людську історію, також безглуздо, бо у кожної "історичної зони" є свій шлях дотримання і відмінне від інших "кодифікування того, що спочатку, а що потім"[14, с.15]. Інноваційні процеси в історії дуже сумнівні. Більше того, є, по Леві-Строссу, "холодні суспільства", байдужі до еволюції, зберігаючі умови життя незмінними, і є "гарячі суспільства" з мобільним способом життя. Симпатії французького філософа на стороні першого: життя примітивних людей, що не порушують гармонію з природою, природніше і автентичніше, ніж життя цивілізованих суспільств ("Сумні тропіки", 1955). Поведінка людини регулюється небагатьма формальними нормами. Історія нагадує шахову гру: різні комбінації шахових фігур на дошці можуть здатися сторонньому спостерігачеві, не знайомому з правилами гри, довільними і "новими". Інакше відноситься до справи гравець. Так структуралісти намагаються освоїти первинні правила "людського духу", структуруючи не лише соціальні конфігурації, але і ментальні продукти.

Глибокі "психологічні" форми, елементарні структури мислення Леві-Стросс досліджує, аналізуючи "дике" мислення і міфи. При цьому він не згоден з іншим антропологом Люсьеном Леві-Брюлем, що робив акцент на емоційному елементі "примітивного" менталітету. Насправді, стверджує Леві-Стросс, первісне мислення не менш логічно, ніж мислення цивільної людини, це підтверджують тотемічні класифікації і більш ніж раціональна каталогізація природних явищ. Строгу логіку виявляє філософ і в древніх міфах, аналіз яких даний в чотирьох томах його "Міфологік" ("Тверде і м'яке", 1964; "Від меду до попелу", 1966; "Походження хороших застільних манер", 1968; "Гола людина", 1972).

Не довільну фантазію, а логіко-формальну структуру побачив Леві-Стросс в міфах, що класифікують і осмислюють феномени. З'ясувавши їх синтаксичну організацію і розділивши на бінарні групи, кон'юнктивні і огтозитивні (герой і жертва, друг і ворог, батько і мати, жорстке і м'яке), він групує міфи, що належать різним суспільствам і культурам не за змістом, а згідно з системою аксіом і постулатів. Останні складають "кращий з можливих кодексів, сенс, що дає, несвідомому, внутрішньо властивому духу, суспільствам і культурам, вибраним з тих, що найбільш віддалені один від одного"[14, с.17].

Отже, логіка міфів "іманентна самій міфології, а міфічні схеми дають уявлення про абсолютні об'єкти"[14, с.9]. Ми маємо намір, писав Леві-Стросс, показати "не те, що люди думають про міфи, а те, як міфи думають про людей без їх відома… І, можливо, ще важливіше відсунутися від усього суб'єктивного, щоб зрозуміти, що міфи, в певному значенні, обмінюються думками між собою"[14, с.10].

Невелике число простих принципів, впроваджених в складний комплекс звичаїв і устоїв, з першого погляду абсурдних, дають у результаті осмислену систему. Людський дух очевидним чином детермінований міфічними структурами. Зібрати їх воєдино, скласти інвентар ментальних поясів і обгороджувань необхідно, на думку автора "Елементарних структур спорідненості", щоб зрозуміти суєтність ілюзій відносно свободи.

**3.2 Міф і розум у герменевтиці Г. Гадамера**

Однією з тем, що особливо явно виражають двуполюсність сучасного мислення, є відношення міфу і розуму. Бо вже сама ця тема є просвітницькою темою, формулюванням класичної критики релігійного віддання християнства сучасним раціоналізмом. При цьому поняття "міф" трактується як щось, супротивне раціональному поясненню світу. Вважається, що наукова картина світу долає міфологічну картину світу. Міфологічним же для наукового мислення виявляється все те, що не можна верифікувати за допомогою методично здійснюваного досвіду. Так з прогресом раціоналізації уся релігія стає об'єктом критики. Саме у розчаклуванні світу Макс Вебер убачав закон розвитку історії, яка з необхідністю рухається від міфу до логосу, до раціональної картини світу. Та все ж правомірність цієї схеми сумнівна. Звичайно, в розвитку всякої культури можна спостерігати такого роду тягу до інтелектуалізації, тобто просвітницьку тенденцію. Але ніколи раніше, до цієї сучасної останнього європейського християнського Просвітництва критики з боку розуму не піддавалася вся релігійна і моральна традиція цілком. Отже схема розчаклуваання світу не є загальний закон розвитку, сама вона ‒ лише факт історії. Вона результат того, що нею висловлюється, і лише секуляризація християнства виявила цю раціоналізацію світу. І ми сьогодні розуміємо чому. Адже саме християнство, виступивши з Новим заповітом, першим піддало міф радикальній критиці. Весь язичницький світ богів, а не тільки богів того або іншого народу, перед лицем потойбічного Бога іудейсько-християнської релігії виявляється не чим іншим, як світом демонів, тобто помилкових богів і сатанинських істот, і саме тому, що всі вони ‒ мирські боги, образи самого цього світу, що наділяється всемогутністю. А у світлі християнського заповіту світ трактується саме як неістинне буття людини, від якої належить звільнитися. Звичайно, із точки зору християнства раціональне пояснення світу наукою загрожує зрадою Богові, оскільки тут людина виявляє нестачу самостійності в розпорядженні істиною. І все-таки християнство, виконало підготовчу роботу, щоб наблизити сучасне Просвітництво, а нечувана радикальність останнього, такого, що не зупинилося навіть перед критикою самого християнства, якраз і зробило можливим радикальне руйнування християнством міфічного, тобто зорієнтованого на мирських богів світогляду. Але в той же час проблема відношення міфу і розуму ‒ це проблема романтизму. Якщо під романтизмом ми розуміємо всяке мислення, в якому передбачається, що істинний порядок речей ‒ доля не сьогодення або майбутнього, але минулого, і що сьогоднішньому і завтрашньому пізнанню недоступні істини, осягнуті учора, тоді акценти розподіляються абсолютно інакше. Міф стає носієм власної істини, недоступної раціональному поясненню. Тоді міф потрібно не висміювати як обман священиків або бабині небилиці, а почути в нім голос далекого і мудрішого минулого. Насправді, цим новим поглядом на значення міфу романтизм відкрив широке поле для подальших досліджень. Дослідженням міфів і казок займаються заради сенсу, тобто заради ув'язненого в цих міфах і казках мудрості. Але і в інших випадках розум визнає межі підвладної йому дійсності, наприклад у випадку з громадським механізмом, коли громадське життя описується за допомогою органічних образів, або коли "похмуре" середньовіччя розглядається в блиску його християнства, або коли розум займається пошуком нової міфології, яка стала б справжньою народною релігією на кшталт того, як це було у минулому у народів язичницької старовини. Для того, щоб угледіти в міфі життєву умову всякої культури, було потрібно всього один крок, який зробив у своєму другому "несвоєчасному роздумі" Ніцше. Культура може розвиватися лише в окресленому міфом горизонті. Хвороба сучасності ‒ історична хвороба, і полягає вона, на його думку, саме в руйнуванні цього замкнутого горизонту надлишком історії, тобто звиканням до мислення під знаком усе нових і нових ціннісних орієнтирів. А від цієї оцінки міфу знову-таки усього тільки крок до створення політичного поняття міфу, що уперше прозвучав в nouveau christianisme Сен-Сімона і відповідним чином розвиненого Сорелем і його послідовниками. Статус старої істини приписується політичній меті деякого майбутнього порядку, в який слід вірити так само спільно, як раніше вірили в міфологічно представлений світ.

Необхідно прояснити взаємозв'язок обох аспектів проблеми, а потім витягнути звідси висновки для історичного пізнання. Підготовкою до того нехай буде аналіз понять міфу і розуму, який, як і всякий справжній понятійний аналіз, сам є історією понять і розумінням історії.

Передусім міф означає не що інше, як спосіб посвідчення. Міф є щось розказане, оповідь, але такого роду, що розказане в цій оповіді не допускає ніякої іншої можливості досвіду, окрім тієї, що була отримана за допомогою цієї розповіді. Тому грецьке слово, переведене латинцами як tabula, виступає як поняття, протилежне logos, який осмислює суть речей і має в розпорядженні знання про них.

Але з цього формального поняття міфу витікає і змістовне. Бо те, що в принципі не може бути засвідчене власне мислячим розумом і надано ‒ в наше розпорядження наукою, якраз і є всяка одинична подія, знання про яку може існувати лише у вигляді свідчень очевидців і заснованого на них віддання. Але саме далеке минуле, коли боги ще нібито знаходилися в безпосередньому контакті з людьми, і продовжує, передусім, жити в оповіді. Міфи ‒ це переважно історії, що оповідають про богів і їх діяння по відношенню до людей. Але в той же час міфом називається й історія самих богів, подібна до тієї, яку розповідає у своїй "Теогонії" Гесіод. Оскільки ж суть грецької релігії полягає в публічному культі, а міфологічне віддання не переслідує ніякої іншої мети, окрім тлумачення цієї стійкої і незмінної культової традиції, то і міф завжди знаходиться в процесі критики і перетворення. Грецька релігія не є релігійним ортодоксальним вченням. У ній немає священної книги, до адекватного тлумачення якої зводилося б жрецьке знання, і якраз, тому критика міфу, здійснювана грецьким Просвітництвом, не була насправді протилежністю релігійному епосу. І звідси стає зрозумілим, яким чином великій античній філософії, і в першу чергу Платону, вдавалося поєднувати філософію з релігійним епосом. Філософські міфи Платона показують, як стара істина і нове розуміння можуть бути сполучені воєдино.

Критика міфу християнством привела до того, що в мисленні Нового часу чисто міфологічна картина світу перетворилася в протилежність науковій. Оскільки наукова картина світу характеризується тим, що за допомогою знання можна передбачати події, що відбуваються у світі, і керувати ними, остільки і всяке визнання існування непідвладних і некерованих сил, що обмежують або захоплюють нашу свідомість, вважається міфологією. Бо те, що визнається таким чином не може бути дійсно сущим. А це означає, що всякий досвід, який не верифікується наукою, прирівнюється до не обов'язкової фантазії, так що і міфотворчій уяві і естетичній уяві відмовляється в праві на істину,

Слово "розум" є поняття Нового часу. Воно має на увазі як здатність людини, так і влаштованість речей. Але сама ця внутрішня відповідність мислячої свідомості і розумного порядку сущого мислилося в первинному грецькому уявленні про логос. Вищий спосіб, яким відкривається істинне і яким, таким чином, в людському мисленні представляється логосність буття, називається у греків noys. Поняттю нус в мисленні Нового часу відповідає поняття розуму. Розум є здатність ідей (Кант). Його основна потреба ‒ це потреба в єдності, з'єднання того, що не поєднано в досвіді. Бо проста множинність "одного" та "іншого" не задовольняє розум. Виявляючи множинність, він прагне зрозуміти, що її породжує і як вона утворюється. Тому числовий ряд є зразком розумного буття, ens rationis. У традиційній логіці розум означає здатність робити висновки, тобто здатність отримання знань з чистих понять без допомоги нового досвіду. Загальною рисою усіх цих визначень поняття "розум" є те, що розум має місце там, де мислення зайняте самим собою : в математичному і логічному його вживанні, а також при з'єднанні різноманітного в єдність принципу. Таким чином, суть розуму включає абсолютну самостійність розпоряджатися собою, відсутність зіткнень з чужістю і випадковістю голих фактів. Так, математичне природознавство, у своїх розрахунках представляє процеси природи раціоналізовано, є розумом, і вищим завершенням сущого в собі розуму було б, якби і хід людської історії ніде не натрапляв на перешкоду factum brulum, випадку і свавілля, але (говорячи словами Гегеля) дозволяв би виявити в історії розум.

Нездійсненність цієї вимоги ‒ знання розумності усього дійсного ‒ означає кінець західноєвропейської метафізики і в той же час веде до знецінення самого поняття розуму. Розум не являється вже більше здатністю абсолютної єдності, як і не є проясненням кінцевої мети. Розумність означає тепер знаходження вірних засобів для досягнення поставленої мети, причому питання про розумність самої цієї мети не ставиться. Тому раціональність сучасного апарату цивілізації, кінець кінцем, виявляється раціональною безрозсудністю, свого роду повстанням засобів проти пануючих цілей, коротше, вивільненням того, що в усіх сферах життя ми називаємо "технікою".

Як показує цей екскурс, у міфу і розуму загальна, однаковими законами рухома історія. Справа йде зовсім, не так, ніби розум звільнився від чар міфу і зайняв його місце. Адже дуже скоро була поставлена під сумнів і претензія на лідерство самого розуму, що відтіснив міф в область необов'язкової гри фантазії. Радикальне Просвітництво XVIII століття виявилося не більше ніж епізодом.

І оскільки рух Просвіти намагався виразити себе в схемі "від міфу до логосу", остільки і ця схема вимагає перегляду. "Від міфу до логосу", "розчаклування дійсності" змогло б однозначно виразити сенс історії, якби звільнений від чар розум сам розпоряджався собою і реалізовував би себе в абсолютному самовизначенні. Ми ж спостерігаємо фактичну залежність розуму від тих, що виходять за його межі економічних, громадських і державних сил. Ідея абсолютного розуму ‒ ілюзія. Розум існує лише в конкретно-історичних формах. Визнати це нашому мисленню неймовірно важко ‒ настільки велике панування античної метафізики над нерозумінням, що усвідомлює свою кінечність та історичність людини. Про те, що греки, що мислили істинне буття під знаком сучасності і загальності логосу, зумовили західноєвропейський досвід буття, вчать нас філософські праці Мартіна Гайдеггера. Буття означає завжди ось-буття. Те, що розум визнає істинним, має бути істинним завжди. Тому саме розум має завжди бути тим, що пізнає істинне. На ділі ж розум, коли він себе усвідомлює, він усвідомлює розумність чогось, тобто пізнає себе через щось, не будучи при цьому паном самого себе. Його власна можливість постійно зв'язана з чимось, що самому йому не належить, але з ним трапляється, і тому сам він теж є усього лише відповідь, як і ті інші, були міфічними відповідями. Розум ‒ це також і тлумачення деякої віри, але необов'язково віри релігійної або міфопоетичної. Знання історичного життя про себе самого завжди знаходиться в житті, що самій вірить в себе. Реалізацією цього життя і являється знання.

Тим самим романтична свідомість, що критикує ілюзії просвітницького розуму, набуває також і в позитивному плані нові права. Назустріч просвітницькому руху спрямовується протилежний потік ‒ потік життя, що вірить в себе, захищає і оберігає міфічні чари в самій свідомості, затверджуючи тим самим істинність. Звичайно, те, що в міфі чується власна істина, вимагає визнання істинності способів пізнання, що знаходяться за рамками науки. Не можна залишати їх витисненими в область необов'язкових фантазій. Те, що художньому пізнанню світу властива власна суворість, і те, що суворість художньої істини схожа на суворість міфічного досвіду, проявляються в їх структурній спільності. У своїй "Філософії символічних форм" Ернст Кассірер у рамках критичної філософії проклав шлях до визнання цих позанаукових форм істини. Міфічний світ богів формує як мирські явища великі духовні і моральні сили життя. Досить шанувати Гомера, щоб захопитися розумністю тлумачення людського буття грецькою міфологією. Приголомшене серце своїм досвідом свідчить про перевагу діяльного Бога. Але хіба поезія не є таке створення світу, в якому зображує себе сама позасвітова істина? Навіть там, де вже немає міцних релігійних традицій і зв'язків, поетичне світобачення міфічне ‒ воно зображує живим і діяльним істинно всемогутньо дійсне. Згадаємо хоч би про поезію речей у Рильке. Натхненність речей є не що інше, як розгортання всеосяжного їх буттєвого сенсу, яким вони приголомшують і підкорюють свідомість, що вважає себе абсолютним паном самого себе. А образ ангела у Рильке ‒ що це, як не споглядання того незримого, чиє місце у власному серці, що "б'ється у самого горла", ‒ що це, як не безумовність чистого почуття, якому воно безоглядно віддається? Істинний світ релігійної традиції росте з того ж кореня, що і поетичні образи розуму. У них один і той же лад. Бо обоє вони не довільні утворення нашої уяви, подібно до ефемерних фантазій і снів, але суть реалізовані відповіді, за допомогою яких людське буття постійно розуміє себе. Розумність такого досвіду якраз і полягає в тому, що в нім набуває саморозуміння, і виникає питання, а чи являється розум де-небудь розумнішим, ніж в такому отриманні саморозуміння перед лицем того, що перевершує його самого?

**3.3 Вчення про міф Е. Кассірера**

Символічна теорія міфу, в повному виді розроблена німецьким філософом Ернестом Кассірером, дозволила поглибити розуміння інтелектуальної своєрідності міфологічного мислення. Міфологія розглядається Кассірером не лише як тип світогляду, але і також разом з мовою і мистецтвом як автономна символічна форма культури, відмічена особливим способом символічного об'єктивування чуттєвих даних, емоцій. Міфологія з'являється як замкнута символічна система, об'єднана і характером функціонування, і способом моделювання навколишнього світу. Кассірер розглядав духовну діяльність людини і в першу чергу міфотворчість (як прадавній вид цієї діяльності) як "символічну". Символізм міфу сходить, по Кассіреру, до того, що конкретно-чуттєве (а міфологічне мислення саме таке) може узагальнювати тільки стаючи знаком, символом,конкретні предмети, не втрачаючи своєї конкретності, можуть ставати знаком інших предметів або явищ, тобто їх символічно замінювати. Міфічна свідомість нагадує тому код, для якого потрібний ключ. Кассірер виявив деякі фундаментальні структури міфологічного мислення і природи міфічного символізму. Він зумів оцінити інтуїтивний емоційний початок в міфі і в той же час раціонально проаналізувати його як форму творчого впорядкування і своєрідного пізнання реальності. Специфіку міфологічного мислення Кассірер бачить в нерозрізненні реального і ідеального, речі і образу, тіла і властивості, "початку" і принципу, через що схожість або суміжність перетвориться в причинну послідовність, а причинно-наслідковий процес має характер матеріальної метафори. У міфологічному типі світогляду відношення не синтезуються, а ототожнюються, замість "законів" виступають конкретні уніфіковані образи, частина функціонально тотожна цілому. Увесь космос побудований по єдиній моделі і артикульований за допомогою опозиції "сакрального" (священного, тобто міфічно релевантного, концентрованого, з особливим магічним відбитком) і "профанного" (емпіричного, поточного). Від цього залежать міфологічні уявлення про простір, час, числа, детально досліджені Кассірером.

Зрозуміло, протиставлення закону і відсутності закономірності, "необхідності" і "випадковості" також потребує чіткішого критичного аналізу і строгішого визначення, перш ніж воно може бути прикладене до співвідношення міфологічного і наукового мислення. Левкіпп і Демокріт, схоже, висловили прямо-таки принцип наукового пояснення світу і своє безповоротне зречення від міфу, коли висунули положення, згідно з яким ніщо у світі не виникає "просто так", але усе відбувається на деякій основі і через необхідність. Та все ж на перший погляд може здатися, що саме цей принцип причинності в не меншій мірі властивий структурі міфологічного світу, більше того, що він існує в цій структурі навіть в особливо загостреному виді. Принаймні як своєрідна істотна особливість міфологічного мислення вказувалося те, що воно взагалі не в змозі помислити в якомусь роді "випадкову" подію. Часто буває так, що там, де ми, знаходячись на позиціях наукового пояснення світу, говоримо про "випадковість", міфологічна свідомість невблаганно вимагає "причини" і встановлює її у кожному окремому випадку. Так наприклад, для мислення первісних народів стихійне лихо, що вибухнуло над країною, каліцтво, отримане людиною, так само як і хвороба і смерть ніколи не бувають "випадковими" подіями, але завжди можуть бути зведені до магічних дій як їх істинної причини. Особливо це стосується смерті, що ніколи не настає "сама по собі", а незмінно вироблюваною ззовні чаклунським впливом. Таким чином, міфологічна свідомість, схоже, так мало допускає не обумовленою закономірністю довільності, що швидше виникає спокуса говорити про протилежну тенденцію, про свого роду гіпертрофію каузального "інстинкту" і потреби в каузальному поясненні. І справді, досі положення, згідно з яким у світі ніщо не відбувається випадково, але усе обумовлено свідомим наміром, характеризувалося прямо-таки як основоположення міфологічного світогляду. Але і тут відмінність і протилежність цих духовних світів засновані не на понятті причинності як такої, а на специфічній формі каузального пояснення. Справа виглядає так, як би чисте пізнання і міфологічна свідомість додавали важіль "пояснення" до абсолютно різних точок. Перше задоволене, коли йому вдається осягнути індивідуальну подію у просторі та часі як окремий випадок загального закону, тоді як відносно самої індивідуалізації, відносно тут і зараз як таких воно не задає подальших питань. Друге, навпаки, ставить питання "чому" саме відносно частки, одиничної і унікальної. Воно "пояснює" індивідуальну подію, встановлюючи і приймаючи як основу індивідуальні акти волі. Наші поняття каузальных законів все ж залишають в цій частці деяку зону невизначеності, як би активно вони не були спрямовані на досягнення і визначення частки і як би не були вони з цією метою диференційовані, як би не доповнювали і не детермінували один одного. Бо саме як поняття вони не в змозі вичерпати наочно-конкретне наявне буття і подія, безліч відповідних "нюансів" загального випадку. Тому уся частка хоча і підлягає тут загальному без виключення, проте не може бути повністю виведена з нього. Вже "приватними законами природи" є відносно загального принципу, принципу причинності як такого, нове і своєрідне явище. Вони підкоряються цьому принципу, вони підпадають під нього, проте у своєму конкретному формулюванні вони не встановлюються і не можуть визначатися тільки ним. Тут для теоретичного мислення і теоретичного природознавства виникає проблема "випадкового" ‒ оскільки "випадковим" для них обох називається не те, що випадає з форми загальної закономірності, а те, що засновано на модифікації цієї форми, що не виводиться далі. Якщо теоретичне мислення спробує і це "випадкове" з точки зору загального закону каузальної яким-небудь чином уловити і визначити, то йому припаде ‒ як це було детально викладено в "Критиці телеологічної здатності судження" ‒ перейти в сферу іншої категорії. Місце принципу каузальної тепер заступає телеологічний принцип: адже "закономірність випадкового" ‒ це те, що ми називаємо відповідністю меті. Проте міф йде в даному випадку прямо протилежним шляхом. Він починає з представлення цілеспрямованої дії ‒ бо усі "сили" природи для нього не що інше, як прояв демонічної або божественної волі. Цей принцип є для нього джерелом світла, послідовно освітлюючим буття в цілому, ‒ а поза ним для міфу немає і можливості розуміння світу. Для наукового мислення "розуміння" якого-небудь процесу означає не що інше, як його зведення до певних загальних умов, як його включення в той універсальний комплекс умов, який ми іменуємо "природою". Деякий феномен, наприклад смерть окремої людини, виявляється зрозумілим, якщо вдається вказати для нього місце в межах цього комплексу ‒ якщо він пізнається як "необхідний" виходячи з фізіологічних умов життя. Але саме ця необхідність загального "ходу природи" залишилася б для міфу ‒ навіть якщо б він зміг піднятися до думки про це ‒ чистою випадковістю, оскільки вона залишає непоясненим якраз те, що приковує його інтерес і на що єдино спрямований його погляд : тут і зараз одиничного випадку, смерть саме цієї людини в цей час. Ця індивідуальна частина події представляється "зрозумілою" лише тоді, коли нам вдається звести її до не менш індивідуального, до особистого акту волі, який як вільний акт не піддається подальшому поясненню або не потребує його. Якщо тенденція загального поняття спрямована на те, щоб помислити і усю свободу дії як детерміновану, оскільки вона визначена однозначним каузальним порядком, то міф, навпаки, розчиняє визначеність подій у свободі дії: обоє "пояснюють" процес, якщо їм вдалося представити його з цієї, їх специфічної, точки зору.

З такою інтерпретацією поняття каузальності пов'язана така риса міфологічного світогляду, риса, що постійно підкреслюється як особливо характерна: йдеться про своєрідне відношення, яке воно припускає між цілим конкретного об'єкту і його окремими частинами. Для нашого емпіричного погляду ціле "складається" з його частин; за логікою пізнання природи, за логікою науково-аналітичного поняття каузальності ціле "виходить" з них; але для міфологічного погляду по суті не прийнятно ні те, ні інше, тут ще панує справжня нерозчленована, уявна і реальна "індиферентність" цілого і частин. Ціле не "володіє" частинами і не розпадається на них ‒ частина в даному випадку є безпосередньо ціле і діє як таке. І це відношення, цей принцип pars pro toto також вказувався як фундаментальний принцип "примітивної логіки". В даному випадку також ні в якому разі не йдеться про просте заміщення, але про реальне визначення; не про символічно-мислимий, а про речово-дійсний зв'язок. Частина є, з точки зору міфу, все та ж річ, що і ціле, оскільки є реальним носієм дії ‒ оскільки все, що вона випробовує або здійснює, що відбувається з нею активно або пасивно, є одночасно активними або пасивними подіями цілого. Питання про "початок" буття відділяється у витоках грецького умогляду від питання про походження, властивого міфологічним космогоніям, завдяки тому, що воно одночасно пронизане і питанням про "елементи" буття, αρχή в її новому філософському сенсі, в сенсі "принципу" означає з цієї миті і те, і інше: вона є одночасно і початок, і елемент. Світ не лише виник, як в міфі, з первісних вод, але вода є його "складовою", його невід'ємною речовою основою. І якщо спочатку цю основу шукали в окремому матеріальному компоненті, в конкретній пра-речовині, то незабаром поняття самої елементарної стихії зміщується в тій мірі, в якій місце фізичного погляду на світ заступає математичний погляд, а разом з ним і фундаментальна форма математичного аналізу. Тепер уже не земля і повітря, вода і вогонь утворюють "елементи" речей, ‒ але і не "любов" і "ворожнеча", немов напівміфічні основні сили, сполучають і знову роз'єднують їх; віднині прості просторові фігури і рухи, разом з універсальними і необхідними законами, відповідно до яких вони впорядковані, вибудовують буття як математико-фізичний космос. Виникнення античної атомістики дозволяє ясно простежити, яким чином саме нове поняття "основи", нове поняття "причинності" вимагає нового поняття елементарності і породжує його при цьому, вимагає нового відношення між "цілим" і його "частинами". Ідея атома є лише окремим моментом побудови і розгортання того нового переконання на буття, яке виражається в понятті природної закономірності, "етіології" у Демокріта. Подальший розвиток, виконаний поняттям атома в історії науки, також повністю підтверджує цей зв'язок. Атоми вважаються останніми, далі неділимими частками буття до тих пір, поки аналіз становлення упевнений, що знайшов в них останню точку опори. Проте у той момент, коли каузальне розщеплювання становлення на його окремі чинники рушило далі і вийшло за межі цих крайніх точок опори, змінилося і уявлення про атом. Цілісна картина "розпадається" на подальші простіші елементи, що тепер приймаються як справжні носії того, що відбувається, як вихідна точка формулювання певних каузальних стосунків. Тим самим стає ясно, що ділення і підрозділи, якими наукове пізнання зайняте в роботі з буттям, завжди є усього лише вираженням і як би понятійною оболонкою закономірних стосунків, за допомогою яких наука намагається охопити і однозначно визначити світ становлення. Ціле є тут не стільки сумою його частин, скільки складається з їх взаємин, будучи єдністю динамічних зв'язків, причому кожна складова "бере в нім участь", а ціле, у свою чергу, допомагає його здійснювати.

І в цьому випадку міф проявляє зворотну сторону цього відношення і дозволяє тим самим здійснити додаткову перевірку правильності висловленого положення. Якщо міф не знає розумової форми каузального аналізу, то для нього не може існувати і чіткої межі, тільки з появою цієї форми і що пролягає між цілим і його частинами. Навіть там, де емпірично-чуттєве переконання, як здається, представляє нам речі, так би мовити, самі по собі в роздільному виді, міф замінює це чуттєве роз'єднання і співстан властивою йому формою "включеності одного в інше". Ціле і його частини переплетені один з одним, сполучені у своїй, так би мовити, долі ‒ і залишаються сполученими, навіть якщо чисто емпірично виявляються роз'єднаними. Те, що після цього роз'єднання трапляється з частиною, є тим самим долею і для цілого. Хто опановує щонайменшу тілесну частину людини, більше того ‒ її ім'ям, її тінню, її віддзеркаленням (для міфологічних представлень тих, що також є цілком реальними "частинами" людини), той оволодів і нею самою, отримав над нею магічну владу. Уся "феноменологія магії" з формальної точки зору зводиться до цієї однієї принципової передумови, в якій "комплексний" підхід міфу з особливою ясністю відрізняється від своєрідності "абстрактного" або, вірніше сказати, абстрагуючого і аналізуючого поняття.

Правда, міфологічне мислення також намагається встановити між "причиною" і її "дією" свого роду спадкоємність, включаючи між ними, як початковим і кінцевим станом, цілий ряд опосередкованих ланок. Але і ці ланки все ж зберігають чисто предметний характер. Послідовність події утворюється з точки зору аналітично-наукової каузальності ‒ головним чином тим, що виявляється єдиний закон, аналітична функція, за допомогою якої думка може опанувати подію як ціле і визначити просування від моменту до моменту. Кожному часовому моменту приписується однозначно певний "стан" у рамках того, що відбувається, яке може бути виражене математично за допомогою певних величин; проте усі ці різні кількісні величини знову створюють у своїй сукупності єдиний ряд змін, оскільки саме зміна, що зазнається, і підлягає загальному правилу і мислиться як потрібне те, що виходить з нього. У цьому правилі відображуються як єдність, так і розчленована, як "континуальность", так і "дискретність" окремих моментів події. Міфічне ж мислення, навпаки, не знає ні подібної єдності, ні подібної розчленованості. Воно сприймає процес дії навіть в тих випадках, коли воно начебто розкладає цей процес на безліч східців, в цілком субстанціальній формі. Уся своєрідність дії пояснюється тим, що певна речова властивість предмета, до якого воно прив'язане, послідовно переходить на інші предмети.

Ідея "конструювання" символічного світу в міфології, висунена Кассірером, дуже глибока. Але Ернест Кассірер (відповідно до своєї неокантіанської філософії) уникає скільки-небудь серйозної постановки питання про співвідношення конструйованого світу і процесу конструювання з дійсністю і громадським буттям.

**3.4 Міфологічна концепція комунікації Р. Барта**

Проблема міфу і його функціонування в культурі займає особливе місце в творчості Р. Барта. Згідно з Бартом, усі культурні феномени, усі види комунікації кодуються в знакових системах, які є продуктом міфотворчої діяльності. На думку Барта, будь-яке культурно значуще явище є мовним висловлюванням, дискурсом, що є носіями міфічного повідомлення. Французький учений підходить до проблеми походження і суті міфу з точки зору коннотативної семіології, що досліджує знакові системи будь-яких типів соціальної практики в аспекті латентних сенсів, які не можуть безпосередньо актуалізуватися у свідомості тих, які сприймають в процесі комунікації, але вимагають розшифровки або "читання". Згідно з Бартом, будь-які матеріальні носії міфу (статті, фотографії, репортаж, кінофільми, спектаклі, образотворче мистецтво, реклама, спортивні змагання, ритуальна поведінка в суспільстві і тому подібне) стають свого роду "листом", оскільки в них є присутній "ефект значення".

Барт розглядає міф як семіологічну систему, звертаючись при цьому до відомої моделі знаку Соссюра, що виділяв в ній три основні елементи: позначуване, позначник і сам знак, виступаючий як результат асоціації перших двох елементів. Згідно з Бартом, в міфі ми виявляємо ту ж трьохелементну систему, проте, специфіка його в тому, що міф є вторинною семіологічною системою, надбудованою над першою мовною системою або мовою-об'єктом. Цю вторинну семінологічу систему або власне міф Барт називає "метамовою" тому, що це вторинна мова, на якій говорять про першу. При дослідженні семіологічної структури міфу Барт вводить свою нетрадиційну термінологію. Позначник, підкреслює він, може розглядатися з двох точок зору: як результативний елемент першої мовної системи і як початковий елемент міфологічної системи. Як кінцевий елемент першої системи Барт називає те, що означає сенс, в плані міфу ‒ формою. Позначуване міфологічної системи отримує назву концепту, а її третій елемент представляє значення. Це викликано, на думку Барта, тим, що вираження знаку двозначно, оскільки позначник міфу вже утворено зі знаків мови.

Згідно з Бартом, третій елемент семіологічної системи ‒ значення або власне міф ‒ створюється за рахунок деформації відношення між концептом і сенсом. Тут Барт проводить аналогію із складною семіологічною системою психоаналізу. Подібно до того як у Фрейда латентний сенс поведінки деформує його явний сенс, також і в міфі концепт спотворює або точніше "відчужує" сенс. Ця деформація, згідно з Бартом, можлива тому, що сама форма міфу утворена мовним сенсом, підлеглим концепту. Значення міфу представляє постійне чергування сенсу позначника і його форми, мови-об'єкту і метамови. Саме ця двоїстість, по Барту, визначає особливість значення в міфі. Хоча міф це повідомлення, визначуване більшою мірою своєю інтенцією, проте буквальний сенс затуляє цю інтенцію.

Розкриваючи коннотативні механізми міфотворчості, Барт підкреслює, що міф виконує різні функції: він одночасно означає і оповіщає, вселяє і наказує, носить спонукальний характер. Звертаючись до свого "читача", він нав'язує йому свою власну інтенцію. Торкаючись проблеми "читання" і розшифровки міфу, Барт намагається відповісти на питання як відбувається його сприйняття. Згідно з Бартом, міф не приховує свої коннотативні значення, він "натуралізує" їх. Натуралізація концепту є основною функцією міфу. Міф прагне виглядати як щось природне, "само собою зрозуміле". Він сприймається як нешкідливе повідомлення не тому, що його інтенції ретельно приховані, інакше вони втратили б свою ефективність, а тому, що вони "натуралізуються". В результаті міфологізації позначуване і позначник представляються "читачеві" міфу пов'язаними природним чином. Будь-яка семіологічна система є система значимостей, але споживач міфів набуває значення за систему фактів.

Згідно з Бартом "прочитання" міфу здійснюється миттєво, оскільки він справляє безпосереднє враження. Його дія виявляється сильніше за будь-які раціональні пояснення, які можуть спростувати його пізніше. На думку Барта, усі продукти соціально-мовної практики, різні типи комунікації можна представити як сукупність різноманітних видів "ідеологічного листа". Вже сама знакова діяльність, по Барту, пов'язана з міфотворчістю. Міф ‒ це "викрадена мова". При цьому звичайна мова, на думку Барта, найчастіше "викрадається" міфом, оскільки в нім самому містяться засади для міфологізації ‒ знаковий механізм, призначений для маніфестації інтенцій що говорить, те, що називається експресивністю мови. Оскільки сенс, як підкреслює Барт, ніколи не знаходиться в міфі в "нульовій мірі", концепт завжди має можливість деформувати його. Міф може навіть скористатися відсутністю сенсу і надати йому значення абсурду, сюрреалістичності і здатний перекрутити усе, навіть саме прагнення уникнути міфологізації.

Зачіпаючи проблему викриття міфу, Барт вважає кращим засобом проти міфу міфологізацію його самого або створення штучного міфу. В цьому випадку "вторинний міф" представлятиме справжнісіньку міфологію. Тут вже, згідно з Бартом, "викрадається" не мова, а сам міф. Для цього досить зробити його відправною точкою семіологічної системи, перетворити його значення на перший елемент вторинного міфу.

По власному визнанню французького ученого, стимулом до його роздумів над проблемами міфотворчості з'явилося прагнення до демістифікації сучасного суспільства, що таїться в знакових системах, у тому числі і різних видів комунікації, ідеологічного обману. Одна з найбільш блискучих робіт Барта "Міфології була задумана як серія викривальних нарисів містифікованої свідомості масового суспільства. По думці Барта, семіологія повинна служити для руйнування пануючих ідеологічних мов, виконувати критичну функцію. Розглядаючи різні явища повсякденної культури ‒ їжі, житла, дозвілля, структури міста, моди, мас-медіа, літератури, сфери міжособового спілкування ‒ Барт приходить до висновку, що сучасна масс-культура в цивілізованому суспільстві ніскільки не менше міфологічна, чим первісна культура. Суть міфу залишається та ж ‒ звернення продуктів культури в "природні речі". Міф живить свідомість людей, що живуть у світі речових цінностей. Теоретичні дослідження Барта зіграли видатну роль в розкритті семіологічної природи міфу, "таємниці" його виникнення і функціонування. Звернення до латентних позначуваних коннотативних знакових систем пов'язане із спробою переорієнтовувати семіологію на виявлення безпосередньо неусвідомлюваних людьми сенсів і значень, механізмів маніпуляції свідомістю людей і управління їх поведінкою в умовах сучасного масового суспільства з точки зору породження і викриття всіляких міфів.

*Висновки до розділу3*

Міф може містити в собі прозріння або помилку. Вони визначили соціальну роль міфу, розкриваючи його значення як засобу консолідації суспільства, що забезпечує однодумність в общині, прояснює плинність історії. У XVIII ст. спробу історико-соціологічної інтерпретації міфу робить філософ Дж. Віко. Він зв'язує розвиток суспільства з особливостями еволюції міфу.

Поява культурно-антропологічних шкіл і напрямів сприяла порівняльному аналізу міфів, виявленню властивих їм типологічних рис. З'ясувалося, що немає такого природного явища або феномену людського життя, які не могли б бути міфологічно інтерпретовані і не допускали б такого тлумачення. Усі спроби різних шкіл порівняльної міфології якось об'єднати міфологічні сюжети, звести їх до одного типу були приречені на провал.

Незважаючи на різноманітність і різнорідність міфів, міфотворча функція по суті своїй однорідна. Антропологи і етнологи постійно вражаються схожості елементарних сюжетів, з яких побудовані міфи, при повному неспівпаданні соціальних і культурних умов їх народження і функціонування.

Отже, міф ‒ видатне надбання людської культури, цінний матеріал життя, тип людського переживання і навіть спосіб унікального існування. Це не лише соціальний, культурний, але передусім антропологічний феномен. В міфі втілюються таємні жадання людини, і драматургія несвідомого. Індивідові психологічно незатишно у розірваному, розколотому світі. Він інтуїтивно тягнеться до розчленованого світовідчуття. Міф освячує людське існування, надає йому сенс і надію. Він допомагає здолати безжальну, критичну спрямованість свідомості. Саме тому люди так часто відступають від тверезої думки, віддаючи перевагу світу мрії.

**Розділ 4. МІФ У ФІЛОСОФІЇ О.Ф. ЛОСЄВА**

**4.1 Специфіка тезаурусу вчення О.Ф. Лосєва про міф**

Філософії Лосєва властивий, передусім, момент подолання пантеїзму в монізмі. Це синтезування через принцип символу і перевизначення двох меж ‒ першосутності і чистого досвіду.

Першосутність сама по собі (буття в собі або іманентне життя Трійці) допускає ще два моменти ‒ існування в собі і для іншого (софійность, фактична, субстанціальна) і існування для іншого і для себе (енергійність). Лосівське визначення енергії відмінне від античного неоплатонізму тим, що в неоплатонізмі енергія ‒ реальна, в християнстві (отже, і у Лосєва) ‒ це не що інше, як принцип розрізнення. Енергія для Лосєва ‒ сфера передвічного, де інше включається в принцип особи у власному сенсі (для себе). Три онтологічні моменти ‒ першосутність, софійність і прасимвол ‒ три кити онтології Лосєва ‒ буття в собі (само по собі), буття в собі і для іншого (включеність в структуру досвіду) і буття для іншого і для себе (символ як енергійність, здатна бути засвоєною світом). В деякому розумінні ця концепція ‒ неоплатоніизм з його моментами єдності, генезису і становлення.

Всяка річ має свій власний ейдос (одиничність рухливого спокою самототожної відмінності), що виявляється в чистому структурованому досвіді-акті.

Символ (символічне те, що по-різному) ‒ співпадає структурою із структурою першосутності (буттям самим по собі), але виражається енергійно (особово).

Міф ‒ розгорнутий здійснений символ, комунікація людини і Бога (відкритість особи Бога в енергії або здійснення символу).

Лосєв починає свою роботу над осмисленням міфу на рубежі переходу російськомовної філософії під владу ідеології ‒ і відповідно до цього вирішує виникаючі питання. Нелегко розбиратися в його системі (яка і сама по собі непроста), бо її перекриває прихована філософія, а поверхня тексту іноді несе випадковий, внесений ідеологічною корекцією характер.

Але як би то не було, його проблематика не виходить за рамки очевидних на той момент часу проблем : філософія кінця 19 ‒ почала 20 віків була поставлена перед серйозним завданням. Денатуралізація предметної області внаслідок введення декількох критичних чинників ‒ критики логіки силогізму і побудови нових, предикаторних логік (чистої логіки), а також критики психологічних теорій, що підміняли у той час теорію свідомості, ‒ привели до втрати предмета філософського дослідження і загострили проблему "основного питання філософії", що приховує у своїй основі невизначеність свідомості як явища. Вирішення цієї проблеми полягало в перевизначенні поняття "явище" і дозвіл на підставі знову цього визначення проблем "свідомого", "до-свідомого" і "зовні-свідомого".

Для багатьох філософів початку століття ця тенденція визначила їх прагнення розібратися в проблемі міфу.

Для російськомовних філософів ця проблема стала проблемою містичних одкровень.

Для Лосєва ця проблема стала проблемою усієї його філософської концепції, в якій злився інтерес до міфу як форми свідомості і до міфології як форми комунікації з Богом. Яким чином він визначається з методом роботи в такому складному проблемному полі?

 У 1927 році виходить одна з перших робота ‒ "Філософія імені". В передмові до книги Лосєв вказує на своє розуміння феноменологічної концепції Гуссерля і навчання Кассірера про символічні форми, приймаючи їх як вдалий відхід від натуралізму з поєднанням із строгою розробленістю категорій, на які претендувала метафізика. Проте він заперечує свою спрямованість на пояснення наслідуванням цих навчань. У відкритій формі він визнає діалектичний метод ‒ методом свого дослідження, а феноменологію розглядає у своїй роботі як чистий платонізм.

У "Філософії імені" задана площина осмислення явища (причому явища світу) ‒ розглянути світ як ім'я діалектичним методом. І в цьому твердженні нас повинні цікавити і "ім'я" і діалектичний метод. Ім'я тому, що мислення не існує без слів, без слів і імені немає взагалі мислення, а аналіз слова (імені) ‒ керівний метод для розмежування феноменології, логіки, онтології і гносеології. Проаналізувати ім'я ‒ таке завдання поставив перед собою Лосєв для дескрипції явища діалектичним методом. Але про яку діалектику йде мова?

Діалектика ‒ не формальна логіка, оскільки лежить поза законами тотожності і протиріччя, але така система, яка закономірно і необхідно виводить антиномії і синтетичні сполучення усіх антиномічних конструкцій сенсу, отже ‒ логіка тільки протиріч. Діалектика ‒ не метафізика, оскільки замість того, що постулювало дає логічні конструкції, таким чином вичищаючи метафізику. Діалектика ‒ не феноменологія, оскільки це не лише опис окремо цих компонентів сенсу, але пояснення сенсу в його сенсі, структурній взаємозв'язаній і самопороджуванності, від однієї категорії до іншої.

І Лосєв дійсно проводить аналіз імені, наслідуючи ним же наміченим методологічним установкам. Нове одкровення ‒ в його роботі ‒ діалектико-феноменологічний метод, або феноменологічна діалектика.

Сама по собі ця діалектика ‒ безпосереднє знання (оскільки не опосередковано). "Діалектика є справжній і єдино можливий філософський реалізм" , (оскільки немає ніяких "речей в собі", ніякого духу). В той же час діалектика абстрактна (замість живої безпосередньої даності ми отримуємо логічно усвідомлену закономірність). Діалектика абсолютно емпірична (як усвідомлення тільки досвіду).

Проте це тільки поверхневе сприйняття філософської системи Лосєва, а саме те, на що хотів вказати філософ як на пропедевтичну складову його системи.

Чому при осмисленні міфологічної концепції ми так багато уваги приділяємо концепції імені? Відповідь ясна: тут, і саме тут ‒ основа смислової нагруженности його міфологічних досліджень. Саме приведену вище центральну тезу усієї Лосєвской системи ми можемо перенести на міф: ім'я міфу є сам міф, але міф не є ім'я. "Міф є розгорнуте магічне ім'я" [24, с.1] ‒ і цей синтез вчення про ім'я і вчення про міф є центральний пункт усієї Лосівської філософії.

**4.2 "Діалектика міфу" ‒ ядро Лосівської міфології**

"Міф має бути узятий як міф, без зведення його на те, що не є він сам. Тільки маючи таке чисте визначення і опис міфу, можна приступати до пояснення його з тієї або іншої гетерогенної точки зору".[23, с.49] Що ж таке міф?

До того, як ми спробуємо визначити міф, у нас має бути деяка інтуїція міфу, бо наявність міфу передує логічним операціям з ним. Тому Лосєв передусім дає феноменологічний опис міфу через вказівку на те, чим міф не є, причому це відмежування інших форм свідомості і творчості в процесі спілкування з міфом. Як нікому іншому, філологу, досліднику Античності Лосєву були доступні видіння міфу зсередини самого міфу, причому підготовлені довгою і складною роботою з самими міфами (міфологічними текстами від античності до теорії соціалізму).

Піддаючи аналізу деякі положення науки і філософії, в яких міф був зафіксований як "інше самому собі", Лосєв приходить до висновку про наявність шести тез, що по черзі феноменологічно деталізують поняття міфу:

"...1. Міф не є вигадка або фікція, не є фантастична вигадка, але ‒ логічно, тобто передусім діалектично, необхідна категорія свідомості і буття взагалі.

2. Міф не є буття ідеальне, але речова реальність, що життєво відчувається і творена.

3. Міф не науковий, і зокрема, примітивно-наукова побудова, але ‒ живе суб'єкт-об'єктне взаємноспілкування, що містить в собі свою власну, позанаукову, чисто міфічну ж істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру.

4. Міф не є метафізична побудова, але ‒ реальна, речова і чуттєво творена дійсність, що являється в той же час відчуженою від звичайного ходу явищ, і, отже, що містить в собі різну міру ієрархійності, різну міру відчуженості.

5. Міф не є ні схема, ні алегорія, але символ; і, вже будучи символом, він може містити в собі схематичні, алегоричні і життєво-символічні шари.

6. Міф не є поетичний твір, але ‒ відчуженість його є зведення ізольованих і абстрактних речей в інтуїтивно-інстинктивну сферу, що примітивно-біологічно взаємновідноситься з людським суб'єктом, де вони об'єднуються в одну нерозривну, органічно зрощену єдність".[23, с.44]

Деструкція діалектичним методом метафізично-натуралістичного дуалізму, ще вираженого в простих негативних феноменологічних описах міфу, приводить Лосєва до яснішого і чіткішого визначення міфу. " ..Міф ‒ така діалектично необхідна категорія свідомості і буття (1), яка дана як речово-життєва реальність (2) суб'єкт-об'єктного, структурно виконаного (у певному образі) взаємноспілкування (3), де відчужене від ізольовано-абстрактного речового життя (4) символічно (5) втілене в до-рефлективно-інстинктивному, інтуїтивно такому, що розуміється розумно-енергійним лицем"[23, с.45]. Ще коротше: міф є інтелігентно цей символ життя, необхідність якого діалектично очевидна. Ще ясніше: міф є символічно ця інтелігенція життя. А символічно здійснена інтелігенція для Лосєва є особа, і, отже, міф є особа, особове буття або образ буття особового, лице особи.

Але в якому сенсі особа? Як визначається лице особи? Не як субстанціальне, але тільки як "енергійное самоствердження особи", "...твердження в її виразних функціях", "...образ, картина, смислове явище особи"[20, с.115].

Міф як особа, або, правильніше, особа як міф є, в звичних термінах, лише особове буття, що народжується і стає, тобто дане історично. А дане історично мається на увазі ‒ в часі. У якому ж часі розташовується міфологічне становлення?

Відповідь очевидна ‒ в міфологічному. І Лосєв приділяє діалектиці міфологічного часу, детально розробленій ще в "Античному космосі", особливу увагу. Час, по Лосєву, є щось не часове, тобто вічне: парадокс часу в тому, що воно не має кінця, тобто нескінченно, отже ‒ вічно. Проте вічність сама по собі дана відразу, час же текучий. У цьому сенсі "час є алогічне становлення вічності" [18, с.51], "де безмежне становлення і вічна самоприсутність є одне і те ж"[18, с.51]. Час в цьому сенсі неоднорідний. Різні часові простори можуть мати різні швидкості плину часу. І міф має, таким чином, різну швидкість становлення в різних особових здійсненнях. І це ж призводить до виникнення і становлення різних міфологічних систем. "Одна і та ж річ, одна і та ж особа може бути, отже, представлена і зображена нескінченно різними формами, дивлячись по тому, в якому плані просторово-часового буття ми її мислимо"[18, с.58].

Міф є в такій системі особовим буттям, даним історично, але не є історична подія як така. Історія має три очевидні шари осмислення (причому понятих саме з точки зору особового буття) ‒ природно-речовий, такий, що є зборами фактів; шари фактів розуміються, тобто фактів свідомості, що дають фактичний матеріал становленню свідомості, і шар історичної самосвідомості. Історія є сама для себе і об'єкт, і суб'єкт, предмет своєї власної свідомості. Історія є самосвідомість, що стає, тобто самосвідомість, що народжується, зріє і вмирає. Історія ‒ творчість свідомовиразних фактів, "але що таке творчо і активно виражена самосвідомість? Це є слово"[18, с.79].

Отже, міф завжди є слово, "міф є в словах ця особова історія"[18, с.82].

У такій концепції міфу (отже ‒ світу) неповторним чином змішалися і синтезувалися, на перший погляд, протилежні, суперечливі і такі, що не зводяться одне до іншого навчання, осмислення яких приводить дослідників до різних виведень "головної Лосівської формули". Проте вчення Лосєва ‒ не є сума феноменології і діалектики, що дає символізм; і не складання ім'яславія, софіології і символізму, ісіхазм, але ісіхазм, реалізований методом феноменологічної діалектики.

Ця незвичайна плутанина приводить Лосєва до синтезування в одній категорії понять особи, історії, слова, ...і ця категорія ‒ "диво". Діалектика міфу як дива ‒ ось чистий опис явища міфу самого по собі, розглянуте з точки зору самого міфу, де диво ‒ збіг випадково протікаючої емпіричної історії особи з її ідеальним завданням. "Міф є диво" [23, с.114] ‒ ось та формула, яка охоплює усі розглянуті антиномії і антитези.

Про яке ідеальне завдання йде мова? Що це за доцільність? Лосєв виділяє чотири типи доцільності: логічну, в результаті якої виходить організм; практичну або вольову, в результаті якої виходить технічна досконалість (наприклад ‒ мораль); естетичну, в результаті якої виходить художній твір; і міфічну або особову, в результаті якої виходить диво. Міфічна доцільність ‒ мислимість речі по співвідношенню до її ідеально-особового буття, а така мислимість застосована рішуче до будь-якої речі. "Весь світ і усі його складені моменти, і усе живе і неживе, однаково суть міф і однаково суть диво"[23, с.56].

Остаточна діалектична формула міфу така: "Міф є в словах ця дивна особова історія. Це і є усе, що я можу сказати про міф".[23, с.57]

**4.3 Логічне завершення "Діалектики міфу" О.Ф. Лосєва**

Не дивлячись на те, що Лосєв, по його власному визнанню, вичерпує усі сторони питання про міфічну свідомість, діалектика міфу не закінчується. Отримана в результаті роботи категорія міфу як синтезу чотирьох понять (особи, історії, дива і слова) є недостатньо ясною для буденного розуміння міфу (адже завдання Лосєва і полягало саме в тому, щоб розкрити міф зсередини самого міфу, тобто привести поняття міфу до свідомості в буденних рамках). Узявши першу і останню категорії, що означають міф, а саме ‒ слово і особа, Лосєв вказує на те, що міф є не що інше, як слово про особу, слово особи і слово, що виражає і проявляє особу. А що таке слово, яке оригінальне, неповторно і не відношуване ні до якої іншої речової, як не ім'я? Ім'я і є те, що виражено в особі, виявляє особу і чим особа є іншому. Отже, міф є ім'я.

Приєднанням двох категорій, що залишилися, ми домагаємося вказівки на історію і диво. Що таке ім'я, як не диво, оскільки воно неповторно? І ми назвемо його магічним ім'ям, дивним ім'ям. А історія ‒ вказівка на послідовність розвитку, розгортання імені. Визначення міфу, таким чином, отримує свою останню форму: міф є розгорнуте магічне ім'я. "Це ‒ остаточне і останнє ядро міфу, і далі повинні вже замовкнути всякі інші перетворення і спрощення"[23, с.81]. Отже, міф, зрозумілий зсередини міфу, і є остаточною і неділимою смисловою точкою самого міфу. Міф є не що інше, як сам міф, розкритий в самому собі.

Те, що отримано у результаті довгої роботи, є поняття міфу. І усі наступні дослідження не можуть лежати в площині дослідження міфу в самому собі і для самого себе. У це наступні дослідження ‒ дослідження міфу для іншого. І тут Лосєв переходить до проблеми дослідження міфу як деякої абсолютної реальності, яка в застосуванні до іншої і створює реальний міф, з його суворою класифікацією, під яку потрапляють спочатку основні типи міфів, а потім і конкретні, окремі міфи.

Міфологію, яка існує як єдино можлива картина світу, Лосєв називає абсолютною міфологією. Міфологію, яка не розуміє саму себе (тобто що не зробила тієї процедури, яку Лосєв і створює у своїй роботі, називаючи її пропедевтикою міфу), ‒ відносною міфологією.

Хоча за твердженням Тахо-Год "міф" в грецькій мові означає не що інше як "слово", "ім'я", в якому узагальнюються досліди життя, в найбільш академічному виданні часу написання "Діалектики міфу" ‒ грецько-російському словнику Вейсмана ми знаходимо осмислення "міфу" як слова, розповіді або мови, вживаного тільки в епічній або поетичній мові. У мові буденної або мові прозаїчної вживається частіше "логос". "Μυτος" є не що інше, як "дивне" (в термінах Лосєва), описуване в епічній мові, або осмислюване як "μυτολογια" в прозаїчній або буденній мові логосом. Спираючись на платонівські інтерпретації міфів, ми дійсно потрапляємо в міф не як в казку, не як у вигадку або фантазію, але як в "прадавню форму освоєння світу, що узагальнює в одному слові множинні конкретності життя"[23, с.104]. Гомерівська поезія оперує лише міфом, не зважаючи на його еквівалент. І не дивно ‒ вона ще не знає логосу, характерного для культури греків філософського періоду, що надала слову виділяючі сенси, що визначають і розрізняють. І ми будемо праві, якщо скажемо, що міф виник як міф тільки тоді, коли він був підданий рефлексії, але виник вже не як міф в самому собі, але як міфологія. Чистий міф нам залишився недоступний. І це зайвий раз доводиться забороною Лосєву на заняття сучасним міфом, якому і присвячена "Діалектика міфу", ‒ неможливість зрозуміти міф зсередини самого міфу ідеологічно виправдана ‒ міф після цього перестав би бути самим собою, ставши для нас лише міфологією.

Спрадавна характерна для міфу фетишизація перетворює ідею в масовій свідомості в деяку подібність громадського міфу, догми масової свідомості. Такий міф може існувати латентно, будучи прихованим двигуном мас, або періодично проявлятися на фоні вже відомого міфу, пануючого як значуща для тих же мас ідея. Лосєв послідовний в експлікації поняття міфу, пропонуючи своїм читачам співвіднести свою концепцію з сучасними міфами. Міфи про час і простір, про матерію і дух, міфи про "капіталістичних гадів і шакалів" і про побудову соціалізму в окремо взятій країні, міфи побутові і наукові пронизують усю теорію міфу абсолютного як реальні, конкретні міфи, без яких нездійсненне саме життя, які і є життя у власному значенні цього слова.

Наш час анітрохи не спростив завдання дослідників в типології і класифікації міфів. По Лосівському визначенню, міф не зживаємий, він є вічне становлення, буття, саме життя. І життя це підтверджує: від зміни державно-політичних ідеологій до пушкінського ювілею, усе, буквально усе є не що інше, як міф. І завдання кожного з нас ‒ пережити цей міф, піддати його рефлексії в особовому бутті, в становленні власного життя.

Один з визнаних авторитетів в області дослідження міфів, М. Еліаде, пізніше, вже в 1963 р., напише про міф коммунізму як про типовий міф есхатологічної і мілленарної побудови, причому такої, що виходить з християнської міфології, нашарованої на невикорені релігії, міфі так званого космічного християнства. Лицарі круглого столу і утопія Т. Кампанелли ‒ не що інше, як перехідні етапи одного і того ж міфу, вираженого в ідеї комунізму. Значення міфу в його інтерпретації ‒ не що інше, як приклад для наслідування, причому цей приклад не вигаданий, але реальний, переживаємий і означаємий як онтологія і історія. Десакралізація міфу реальна в його зміні не стільки як структури, скільки в зміні залученості цього міфу в соціально-культурний процес.

Чи не про це і йде мова у Лосєва, що написав свою роботу сорока роками раніше? Адже саме осмислення соціальної значущості сучасних міфів привело до його арешту і вимушеного мовчання протягом багатьох років. "Я знав, що це небезпечно, але бажання виразити себе, свою розквітаючу індивідуальність для філософа і письменника пересилює всякі міркування про небезпеку"[26, с.29].

Сучасна міфологія зробила крок далеко вперед у своїх дослідженнях міфу, але, як і вказував Лосєв, це не стільки перевизначення поняття міфу, скільки вже робота по його класифікації і типізації. Але ж і цю роботу Лосєв вже виконав.

Саме розгляд міфів космологічного (і космічного) порядку є перший досвід Лосєва по співвідношенню міфів античних і міфів сучасності, та це очевидно і з назви його роботи.

Містична міфологія, по Лосєву, і є "справжнє лоно і зачаття діалектики" [23, с.19], і не випадково діалектика ‒ та структура античної думки, яка і була проаналізована в цій роботі. Грецька філософія таким чином, є не що інше, як логічна конструкція міфу. І перші кроки древніх філософів близькі до міфу, особливо натурфілософія досократиків. Різні натурфілософські, а потім і класичні старогрецькі філософські школи висувають в якості початкових моментів абсолютно різні начала, від стихій до розуму, але саме в них ‒ начала різного усвідомлення міфів, начала різних здійснень міфу в особах, основи основ свідомості як такої.

"Античний космос" ‒ конструкція, що передує типологізації міфу, засновану на історико-соціологічному розгляді формацій суспільства, отже і свідомість. Як пише Лосєв у своїй роботі "Антична філософія і суспільно-історичні формації", хід думки перших філософів зумовлений історичним типом суспільства, його ідеологією, запитами і способами рішення проблем (чи, в звичніших термінах ‒ соціальним замовленням), практикою усього людського буття. На принципову неможливість розгляду міфу у відриві від соціокультурного контексту Лосєв вказує практично в кожній своїй роботі. Міфи суспільно-родової і рабовласницької формацій ‒ ось перші у ряді типів міфологій, розгляд яких прояснює усі наступні і конкретні міфи. І хоча ця робота була видана лише в 1988 р., вона є необхідною сполучною ланкою в дослідженні і інтерпретації Лосівської концепції міфу.

Розкриваються міфи цих формацій, як типи, на основі категоріального ділення їх за критерієм символічності. І "Нариси античного символізму і міфології" ‒ не що інше, як вичленення символічно-міфологічних рис у філософії досократиків, потім Платона, і далі ‒ Арістотеля.

Безпосередньо до "Діалектики міфу" примикають дві роботи, що є більше варіантами глав "Діалектики міфу", з детально розгорнутою експлікацією понять, ніж самостійними роботами. Це "Міф ‒ розгорнуте магічне ім'я" і "Абсолютна діалектика ‒ абсолютна міфологія". З назв робіт стає ясним і їх зміст.

І, нарешті, фундаментальна праця "Міфологія греків і римлян", в якій був проведений синтез усіх розглянутих напрямів Лосівського дослідження міфу в його нерозривному з самим міфом становленні ‒ становленні міфу в його відрефлексованності і вираженості творчою самосвідомістю.

*Висновки до розділу 4*

Саме першоджерела міфології і їх знання ‒ той самий мінімум, без якого про міф взагалі не можна говорити (як про класичний, так і про сучасний). Ведення в роботу починається із вже відомої нам критики традиційних викладів, які не розглядають очевидний зв'язок міфології з суспільно-економічним ладом часу даних міфів, або розглядають міф як продукт незрілого мислення, далекого від встановлення і використання законів природи. Критично розглядається і підхід, що наділяє людину здатністю одушевляти сили природи, як неправомірний, бо в такому одушевленні раніше міфу повинне з'явитися мислення, що абстрагує. Правильне розуміння міфу ‒ в розгляді його в його ж історичному становленні, розкриття загальної лінії і періодів міфологічного розвитку. У зв'язку з цим розглядається прадавня дофессалійська основа античної міфології, потім ‒ фессалійська, далі ‒ суспільно-родова, переходяча в натурфілософію, потім ‒ міф як художня форма (епос) рабовласницької класики, і далі ‒ міф вмираючої античності (елліністичний). Але антична міфологія розглядається не лише в сенсі ділення на періоди, але і як комплекс, в якому міф залежить і від реальних умов існування у своїх особових носіях. Кожен окремий міф тут залежить як від періоду, так і від сприйняття носієм цього періоду, виражаючи собою комплексне сьогодення, минуле і майбутнє. І якщо сьогодення ‒ це історична типізація, то минуле і майбутнє ‒ рудимент і фермент відповідно (у термінології Лосєва). Історична типізація ж вказує на безпосереднє ядро міфу. Рудимент у такому разі визначає, наскільки далеко пішов міф від своєї основи, а фермент ‒ вказує на можливий розвиток міфу надалі, на шляху його становлення. У ширшому розумінні міфу як комплексу, систематизація і типологізація залежать від уміння і можливості дослідника розглянути усі можливі зв'язки ядра міфу, його рудиментів і ферментів, з усіма можливими взаємозв'язками. Крім того, міф, по Лосєву, географічний, тобто, прив'язаний своєю основою не лише до громадської формації, але і до природи, у рамках якої існує ця формація. Розгляд за усіма вищезгаданими критеріями і є спосіб рефлексії експлікації конкретних міфів як цілісних художньо-міфологічних комплексів.

О.Ф. Лосєв називав себе "не лише філософом імені, але і філософом міфу" [26, с.34], що цілком логічно, бо усі його роботи, в тій або іншій мірі ‒ спроба відкрити світ міфу для мислячого читача. Поза міфологічною сферою не можуть бути зрозумілі ніякі з його робіт, бо в будьякому аналізі ‒ від аналізу чисел до аналізу музичних творів ‒ Лосєв використовує розгляд міфологічних первопринципів понять, концептів, категорій.

Міф в розумінні Лосєва ‒ тотожність ідеального і матеріального, ідеї і матерії. Міф ‒ становлення ідеї як буття в символі, і ця символічність застосована до будь-яких фактів-феноменів, що потрапляють в поле свідомої діяльності дослідника. Зовнішня проявленность міфу ‒ символ, а якщо символ виявлений в особі, він стає ім'ям. В особі синтезується сенс або суть ідеї, оформленої як ім'я, в ній нерозривно пов'язані ідея, міф, символ, особа сама по собі, енергія суті, ім'я…

**ВИСНОВКИ**

У XX ст. до міфу як феномену духу, свідомість було приковано увагу видатних учених ‒ філософів, культурологів, соціологів, істориків. В ситуації ідейних розмежувань народилося немало проникливих інтуїцій про міф. Виникли принципово нові трактування цього духовного феномену. Зафіксовані вражаючі виявлення міфу в сучасній культурі, виявилися парадоксальні пророцтва про його долю.

Разом з тим не склалося ще єдиної точки зору на прадавній і сучасний феномен. Показовим є розкид суджень і оцінок. Сциєнтично орієнтована свідомість по колишньому протиставляє міфу достовірність розуму, ідеї. Критичне, гуманітарне, антропологічне мислення, навпаки, вбачає в міфі деяке універсальне прозріння. Міф викривається і звеличується.

У сучасній літературі поняття міфу має певну полісемію. У традиційному розумінні міф ‒ це оповідання, що виникає на ранніх етапах, в якому явище природи або культури з'являється в натхненній і втіленій формі.

У новітніх тлумаченнях під міфом мають на увазі некритично сприйняті переконання. Міф оцінюють, нарешті, як унікальний і універсальний спосіб людського світовідчуття.

Античні матеріалісти у переважній більшості заперечували пізнавальні якості міфу. Вони вважали, що достовірне тлумачення природи виникає на грунті розсудливого пізнання. У цій системі міркування міф був рівнозначний вигадці. Ось чому в просвітницьку епоху це переконання воскресло і набуло фронтального аранжування у дусі звеличення розуму.

Проте інші прадавні філософи відносилися до міфу з великою довірою. Платон, наприклад, використовував міфи як художні ілюстрації свого власного філософствування. Так само в XVII ст. відносився до міфів і Ф. Бэкон, який в той же час бачив в міфі історичну форму розуміння світу.

Міф може містити в собі прозріння або помилку. Вони визначили соціальну роль міфу, розкриваючи його значення як засобу консолідації суспільства, що забезпечує однодумність в общині, прояснює плинність історії. У XVIII ст. спробу історико-соціологічної інтерпретації міфу робить філософ Дж. Віко. Він зв'язує розвиток суспільства з особливостями еволюції міфу.

Поява культурно-антропологічних шкіл і напрямів сприяла порівняльному аналізу міфів, виявленню властивих їм типологічних рис. З'ясувалося, що немає такого природного явища або феномену людського життя, які не могли б бути міфологічно інтерпретовані і не допускали б такого тлумачення. Усі спроби різних шкіл порівняльної міфології якось об'єднати міфологічні сюжети, звести їх до одного типу були приречені на провал.

Незважаючи на різноманітність і різнорідність міфів, міфотворча функція по суті своїй однорідна. Антропологи і етнологи постійно вражаються схожості елементарних сюжетів, з яких побудовані міфи, при повному неспівпаданні соціальних і культурних умов їх народження і функціонування.

Отже, міф ‒ видатне надбання людської культури, цінний матеріал життя, тип людського переживання і навіть спосіб унікального існування. Це не лише соціальний, культурний, але передусім антропологічний феномен. В міфі втілюються таємні жадання людини, і драматургія несвідомого. Індивідові психологічно незатишно у розірваному, розколотому світі. Він інтуїтивно тягнеться до розчленованого світовідчуття. Міф освячує людське існування, надає йому сенс і надію. Він допомагає здолати безжальну, критичну спрямованість свідомості. Саме тому люди так часто відступають від тверезої думки, віддаючи перевагу світу мрії.

З усіх явищ людської культури міф найважче піддається логічному аналізу. Міф не теоретичний по самій своїй суті. Його логіка, якщо тільки він має таку, кидає виклик емпірико-науковій свідомості. Проте філософія у всі часи заперечувала саму можливість подібного роздвоєння. Для філософії культури міф завжди повинен був мати певне "значення", нехай навіть і приховане.

Міф не розглядається як свідомий винахід. Зрозуміти міфологію можна тільки за допомогою інтелектуальної редукції. Дослідники намагалися зв'язати між собою міфологічне і наукове мислення. Далі за усіх пішов тут Дж. Фрезер. Його теза полягає в запереченні чіткої межі між магією і сучасною наукою. Існування речей, що мають загальні об'єктивні закони свого розвитку, припускає наявність аналітичного мислення, що в корені суперечить самій структурі міфологічного мислення.

Міфологічне мислення глибоке емоційно і виходить з безперервної боротьби полярних сил ‒ благотворних для людини або ворожих їй. Для нього в природі немає "нейтральних об'єктів". Інша іманентна властивість міфологічного мислення ‒ це його "безпосередня якісність" (Дж. Д'юї).

Далі, міф не є система догматичних вірувань, він більшою мірою виходить з дій, ніж з образів і представлень. Тут ритуал передує догмі, і визнання цього факту відбиває прогрес сучасної етнології. Якщо нам навіть вдається розчленувати міф на його концептуальні елементи, ми не можемо зловити його статичного життєвого принципу, що є динамічним за своєю природою.

К. Леві-Брюль визначив міфологічне мислення як "пра-логічне", до якого не застосовані закони нашої логіки, включаючи і закон протиріччя. Якщо тут можна говорити про причинність, то це не логічна і не емпірична, але містична причинність.

Приймаючи цю точку зору, Леві-Стросс та Е.Кассірер не згодні, що уся первісна ментальність має пра-логічний або містичний характер, оскільки разом з нею примітивна людина наділена і секулярним мисленням, мало чим відмітним від нашого.

Міф в розумінні О. Ф. Лосєва ‒ тотожність ідеального і матеріального, ідеї і матерії. Міф ‒ становлення ідеї як буття в символі, і ця символічність застосована до будь-яких фактів-феноменів, що потрапляють в поле свідомої діяльності дослідника. Зовнішня проявленность міфу ‒ символ, а якщо символ виявлений в особі, він стає ім'ям. В особі синтезується сенс або суть ідеї, оформленої як ім'я, в ній нерозривно пов'язані ідея, міф, символ, особа сама по собі, енергія суті, ім'я…

Прадавні форми досягнення світу, як вже відзначалося, продовжують жити. Уявлення про те, що якісь форми людського духу можуть бути остаточно зжиті, а східці духовного сходження просто забуті, виявилося не більше, ніж ілюзією. Виявилося, що людські надбання не втрачаються, а невпинно супроводжують людський рід.

Почуття своєї єдності з природою є найсильнішим і найглибшим імпульсом міфологічного мислення. Наука ділить світ на окремі сфери, проводить відмінність між видами, родами або сімействами. Проте підхід примітивної людини є не аналітичним, а синтетичним.

Втім деякі філософи минулого висловлювали здогадку про невичерпність міфу. Але в той же час і просвітники і сучасні ентузіасти "розчаклування міфу" не сумніваються в повному зникненні міфу з духовного життя людства у міру підвищення ролі науки. Ренесанс міфу в культурі XX ст. для більшості дослідників виявився несподіваним. Навіть недавнє всевладдя ідеології такі філософи, як Е. Фромм або Г. Маркузе, розцінювали як артефакт тоталітаризму, щось випадкове і скороминуще. Зміцнілі до середини XX ст. сциєнтистські ілюзії припускали крах міфу.

Немає підстав оцінювати міф як неправду, як деяку уявність або чисту помилку. Виникла здогадка, що міф набагато ближче до витоків людського існування, ніж, скажімо, форми абстрактного умоглядного освоєння реальності.

Ні міф, ні язичництво не руйнують універсальності культури, а, навпроти, відтворюють її. Міф, зокрема, живе, помирає і відроджується знову. Як форму освоєння життя його неможливо усунути. Ніщо не втрачається із скарбниці людської культури. Викликане до існування людськими потребами, запитами буття, надбання міфу зберігається в живій товщі сукупного духовного досвіду людства і іноді несподівано, нестримно вривається в духовну атмосферу сучасності.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

1. Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе / Античность и современность. ‒ М., 1972, с.90-102.
2. Андреев Д.Л. Роза мира: Метафилософия истории. ‒ М., 1991.
3. Бибихин В. В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. ‒ № 7.
4. Бультман Р. Новый завет и мифология // Вопросы философии. 1992. ‒№ 11.
5. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. ‒ ГЛК, 1991
6. Витаньи И. Общество, культура, социология. ‒ М., 1984.
7. Вундт В. Миф и религия. ‒ СПб., 1992.
8. Гоготишвили Л. А. Религиозно-философский статус языка. // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. ‒ М., 1993.
9. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. ‒ М., 1987.
10. Гулыга А.В. Миф как философская проблема//Античная культура и современная наука. ‒ М.: Наука, 1985
11. Гуревич П.С. Социальная мифология. ‒ М., 1983.
12. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. ‒ Киев, 1994.
13. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. послесл. П.С. Гуревича. М., 1988, с. 3-30.
14. Леви-Строс К. Структура мифа. ‒ Санкт-Петербург, 1992.
15. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. ‒ М., 1996.
16. Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика ‒ абсолютная мифология. // Лосев А. Ф. Миф. Число Сущность. ‒ М., 1994.
17. Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. ‒ М., 1991.
18. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. ‒ М., 1993.
19. Лосев А. Ф. Вещь и имя.// Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. ‒ М., 1993.
20. Лосев А. Ф. Дерзания духа. ‒ М., 1988.
21. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. ‒ М., 1996.
22. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. ‒ М., 1993.
23. Лосев А.Ф. Диалектика мифа /А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. ‒ М., 1990.
24. Лосев А.Ф. Миф ‒ развёрнутое магическое имя. // Лосев А.Ф. Миф. Число Сущность. ‒ М., 1994.
25. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. ‒ М., 1981.
26. Лосева И. Н. Миф и религия... // Вопросы философии. ‒ 1992. ‒ № 7.
27. Малиновский Б. Мифология и древность. – СПб.: Питер, 2004.
28. Никифоров А. А. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум? ‒ М., 1990.
29. Парандовский Я. Мифология. ‒ М.: Просвещение, 2000
30. Пивоев В.М. Миф в системе культуры. ‒ Петрозаводск, 1991.
31. Платонова Э. Н. Конспект лекций по культурологи. Высшее образование. ‒ Москва. «Айни-Пресс». 2003.
32. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. ‒ М., 1989.
33. Рубинштейн М. М. Жизнепонимание — центральная задача философии // Философия и мировоззрение. ‒ М., 1990.
34. Сантаяна Дж. Прогресс в философии // Вопросы философии. ‒ 1992. ‒ № 4.
35. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия «Мыслители». Выпуск №8 ‒ СПб., 2001.
36. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Ленинград, 1976.
37. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. ‒ Москва. Издательство политической литературы. 1989
38. Тахо-Годи А. А. Алексей Федорович Лосев. // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. ‒ М., 1993.
39. Тахо-Годи А. А. Миф как стихия жизни, рождающая её лик или в словах данная чудесная личностная история. // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. ‒ М., 1996.
40. Тахо-Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. // Платон и его эпоха. ‒ М., 1979.
41. Тахо-Годи А. А. Три письма А.Ф. Лосева. // Вопросы философии. ‒ 1989. ‒ № 7.
42. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1985.
43. Токарев С.А. Что такое мифология? – Москва, 1983.
44. Троицкий В.П. "Античный космос и современная наука" и современная наука. // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. ‒ М., 1993.
45. Философский энциклопедический словарь. / Под ред. Губского Е.Ф. – М.: ИНФРА-М, 2001
46. Франк С. Л. Философия и религия // Философия и мировоззрение. ‒ М., 1990.
47. Фрейд З. “Психоанализ, религия, культура”. ‒ Москва. изд. ”Ренесанс”, 1999
48. Фрейд З. «Табу девственности» // Очерки по психологии сексуальности. ‒ М., 1990. С. 155-172.
49. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. ‒ СПб., 1997.
50. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. – Москва, 1984.
51. Элиаде М. Аспекты мифа. ‒ М., 1983.
52. Элиаде М. Мифы и предания. – М.: ЮНИТИ, 2002
53. Юнг К. Архетип и символ. ‒ М., 1991
54. Юнг К. О современных мифах. ‒ М., 1994
55. Юшкевич П. С. О сущности философии // Философия и мировоззрение. ‒ М., 1990.
56. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. ‒ М., 1991.