

АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ПОЛИСАЄВ ОЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ

УДК 130.2:165.191

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ
ТРАНСІСТОРИЧНОСТІ МІФОЛОГІЧНОГО ОСВОЄННЯ СВІТУ

09.00.03 – соціальна філософія та історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант –
КРЕМЕНЬ Василь Григорович,
доктор філософських наук, професор,
академік НАН України

Київ-2009

ЗМІСТ:

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ І. СОЦІАЛЬНА МІФОТВОРЧИСТЬ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ	
1.1. Масова свідомість як чинник суспільних практик.....	14
1.2. Етимологічний та смисловий аналіз міфології.....	20
1.3. Трансформація змісту міфу в контексті соціальних змін.....	33
1.4. Дослідження міфології засобами соціальної філософії.....	46
Висновки до першого розділу	63
РОЗДІЛ ІІ. МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
.....ТРАНСІСТОРИЧНОСТІ МІФУ В СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ	
2.1. Методологічний аналіз міфології.....	65
2.2. Концептуальні підходи до феномену міфології.....	85
2.3. Матеріалістична інтерпретація міфів.....	104
2.4. Дослідження функцій міфотворчості в постіндустріальному суспільстві.....	110
Висновки до другого розділу.....	133
РОЗДІЛ ІІІ. УПОРЯДКУВАННЯ СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ	
ЯК ТЕМА "ТРАДИЦІЙНОЇ" ТА "НЕТРАДИЦІЙНОЇ" МІФОЛОГІЇ	
3.1. Особливості міфологічного мислення.....	135
3.2. Онтологія традиційного міфологічного відношення до світу.....	150
3.3. Соціальний зміст нетрадиційної міфології.....	160
3.4. Суспільний ідеал як складова трансісторичності міфологічної свідомості...205	205

Висновки до третього розділу.....	217
-----------------------------------	-----

РОЗДІЛ ІV. РЕМІФОЛОГІЗАЦІЯ СВІДОМОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ, ЩО ТРАНСФОРМУЄТЬСЯ

4.1. Криза духовності в суспільствах перехідного типу.....	220
4.2. Трансформаційні міфогеми.....	231
4.3. Вплив культурно-історичної традиції та національної самобутності на формування нових міфів.....	256
4.4. Міфологія і становлення національних еліт в пострадянському суспільстві.....	269
Висновки до четвертого розділу.....	291

РОЗДІЛ V. МІФОЛОГЕМИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

5.1. Міфологічна складова маргіналізму в Україні.....	293
5.2. Архітектоніка українських міфів у контексті творчості М. Гоголя та М. Булгакова.....	311
5.3. Інформаційний простір України і міфологія	323
5.4. Глобалізація і міфологізація сучасних соціальних відносин.....	343
Висновки до п'ятого розділу.....	370

ВИСНОВКИ	372
-----------------------	------------

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	384
----------------------------------------	------------

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Міфологія складає невід'ємну частку будь якого типу культури – як у стадії її становлення, так і в процесі еволюції притаманних даній культурі світоглядницьких моделей і форм духовно-практичного освоєння світу. Поява розвинутих систем раціонально-понятійного знання не призводить до одночасного витіснення із духовного життя суспільства елементів міфологічної свідомості, яке постійно відтворюється на рівні життєвого досвіду, а також у ситуаціях, що пов'язані з необхідністю колективної соціальної дії, яка ґрунтується на беззаперечному підкоренні чужій волі. Тобто, „парадигмальна ніша” міфу уміщується у тих сферах людського існування, де раціоналістичне світорозуміння не займає панівного становища, або з якихось причин його втрачає. У динаміці культури подібні ситуації, як правило, пов'язані із глобальними (зміна ідеалів раціональності, пошук світоглядницьких засад нової історичної епохи, докорінна зміна типу суспільного ладу), або локальними (зміна парадигм деяких наук, виникнення нових галузей знань, або теоретичних систем) процесами, які позбавляють однозначності попередню систему цінностей.

В Україні, яка болісно шукає кроки до трансформації тоталітарної системи упорядкування суспільства в демократичну і ринкову, актуалізується інтерес до соціальної міфотворчості, яка все більш набуває ознак важливого чинника суспільних змін. У суспільстві перехідного типу це має наскрізний трансісторичний смисл, де міфологеми нерідко виступають платформами проголошених реформ. У зазначеному контексті, слід зважати не стільки на „відродження ” певних застарілих міфічних форм, скільки про актуалізацію набуття феноменом міфу новітніх метаісторичних обрисів.

На жаль, конкретно існуюча в українському суспільстві система міфологічних конструктів ще не стала предметом безпосереднього критичного аналізу. Значно частіше доводиться мати справу з

“раціональним” обґрунтуванням “доцільності” розуміння ситуацій, де потужною складовою виступає міфологічна їх інтерпретація (йдеться, зокрема, про традицію політичних дискурсів, часом корельованих із партійно-груповими інтересами). У той же час, сучасна політична міфологія нерідко використовується політичними організаціями і владними структурами для цілеспрямованого програмування масової свідомості, формування локально-конформіських або радикально-агресивних суспільних настроїв.

Трансформаційні процеси, що відбуваються в Україні, породили у значної частини населення розгубленість, страх від нерозуміння суті суспільних змін, які набувають поширення; психологічна неготовність значної частини населення до нових умов існування, крайній негативізм і недовіра до будь-яких дій влади – закріплюють міфологему катастрофічної свідомості та створюють передумови для домінування міфологічного світосприйняття. За таких умов особливо зростає роль філософської рефлексії соціальної міфології, яка за допомогою запровадження критичного ставлення до сучасного міфологічного світосприйняття уможливорює емансипацію людини від поневолюючого впливу на неї ідеологічної практики міфологічних інтерпретацій.

Стан наукової розробленості даної проблеми. Соціальна міфологія є феноменом ідеологічної практики, який конституювався у зрілому вигляді протягом XIX – XX ст. і являє собою цілеспрямовану діяльність по маніпулюванню масовою свідомістю завдяки спеціально сформованими для цієї мети соціальними міфами. Основа філософської традиції в аналізі соціальної міфології, яка включає два необхідні компоненти: соціальна міфотворчість і адаптація створених ідеологічних міфологем у масову свідомість, які були закладені ще А.Шопенгауером у розумінні зусиль і волі суб’єкта, якими він наділений, з метою спрямувати їх на те, аби векторно зорієнтувати і наповнити цю волю свідомим смислом. Відомо, що в інтерпретації Ф.Ніцше міфологія формує не тільки „стадні інстинкти”

масової свідомості, але й відповідний їм некритичний стиль „рабського мислення”.

Власне традиція філософського дослідження соціальної міфології розпочинається із середини XIX с. і знаменується переносом акцента в філософії влади із суб’єкта владних відношень на так званий „об’єкт влади” (Ж.Сорель), що фактично висуває на передній план проблематику ідеологічного впливу (Б.Данем, К.Мангейм, Е.Тофлер, М.Фуко, Ф.Хайєк, П.Гуревич, А.Щербаков та ін.) на індивідуальну (А.Бергсон, І.Єрмолаєв, М.Іваненко, С.Кара-Мурза, О.Ринк та ін.) і масову (Є.Анчел, Х.Арендт, В.Гадяцький, Б.Грушин, Г.Лебон, Х.Ортега-і-Гассет, К.Поппер, В.Райх, Г.Тард, М.Хевеші, К.Юнг та ін.) свідомість.

Сучасна філософія влади аналізує соціальну міфологію в плані дослідження проблеми механізмів формування соціальних ілюзій (Р.Барт, А.Гулига, П.Гуревич, Г.Осіпов, В.Петухов, Є.Режабек, Н.Соболева, А.Ульяновський, П.Флоренський та ін.), розробки конкретних прийомів безпосереднього цілеспрямованого впливу на індивідуальну і масову свідомість за допомогою як прямої, так і латентної пропаганди для впровадження ідеологем соціальної міфології в масові стереотипи свідомості (Х.Шиллер, Х.Блюмер, Х.Лассуєл, Б.Беральсон, Ф.Балле та ін.). У цьому контексті слід окремо виділити наукові праці, які присвячені зарубіжній політичній міфології (І.Іванов, Е.Канетті, Е.Кассіер, А.Кольєв, І.Кравченко, О.Рюмкова, К.Флад, С.Хангтінгтон, А.Цуладзе, М.Шестов та ін.), а також вітчизняній (М.Головатий, О.Даниленко, П.Демчук, В.Заріцька, Л.Зубрицька, В.Смолянук та ін.).

У структурі соціальної міфології слід виокремити дослідження, які присвячені аналізу структури міфології (А.Голан, М.Еліаде, Р.Кайуа, Дж.Кембел, С.Лангер, К.Леві-Строс, Е.Ліч, Є.Мелетинський, В.Найдиш, Г.Оботурова та ін.), її змісту (Ю.Антонян, К.Богданов, Г.-Г.Гадамер, Я.Голосовкер, У.Джеймс, Ф.Кессіді, А.Косарєв, К.Леві-Строс, В.Пропп, Е.Фром, К.Хюбнер, А.Честнейшин та ін.), різноманітним її формам (Г.Гачєв,

А.Гуревич, Т.Євгенєва, П.Козловські, О.Лосєв, Б.Маліновський, Є.Мелетинський, Р.Менар, А.Платов, О.Пленков, Е.Тайлор, А.Тахо-Годі, О.Френденберг та ін.), культурологічного значення міфології загалом (А.Бистрова, І.Валерстайн, Ж-П.Вернар, Л.Воеводіна, А.Горянін, Р.Грейвс, Я.Грім, В.Леонтєва, А.Потебня., Дж.Фрезер, Ф.Шеллінг та ін.).

Особливо значущим для нашого дослідження є наукові доробки по соціальній міфології вітчизняних науковців (В.Андрущенко, Е.Воропай, П.Гнатенко, М.Головатий, С.Кримський, В.Малахов, М.Міщенко, М.Михальченко, В.Павленко, М.Попович, Г.Сковорода, Т.Суходуб та ін.). Окремим аспектам соціальної міфології, де здійснена спроба інтерпретації міфа у сучасній українській культурі виділяються наукові праці В.Горського, Г.Грабовича, Д.Донцова, М.Костомарова, В.Леонтєва, В.Лісового, Г.Носової, Ю.Павленка, В.Рижка, М.Савельєвої, І.Чорноморденко та ін. Значна частина праць присвячена міфологізації ринкових перетворень у сучасній Україні (Л.Бальцеревич, Ж.Бодріяр, А.Гельб, Є.Головаха, В.Кремень, А.Окара, Н.Паніна, Г.Почепцов, В.Ткаченко, С.Тримбач, В.Шедяков, А.Шморгун та ін.).

Віддаючи належне науковій значущості робіт авторів зазначених підходів, усе ж можемо стверджувати, що поза їх увагою залишилися питання, які стосуються насамперед з'ясування теоретичних підходів до міфологічної традиції за сучасного „статуту” міфу, а головне практичний вимір його функціонування у сучасному українському суспільстві в усіх сферах суспільного життя. Зазначений статус може бути охарактеризований як трансісторичність, яка зобов'язує людину бачити себе не тільки частиною окремої культури, а й зв'язаною з особливостями інших культур, наприклад для українців, із культурно-історичним європейським поступом. Вказане засвідчує актуальність дослідження засобами соціальної філософії міфотворення як феномену суспільства, що перебуває в стані глобалізаційних трансформацій.

Зв'язок роботи науковими програмами, планами, темами.

Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний з темою дослідження відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти АПН України „Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку XXI століття” (0103U00960, протокол № 4 від 6 березня 2003 року).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є визначення праксиологічної функції соціальної міфотворчості в сучасному суспільстві та обґрунтування самоцінності культуротворчої функції трансісторичного міфу в суспільствах перехідного типу. Реалізація цієї мети передбачає вирішення наступних завдань:

- проаналізувати теоретичні засоби наукового, зокрема, філософського дослідження феномену міфології та особливостей сучасного міфу;
- обґрунтувати методологічну адекватність соціальної філософії для дослідження міфології та архітектоніки сучасного міфу як феноменів суспільства, що перебуває в процесі глобалізації;
- виявити та дослідити зв'язок міфотворення з основними сферами суспільного буття - від економіки до державного управління, від сфери повсякденності до засобів масової інформації, від особистісної до мереженої системи глобальної комунікації;
- розглянути міфологічне відношення до дійсності в контексті дихотомії раціональне-ірраціональне;
- змістовно диференціювати "класичну" та "соціальну" міфологію, "соціальний" та "політичний" міф;
- у контексті міфотворчих процесів трансісторичності дослідити та визначити специфіку соціальних трансформацій, що відбуваються в Україні;
- провести аналіз феномену політизації міфу в сучасному соціальному та філософському дискурсі;
- визначити такі архетипні елементи масової свідомості, які виникають та культивуються в процесі соціальної міфотворчості;

- узагальнити та обґрунтувати конструктивні можливості міфотворчості в кризових суспільно-політичних ситуаціях.

Об'єктом дисертаційного дослідження є соціальне міфотворення.

Предметом дослідження є трансісторичність міфологічного освоєння людиною соціальної дійсності.

Методи дослідження. Дослідження здійснено за допомогою основ наукового аналізу із використанням принципів об'єктивності, системності, цілісності, історичного, порівняльного аналізу, причинності, логіко-семантичного, комунікативного та герменевтичного підходів, прогнозування.

Принцип *об'єктивності* дозволив неупереджено проаналізувати наукові розробки як вітчизняних так і зарубіжних дослідників із проблем трансісторичності міфологічного способу духовного освоєння світу людиною. Принцип *єдності історичного та логічного* уможливив осмислення матеріалу із урахуванням контексту відповідної доби, особливостей тлумачення щодо соціальної міфології на різних етапах розвитку філософської думки, обґрунтувати методологічну адекватність соціальної філософії для дослідження архітекtonіки сучасного міфу. Застосування *логіко-семантичного* підходу та рефлексивного аналізу надали змогу проаналізувати теоретичні засоби соціально-філософського дослідження феномену міфології та базові елементи понятійно-категоріального апарату дослідження. Метод *системного аналізу*, принципи *причинності* та *прогнозування* дозволили дослідити зв'язок міфотворення із основними сферами суспільного буття, визначити архетипні елементи масової свідомості, які виникають та культивуються в процесі соціальної міфотворчості у суспільствах транзитного типу, обґрунтувати конструктивні можливості міфотворчості у кризових ситуаціях. *Компаративіський метод* дозволив розглянути міфологічне відношення до дійсності у контексті дихотомії раціональне-ірраціональне, змістовно диференціювати „класичну” та „соціальну” міфологію, „соціальний” та „політичний” міф. *Герменевтичний метод* застосовувався для виявлення сенсів, інтенцій,

мотивацій тлумачень явища політизації міфу у сучасному соціальному та філософському дискурсі стосовно трансформаційних процесів, що відбуваються у сучасному українському суспільстві.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що у дисертації вперше у вітчизняній філософській думці розроблена цілісна концепція трансісторичності сучасного міфологічного освоєння світу людиною, яка відтворює трансісторичний ірраціональний феномен людського буття, специфіка якого проявляється насамперед в способі ідентифікації людиною себе у співвідношенні з різними суспільними спільнотами. Наукова новизна отриманих результатів деталізується наступними положеннями:

вперше:

- введено до наукового обігу в соціальній філософії та дано власне тлумачення поняття „трансісторичність міфологічного освоєння світу людиною” як процесу і результату набуття традиційними міфічними формами новітніх рис, існування в умовах глобалізації людства;

- досліджено специфіку змісту процесу міфотворчості в сучасній Україні, в межах якого формування міфологем в соціально-політичному бутті дозволяє показати функції міфу в суспільних трансформаціях; архетипні елементи масової свідомості в процесі міфотворчості та прояви їх в різних сферах діяльності;

- здійснено спробу на основі дослідження трансісторичності міфологічного освоєння світу, вирішення суперечності між розумінням необхідності проведення глибоких економічних і політичних реформ в інтересах всього народу і відчуженням широкого загалу від владних структур, яке набуло настільки загостреної форми, що міфологізована свідомість наших співвітчизників починає розглядати власну державу як головне джерело життєвих проблем та негараздів;

дістало подальшого розвитку:

- тлумачення міфу як полісемічної категорії, що відтворює трансісторичний, ірраціональний феномен людського буття, специфіка якого проявляється насамперед у способі ідентифікації людиною себе у співвідношенні з певними суспільними спільнотами. В *метаісторичному* контексті міф представляє собою форму духовно-практичного (ціннісного) освоєння людиною світу; міфотворчість при цьому розглядається як невід'ємний компонент соціально-політичного життя та як чинник історії та культури людства;

- положення про те, що ставлення до міфічної складової культури людства в її історії складалися по різному. Зміни ж емоційно-почуттєвого “мислення” логіко-понятійним не відбулось. Становлення філософії як теорії світогляду й на рівні давньогрецької, індійської, китайської традицій, характеризувалось як подоланням міфологічної самосвідомості, так і її значним впливом. Не тільки перші філософські системи страждали “на міфічність”, міфічністю позначалась й уся подальша духовна історія людства.;

- обґрунтування, що активне “повернення” міфу в сучасну культуру було реакцією на крайню форму раціоналізації життя, пов'язану із досить довгим пануванням в історії так званого “проекту модерну”, типу “класичного” раціоналізму, позитивістським варіантом світорозуміння. Зміна суспільних ідеалів на користь ціннісного виміру буття, культивування плюральності світогляду, відкритості свідомості до комунікативного дискурсу, спрацювали як певна інтелектуальна передумова нового входження в суспільне життя ірраціональних чинників, в тому числі і “нової” міфології;

уточнено:

- положення про те, що “постмодерний поворот”, який за традиційним визначенням відбувся культурі та філософії ХХ ст. посилив інтерес до міфу як до самоцінного начала культуротворчості, а також елемента встановлюючого ідентичності соціальних та етнічних спільнот. Це дозволило

визначити, що філософський постмодернізм реконструював опозицію між філософією та міфом, між міфом та логосом;

- що міф у постіндустріальному суспільстві виступає як трансісторичний принцип організації масової свідомості. У вказаному контексті “міф не пояснює реальність, він її заміщує, деформує. Свідомість масової людини не встигає за плином глобальних змін, що відбуваються, і міф в цьому випадку виконує терапевтичну, захисну функцію, що редукує складні інтелектуальні проблеми аж до примітивних та дуальних опозицій “добре – погано”, “наші – чужі”, що дає можливість хоча б тимчасово уникнути відповідального персонального вибору” і перетворює міф на спеціальний вид маніпулятивних технологій;

- що процес формування міфологем в соціально-політичному бутті України надає багатоманітний матеріал, який дозволяє показати функції міфу в соціальних трансформаціях суспільства; архетипні елементи масової свідомості в процесі міфотворчості та прояви їх в різних сферах діяльності. Визначено, що можливості міфотворчості в кризових суспільно-політичних ситуаціях фактично є безмежними, як і розбіжності між реальним станом суспільства та доктринами, які проголошуються в цьому суспільстві.

Практичне значення одержаних результатів насамперед полягає у визначенні праксиологічної функції соціальної міфотворчості у сучасному трансформаційному суспільстві та в обґрунтуванні конструктивних можливостей міфотворчості в кризових суспільно-політичних ситуаціях.

Отримані результати сприяють цілісному розумінню трансісторичності міфологічного освоєння світу людиною і можуть бути використані в якості методологічної основи для спеціальних досліджень у галузі філософії та культурології. Матеріали дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при викладанні курсів із філософії, соціальної філософії, культурології, політології.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною аналітичною роботою. Висновки і положення наукової новизни розроблені на основі результатів дослідження.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційної роботи оприлюднені у доповідях на наукових міжнародних та регіональних конференціях: Міжнародна наукова конференція „Проблеми європейської інтеграції України” (Тернопіль, 202); Міжнародний науково-практичний семінар молодих науковців Україна – Польща: уроки другої світової війни” (Тернопіль, 2003); Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції „Реформування системи аграрної вищої освіти в Україні: досвід і перспективи” (Київ, 2005 року); Матеріали четвертої міжнародної науково-теоретичної конференції “XXI століття: Альтернативні моделі розвитку суспільства. Третя світова теорія” (Київ, 2005); Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка” (Київ, 2006, 2007, 2009); Всеукраїнська наукова конференція “Гармонізація науки і вищої освіти в умовах інформаційного суспільства” (Київ, 2008).

Публікації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження опубліковані у монографії „Архітектоніка сучасного міфу”. – Тернопіль: Астон, 2008. – 336 с.; у 25 статтях у фахових виданнях з філософських наук, затверджених ВАК України, 8 тезах конференцій.

Структура дисертаційної роботи обумовлена метою та головними завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, п’яти розділів (поділених на підрозділи), висновку та списку використаних джерел (607 позицій). Загальний обсяг дисертації складає 432 сторінки, із них обсяг основного тексту – 383 сторінки.

РОЗДІЛ І. СОЦІАЛЬНА МІФОТВОРЧІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

1.1. Масова свідомість як чинник суспільних практик

Якщо зважити на певні етапи розвитку людства, то від Середньовіччя до Нового часу людина вибудовувала себе і свій світ у співвіднесенні з *Абсолютом*; XVIII ст. кардинально змінює ситуацію – людина розглядає себе крізь призму *природної* сутності, природними тлумачаться і суспільні чинники – затверджується поняття “природна мораль”, “природне право”. Як влучно зауважили Макс Хоркхаймер та Теодор Адорно (“Діалектика Просвітництва”) “програмою” цієї епохи було “розчаклування світу” через руйнування міфу й згортання уяви на підставі знань. Але Просвітництво вибудовує свій власний міф, основою якого є антропоморфізм, проекція суб’єктивного на природу.

XIX ст. спричиняє як засадниче для епохи відношення “людина – культура” і відповідно – людина прагне зрозуміти етапи свого духовного зростання – в контексті архаїчного минулого і майбутнього “прогресивного” поступу, у співставленні західного і східного культурного шляху (образно кажучи, Захід перевідкриває Схід), у кореляції культури “аристократичної” із “народною”. Тоді ж спостерігається завдяки етнографічним, релігієзнавчим, соціально-психологічним студіям пік інтересу до архаїчних суспільств, первісних вірувань, міфологічного світогляду. Міф усвідомлюється універсальною формою освоєння світу первісним колективом. Про *трансісторичність* цієї форми поки не йдеться, хоча перші підходи щодо такого розуміння феномену міфу вже закладаються.

Історія XX ст., що характеризується численними трансформаціями суспільного, соціально-політичного, цивілізаційного, духовно-культурного порядку, настільки кардинально змінює положення людини та відкриває

множинність її можливих духовних та життєвих ситуацій, що усвідомлена нею як чинник особистісного та усупільненого буття зв'язка “людина – культура” набуває нових обрисів. Людина все відчутніше віднаходить себе в традиції міфологічного світосприйняття, що позначається на особливостях сучасної літератури, взагалі – мистецтва ХХ ст., дається взнаки в політиці та науці, етиці та релігії, в масових формах суспільного буття тощо.

Навіть таке коротке, на рівні принципів, означення смислів новітньої людської історії показує істотні зміни в розумінні феномену міфу. Якщо в епоху Просвітництва міф в основному тлумачився як марновірство, омана, хибний погляд (особливу позицію займали тільки Дж. Віко та романтики), а етноантропологічні студії в ХІХ ст. розуміли міфологію як відгомін архаїчної самосвідомості людини та пережиток донаукового ступеня розвитку пізнання, то ХХ ст. затверджує ставлення до міфу як укоріненої в традицію народного буття *метаісторичної* форми духовно-практичного освоєння людиною світу, як цінність культури (і не лише архаїчної).

Існують, безумовно, і інші принципові тлумачення сучасного “статусу” міфу, яких ми ще торкнемося в нашому дослідженні, пов'язані насамперед з відчутними в наш час процесами *політизації* міфу на тлі посилення ролі *масової* свідомості як чинника багатьох суспільних практик. Не зважити на ці прояви міфу, безумовно, неможливо, але чи є вони істотними його ознаками і в якій мірі складають форму розвитку міфу як певної сутності – це є проблемою духовного розвитку людства і, безумовно, теоретичною проблемою, в тому числі і нашого дослідження.

Осмислення контекстів існування сучасного міфу, або інакше – міфу в сучасному суспільстві, дає подвійні підстави – можливість говорити про *архаїзацію* сучасної культури, зважаючи на “відродження” певних застарілих міфічних форм, або про *актуалізацію* та набуття новітніх обрисів такого *трансісторичного* культурного чинника як феномен міфу. Спрацьовують обидві тенденції, хоча в силу більшої культуротворчої продуктивності, перспективу укорінення в суспільно-історичне буття, на наш погляд, має

друга. В силу ж інтересу до міфу як певної *цілісності* на будь-якому етапі історичного розвитку розрізнення цих двох тенденцій у сучасній міфотворчості для нас не є принциповим. Однак з'ясувати причини їх появи вкрай важливо.

Насамперед, на наш погляд, актуалізує тему сучасного міфу та міфотворчості *перехідність* епохи. Україна в цьому відношенні “потерпає” подвійно. З одного боку, спрацьовує загальна тенденція переходу, а скоріше – поєднання в сучасному суспільстві культури “модерну” та “постмодерну”, коли ще досить потужною є перша – з її культом *раціоцентричного* світогляду, абстрактним універсалізмом та *надіндивідуальною*, здебільше – ідеологізованою свідомістю, вірою в прогрес та реалізацію суспільних ідеалів тощо, однак вже помітно заявляє про свої пріоритети й друга тенденція. Йдеться про увагу до ірраціональної складової свідомості та до повсякденного життя, конкретно індивідуалізованого, про плюралізацію думок та *деідеологізацію* світогляду, поліфонізм загальних засад та ціннісних установок, культивування розуму відкритого, вільного, зорієнтованого на діалог, толерантність, взаємопорозуміння та прийняття консенсусних рішень.

“Нова” епоха ставить на меті подолання утопічних проєктів, характерних для культури “модерну”, зорієнтованих на тотальне перетворення світу заради майбутнього, творення більш “досконалого”, його стану згідно з певними ідеологічними “проєктами”. Людина “постмодерну”, навпаки, культивує поліфонізм як “вимір” свого життя, образно кажучи, погляд в різні часові модуси як форми індивідуального самовизначення – в минуле і в майбутнє, зважаючи і на значимість теперішнього, і проявляє тим самим сприйнятливість й до міфологічної традиції як культурної самоцінності зв'язку минулого та майбутнього із сьогоденням.

Постмодерн породжує і нову практику суспільного буття – звільнення від диктату загального над індивідуальним на підставі *дискурсу* – соціокультурного діалогу різних суб'єктів прийняття загальнозначимих рішень. Таким чином, життєвий світ людини виявляє себе все більше

середовищем спілкування, доцільною, на підставі узгодження позицій, суспільною комунікацією. Неукорінення ж у суспільне буття та певний “конфлікт” усталених та новітніх цінностей створює певне підґрунтя для міфотворчості, яка може “працювати” на старі пріоритети, а може – дати шанс перейти до іншого типу цивілізації і культурного розвитку.

Окрім того, “постмодерний поворот” в сучасній культурі відроджує інтерес до міфу як *самоцінної основи* культуротворчості та елементу ідентичності соціальних та етнічних спільнот. А в “постмодерністській філософії” (Ж. Дерріда) взагалі має місце реконструкція опозиції філософії та міфу, міфу та логосу. Отже, культурні засади самої новітньої епохи, які є реакцією насамперед на кризу логіко-раціоналістичного та позитивістського розуміння світу, спричиняють “повернення” міфу в сучасну культуру.

Перехідність епохи для України позначається і в тому, що країна переживає болісний процес трансформації тоталітарного, однопартійного політичного режиму та прагне віднайти шляхи до демократії, образно кажучи, “з людським обличчям”. Цей процес також актуалізує інтерес до міфології, що набуває ознаки важливого чинника в сучасних соціально-політичних, культурних та економічних тощо перетвореннях українського суспільства.

Становлення української політичної нації відбувається в складний період, коли стагнація основних інституцій українського суспільства – наука, освіта, культура, право, політика, виробництво і навіть релігія – потребують кардинального реформування, а реальні підстави до цивілізованого варіанту розв’язання назрілих проблем на даний час відсутні. Адже як свідчить історичний досвід, суспільні кризи, подолання яких вбачається лише шляхом нав’язування раціоналізованих форм прийняття рішень “верхівкою” суспільства, не можуть бути подоланими. Щодо цього слушною є думка А.Кольєва про необхідність “урівноваження інновацій Традицією, яка тісно пов’язана з релігією та міфологічною спадщиною” [232, 6].

“Міф – це життя” – дана концептуальна теза А.Кольєва з необхідністю вимагає повернення міфу в буття, зокрема в політику. Це “повернення” означає творення, за його словами, “Великого національного міфу”, який відродив би високу громадянськість, любов до Вітчизни, до рідної історії, до предків та нащадків. Такий міф відтворив би порушений зв’язок часів, зв’язок теперішнього з минулим та майбутнім, повернув би “здорове” розуміння соціальних ієрархій. Оформлення національного міфу як культурного стилю для науки, за А.Кольєвим, означає необхідність звільнитися від уявлень про політику, як “конкуренцію егоїзмів та зажерливостей”. Соціальна міфологія у такий спосіб могла б стати не тільки науковою концепцією, але й джерелом політичної доктрини відродження країни. З такої фактично позиції розглядаємо потужні можливості соціальної міфології й ми.

Побудова національного проекту становлення України як демократичної держави має на меті насамперед закладання основ можливості гідно відповідати на сучасні цивілізаційні виклики. Звідси випливає *мета* дослідження – теоретичний і соціально-практичний аналіз феномену міфу в контексті культурно-історичної традиції та сучасних суспільних трансформацій в Україні. Це, в свою чергу, ставить перед дослідником низку завдань. Насамперед, враховуючи той факт, що психіку та особливості світогляду сучасної людини не можна зрозуміти поза історією її “першопредків” і відповідно – культури, що первісно визначала підстави ставлення людини до навколишнього середовища, предмет наукового інтересу складає як традиційна міфологія, так і відображення її в мистецько-культурних традиціях народів.

Враховуючи контекст сучасного суспільно-політичного буття, окремі теми міркувань складають особливості масової свідомості, умови формування єдності країни та становлення української національної ідентичності, міфи як соціокультурне явище, пов’язані з людською природою, історією людства та певних спільнот.

Важливим завданням є й аналіз “технологічної” складової сучасного міфу, його здатність впливати на людську свідомість та діяльність, реалізацію суспільних ідеалів, процеси державотворення та функціонування основних суспільних інститутів – політики, управління, інформації економіки тощо. Актуальне значення має й дослідження тенденцій та перспектив процесу соціальної міфотворчості в Україні. Безумовно, ці практичні завдання безпосередньо пов’язані з теоретичними – категоріального визначення “статусу” міфу та міфотворчості в традиційній та сучасній культурах, з’ясування еволюції концептуальних підходів до феномену міфології.

Такий подвійний – теоретичний і соціально-практичний – пласти аналітичної роботи, позначаються й на структурі дисертаційного дослідження – перша його частина представляє собою критичний огляд концепцій та теоретичних підходів до поставлених проблем, а друга – на цьому підґрунті аналізує окремі напрямки суспільно-політичного буття, зважаючи на місце в них і роль міфу та міфотворчості.

Аспекти сучасної міфотворчості, що безпосередньо стали предметом нашого дослідження, віддзеркалюються в проблематиці розділів та підрозділів. Коротко їх можна представити на рівні наступних тем та логіки їх викладення. Означення особливостей міфології як історичного типу світогляду та пов’язаного з ним архаїчного “мислення” на порядку денному ставить питання про чинники соціальної міфотворчості, які, незважаючи на суспільну трансформацію, мають деякі наскрізні історичні смисли, що актуалізуються в суспільствах перехідного типу на рівні трансформаційних міфологем. Останні доволі часто виступають *праформами* сучасних суспільних реформ. Враховуючи, що реформування суспільства торкається фактично усіх сфер державотворення та побудови громадянського суспільства, автор вважав за потрібне зупинитися на тенденціях міфологізації соціальних відносин, архітектоніці української міфології, особливостях становлення національних еліт та формування сучасних

моделей управління, феномені українського маргіналізму, міфотворчій ролі ЗМІ в умовах інформаційного суспільства тощо.

Наскрізними проблемами, що узагальнюють дану тематику, є, по-перше, криза ідентичності, пов'язана так чи інакше зі змінами форм самоідентифікації в перехідний період і, по-друге, зв'язок ідентичності з феноменом масової свідомості, поза якою не була і не є можливою колективна ідентифікація спільнот в сучасних умовах. Справа в тому, що незважаючи на наше ціннісне відношення до зазначеного процесу, індустріальне та постіндустріальне суспільство наслідком свого розвитку має набуття людиною нового для неї статусу – “людина маси”, не враховувати який при аналізі соціально-філософських проблем на сьогодні стає неможливим.

Така логіка розкриття поставленої теми, на нашу думку, розкриває специфіку суспільно-політичних подій в сучасній Україні, дає можливість показати різноманітність форм, в яких міф існує в сучасній культурі. Продуктивність означеного підходу полягає і в тому, що аналіз сучасного українського суспільства засобами теорії міфу несе, на наш погляд, нове соціальне знання.

1.2. Етимологічний та смисловий аналіз міфології

Філософський аналіз в якості своєї складової завжди містить *логічний* вимір заявленої проблеми, насамперед на рівні визначення ключових для неї понять. Закономірність такої орієнтації пояснюється тим, що первісне знання щодо будь-якого феномену людського буття несуть саме поняття. Тому варто розпочати із з'ясування смислових контекстів ключових для розгляду нашої проблеми термінів – міф, міфічний, міфологія та інших, з ними споріднених – символ, ритуал, обряд тощо.

Зрозуміло, що соціокультурний зміст міфологічних категоризацій дійсності змінювався в історичному поступі людства, тому нас будуть

цікавити перш за все лише ті межові підстави можливих форм міфологізації свідомості, що є *трансісторичними*, тобто несуть довічні смисли міфологічного світогляду. Інакше кажучи, йтиметься не стільки про ознаки первісної свідомості історично першого типу людського світовідчуття, а перш за все про загальні та істотні особливості, які можна тлумачити як метаісторичні, тобто такі, що проходять в якості наскрізних духовних чинників історичних епох, узагальнюючи незмінні ознаки специфічних проявів міфологічного мислення в будь-які періоди розвитку людства.

Ще одна заувага стосується понятійної специфіки міфу. *Змістовна* відмінність даної категорії від інших полягає в тому, що несе в собі синкретичну єдність об'єкта і суб'єкта, мислення і дії, структури свідомості та життєвої реальності, потенціалу належного і енергії суцього тощо. В якості ж наукового терміну міф є категорією *метасоціального* аналізу, що функціонує і в межах соціальної філософії, політології, соціології, психології, культурології, естетики та інших наукових дисциплін. Це відповідно урізноманітнює зміст міфу як поняття сучасного знання, показує численні аспекти можливого відтворення дійсності та аналізу міфологічних компонентів людської самосвідомості.

Почнемо з етимології. Міф як поняття смисловим чином пов'язане із давньогрецьким словом *μυθος* (*mythos*), що в перекладі означає *слово, сказання, легенда*. Деякі дослідники [423, 12; 337, 18,30] звертають увагу на індоєвропейський корінь поняття – *meudh-mudh*, що несе в собі значення “турбуватися про щось”, “мати дещо на увазі”, “пристрасно, жагуче бажати чого-небудь”.

В змістовному плані міф розуміється як *оповідь, переказ, передання, сказання*, що несуть вірування первісних людських *колективів* стосовно походження світу та природних явищ, діяльності богів та легендарних героїв, а також їх ролі в житті людей, стосовно генези самої людини та набуття нею певних здібностей, введення в побут людей культурних благ як то – здобуття вогню, одомашнювання тварин чи поява перших предметів-фетишів тощо.

Виділення в міфологічній культурі певних *циклів*, які представляють собою й основні *типи* міфів – космогонічних та антропологічних, есхатологічних, месіанських, героїчних, провіденційних, міфів часу, долі, переродження та відродження, пригадування та забуття тощо [див.: 74, 12-15; 111, 15-23, 220-223, 336-428; 464, 197-284 та ін.] дають змогу зорієнтуватись в спрямуванні споглядального інтересу та діяльності первісного типу людини в її відношенні до світу.

Численні пояснення побудови світу, створені історично першою *картиною буття*, та освоєння людиною поведінкових настанов на її основі закладаються на даному етапі культурного розвитку людства міфічними *образами*. Сприяє цьому емоційно-чуттєва форма свідомості первісної людини, що домінує над рештою її структурних компонентів і насамперед – над раціональною складовою свідомості. В силу того, що раціональне тут вплетено в почуттєвість, образ набуває ознаки пра-форми сприйняття людиною світу та її поведінкової моделі буття в світі.

Міфічні образи направлені насамперед на встановлення гармонійних відносин людини зі світом, подолання його чужинності та тривоги, страху, що йдуть від нього та переповнюють жахом непорозуміння людську свідомість; на *облаштування спільного буття*. Останнє є можливим не лише через *пояснення* встановленого порядку, але й через створення міфічним образом *прикладу* поведінки, яка закріплюється в якості *норми* на основі реалізації міфічних оповідей в *ритуалах*, що практично колективними діями, психічно об'єднують людей в певні спільноти.

Нормативність міфу таким чином не тільки фіксує його первісну “практичність”, але й дозволяє нам зрозуміти *функціональну* зміну змісту міфологічних образів від епохи до епохи. Так, в період формування первісної форми самосвідомості *міф* виконував регулятивну функцію *сумління*. Нерозвиненість даного морально-психологічного комплексу, регулюючого взаємовідносини між людьми, закономірно потребувало існування *Міфу* як істоти, що незмінно контролює міжлюдські стосунки, все бачить і знає, тому

за порушення приписаних правил обов'язково буде покарання. І навпаки – неухильне дотримання встановлених приписів здатне умилостивити міфологічні сили, зробити їх союзником людини.

Неприйняття сучасною людиною традиційної нормативної функції міфу чітко розводить архаїчний і сучасний зміст міфу, що можна побачити на прикладі принципово різного тлумачення смислу, наприклад, міфічного образу Прометея (в дослівному перекладі з грецької мови – “той, хто мислить попередньо”, “той, що передбачає”). На різних етапах розвитку давньогрецької міфології є, безумовно, відмінності в розумінні даного образу та тлумаченні його діяльності. Незмінним залишається лише суперництво Прометея з Зевсом в контексті визначення долі людей та благодійних для них вчинків [див.: 74, 730; 111, 21-22, 31, 106-107; 464, 86-90].

За Есхілом (“Прометей прикутий”) недосконалість та нікчемність перших людей настільки дошкуляли Зевсу, що він ладен був їх вигубити в надії “насадити” новий людський рід (а згідно з архаїчною міфологією люди можуть виростати подібно до дерев). Втручання ж Прометея, який викрав вогонь з кузні Гефеста та Афіни, врятувавши тим самим людство від загибелі та наділивши їх розумом та прагненням постійної діяльності, що спонукало їх будувати будинки та кораблі, розрізняти пори року, займатися ремеслами та мистецтвом, вірити мрії, не дозволило проявити Зевсу свою волю, викликало його гнів. За наказом останнього Гефест приковує Прометея ланцюгами до скель Кавказу і, думається, не випадково допомагають йому в цьому Влада і Сила, що прислужують Зевсу. Таким чином зрозуміло, що головною нормативною настановою для тодішнього людства, яка впливала з історії цього суперництва, була наступна – з *владою*, що є *сильніша*, сперечатися немає сенсу, адже її перемогти неможливо. Отже закономірним є наслідок супротиву – в житті, де панує Зевс, Прометею немає місця, тут він є тільки переможеним суперником Зевса.

Сенс зовсім іншого порядку знаходить сучасна людина, міркуючи над історією взаємовідносин Зевса і Прометея. Антична проблема Прометея не

збігається з сучасною. Прометей поступово набуває значення служити символом культурного поступу людства. О.Ф. Лосєв називає цей образ “всесвітньо-історичним символом цивілізації” [див.: 282, 226-306].

Епохальний вимір даного символу є, на думку вченого, обумовленим соціально-історично. Так, спершу Прометей існував як “первісний вогняний фетиш”, що було пов’язано з початковим шануванням вогню, який набував ознак символу всього позитивного, що людина знаходила в природі і суспільстві. Християнські автори, наприклад, Августин, бачив у вогні Прометея символ мудрості та науки. Д.Боккаччо розуміє Прометея не як титана-богоборця, а як людину – мудру, освічену, яка прагне навчити мудрості й інших. Вогонь і світ тлумачаться як те, що належать єдиному та істинному Богові, тому ніякого злочину Прометея не існує. Навіть орел в інтерпретації Боккаччо є власне ті високі помисли, які гризуть будь-яку мислячу людину. Як зауважує О.Ф. Лосєв, “Прометей як символ отримує у Боккаччо зовсім нове тлумачення, що власне стає характерним для Нової Європи. Прометей тут – символ науки і мудрості, котрі вимагають від людини багатьох зусиль і багатьох втрат, заставляють часто страждати, усамітнюватися й творити науки. При допомозі них людство в подальшому буде тільки воскресати та як би творитися заново” [282, 254].

А от символіка Прометея у Й.-В. Гете тяжіє до ідеї індивідуалізму, пов’язана з розумінням долі людей як вічного перебування в стані пристрастей та почуттів, радості і страждання, в стані нескінченного творіння себе і свого буття [282, 259]. Пізніше А.Жид в “Погано прикутому Прометеї” (1899 р.) створює образи Прометея-міщанина та Зевса-банкiera, над якими ширяє орел як символ людського сумління. К. Чапек (“Покарання Прометея”) (1938 р.) сатирично зображає судовий процес, на якому звинувачують Прометея в даруванні вогню *усім* людям замість того, щоб вшанувати ним лише *обраних* [282, 271-272]. Як бачимо, новітня епоха народжує й новітні, до того невідомі, смисли усталених в культурі міфічних образів.

Таким чином, еволюція людської самосвідомості, зміна домінуючих суспільних ідей – гуманізму, свободи, прогресу чи сумніву та осмислення їх ілюзорності дозволяють побачити не тільки історичний зріз розвитку теми Прометея, але й ухопити різність смислових контекстів розуміння міфу від епохи до епохи при незмінності його основного смислу – нести в собі *оповідь*, яка б пояснювала створені суспільним буттям традиції – *звичаї*, *вірування*, суспільні *інститути* або природні та культурні *феномени* буття. Міфи упорядковували життєдіяльність людини, робили її більш продуктивною, оповідаючи про походження або причини природних та суспільних явищ, фактів смерті, зла, недовершеності людини тощо.

Зрозуміло, що міф не є ані оманною, ані хибною історією, яка немає реального підґрунтя, ані неправдою, хоча етимологія грецького слова “mythos” має, окрім значень “слово”, “переказ”, “оповідь”, ще й “*вимисел*”, яке стосовно ідеологічної складової сучасного соціально-політичного міфу не можна не брати до уваги [74, 5]. У “шкільному” розумінні міфи можна тлумачити й як античні, біблійські та інші старовинні “казки” про творення світу та людини, а також оповіді про діяння богів та героїв, але зрозуміло, що йдеться про умовне співвіднесення міфу та казки. Фундаментальні дослідження В.Я. Проппа показали специфіку цих феноменів, їх принципові відмінності та значення в духовному бутті народів. Міф можна розглядати як один із можливих джерел казки. Але, як зазначає дослідник, різноманіття тлумачень поняття міфу заставляє точно визначати його зміст. Під міфом, на його думку, має розумітися “оповідь про божества або божественні істоти, в дійсність яких народ вірить. Справа тут у вірі не як в психологічному факторі, а історичному” [400, 27]. Пояснюючи історичний контекст міфічної віри, В.Я. Пропп вказує на близькість, наприклад, оповідей про Геракла чарівним казкам, але в міфічних оповідах Геракл представ божеством, якому присвячується культ, а герой казки, який відправляється, подібно Гераклу, за золотими яблуками, є лише героєм художнього твору. Хоча, якщо зважити на

міфи докласових народів, казка і міф настільки іноді можуть співпадати, що етнографи досить часто такі міфи можуть називати казками.

Отже, розрізняючи ці феномени, насамперед маємо брати до уваги не зміст, не форму, а *соціальну функцію* міфу як критерій розрізнення його з казкою. Безумовно, свою специфіку мали і мають міфи окремих країн і народів, що знаходяться на різних ступенях культурного та цивілізаційного розвитку, спостерігається особливість міфічної свідомості спільнот, що перебувають у межах архаїчного суспільства, на етапі розвитку стародавніх культурних спільнот чи сучасних, але, попри це, функціональне “завдання” міфу фактично залишалося незмінним. Міф є *історичним* явищем, що певним чином пов'язує священні міфічні оповіді певної колективності із соціальною організацією спільноти, традиціями доброчесності, ритуальними та практичними діями тощо. Міф *об'єднує* суспільний організм принципово тотожним світотлумаченням, єдиними культурними смислами та колективними діями, що мають ритуальну форму та соціально-практичні наслідки. В цьому сенсі міфи – народні, адже не тільки виявляють специфіку культурного буття певних етнічних спільнот, але й демонструють здібність *згуртовувати* людей в спільноти з чітко визначеною соціокультурною специфікою. У вказаному, напевно, й полягає найголовніша функція міфу.

Слово “міф” може також використовуватись у більш широкому, ніж феномен первісного суспільного життя, сенсі. Йдеться про міф як різновид *ідеологічного вірування*, предмет квазірелігійної віри [74, 5], скажімо як приклад може слугувати марксистський есхатологічний міф про занепад, відмирання держави або популярний нині міф про ринок як самодостатній регулятор економічного життя, універсальний спосіб розв'язання соціально-економічних проблем.

Поняття міфу відображає й факт конструювання даним феноменом свідомості людини, що робить міф певною *технологією*. Підкреслюючи цей

аспект в розумінні міфу, Р. Барт стверджував: "... міф як такий щезає, зате залишається ще більш підступне міфічне" [28, 284].

Поняття міфологія (від грецького. *mythologia*) має певне подвійне значення. По-перше, міфологія є характеристикою історичного розвитку певної епохи, певної культурної традиції та представляє собою *сукупність міфів*, тобто сказань про природні та соціокультурні явища, про богів, героїв, духів, демонів тощо в певній єдності, в *системі* (архаїчна міфологія, антична, старозаповітна та ін.). по-друге, поняття "міфологія" означає як процес вивчення міфів, так і загальну збірку міфів в кожній окремій культурі або релігійній чи етносоціальній традиції. На розрізненні даних аспектів в розумінні міфології певним чином відбивається як історія становлення даного напрямку знань, так і процес культурного освоєння людством феномену міфологічної культури. Щодо першого, то слід зауважити, що тільки розвиток порівняльної філології в XIX ст. разом з етнологічними, культурологічними відкриттями архаїчних цивілізацій в XIX-XX ст. створив головні обриси міфології як *науки* про міфи. Щодо другого – то досить довго спостерігалось обмеження в можливостях освоєння феномену міфології. Справа в тому, що аж до XIX ст. в Європі були розповсюджені лише античні міфи - оповіді давніх римлян та греків про своїх богів, героїв та фантастичних істот, про що зазначається С.А. Токаревим та Є.М. Мелетинським [325, Т. 1, 11-20].

Однак сучасний рівень логіки науки дає нам підстави стверджувати, що зазначена "подвійність" поняття корелює із багатозначністю давньогрецького слова "логос", яке означає й *слово*, висловлювання, думку, міркування, смисл, *вчення*, та певну вічну, загальну необхідність, деяку *стійку закономірність* (таке розуміння "логосу" йде від Геракліта), й *словомовлення*. У згаданих двох значеннях поняття "міфу" і "логосу" пов'язані між собою кон'юнктивно, але може мати місце і диз'юнкція. Поняттю "*mythos*" може бути протиставлено значення слова "*logos*", достовірність або істинність якого має бути доведена. Враховуючи те, що міфи оповідають про

фантастичні події й не потребують раціональних логічних підтверджень, іноді передбачають, що це можуть бути оповіді й поза реальною основою. З цієї позиції слово “міф” може сприйматися й синонімом *омани* або неправильного, хибного уявлення. Отже є надзвичайно важливим вміти розрізняти власне міфи та вигадані хибні історії.

Міфологія, що може нести в собі, навіть поєднувати буттєву реальність і “легендарну” оману, є опредметненою людською природою, звідсіль і несе в собі її розкол. Свідомість людини, з одного боку, прагне схватися в цілісності міфічного світосприйняття, а, з другого – усвідомлює певну ілюзорність його. Йдеться передусім про сучасний міф, що певним чином відображає кризу сучасної культури і свідомості.

Проблемність людського буття полягає, зокрема, і в усвідомленні можливості процесу маніпуляції “ціннісним світом” людини. Межа міфології, що ґрунтується на закономірностях духовного життя народу, та міфології, що є наслідком маніпулятивної технології, проглядається складно. Сучасні підходи до розуміння такого буттєвого феномену як міфологія дозволяють розрізнити міфологію, що є характеристикою історичного розвитку певної епохи, та сукупність міфів, що є результатом маніпулятивно-політичного процесу міфотворчості.

Розрізнення цих аспектів є особливо важливим при дослідженні феноменів сучасної соціальної міфотворчості, в основі яких лежать процеси різного смислового порядку, що можуть нести в собі, з одного боку, архетипи як “природну” складову колективного народного буття, а, з іншого – ідеологічного походження міфологеми, пов’язані скоріше із свідомо введеними в політичну реальність утопіями, аніж соціально-історичними чинниками відтворення національних традицій.

Отакі неоднозначні, складні процеси суспільного буття спричиняють ситуацію, що насамперед сучасне вживання слова “міфологія” імплікує його розуміння як *синкретичного* узагальнення реальності. Для розшифровки змістовних компонентів цього феномену необхідно виявити і певним чином

поєднати найрізноманітніші його елементи в *єдине* смислове, конкретно представлене *ціле*. Складність цього процесу пізнання фіксують більшість дослідників, адже “уособленням такого цілого може виступати який-небудь хтонічний демон, античне божество або ж, скажімо, ідол сучасної масової свідомості...” [297, 77].

Отже, міфи представляють собою своєрідні повідомлення про надлюдські істоти – богів, духів, демонів, героїв тощо, що втягнені в особливі події або обставини. Ці події існують поза звичайним людським досвідом, обставини складаються у часі, який не уточнюється, хоча достовірність того, що відбувається не викликає сумніву. Все відбувається у часі над(поза-)історичному, тобто трансцендентальному, адже межі історичного часу для такого роду подій є затісними, масштабність їх перевершує буденний перебіг соціального буття. Доволі часто йдеться про *початок* світобудови або ранню стадію передісторії, становлення певної колективності тощо. Люди несуть моделі людської поведінки, закладають норми діяльності, вибудовують суспільні інститути, формують універсальні засади власного існування. При цьому відбувається головне – включеність людини в світ – природний та колективний, забезпечення відчуття комфортності та єдності із світом через магичні пояснення його.

Така гармонізація відносин людини із навколишнім середовищем відбувається принаймні на трьох рівнях: *опису-оповідання, поведінки* (культ, ритуал) та звернення до певних місць або предметів (в дорелігійних міфах це можуть бути двійники, фетиші, талісмани, в релігійних – ікони, храми тощо). Й міфи-оповідання й культу та ритуали є *символічними* переказами, символічними діями, символічними предметами. Отже дефініційне означення міфологічної культури потребує аналізу символу, ритуалу, культу як складових сучасного дослідження феномену міфології.

Символізм міфу передбачає існування *трансцендентної* істоти та трансцендентного світу. Без цієї умови предмет, дія, легендарний переказ та ін., не може набути *символічної* ознаки, адже символ представляє собою

дещо, що не є тільки ним самим, а є тим, через що являє себе щось інше, *більше* за значимістю від самого цього предмету, явища чи процесу, але існуюче саме через нього та в ньому. Звідси символ є “буття, яке є більшим самого себе” (П.О. Флоренський). Цей основний зміст термінологічного визначення символу дозволяє зрозуміти особливий енергетизм символу як особливої сутності. Енергія символу (предмету, дії, місця) живиться енергією потойбічною, є смисловим знаком трансцендентного світу. Символ виявляє зв'язок феномену з ноуменом. Віра в наявність такого зв'язку на ранніх стадіях міфологічної свідомості сприймала надприродне як безтілесного двійника існуючого в поцейбічному світі фізичного природного тіла, поза якого, окремішньо, двійник не існує. Скажімо, у християнській релігійно-символічній картині світу зв'язок з ноуменом здійснювався насамперед на підставі євангельських оповідань про Ісуса Христа.

Саме тому символічну природу міфу як первісної свідомості, так і пізніше – релігійної, підкреслювали багато хто з дослідників – М. Бубер, Р. Бультман, П. Тілліх, М. Бердяєв, О. Лосєв, В. Соловйов, П. Флоренський.

Поняття символу у різних авторів має різноманітні значення. Як зазначає О.Ф. Лосєв, “не слід думати, що в цій області повинна бути декретованою яка-небудь одна-єдина термінологія, яка б виключала б усякі інші термінологічні принципи” [284, 220]. Отже, зважаючи на факт того, що система термінів може бути різною, звертаємо увагу на підходи, що є близькими автору з огляду на поставлені дослідницькі завдання.

Так у Ю.М. Лотмана розуміння терміну “символ” досить близько наближається до “знаку”, а останній тлумачиться як єдність того, що означає, з тим, що означається [289]. Така позиція виходить із зв'язку внутрішнього змісту або внутрішнього життя предмету із його зовнішньою виразністю. Це дозволяє феномен міфології розглядати в *динаміці* буття. Такого роду знак-символ несе в собі багатоманітні *смислові* можливості, що є суттєвою ознакою поняття символу.

На думку О.Ф. Лосєва, знакові конструкції міфу і символу необхідно розрізняти, не дивлячись на їх виразну смислову спорідненість, що проявляється в тому, що і в символі і в міфі “ідейна образність” дійсності дана разом із самою дійсністю. Але на відміну від символу як він “проростає” у поетичній образності, взагалі – художній, або навіть релігійній, “міф *ототожнює* ідейну образність речей з речами як такими і ототожнює цілком *субстанційно*. Зразки древніх міфологій тлумачаться істотними в своєму справжньому вигляді, буквально так, як вони самі сконструйовані. Ніяка фантастика, ніякі чудовиська, ніякі дива, ніякі магічні операції не є страшними для міфу. Навпаки, саме із них він і складається, відтворюючи напевно назавжди втрачену для нас можливість поринути у духовний світ архаїчного буття. Реальність міфу це дійсна реальність існування і тут вже море насправді й по-справжньому посміхається, і не тільки посміхається, а ще й творить будь-які дива, і міфічний суб’єкт *буквально вірить* в усі ці міфологічні об’єкти” [282, 167]. Тобто, все, про що йдеться в міфі, *мислиться існуючим* – міфічні образи не є метафорами, алегоріями або типами, уособленнями. Міфічні образи є *живими істотами*, хоча і особливого типу, які при цьому не позбавлені й ідейно-образного (як і культурні символи) навантаження – ані своєї специфічної ідейності, ані свого символічного характеру. Йдеться таким чином про те, що в міфі має місце буквальна тотожність образу речі і самої речі в той час як в категоріях постміфологічної культури має місце *відтворення*, відображення речей в їх образах. Отже не будь-який символ є обов’язково міфічним, хоча, з іншого боку, міфічний образ обов’язково несе собою символ, образність та ідейна завантаженість якого є невід’ємною від речей міфологічного світу.

Символічні речі міфологічних оповідань пов’язані із символічними діями, символічною поведінкою, тобто культами та ритуалами. Будь-який культ представляє собою сукупність певних святинь, тобто священних речей, таких же дій та слів, включаючи обряди, реліквії, таїнства, взагалі всього того, що слугує встановленню зв’язку із іншими світами, духовними,

потойбічними, трансцендентальними. В свою чергу міф діє і як “пояснення” відповідного ритуалу. Але зв’язок між ними не є зворотнім: якщо ритуали не існують поза відповідними міфами, то міфи частково здатні існувати поза ритуалами, вдовольняючись оповідями, легендарними переказами щодо походження, причини різних аспектів розвитку природи, людського суспільства, життя тощо.

Отже, зважаючи на можливість некритичного сприйняття та вживання багатозначних слів, зокрема – понять “міф”, “міфічний” та ін., що доволі часто призводить до *підміни* понять, їх змішування та врешті решт – до неадекватного розуміння феноменів суспільного буття, що позначаються даними поняттями, ми вважаємо за доцільне розпочати із змістовного аналізу даних термінів. Саме неоднозначність в можливих тлумаченнях слів “міф”, “міфічний”, “міфологія” спричиняє необхідність перевести вживане в широкому соціокультурному контексті понятійне тлумачення їх на рівень спеціальної термінології, що діє насамперед в межах саме сучасного соціально-філософського аналізу.

Як термін спеціального соціально-філософського аналізу, міф насамперед означає *символічне оповідання* в давньому та сучасних видах світогляду, що містять чуттєво-образну складову та мають довершену структуру. Міф в цій головній своїй якості відрізняється і від символічної поведінки і від символічних місць або предметів. Міфи саме описують події, обставини, вчинки богів, героїв, демонів, духів та інших надлюдських істот, що є втягненими в особливі події або обставини поза звичайного людського досвіду, але є такими, що несуть моделі саме людської поведінки, інститутів або універсальні обставини людського буття.

Трансісторичність феномену міфології, а також його смислова багатозначність та різність можливих функціональних смислів, що зафіксовано навіть в ознаках міфу як поняття, спричиняють ситуацію, коли міфи можуть розглядатися як “архетипи” традиційного буття етносу, можуть – як певні політичні та партійні “ідеологеми”, можуть – як “соціальні ілюзії”

масової свідомості тощо. При цьому розбіжності, які ми спостерігаємо в тлумаченнях, пояснюються як буттєвою багатовимірністю досліджуваного феномену, так і віддзеркалюють особливості різних концептуальних підходів до розуміння міфології.

Полісемічність міфу чітко проявляється і у якості прикметника, коли “міфічний” розуміється не тільки в контексті походження від “міфу”, але й як “легендарний”, “казковий”, “фантастичний”, “неймовірний”, а також і як “вигаданий”, “ілюзорний”, “недійсний”, такий, що складає “вимисел”.

Таким чином, навіть таке термінологічне, отже попереднє щодо феномену міфу, визначення показує, що міф не є ілюзією чи початковою формою *знань*, а представляє собою *світогляд*, *образне уявлення* про природне і культурне середовище та колективне життя певної спільноти або історично пізніше – і людства в цілому. Функціональним центром міфологічного світогляду (як і інших історичних типів) є власне не знання, уявлення про світ, а людська *самосвідомість*, усвідомлення місця людської спільноти в світі, колективна свідомість певного людського угруповання. Йдеться тим самим про духовно-практичний спосіб освоєння світу, на першому етапі – навіть не людиною як окремою одиницею буття, а первіснообщинним суспільством, пізніше – певними *колективностями* суспільств в їх історії. До речі, ця риса міфічної свідомості ніколи не щезає – колективність лише трансформується в інші форми.

1.3. Трансформація змісту міфу в контексті соціальних змін

У попередньому підрозділі ми з’ясували смислові контексти термінологічного визначення міфу, хоча дійти однозначного висновку навряд чи є можливим через багатоманітність буттєвих вимірів даного феномену. Пошук визначення йшов через співставлення з іншими спорідненими компонентами культури та через заперечення можливості їх безпосереднього ототожнення. Отже міф – не алегорія, не казка, ні символ, ні примітивно

побудована логічна схема. Міф не можна тлумачити ні як вигадку, ілюзію, фікцію, фантазію чи розумоосяжний вимисел, хоча певні елементи їх можуть збігатися. Основа смислу міфу – бути категорією *буття*. Міф – *категорія* буття і тому – *категорія свідомості*, які мають суспільну природу і життєву силу культури. Зважаючи на особливості такої міфічної категоризації буття, слід особливо вказати на *виразність* міфу, що має *образне* та *символічне* походження. Отже міф – “живе суб’єкт-об’єктне взаємне спілкування, що містить в собі свою власну, позанаукову, чисто міфічну ж істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру” [287, 95].

Взагалі навряд чи можна віднайти якесь інше явище людської культури, щодо якого можна було б висловлюватись настільки суперечливо. Одні дослідники даний феномен буття пов’язують, а деінде – майже ототожнюють, з релігією, інші, не погоджуючись з такою оцінкою, доходять до різкого їх протиставлення. На наш погляд, з’ясувати справжній зміст міфу, як він формувався і проявляв себе в історії культури людства, які набував конкретні форми, можна, безпосередньо зважаючи на ті функції, які в певні історичні періоди, аж до сьогодення, виконував (чи продовжує виконувати) міф.

Серед традиційно означуваних в дослідницьких студіях називаються функції пояснення світу та людини, обґрунтування норм поведінки на підставі конкретних прикладів, опису встановленого порядку чи світу, що виходить за межі даної реальності, зцілення, відродження, героїзації, натхнення тощо [74, 9]. Зважаючи на те, що міфологічний світогляд є зорієнтованим насамперед на розповідь про історичні події, що мають, переповідаючи, розтлумачувати походження встановленого порядку життя, тим самим закласти первісні “право” та “етику”, звертаємо увагу насамперед на функцію *пояснення*. *Онтологічний* зміст міфу проявляє себе саме через функцію пояснення. Ось чому і сучасний міф, прагнучи стверджувати певні буттєві форми, має насамперед *пояснювати* їх доцільність, необхідність, неможливість іншого буття.

Первісні міфи передусім пояснювали факти, природні або культурні, ритуальні та культові звичаї, обґрунтовували та підтверджували їх. Але центральними, основними темами міфології були *космогонічні сюжети* [див.: 178; 179]. Саме вони склали засадничу групу міфів у народів з розвиненими міфологічними системами – міфи про походження Всесвіту, світу як освоєної частини Космосу (космогонічні міфи), появу людини (антропологічні міфи). Коли в першій половині XIX ст. у науковий обіг вводяться міфи багатьох індоєвропейських народів (стародавніх індійців, іранців, германців, слов'ян), а згодом відбувається знайомство з міфами народів Америки, Африки, Океанії, Австралії, зазначене твердження знаходить додаткову аргументацію. Так, надзвичайно давніми, такими, що повторюються у різних етносів, є міфи про походження сонця, місяця, зірок (солярні, лунарні, астральні міфи). В одних міфах ці небесні тіла нерідко зображаються людьми, які колись жили на землі і з якоїсь причини піднялись на небо, в інших – творення сонця приписується якійсь надприродній істоті.

Порівняльний аналіз, дані етнографії, мовознавства дають змогу усвідомити, що в міфах різних народів ряд основних тем та мотивів повторюється, хоча існують і свої особливості. В цілому ж численні міфи різних народів демонструють означений нами як головний – функціональний смисл *пояснення* встановленого порядку буття. Наведемо в якості прикладу один із індонезійських міфів, що пояснює походження одного з общинних свят, пов'язаного з вшануванням головної для даної соціальної спільноти окультуреної рослини, що є основним раціоном їх харчування. Міф оповідає про дівчину Гайнувеле, що мала надприродні здібності. Люди вбили її, а тіло посадили в землю – проросло чимало рослин, серед яких й коренеплоди, що стали для людей основною їжею. Цей міф повчально оповідає та обґрунтовує не тільки общинне свято, яке встановлюється на підставі згадування описаних в міфічному переказі перших історичних подій, але зокрема міф відображає та пояснює факт виробничого буття – плоди рослин лише помираючи дають поштовх новому життю. І як тут не згадати аналогічну

євангельську притчу про пророслі та безплідні зерна, сила якої криється перш за все в унікальному відтворенні прадавньої пам'яті людства.

Глибоко архаїчними та такими, що зустрічаються в будь-яких міфологічних системах, є міфи про походження тварин від людей, або про перетворення людей на тварини та рослини. Мають місце й певні трансформації, “переспівування” сюжетів в інших міфологічних традиціях відомих давньогрецьких міфів про гіацинт, нарцис, кипарис, лаврове дерево (дівчину-німфу Дафну) тощо [325, Т. 1, 11-20].

З функцією пояснення світу та людини тісно пов'язана й функція *опису*. Оскільки міфи мають справу з походженням світу, кінцем світу, становленням та розвитком “світу людини”, зародженням різного роду культурних благ, з ідеальним (упорядкованим) суспільним станом, міфи є здатними *описувати* те, що люди не можуть побачити на власні очі. Звідси - в традиційних доіндустріальних суспільствах саме міфи беруть на себе функцію творення доступної моделі *опису*-пояснення світу.

Особливе значення має функція обґрунтування в міфах походження та введення тих чи інших культурних благ: здобуття вогню, винахід ремесел, землеробства, а також встановлення певних соціальних інститутів, шлюбних правил, звичаїв, обрядів, норм, ритуалів тощо. Зазвичай такі культуротворчі дії з введення нових форм діяльності та суспільних відносин приписуються культурним героям [317, 106-110, 170-190, 223-226; 325, Т. 1, 12]. До міфів про культурних героїв долучаються і міфи про близнюків, де образ культурного героя як би роздвоюється: зазвичай зображається два брати-близнюка, які наділені протилежними рисами: один – добрий, інший – злий, один – носій світлих сил, інший – темних тощо.

Міфи традиційно пов'язані і із такою важливою суспільною функцією як зцілення хворих людей, подоланням небезпек життя. Тут міфи можуть використовуватися в якості магічного заклинання. Не можна оминати й таку “дієву” функцію міфу як реалізація переказу в ритуалах, які слугують безпосередньому психологічному єднанню людей, затвердженню їх

колективних уявлень про світ та принципи буття в ньому. Так, для традиційних землеробських культур типовими є ритуальні жертвоприношення. У більшості випадків такі звичаї пов'язані з міфічними подіями, за якими криється, наприклад, тема неминучості смерті – зерно “вмирає”, закопується в землю, щоб приносити врожай, або потреба циклічного оновлення суспільством самого себе. З цим пов'язана навіть традиція бучного святкування, скажімо, комплексу новорічних свят, які зазвичай супроводжуються тимчасовою відмовою від певних встановлених для повсякдення правил, що фактично відтворює міфологічну тему тимчасового поринання в хаос як засобу народження та відновлення світу. Саме так може бути переплетеним міфологічною традицією світ древній та сучасний.

Взагалі традиція ритуалів, яка закріплює міфічні оповіді відповідними діями, дає можливість не тільки *синтезувати* різноманітні функції міфів, не лише надати міфологічній конструкції *священний* характер, але й виявити дієво цю сакральність. Саме через ритуали *міфічне* та *повсякденне* співвідносяться як *сакральне* та *профанне*. Категорії міфу закладають простір сакральний, який відкривається в ритуальних діях практично, на рівні почуттєвих переживань світовідношення. Здійснення міфологічних ритуалів, об'єднуючи елементи позасвідомого з *практичною* стороною життя перетворюють повсякденність, буденність на сакральність. Невипадково Дж. Фрезер прагне довести, що міфи створювались з наміром *пояснити ритуали*, які інакше були незрозумілими [514]. Безумовно, між міфом та ритуалом існують багаторівневі відносини, але істотний зв'язок між ними полягає в тому, що міф виражається мовою *оповідання*, а ритуал виражається засобом *символізму дій*. Причому, незважаючи на те, що людство в своїй історії пройшло ряд закономірних етапів духовного становлення – від магічного та релігійного до наукового, міфи і ритуали, як підкреслює той же Фрезер, зберігаються навіть на науковій стадії еволюції, що свідчить про гнучке

пристосування архаїчних духовних конструкцій та способів мислення до подальших форм культурного розвитку.

Історичні зміни створюють умови трансформації як традиційних міфів, так і їх функцій, з'являється специфіка міфологічної складової культур наступних епох, але принципово не змінюються функції міфу – пояснення, опису, встановлення норм тощо. В сучасному суспільстві міф в більшій мірі виконує *нормативно-регулятивну* функцію, водночас для первісного суспільства більш притаманна була *світоглядно-пояснювальна*. Адже первісна колективність зважала насамперед на *онтологічний* смисл міфу, а в сучасному суспільстві міф перебуває в статусі специфічної “ідеології”, хоча міф і як “онтологія” і як “ідеологія” віддзеркалює ментальність реально існуючих колективностей. До того ж в кожному конкретному суспільстві має місце своя специфічна міфологічно-емоційна картина світу, в творенні якої відіграють особливу роль національне мистецтво, ЗМІ, кіно, ТБ, реклама тощо. Закладаються тим самим певні *стереотипи* міфологічного мислення, алгоритм світосприйняття на рівні масової свідомості, що стає життєдайним підґрунтям для сприйняття за реальність “соціального” або “політичного” міфу. Скажімо, згідно слушного зауваження С.А. Токарева та Є.М. Мелетинського, німецький нацизм в своїх інтересах не тільки прагнув відродити й поставити собі на службу давньогерманську язичницьку міфологію, але й сам створював своєрідні міфи: расовий міф, що поєднувався з культом фюрера, ритуалами масових зібрань, окультних містерій для посвячених тощо [325, Т. 1, 16].

Отже, міф – унікальне явище культури та суспільного буття, що несе чітко виражену *трансісторичну* ознаку. З явищем *трансісторичності* міфу європейці наочно стикаються в ХІХ столітті, в епоху, коли людина не просто віднаходить себе в культурі (на відміну від часів, коли людина співставляла себе з природою, трансцендентальним світом тощо), але й розглядає саму себе крізь призму особливостей інших культур. Окрім духовної потреби та специфіки культурного поступу людства, такий підхід закладався і

практичними ситуаціями. Типовими тут є обставини, з якими зіткнувся Джордж Грей [74, 6-7], який після призначення британським губернатором Нової Зеландії дуже швидко зрозумів, що для нормалізації стосунків із племенем маорі замало вивчити мову цього народу, але для взаємопорозуміння слід знати і міфологію його. В цьому сенсі слід зазначити, що не лише урядові діячі, але й християнські місіонери XIX-XX ст. зверталися до міфології з метою полегшення спілкування. Це було обумовлено перш за все тим, що міфи несли в собі певну модель, статут поведінки архаїчної людини. Саме зазначене відкриття значно посилило в західній науці увагу до міфології як предмету метафізичних, релігійних та культурологічних досліджень. Прийшло розуміння, що культурне явище міфології має відношення не лише до спільнот, суспільний розвиток яких характеризується родоплемінними стосунками, але й у трансформованому вигляді є присутнім в культурно-історичному європейському поступі. Вважаємо, що, такого роду трансісторичність міфології демонструє певні “залишки” в самосвідомості людини рис міфологічного світосприйняття.

Спробуємо розглянути еволюцію міфу, вірніше – еволюцію соціальних форм існування міфу. Як світоглядну основу, міфологію по мірі ускладнення духовного життя суспільства, заступає релігія, а поряд з цим філософія трансформує міфологічні образи та обриси світу на абстрактні поняття та логічні принципи тлумачення буття. Зміст міфу все більше набуває логічної компоненти в тому сенсі, що емоційно-почуттєва складова свідомості поступово перестає бути домінуючою, зберігаючи образність мислення та інтуїтивно прозираючи, або краще сказати (відштовхуючись від певних смислів давньогрецького поняття *theoria* – не лише розмисел, вчення, а й насамперед – споглядання, спостереження, огляд, бачення) – теоретійно “вбачаючи” висхідні начала побудови світу. Тобто, перші “теорії” були розумоосязним охопленням буття в цілому, в яких засаднича для перших філософських шкіл проблема “архе” (*αρχή* – начало, першопричина, походження) розв’язувалася на рівні онтологічного принципу (тобто,

тлумачилась першоосновою суцього) та на рівні гносеологічного принципу (як першопринцип пізнання, духовно-теоретичного освоєння світу).

Дана тенденція спостерігалася як на рівні західного, так і східного типів філософування. Ритуальні гімни та історичні перекази, перші поетичні твори та давні філософські пам'ятки дають безліч прикладів поширеності зазначеної тенденції. Ось які пояснення щодо творення світу через певний порядок знаходимо ми, наприклад, в давньокитайській “Книзі гір та морів”: “У Великій пустелі лежить гора під назвою гора Сонця і Місяця. Це – *Небесний стрижень* (курсив – авт.). В небесні ворота Уцзюй заходять сонце та місяць. [Там] живе бог з людським обличчям, без рук ... Зветься Е. Чжуаньсюй народив Старця-немовля. Старець-немовля народив Великого (Чжуна) та Чорного (Лі). Бог наказав Великому підняти небо, а Чорному – опустити землю” [277, 191]. Отже бачимо, що тут спостерігається специфічна *логіка міфу*, де за образами криються принципи пояснення, і смисл якої точно означив Я. Голосовкер: логіка міфу “не є взяті в бетон береги ріки, але самий рух води, її течія. ... сама логіка насамперед структура. ... Структуру має і міф” [106, 8]. Подібну структуру космогонічних міфів має й рання давньогрецька традиція, в якій первісний аморфний стан Всесвіту частіше всього конкретизується у вигляді безмежної водної безодні, а небо і земля уособлюють чоловіче і жіноче начала світобудови. Для прикладу наведемо фрагмент із праці Ферекіда з Сиросу, творчість якого належить до етапу ранньої космогонічної прози. Інтерпретуючи гомерівські вірші, він стверджує, що “слова Зевса до Гери – це слова бога до *матерії* (курсив – авт.), а слова до матерії алегорично виражають, що бог скрутив її, що була первісно хаотично несамовитою, зв'язав певними пропорціями та упорядкував...” [505а, 88]. Поєднання образу, інтуїтивного прозріння першопринципу побудови світу і образно-понятійне його означення показує процес переходу первісного давнього світогляду до філософії як первісної (в стародавніх метафізичних традиціях) “теорії” світогляду.

Про це йдеться у О.Ф. Лосєва, який зокрема показує, як саме міфологічний час переходить в принцип міфологічного історизму. З одного боку, як зазначає сам філософ, “особливості міфологічного часу ніяк не в’яжуться з тим поняттям історизму, яке отримало для себе відоме місце в подальшому античному розвитку й затвердилось в Новий та Новітній час” [283, 35]. Безумовно, з історичної точки зору міфологічний час є непорушним, таким, що виключає будь-який історизм. Але, не слід забувати, що йдеться про особливу “логіку міфу”, розгортання якої в площині подальшої культури закладає свої специфічні і часові виміри буття. Тому, як доводить Лосєв, “міфологічний історизм” насправді був “джерелом появи в подальшому самих різноманітних типів античного історизму. ... кожен історично мислячий філософ або історик завжди користувалися тою чи іншою стороною ... висхідного та всеохоплюючого часу” [283, 37]. Йдеться про те, що міфологічні узагальнення щодо часового виміру буття, а саме розуміння його в аспектах – просторово-часової замкненості (через обмеження почуттєвої наочності видимим небесним колом) чи коловертям космосу на тому ж самому місці, чи в аспекті нерозривності міфологічного часу з речами і навіть підкореності їм тощо, демонстрували по суті формування часу як “узагальнено-родового поняття” (О.Ф. Лосєв), що слугувало підставою для становлення й абстрактно-логічного, філософського розуміння часу.

Генетичний зв’язок полісного суспільного облаштування, політичної ієрархії еллінського міста-держави із космогонією та міфами щодо вищої влади цікаво представлений в дослідженні сучасного французького філософа Ж.-П. Вернана [65, 126-143]. Міфологічна картина світу, як підкреслює вчений, малює Всесвіт як ієрархію божественних сил, що за своєю структурою є аналогічними людському суспільству. Всесвітній порядок встановлюється співвідношенням сил, шкалою влади, сан, старшинства, що наочно показує відносини панування та підкорення. На верхівці цієї ієрархії – один Бог, керуючий світом. Зазначені риси міфологічного оповідання, за

Вернаном, “вказують на зв’язок міфу (як грецького , так і східного) з тією концепцією верховної влади, яка ставить в залежність від володаря зміну пір року, атмосферних явищ, родючість землі, тварин та жінок. Такий образ царя, що розпоряджається часом, творить дощ, розподіляє природні багатства, – образ, який в кріто-мікенську епоху міг виражати соціальні реалії і відповідати ритуальним вимогам, – ще був видним в деяких пасажах Гомера і Гесіода...” [65, 141].

Отже, потужний пласт давніх писемних пам’яток, а також сучасний її аналіз, показує, що перехід на рівень філософського світотлумачення супроводжувався переосмисленням та набуттям міфологією новітніх форм. Головна ж заслуга міфології як попередниці філософії полягала, на нашу думку, в тому, що цей первісний світогляд заложив основи прагнення *упорядкування* світу як хаотичного нагромадження речей, що мають владу над людьми, і тим надав можливість вже філософії розглядати світ як гармонійне, упорядковане ціле. В подальшому розвитку філософія як теорія світогляду залишає за собою функцію рефлексії щодо типів світогляду, які заступають міфологію.

На етапі ж зміни міфології філософією міф як первісний світогляд поступово трансформується у всі без винятку форми суспільної свідомості, і перш за все у релігію та мистецтво. І саме у мистецтві міф продовжує існувати як *універсальний* спосіб людського світовідчуття. Література, пластичні мистецтва, живопис у художніх цілях використовують традиційні міфи. Вони ж слугують джерелом сюжетів, поетичної образності, джерелом творення мови поетичних символів і в новітніх художніх творах [див.: 282, 205-225; 317; 325, Т.1, 15]. Особливого поширення міфологічне світосприйняття знаходить в літературі ХХ століття, яка свідомо звертається до міфології (А.Ануй, М.Булгаков, П.Вежинов, Дж.Джойс, А.Камю, Ф.Кафка, Т.Манн, Г. Гарсія Маркес, А.Платонов та ін.).

У сучасну культуру усталено входять як *транс*історична її складова та джерело загальнолюдських духовних цінностей, літературні обробки міфів

різних часів та народів (давньогрецька “Іліада”, індійська “Рамаєна”, карело-фінська “Калевала”, давньослов’янська міфологія тощо) [див.: 67; 326; 378]. Саме ця міфологічна “загальнолюдськість” підкреслюється дослідженням Я.Ф. Головацького. “Слов’янські міфи і язичницькі обряди, – зауважує він, – виплили з одного джерела стародавніх передань Сходу, тієї колиски роду людського. З тої причини поняття про божество і служба йому за давнім слов’янським віруванням мають близьку подібність з неймовірними переданнями інших народів індоєвропейського коліна” [67, 11]. При цьому слід зазначити, що представлена як феномен літератури первісна традиція міфологічного світогляду слугує не тільки джерелом народної пам’яті та виток ментальності, певним зразком почуттєво-цілісного сприйняття світу в художній творчості, але й *пра-формою* ставлення людини до світу та духовного осягнення його, роздумів щодо висхідних засад власного буття. Літературно-художня обробка традиційної міфології певним чином підсилює та живить ціннісно-естетичне освоєння людиною світу, формує свідомість, сприйнятливую щодо міфічно-образного переживання світу в собі.

Міфом як певною “мовою” живиться не тільки мистецтво, але й релігія, мораль, політика, право, навіть наука, як певні форми суспільної свідомості.

Науковий підхід до вивчення світових релігій показує, що всі вони наповнені міфами. Як зазначає С. Токарев, з середини XIX ст. “вільно мислячі вчені, навіть з табору ліберальних богословів, почали, спершу несміливо, а потім все сміливіше, визнавати, що і християнська релігія переповнена міфами, і що, наприклад, багато які євангельські оповіді представляють собою ту ж міфологію – або частково (Штраус), або навіть цілком (Древс)” [475, 146]. На думку Дж. Фрезера, Дж. Робертсона та інших дослідників, в основу євангельських оповідей про страждання, смерть та воскресіння Ісуса Христа, сюжети потойбічного життя покладено культовий міф, пов’язаний з древнім ритуалом людських жертвоприношень [див.: 218, 49-54; 475, 161; 513, 200-206], а також, за повідомленням Тацита, із стратою при царюванні Тиберія пророка, від якого бере своє походження секта

християн [218, 49]. М. Еліаде підкреслює складність зв'язку християнства та міфології, пов'язану насамперед з неприйняттям вживання слова “міф”, який тлумачився так же само першими християнськими теологами, як і в греко-римській культурі – “вимисел”, “казка”, “хиба”, щодо власного віровчення, відмовляючись “бачити в особі Христа “міфологічний персонаж”, а в його життєвій драмі “міф” [165б, 154]. Але як науковець, Еліаде зазначає: “Цілком очевидно, що в Євангелії багато чого є від “міфології”. Окрім того, християнство дуже рано асимілювало символи, образи і обряди єврейської або середземноморської цивілізації” [165б, 155].

До того ж, в релігійних традиціях зустрічаються священні предмети, священні образи, які є матеріальними аналогами міфу, адже вони уособлюють собою священну дійсність в зображеннях, подібно міфам, що представляють дійсність в оповідній формі. Уявлення не означає достовірного копіювання природних та людських форм і в цьому сенсі релігійний символізм є схожим із міфом в тому, що обидва вони відтворюють більше *надприродне*, ніж звичайне. Взагалі слід відзначити, що джерела багатьох символічних уявлень, не тільки релігійних, знаходяться у міфах. Щодо ж християнства, то тут типовим прикладом символізму, як зазначає С.Б. Кримський, є “християнське уявлення всього світу як книги, де речі втілюють “слово Боже”. Втіленням уречевленого символізму була ідеологічна концепція Візантії, згідно якої ця держава розглядалася як символ Римської імперії, остання – як рубіж людської історії. Константинополь – як символ всього світу, а світ як алегорія часу, час як рухливий образ вічності, вічність – як ікона “Царства Христова”...” [242, 74-75].

Однак незважаючи на певне переплетення міфологічного та релігійного символів, є й принципові їх відмінності, що впливають із різної природи релігійного символу та міфу. Природа міфу, що породжує і його функціональні смисли, – в *ототоженні* надприродного з природнім, а природа релігійного символу – у *співвіднесенні* надприродного з природнім.

Як вважає Р. Бультман [56], міфологія оповідає про богів та їх дії як про людей та людські вчинки, хоча боги при цьому й наділені надприродною силою. Дії богів здатні руйнувати звичайний хід подій, бути непередбачуваними – і це відрізняє їх від людей. Тобто, “... міфи наділяють трансцендентну реальність іманентною, поцейбічною об’єктивністю” [56, 215]. Іншими словами, в міфології ми стикаємося з “переведенням” потойбічного в поцейбічне, адже первинна свідомість не сприймає поки що, на відміну від релігійної свідомості, надприродне як трансцендентне. Трансцендентність як надприродність в релігійній свідомості в смисловому відношенні змінює функцію символічного розуміння світу людського, який тут чітко набуває значення бути проекцією сакрального, трансцендентального світу, символічним відбитком Слова Божого.

Єдність же традиційного й релігійного міфу проявляє себе насамперед в тому, що обидва є формами *категоризації буття*. Як зауважує з цього приводу О.Ф. Лосєв, “релігійний міф, якщо і є на певному щаблі культурного розвитку якою-небудь теоретичною конструкцією, в основі своїй зовсім не є теоретичним ані в науковому, ані у філософському, ані в художньому сенсі слова, але є відповідною *організацією самого життя* (курсив – авт.) і тому є завжди *магічним і містеріальним*” [282, 191-192]. Звідсіль символічно-*буттєвий* зміст мають предмети релігійного культу. Як зазначає філософ, середньовічну ікону як релігійно-міфологічний символ в цьому сенсі неможливо сприймати як просто художній витвір, незважаючи на її релігійний статус. Ікона – сакральна річ, предмет культу, що символічно зв’язує “світи” – земний та потойбічний, трансцендентальний.

Отже, навіть побіжний аналіз історичного перетворення традиційної міфологічної культури, показує, що зміст міфу, входячи складовою частиною у форми суспільної свідомості, що історично відділились від міфу, спричиняє традиційну міфічну образність, символізм, почуттєвість, в яку вплетена специфічна раціональність тощо. Це зберігає за міфом й усталену в попередній культурі функціональність, щоправда, онтологічний зміст,

наприклад, функції пояснення дещо звужується, орієнтуючись на певні фрагменти буття, а не на його цілісність. При цьому тлумачення, пояснення походження “світу людини” та основ людського буття як чи не найголовніша функція міфологічного світогляду зберігається. Осучаснена міфологія, безумовно, в трансформованому вигляді зберігає також функції нормативного обґрунтування засад буття, героїзації подій, роз’яснення закономірностей “відродження” певних форм буття після їх занепаду, функції упорядкування людського існування як натхненного та героїзованого подолання спричиненого ворожими силами хаосу тощо. Так збереження в історії – в художніх образах, в релігійних символах, нормах моралі тощо – соціокультурних функцій міфу зайвий раз доводить трансісторичність даного феномену.

1.4. Дослідження міфології засобами соціальної філософії

Між феноменом міфології та його осмисленням в культурі людства існує дещо дивна закономірність, яку підмітив свого часу О.Ф. Лосєв, а саме: “Справжня рефлексивна інтерпретація міфу почалась тільки тоді, коли сама міфологія вже померла і її вже всерйоз почали розуміти не буквально, але тільки рефлексивно” [282, 233-234]. Це є справедливим, як на нашу думку, не лише щодо ретроспективного аналізу міфів, але й по відношенню до сучасних міфологічних розвідок. Конкретно існуюча в суспільстві система міфологічних образів ще не стала предметом безпосереднього критичного аналізу, як це диктує логіка об’єктивного дослідження. У новітніх умовах людина все більше інтуїтивно тлумачить міф як незмінний контекст свого духовно-культурного і суспільно-політичного буття. І це є закономірним, адже доля міфологічної складової в “перехідні епохи” «зашкалює» за межі оптимальної для культури норму. Закономірним є і те, що хаотичність сучасного світоглядно неупорядкованого буття долається саме первісною

гармонією, традиційним “колективним безсвідомим”, представленим міфологією.

Різноманітність форм існування міфу в суспільній історії та духовній культурі спричиняє не тільки його багатofункціональність, але й створює концептуальну різноаспектність розуміння даного феномену. Спробуємо класифікувати теоретичні підходи щодо міфу, що мали місце як в історії філософії і культурології, так і в сучасній соціально-політичній та філософській думці (вітчизняній та зарубіжній).

Огляд традиційних підходів до тлумачення міфології практично відображає тенденції розвитку історико-філософського процесу. В західній цивілізації інтерпретація міфу як культурної цінності починається з античності, для якої в цілому є характерним *алегоричне* його розуміння. Безумовно, на перших тлумаченнях міфу позначалось насамперед специфічність *світогляду* людини тієї епохи, яка ще багато в чому несла на рівні світовідчуття міфічні ознаки. Йдеться, зокрема, про антропоморфну модель космосу, за якою світ сприймався наділеним душею, чуттєво-живим. Але, якщо суто в міфічній традиції складові елементи Всесвіту повністю є уподібненим до людських органів, то в наступну епоху йдеться про перехід від *образологічного* до *культурологічного* розуміння космогенезу. Упорядкування, перетворення Хаосу на Космос несе вже ознаки не тільки переходу від “темряви до світла”, “від води до суші”, але й “від порожнини до речовини”, “від *неоформленого* до *оформленого*”, змодельованого.

Поступово природні засади, що домінували в ранній міфології, поступаються засадам *культурним*, що безпосередньо позначається на варіантах розуміння міфології. Саме на цей чинник зважають давні елліни, в тому числі і при поясненні Космосу. Слушно підкреслює значення культурного виміру в античному світосприйнятті Джозеф Кемпбелл, коли стверджує: “Стародавні греки вважали, що музика та інші мистецтва призначені для того, щоб налаштовували думки людини на вселенську гармонію, від якої її відволікають земні труди та турботи” [223, 8].

Але в цілому давньогрецька культура ще не подолала і несе в собі ознаки первісного світогляду, розмаїття міфу – як почуттєвого образу і художнього, як уявлення і уособлення природних чи соціальних сил, як інтуїтивного сприйняття і омріяної фантазії тощо. Звідси випливає й алегорична інтерпретація міфології, про що вже йшлося.

Впровадження такого роду тлумачень міфу та герменевтичне роз'яснення застарілих його значень супроводжувало становлення та розвиток філософії у Стародавній Греції. Так, наприклад, міфічна історія дівчини Європи, що була викрадена з Криту на спині могутнього бика (під обрисом якого насправді приховувався Зевс), була перетлумачена стародавнім автором Палаіфатом як історія жінки, що викрадена була мешканцем Криту на ім'я Таурос (від *грецького* – бик) [див.: 74, 7].

Шляхом раціоналізації міфу йшов і Гомер, коли в історії нападу на корабель Одисея Сцилли, перетлумачує останню як назву піратського корабля на відміні від міфічного образу жорстокої, істоти-канібала. Варто згадати в цьому ряду перших інтерпретаторів міфології Евгемера, давньогрецького автора III ст. до н.е., позиція якого особливо вплинула на історію логіко-раціонального освоєння міфології. Завдяки Евгемеру в еллінську свідомість увійшла думка, згідно якої окремі божества первісно були великими *людьми*, що шанувалися за свої особливі діяння на благо людства. Тобто, як підкреслюють Є.М. Мелетинський та С.А. Токарев, він бачив в міфічних образах обожнених історичних діячів [325, Т. 1, 16].

Алегоричне тлумачення міфів знаходимо у софістів, стоїків, що бачили в богах персоніфікації їх функцій. А епікурейці вважали, що міфи створені на основі природних фактів та призначалися для підтримки жерців та правителів.

Відхід від алегоричного витлумачення міфології та фактично першу концептуалізацію міфічної традиції знаходимо у Платона. На його думку, міфи, “взагалі говорячи, є неправда, але є в них і істина” (“Держава”) [371, 140]. В діалозі “Тимей” філософ, розглядаючи міф, наголошує на характерній

для зазначеного феномену двоїстості: “... ми маємо справу не з вигаданим міфом, але з правдивим переказом” [так само, 431]. Тим Платон підкреслює “знанієвий” потенціал міфотворчості. Міф у Платона демонструє здатність до формування образних ілюстрацій до філософських побудов. Але при цьому міф недосконалий є неправдою, оманною, обманом. Інакше кажучи, філософ підмічає можливість *ілюзорної* складової у міфотворчості як справі рук людських і тому зауважує: “Склавши для людей брехливі сказання, вони (маються на увазі Гесіод, Гомер та інші поети – авт.) стали їм оповідати, та й до сих пір переповідають” [371, 141].

Розтлумачуючи умови міфотворчості, Платон заявляє про суспільно-соціальне підґрунтя такого виду знання: “... заняття міфами та розвідки щодо давніх подій з’явилися в містах одночасно з дозвіллям, коли виявилось, що деякі мають готові засоби до життя, але не раніше” (діалог “Критій”) [371, 504].

Цінність міфології філософ головним чином пов’язує з *виховною* функцією міфу. В цій якості міф здатен формувати ментальні установки, значимі для суспільства. Цікаво Платон описує умови формування, умовно кажучи, “громадянської солідарності” на основі знання міфологічної традиції. “Зовсім не слід викладати, – стверджує він, – та живописати битви гігантів та різний інший численний розбрат з їх родичами та близькими ... якщо ми маємо намір вселити у громадян таке переконання, щоб ніколи ніхто з них не мав почуття ворожості до іншого...” [371, 142].

Виховний потенціал міфології особливо є значимим в роботі з підростаючим поколінням. Саме тому, “маючи справу з дітьми, ми до міфів звертаємося раніше, аніж до гімнастичних вправ” [так само, 140], – роз’яснює філософ. – “Ми вмовимо виховательок та матерів оповідати дітям лише визнані міфи, аби з їх допомогою формувати душі дітей скоріше, ніж їх тіла – руками” [так само]. Платон підмічає в міфі потужну силу *впливу* – з цієї обставини випливає як особлива надія філософа на міф у виховному процесі, так і платонівська ідея цензури міфів. Метою останньої є передусім не

“ідеологічний” контроль в сучасному розумінні цього поняття, що часто, хоча і не зовсім виправдано, приписують Платону, а відбір міфічних оповідей з позиції доцільності, враховуючи і вік і, як би зараз ми сказали, гуманістичний потенціал конкретних переказів. Звертаємось до самого Платона. “Про справи ж Кроноса, – зауважує він, – та про муки, які він потерпав від сина, навіть якщо б це було правдою, я не вважав би необхідним так запросто оповідати тим, хто ще є нерозумним та молодим, – ліпше обходити це мовчанням ...” [371, 141].

Епоха християнства вносить корективи в способи тлумачення міфології, хоча і не змінює *принципи* цього тлумачення – поняття алегорії та евгемеризму (від імені вже згадуваного нами Евгемера) спрацьовували як засадничі і в Середні віки і в епоху Відродження. Спочатку отці християнської церкви сприйняли позицію модифікованого евгемеризму, згідно з якою первісна міфологія може бути пояснена як *стосунки людей*, яких піднесли за їх діяльність до надлюдського, надприродного положення. Такий підхід дозволяв раннім християнам значно послабити вплив язичницького минулого, адже діяння богів почали тлумачитись як стосунки звичайних людей, а отже – позбавлялись сакрального змісту. Середньовічні теологи продовжили цю лінію інтерпретації, а фактично – алегоричної дискредитації античної міфології, звертаючись до Нового та Старого Заповітів.

Міфологічна традиція таким чином в цей період стає маргіальною, витісненою на периферію духовної культурної традиції. Невипадково М.М. Бахтін, аналізуючи “карнавальну культуру”, показує саме фольклорно-ритуально-міфологічні коріння літератури пізнього середньовіччя (роб. “Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя і Ренесансу”). Справа в тому, що саме традиція *народної карнавальної* культури (античної та середньовічної) збереглася і виступила проміжним ланцюгом між первісною міфологією (ритуалом) і художньою літературою.

І лише епоха Відродження супроводжується сплеском інтересу до античності, аж до некритичного тлумачення елліністичної культури в якості неперевершеного зразка. Зберігається й алегоричне витлумачення міфології, входить в моду використання античних сюжетів, пантеону богів та героїв. Так, під Марсом розумілася війна, під Венерою – кохання, під Мінервою – мудрість; під музами – різні мистецтва, науки тощо [325, Т. 1, 11]. Таке слововикористання утримується й до наших днів, зокрема в поетичній мові, яка увібрала в себе багато міфологічних образів.

Початок XVIII ст., зокрема в особі Джамбаттіста Віко, актуалізує такий напрямок дослідницької діяльності як *етнологія*, вивчення культури в конкретних людських суспільствах, що привертає увагу й до її міфологічної складової [68]. Дж.Віко наводить докази щодо ролі творчої уяви людини у формуванні міфів на певних культурних стадіях розвитку людства. Ця ідея, на жаль, не отримала достатнього розвитку. Дохристиянські міфи, як і в минулі епохи, сприймалися викривленням біблійного одкровення. Сам же Віко називає міфологію “божественною поезією”, з якої виникає згодом героїчна поезія гомерівського типу. Своєрідність міфології філософ пов’язує з нерозвиненими формами мислення, які можна порівняти з дитячою психологією. Йдеться про почуттєву конкретність, емоційність, багатство уяви при відсутності розсудковості. Така особливість свідомості первісної людини спричиняє перенесення нею своїх власних властивостей на предмети, а також невміння абстрагувати атрибути і форму буття предметів від себе як суб’єкта. Філософія міфу Дж. Віко започаткувала усі подальші напрямки дослідження міфології, а його ідеї на століття випередили свій час.

Щоправда, слід відзначити, що сучасники мислителя переважно не поділяли його погляди на міфологію. Цей пласт культури не сприймався укоріненим у буття, адже панівною на той час була думка щодо ілюзорності міфів. Тому на тлі міркувань Дж.Віко, погляди таких французьких просвітників як Вольтер, Д.Дідро, Ш.Монтеск’є, Б.Фонтенель, які розуміли міф як продукт невігластва та омани, марновірства та хибних знань, є, на наш

погляд, кроком назад в освоєнні цього метаісторичного “продукту” культури. Хоча і тут не все було вже так однозначно. Той же Бернхард Ле-Був’є де Фонтенель, з одного боку, говорить про недоречності міфів (“Про походження байок”), які приписує факту появи такого роду передань саме у середовищі *примітивної* людської спільноти, а, з другого – спираючись на нотатки мандрівників, місіонерські оповіді, зокрема знайомство з культурою індіанців Північної Америки, порівнюючи давньогрецькі та індіанські міфи, висуває припущення про існування загальнолюдських підвалин функціонування культури [74, 7], що, безумовно, дає основу для більш об’єктивного розуміння міфології як складової духовного надбання людства.

Варто згадати і тлумачення примітивних суспільств Ж.-Ж. Руссо, який, хоча безпосередньо і не опікувався темою міфологічної свідомості, але саме він звертає увагу на зв’язок в історії людства соціальних спільнот, що власне є носіями загальних світоглядно-суспільних цінностей, в тому числі й міфологічного порядку. Родину філософ називає “самим давнім з усіх суспільств і єдино природнім” (“Про суспільний договір”) [418, 155]. В родинних зв’язках, на його думку, криються усі подальші форми буття, аж до політичної. Саме в цьому історично першому суспільстві Ж.-Ж. Руссо бачить “прообраз політичних суспільств, правитель є подібним до батька, народ – до дітей, і всі, народжені рівними і вільними, якщо відчужують свою свободу, то лише для своєї ж користі” [так само]. Пізніше К. Леві-Стросс підтвердить й думку Руссо й про те, що різниця між людським і тваринним, або між культурою і природою є однією із основних засад в мисленні первіснообщинної людини.

Помітно різниться з французькою лінією філософування німецьке Просвітництво. Міфічне (за смыслом відчуття) переживання природи як живої, єдиної реальності є визначальною особливістю гетівського світогляду, що дає підставу для його концепції “протофеномену”, яка, до речі, гратиме важливу роль в подальшому дослідженні міфології, зокрема, у П.О. Флоренського. За Й.В. Гете, будь-який закон природи, будь-яке явище

(“феномен”) розповсюджується на всю область природи [92]. Протофеномен входить у склад тієї ж реальності, котру створюють феномени. Цей “прафеномен”, “першофеномен” або “протофеномен” представляє собою природній закон. Мислитель вважає, що в природі ми не зустрічаємо нічого одиничного, все для нас пов’язано з тим, що знаходиться спереду, поруч, позаду або зверху. Фактично Гете міфологічними засобами поєднує одиничне та загальне, розуміючи останнє як таке, що вбудоване в одиничне, і поза його емпіричним образом не існує. І хоча подалі роз’яснюється, що реальність одиничного складає загальне, ідея, тому одиничне почуттєво спостерігається, а загальне є предметом мислення, тим не менш тлумачення єдиного, загального, природного зв’язку, що об’єднує світ, давало підстави для відтворення на новому рівні саме міфологічного мислення, що проростало насамперед в поезії, взагалі давало підстави “відродженню” в культурі міфічного світовідчуття.

На думку І.Г. Гердера, міф доцільно відносити до сфери всього виразного, образного [91, 447]. Підхід німецького просвітника можна розглядати як напрямок романтичного тлумачення міфу. Гердер звертає увагу на існування різних пластів культури, що не збігаються між собою насамперед за способами систематизації уявлень про світ та міркуваннями щодо нього. Йдеться про культуру аристократичну та народну. Культурі освічених людей Гердер не тільки протиставляє культуру народу, але й прославляє останню. Стародавні міфи в його інтерпретації є природнім відображенням піклування широкого загалу про свої буденні, звичайні турботи. Ці турботи залишаються незмінними на протязі тисячоліть аж по нинішній час, як скажімо моряки, що живуть, безпосередньо стикаючись зі стихією води незалежно від того хто є вони – еллінські рибалки чи матроси із вільного міста Данцига.

Отже погляди І.Г. Гердера слід сприймати як щабель переходу від власне просвітницького погляду на міфологію до романтичного, адже в його

філософії історії міфологія тлумачиться як частина культури, поетичного багатства, виразник народної мудрості та національної своєрідності.

Європейський романтизм як світогляд входить в історію людської культури насамперед ідеєю створення “нової міфології”. З романтизмом пов’язано також й подолання усталеного в традицію алегоричного тлумачення міфу на користь символічного його розуміння. Такий ідейний підхід можна вважати основною лінією романтичної філософії міфу. Впровадження цієї програми виводило романтиків на шлях пошуку естетичних цінностей народного епосу та різноманітних міфів в народній культурі. Прихильниками романтичного світогляду виявляють себе брати Гримм, Ф.Крейцер, Ф.Шеллінг. Романтики звернули увагу на можливість міфу відтворювати у людській свідомості “голос далекого й більш мудрого минулого” [79, 93]. Романтики побачили в міфах “не тільки прекрасні зразки, повні художньої сили, але й деякі “безпосередні” і в той же час “релігійні”, універсальні символи і образи, що виражають глибинну суть природи й духу” [572, 21]. Романтизм витлумачував міфологію як колективну пам’ять, що оберігає зв’язок поколінь, традицій, формує народну ментальність. Підкреслюючи значну роль емоцій в людському житті, романтики, звертаючись до історії античності, а також – до народних переказів та легенд, розглядають міфи як зібрання життєвого досвіду, причому, більш дієвого, аніж той, що представлений в мистецтві – сучасній поезії, живописі тощо.

Я. Гримм пояснює, зокрема, існування міфу потребою людського серця в ідеальних уявленнях. На його думку, в міфі, як світовідчутті, спрацьовує ціннісна тяга людини до досконалого, вищого, мудрішого, більш справедливого тощо. Так, зважаючи на цю особливість міфології, Я. Гримм вказує: “Вищий бог для неї (людини – авт.) – це батько, добрий батько, патріарх, дідусь, який забезпечує славу й перемогу тим, хто живе зараз...” [112, 68]. Тут ми чітко бачимо, що трактування минулого, як певного ідеального зразка, як колишньої реальності “золотого” часу минувшини говорить про здатність міфологічного світогляду апелювати до минулого у

вирішенні сучасних проблем. Звернення до минулого демонструє можливість використання коду соціальної пам'яті. В казці, на думку Я. та В. Гримм, відкривається одна із найдавніших форм людської творчості, пам'ятник “народного духу”, відображення стародавньої міфології народу. Як бачимо, романтична свідомість націлена не стільки на майбутнє, скільки на минуле, яке набуває риси міфологічної побудови.

Романтична філософія міфу отримує своє завершення у Ф.В. Шеллінга, який ставився до міфу насамперед як до естетичного феномену [див.: 555, 40-71; 556]. В його філософській системі міф займає посереднє місце між природою та мистецтвом. Філософія міфології Фрідріха фон Шеллінга доводила, що міф є формою вираження, характеристикою певної стадії в людському розвитку, засобом якої люди представляють Абсолют (тут – всеохоплюючу єдність, де є примиреними усі розбіжності).

Ф.В. Шеллінг висуває вимогу щодо мистецтва й міфології в принципі тотожну, а саме – прагне, щоб “загальне цілковито було особливим, а особливе в свою чергу цілковито було загальним, а не тільки позначало його” [555, 110]. Тим філософ підкреслює, що міф зачіпає життєві підвалини людського буття. Тобто, міфологія в розумінні Шеллінга (що принципово не співпадає з філософією просвітників) не є певним “реєстром” образів та мотивів для наслідування, а представляє собою життєво-первинний хаос, наповнений дивами, геніальними, “божественно створеними” образами. Але вони – не шаблони і не зліпки, а орієнтири, що направляють духовні пошуки творців. Звідси міф може виступати й виступає “пророчим припущенням”, що несе в собі знання нескінченного світу в його минулому, теперішньому та майбутньому. Так, філософ стверджує: “Істинна міфологія наділена рисами універсальності, безкінечності. ... міфологія ... можлива в собі самій тільки постільки вона досягає цілокупності та представляє сам універсум першообразів” [555, 105].

Окрім загального концептуального підходу щодо міфології, ми знаходимо у Шеллінга порівняльну характеристику античної, давньосхідної

та християнської міфологій. В його уявленні давньогрецька міфологія є “Найвищим першообразом поетичного світу”. На думку філософа, міфотворчість продовжується в мистецтві і може набувати вигляду індивідуальної творчої міфології. Через цю обставину, перетлумачуючи висхідні засади шеллінгівського підходу, вже сучасний український дослідник В.А. Малахов влучно підкреслює одну з головних особливостей міфу – міф є не просто переказом і тому не всякий переказ є міфом, а лише той, що “відсилає людину до початків її власного буття, немов би служить її творенню наново, встановленню її життя на належну колію” [297, 77].

XIX століття в історії культури пов'язане зі становленням таких напрямків в сфері гуманітаристики як релігієзнавство, соціологія релігії, культурологія, етноантропологія. Дослідження релігійних, етнічних груп та первісних спільнот, здійснені Е.Дюркгеймом, Л.Леві-Брюлем, Б.Малиновським, Е.Тайлором, Дж.Фрезером [див.: 262, 300; 301; 461; 514], зробили “переворот” в розумінні міфології насамперед як *практичного* підґрунтя буття традиційних суспільств. При такому підході зважалося більше на зв'язок міфологічного світогляду та ритуалу, а відповідно – приділялась увага *соціальним* функціям міфу.

Окремо варто виділити *лінгвістичну* школу, що певним чином спиралася на романтичні надбання щодо сприйняття міфу. До неї належали німецькі вчені А.Кун, В.Шварц, В.Манхардт, англійські – М.Мюллер, а також вітчизняні дослідники – О.О. Потебня, А.Н. Веселовський, Ф.І. Буслаєв. Працюючи в цьому напрямку науковці насамперед спирались на методи порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства. Виникнення міфу пов'язувалося із втратою первісного значення понять, інакше кажучи – своєрідною “хворобою мови”.

Антропологічна або еволюціоністська школа (Е.Тайлор, Г.Спенсер, Е.Ленг) складається в Англії та є наслідком перших кроків порівняльної етнології. Її головним матеріалом було вивчення духовного світу архаїчних племена у зіставленні з цивілізованим людством. Зокрема, Е.Тайлор [див.:

461] виникнення міфології пов'язував з анімізмом, з уявленням про душу, яке виникало внаслідок суто раціональних розмислів “дикуна” з приводу смерті, хвороби, снів тощо. Зазначалось, що в міфології людина шукала відповіді саме на ці питання.

Вказаний загальний огляд підходів доповнимо більш детальним розглядом окремих концепцій згаданих мислителів.

В цілому французька соціологічна школа (Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль) [262] розглядала специфіку психології соціуму, колективу. Е.Дюркгейм наголошує на нероздільності релігії та міфології. В дослідженні елементарних форм релігії та міфології, Дюркгейм звертається до тотемізму. Саме тотемічна міфологія, на його думку, моделює родову організацію та консервує її засади. Тотемізм є відтворенням та конструюванням первісної суспільної організації. Мислитель підкреслює нерозривний зв'язок релігійних вірувань та міфології, вважає, що саме на цій основі створюються *колективні* уявлення.

Щодо специфіки міфологічного мислення, то цій проблемі приділяє увагу Люс'єн Леві-Брюль, який вивчає *психологію* первісних народів, примітивного менталітету і на цьому матеріалі розробляє нові підходи до розуміння мислення, релігії та міфології [262]. Вчений схвально ставиться до концепції Е. Дюркгейма щодо колективних уявлень, які пояснюють різницю мислення первісних та сучасних людей. За Леві-Брюлем, думки та сприйняття первісних людей заповнені містицизмом. Примітивний менталітет, як показує вчений, хоча і не чинить супротив законам логіки, але не завжди й наслідує їм. Міфи представляють собою колективні уявлення, що носять цілісний характер та які складають предмет віри, а не міркувань. Леві-Брюль вказує на імперативний характер міфів. Емоційні та моторні елементи займають в колективних уявленнях місце логічних включень та виключень.

Дологічний характер міфологічного мислення проявляється, зокрема, в недотриманні логічного закону “виключеного третього”: об'єкти одночасно можуть бути і самими собою, і чимось іншим. В колективних уявленнях, як

доводить Леві-Брюль, асоціаціями керує закон партиципацій (співпричетності): так, виникає містична співпричетність між тотемічною групою і стороною світу, між стороною світу та квітами, вітрами, міфічними тваринами, річками, лісами тощо. Міфічне мислення, таким чином, користуючись знаками, узагальнює, залишаючись при цьому конкретним.

Для Б.Малиновського міф – атрибут первісної свідомості та культури, яка розглядається як “єдине ціле, що складається з інструментів виробництва та предметів споживання, із затверджених встановлень для різних суспільних об’єднань, людської думки та ремесел, вірувань, звичаїв” [302, 43-44]. Культура підтримується традицією, яка представляє собою “найвищу цінність” для роду. Як підкреслює науковець, у збереженні традицій “ніщо не має такого значення, як конформізм і консерватизм її членів”, адже цивілізаційний порядок вимагає неухильного дотримання правил і традицій, отриманих від попередніх поколінь в силу того, що “будь-яка недбалість в цьому послабляє згуртованість групи і піддає небезпеці її культурний багаж” [див.: 301, 41].

Звертаючи увагу на те, що міф в архаїчних спільнотах виконує не тільки пояснювальну, але й практичну функцію, теорія Б.Малиновського означається як *функціональна*. Дослідник показав, що у свідомості «дикуна» існує не тільки сакральний світ культу та віри, а ще й світський вимір практичної діяльності та раціонального світогляду. Таким чином Б.Малиновський є засновником функціональної школи в етнології [див.: 300; 301; 302]. Функціональний аналіз, на думку дослідника, дозволяє визначити форму і значення звичаю, культурного пристосування, традиції тощо.

Практичні функції міфу підтримують культурну спадковість первісних колективів, неперервність культури за рахунок звернення до надприродної реальності доісторичних подій. Обряди несуть, за Б.Малиновським, креативне начало, сприймаються свого роду “актами творіння”. Ці акти творять не тільки соціальну зміну в житті індивіда, але й пролонгують духовні метаморфози. Типовим в цьому плані є обряд ініціацій, який є

релігійною дією, де ритуал і мета цієї дії збігаються воедино – мета акту досягається здійсненням самого акту, під час якого відбувається не суто, за словами дослідника, “біологічна подія”, але й формується “склад розуму”, значимі для групи соціальні засади буття.

Інакше кажучи, міф, як доводить Б.Малиновський, не просто переказ історій, а “реальність, що переживається”, є “живою”. Ця “жива реальність”, зазначає він, “виникла і існувала в первісні часи і з тих пір продовжує здійснювати вплив на світ та людські долі. Такий міф є для дикунів тим, що для щиро віруючого християнина є біблейське передання про Створення світу, Гріхопадіння, Спокуту, Жертву розп’ятого на хресті Ісуса. Наше Святе писання живе в наших обрядах, в нашій моралі, керує нашою вірою та управляє нашою поведінкою, ту ж роль грає і міф в житті дикунів” [301, 98]. На його думку, міф кодифікує думку, зміцнює мораль, пропонує певні правила поведінки, санкціонує обряди, раціоналізує та обґрунтовує соціальні установки. За Б.Малиновським, міф – не просто оповідь, що має алегоричне, символічне та ін. значення, міф переживається архаїчною свідомістю людини в якості своєрідного усного “священного писання”, як деяка дійсність, що впливає на долю світу та людей. Інакше кажучи, смисли міфів задаються контекстом ситуацій, в яких вони виникають і існують.

Багато які з ідей науковця і понині зберігають своє значення. Нам хотілось би підкреслити насамперед той факт, що саме Б. Малиновському вдалося затвердити думку щодо міфу як частини *культури* в її функціональному, практичному вимірі. Міф постає складовою діяльності, котра безпосередньо вирішує певні завдання конкретної людської спільноти.

Джеймсу Джорджу Фрезеру, британському антропологу та фольклористу, належить теза про пріоритет ритуалу над міфом, тому його концепцію можна означити як *ритуалістичну* доктрину [див.: 513; 514]. Опору міфу Фрезер вбачав у магії, а основою магії вважав психіку. Усвідомлення власної конечності, тимчасовості та прагнення подолати її складає, на думку науковця, перший порив до міфології.

Основна проблематика досліджень Дж.Фрезера – теорія загального розвитку *моделей мислення*: від магічного до релігійного та наприкінці – наукового. Він не сумнівався, що наука подолає марновірство щодо міфології і хоча думка про еволюційний розвиток магічного мислення в наукове через релігійне не стала загальноприйнятою, це не зменшує важливості розвідок Фрезера.

В роботах вченого подано широкий синтез та порівняльний аналіз практики магії та релігії впродовж всієї історії науки та культури. Аналіз співіснування функцій духовної та світської влади змістовно викладений дослідником у концепції походження ідеї “божественного монарха”. На думку Фрезера, зазначений інститут бере свій початок в наївній вірі в те, що соціальне благополуччя та сталість порядку залежать від міцності життєвої сили правителя, котрий повинен бути скинутий, коли його сила почне слабшати та замінений більш енергійним спадкоємцем.

Дж. Фрезер вносить корективи в тайлерівську теорію анімізму, протиставляючи анімізму магію, в якій він бачив древню універсальну форму світогляду. Міф для нього виступає не в якості свідомої спроби пояснення світу, а як **зліпок** відмираючого магічного ритуалу, обряду. Ритуал розцінюється Фрезером як джерело розвитку релігії. Відповідно, ритуал має пріоритет над міфом. Особливу увагу Фрезер приділяє міфам, пов’язаним з аграрними календарними культами “вмираючих” та “воскресаючих” богів.

М.Мюллер, німецький сходознавець, що переїжджає до Великої Британії, займається насамперед порівняльною лінгвістикою (робота 1856 р. – “Порівняльна міфологія”). На основі такого аналізу він створює лінгвістичну концепцію виникнення міфів внаслідок “хвороби мови”. Науковець доводить, що міфологія перших індоєвропейських народів складалася з алегоричних історій про дії природи. Але з часом ці первісні значення були втрачені, на думку М.Мюллера, через “хвороби мови”. За Мюллером, первісна людина фіксувала абстрактні поняття через конкретні ознаки засобом метафоричних епітетів. Коли ж первісне значення останніх

виявлявся забутим або затемненим, виникали так звані “семантичні зрушення”, що давали основу виникнення міфу [325, Т. 1, 16-17]. В силу зазначеного, міфи більш не оповідали раціональним чином про явища природного світу, а замість цього почали описувати ірраціональні дії героїв, богів та інших фантастичних істот. Самі боги представлялися М.Мюллеру переважно солярними символами на відміну, наприклад, від А.Куна та В.Шварца, які бачили в них образне узагальнення метеорологічних явищ. Згодом представники напрямку зацікавились астральними та лунарними міфами, міфами про тварин, через що школа в цілому отримала назву “натуралістичної” або “солярно-метеорологічної”.

М.Мюллер вважає за необхідне розділяти релігію давніх народів та їх міфологію. Міфологія, як вже зазначалось, тлумачиться як “хворобливий стан мови”, який може заразити й інші складові інтелектуального людського життя. “Немає сумніву, – зазначає він, – що найбільш підлягають міфологічній хворобі релігійні поняття, тому що вони виходять з тієї галузі безпосередньо нашого спостереження, в якій мова має своє природне походження; тому, згідно з істинною їх природою, вони повинні задовольнятись метафоричними вираженнями. Те, чого не бачило око, не чуло вухо, то й не приходило на серце людині. Тим не менш, навіть, релігії давніх народів зовсім не за необхідністю не є цілком міфологічними” [333, 209]. Пояснюючи цей аспект, Мюллер зазначає, що якщо боги Гомера в їх міфологічному вигляді представлялись слабкими, такими, що піддаються низьким пристрастям, можуть обманюватись та морально хибити, то в межах більш концептуалізованої релігії вищі сили вже були наділені якостями абсолютних моральних авторитетів.

У вітчизняній традиції лінгвістичну школу як напрямок міфологічних студій представляє О.О. Потебня [див.: 387-390]. В його лінгвістичній концепції міф, фольклор, література представляють собою знаково-символічні системи, які є похідними та співвідносними з мовою. Науковець зазначає, що мова твору здійснює безпосередній зв'язок з мовою культури як

такої, тому будь-яка інтерпретація твору не є простим його дублюванням. Форма слова, через яку людина передає думку, несе в собі відношення змісту думки до свідомості. При цьому кожен мовленнєвий акт є творчим, індивідуально-психічним актом, в якому соціальною складовою виступає мова, що власне об'єктивує думку.

Теза О.Потебні щодо діалогічної природи зв'язку слова та думки відбивається і в його концепції міфу. Рівень міфологічного мислення, згідно з думкою вченого, проходять усі народи на певному етапі свого розвитку. Мова є «першообразне знаряддя» міфічного мислення, в якому ще немає розрізнення образного та понятійного аспектів. Історичні форми думки несуть в собі чергування міфу, поетичного мислення та науки, кожна з яких має свій власний стиль. Протилежності образу і речі, внутрішнього та зовнішнього, суб'єктивного та об'єктивного, природного та надприродного тощо для міфу є взаємопроникними моментами.

В сфері фольклорних та етнографічних студій О.Потебня розвиває ідеї В.Гумбольдта. Йдеться, зокрема, про мову, творцем якої виступає народ, і яка, в свою чергу, обумовлює розвиток народної культури, виражає «дух народу», особливості національного менталітету та світогляду.

Особливе місце в європейській культурі ХІХ ст., в тому числі і в аспекті розуміння та сприйняття міфу як цінності займає філософський світогляд Ф.Ніцше [342; 343]. Філософ звертає увагу на позасвідомий характер міфологічної свідомості і в цьому плані робить висновок про спорідненість міфу із музичною культурою.

Прагнучи «нової філософії» і « нової культури», філософ робить ставку на свідоме творення міфів. Саме таким чином слід розглядати ніцшеанські образи Діоніса, Аполлона, Заратустри. Міфотворчість Ф.Ніцше розглядав як фактор, який може врятувати від занепаду європейську культуру, адже міф виражає загублену в культурній історії стихію життя [342, 144-157]. В міфі Ніцше бачить образ світу, в якому у згорнутому вигляді є представленими принципи світооблаштування.

Міф не несе в собі раціональний вимір світу, він скоріше є пов'язаним із чудом, але це не ілюзія. Міф дає змогу міркувати на межі *реального* про злободенні проблеми сучасності. Наведемо приклад напівіронічних думок філософа про державу (“Так говорив Заратустра”). “Державою називається найхолодніше із усіх холодних страхіть, – зауважує Ніцше. Холодно бреше воно; і ця брехня повзе із уст в уста його: “Я, держава, є народ”. Це – брехня! Творцями були ті, хто створив народи і дав їм віру і любов: так служили вони життю. Руйнівники – це ті, хто ставить пастки для багатьох і називає їх державою: вони нависили їм меч і нав'язали їм сотні бажань” [343, 40]. За цією епатажно-образною формою криється одна з найболючіших проблем сучасності, адже державні інституції як і в часи Ніцше не в змозі виконувати своєї вкрай важливої – культуротворчої функції.

Висновки до першого розділу.

1. Міф не є ілюзією чи початковою формою *знань*, а представляє собою *світогляд*, побудований на *образному* уявленні про природне і культурне середовище та колективне життя певної спільноти або історично пізніше – і людства в цілому. Функціональним центром міфу є власне не знання, уявлення про світ, а людська *самосвідомість*, усвідомлення місця людини і людської спільноти в світі, колективна свідомість певного людського угруповання.

2. Аналіз історичного перетворення традиційної міфологічної культури, показує, що зміст міфу, входячи складовою частиною у форми суспільної свідомості, що історично відділились від міфу, спричиняє традиційну міфічну образність, символізм, почуттєвість, в яку вплетена специфічна раціональність. Це зберігає за міфом й усталену в попередніх культурах функціональність, щоправда, онтологічний зміст, наприклад, функції пояснення дещо звужується, орієнтуючись на певні фрагменти буття,

а не на його цілісність. І все ж, хоч і в трансформованому вигляді, але він зберігає функції нормативного обґрунтування засад буття.

3. Міф – унікальне явище культури та суспільного буття, що несе чітко виражену *трансісторичну* ознаку. З явищем *трансісторичності* міфу європейці наочно стикаються в XIX столітті, в епоху, коли людина не просто віднаходить себе в культурі (на відміну від часів, коли людина співставляла себе з природою, трансцендентальним світом тощо), але й розглядає саму себе крізь призму особливостей інших культур. Прийшло розуміння, що культурне явище міфології має відношення не лише до спільнот, суспільний розвиток яких характеризується родоплемінними стосунками, але й у трансформованому вигляді є присутнім в загальному культурно-історичному європейському поступі. Такого роду трансісторичність міфології демонструє певні “залишки” в самосвідомості людини рис міфологічного світосприйняття.

4. У кінці XIX - на початку XX ст. в галузі міфологічних досліджень було здобуто позитивний матеріал стосовно архаїчної свідомості, вивчення символів та ритуалів, пов'язаних з первісними віруваннями, з'являються перші тематизації міфологічних сюжетів, створено кілька потужних шкіл, що, безумовно, вплинуло й на розвиток дослідження феномену міфу та міфотворчості і в наш час.

РОЗДІЛ II.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАНСІСТОРИЧНОСТІ МІФУ В СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Методологічний аналіз міфології

Складність та різноаспектність функціонування феномену міфу на різних етапах історичного розвитку людства, із сучасним суспільством включно, зумовлює постановку питання щодо методологічного підґрунтя дослідження міфологічної культури як *проблеми* сучасного філософського знання, незважаючи на той факт, що існує усталена традиція методологічних підходів до вивчення феномену міфології. Методологічна проблемність полягає в тому, що в сучасному суспільстві міфологія має певні рівні свого функціонування (і відповідно – особливості) – в формах народного життя, в певних усталених нормах буття, традиційних віруваннях та розвинених релігійних системах, стереотипах національного світосприйняття, ціннісних очікуваннях, реалізаціях ідеалів суспільного буття і навіть – в соціальних ілюзіях; в художньо-мистецьких традиціях, з одного боку, і в особливостях масової самосвідомості як феномену історії ХХ ст., в *політехнологічних* проєкціях на суспільне життя, з іншого боку. Відповідно, методологія, якою слід керуватися щодо цих явищ, не може бути усередненою. Різні аспекти сучасної міфологічної культури потребують й різного методологічного підходу.

Окрім того, пошуку “нової” методології потребують й проблеми, з якими стикається сучасне знання про міфи, коли прагне віднайти підстави для розрізнення “класичного” та “соціального міфу”, “соціального” та “політичного”, міфу як традиції народного буття і міфу як певної політичної технології. Не меншою проблемою для дослідників виступає тема зміни орієнтирів в культурі кінця ХХ ст., коли відбувається певне витіснення ідеалів “класичного” (модерністського) раціоналізму міфом. Аналіз процесу

реміфологізації свідомості, причин та перспектив міфологічного мислення, як і з'ясування місця раціоналізму в сучасній культурі, не може задовольнити традиційна методологія. Адже методологічна основа будь-якого дослідження має бути тісно пов'язана з проблемним полем сучасної міфології, яке, до речі, все більше потребує трансдисциплінарного підходу як вимоги пізнання сучасного суспільства, в якому феномен міфології все більше проявляє себе у різноманітних сферах – від духовної та соціальної до політичної та сфери комунікації, насамперед, пов'язаної із ЗМІ. Подібно тому, як сучасне суспільство перебудовує, “знімає” засади суспільства доби “модерну”, слід визнати необхідним певне діалектичне зняття “класичної” методології сучасною “постнекласичною” (якщо скористатись терміном, введеним в науковий обіг В.С. Стьопиним), в цілому зорієнтованої на *ціннісний* вимір буття.

Взагалі про складність встановлення методологічних підходів щодо дослідження феномену міфології багато хто з дослідників висловлювався. Так, за думкою Е.Кассіра, побудувати “теорію міфу” є надзвичайно складним завданням, адже міф є принципово нетеоретичним; відповідно – й “логіку міфу” неможливо співставити з концепціями емпіричної та наукової істини. Символи та образи, які фіксують певні значення міфу, вимагають суто філософських підходів щодо техніки “алегоричного мислення”. К.Юнг, в свою чергу, зазначав, що методологічне правило, яким керується психологія при аналізі продуктів позасвідомого, наголошує: феномени архетипової природи виявляють процеси, що відбуваються в колективному безсвідомому. Тому вони співвідносяться не з чимось свідомим або тим, що входить у свідомість, але з безсвідомим. Йдеться знов-таки про складність співвідношення сутнісно протилежних феноменів. Щоправда, певний оптимізм надає методологічна установка О.Ф. Лосєва, який вважав, що “теорія міфу, яка не захоплює культури аж до її соціального коріння, є надто погана теорія міфу. Потрібно бути дуже поганим ідеалістом, щоб відривати

міф від самої гущі історичного процесу та пропагувати ліберальний дуалізм: реальне життя – саме по собі, а міф – самий по собі” [285б, 22-23].

Отже, усвідомлюючи подібного роду складності, почнемо свій аналіз можливих методологічних підходів з усталеної класифікації, як вона склалася в історії знання про міфи. Найбільш синтетична форма класифікації методологічних підходів до тлумачення міфів [74, 7-9] містить наступні інтерпретації міфології: *алегорична, романтична, порівняльна, фольклорна, функціональна, структурна, формальна*. *Алегорична* інтерпретація є найдавнішою. В основу алегоричної інтерпретації покладена відповідність між міфічним образом та ідеями, що приховувалися за ними. Саме до алегоричної інтерпретації міфів можна віднести скажімо, древні коментарі щодо “Іліади” та “Одісеї”, коли ворожнеча між богами сприймалася та алегорично тлумачилась як протилежність елементів сухого та вологого, холодного та гарячого, легкого та важкого тощо. Відповідно – такі боги як Геліос, Аполлон, Гефест представляли собою вогонь, а бог Посейдон – воду; богиня Афіна тлумачилась як мудрість, богиня Афродіта – як бажання, на противагу яким Арес символізував відсутність мудрості, а Гермес уособлював розсуд тощо.

Фольклорний підхід в інтерпретації міфів пов’язаний з іменами німецького дослідника В.Маннхардта, британського антрополога Дж.Фрезера, братів Якоба та Вільгельма Грімм, які є знайомими збирачами та дослідниками *народних традицій*. Фольклорний підхід насамперед відзначається збором та *класифікацією* міфологічних *тем*.

З часу романтизму вивчення міфу в більшій мірі стало *порівняльним*. Домінування порівняльного підходу прийшлося на ХІХ ст., коли утвердилися спеціалізовані дослідження міфології, направлені на узагальнення існуючих традицій та міфів цілого ряду суспільств, як древніх, так і сучасних, але таких, що характеризуються суспільною архаїкою. Культурологи В.Маннхардт, Дж.Фрезер, С.Томпсон застосовують порівняльний метод, з метою збору та класифікації тем фольклору та міфології. Б.Маліновський

надає особливе значення засобам, котрими міф найбільш повно виражає загальні соціальні функції. Порівнюючи їх, Б.Маліновський, зокрема, зазначає, що два, здавалось би, цілком протилежні культурних порядки як “африканський” та “європейський”, які “в своєму первісному стані повністю один від одного є незалежними і такими, що й досі в значній мірі зберігають свій власний культурний детермінізм, тим не менш зустрічаються, впливають один на одного, та породжують третю культурну реальність” [303, 371]. Порівняння здійснюється від встановлення особливостей земельної власності та господарської діяльності, традицій права, життєздатності суспільних інститутів аж до форм “нового націоналізму” (племінного, регіонального, африканського тощо) [303].

Структуралісти (зокрема К.Леві-Стросс) порівнювали формальні зв'язки та моделі міфів народів світу. Психоаналітична традиція, порівнюючи біологічний та культурний виміри буття людини, доходила висновку, що символічні зв'язки не залежать ані від культурної історії, ані від діяльності психіки. Фрейдівська в більшій мірі надісторична та біологічна концептуалізація сутності людини приводить до погляду на міф, як на вираження ідей, що подавляються, придушуються раціональними нормами соціального буття. Зі свого боку М. Еліаде, користуючись порівнювальним методом та зіставляючи первісний міф і міфологічну складову релігійної традиції, вважає, що міф має розумітися виключно як релігійний феномен, який не трансформується в нерелігійні категорії. Наводити приклади порівняльної методології, що довела свою продуктивність, можна безкінечно, що однозначно підтверджує її дієвість.

Функціоналізм як методологічний підхід до дослідження міфології пов'язаний з іменами антропологів Б.Маліновського, А.Р. Радкліфф-Брауна, соціолога М.Мосса. В цілому функціональний підхід виходить з положення, що суспільна поведінка людей сприяє збереженню системи, частиною якої вони є. Таким чином кожен аспект суспільного життя – звичай, вірування, ідея та інше – вносить свій особливий вклад у функціонування всього

суспільства. Отже і міф, що є взаємопов'язаним з іншими аспектами суспільного буття, існуючими суспільними відносинами, виступає важливою функціональною складовою суспільного буття, що направлена на підтримку та збереження суспільства як такого. Підкреслюючи особливості функціонального аналізу, Б.Маліновський зазначає його усталеність в традицію. Функціоналізм як метод не є новим і йде “від перших проблисків інтересу до чужих” [304], який можна віднайти вже у Геродота, пізніше – у французького енциклопедиста Монтеск'є та німецького романтика Гердера. Опікуючись в різних традиціях природою шлюбу і родини, політичної системи, юридичної процедури та економічного виробництва, їх культурною реальністю, Б.Маліновський бачив доцільність застосування даної методології в тому, що саме вона здатна відповісти на питання, а чи “є яка-небудь універсальна схема, яку б можна було б застосувати до усіх людських культур, на яку можна було б покластися в польових дослідженнях та котру можна було б прийняти в якості системи координат для порівняльного дослідження...” [304, 682].

Виходячи із цього завдання, Маліновський обґрунтовує загальні аксіоми функціоналізму, такі як, *по-перше*, культура по суті є “інструментальним апаратом”, завдяки якому людина має можливість ліпше розв'язувати ті проблемні ситуації, з якими вона стикається в процесі задоволення своїх потреб; *по-друге*, культура представляє собою систему об'єктів, видів діяльності, установок, котрі виявляють себе засобами досягнення цілей; *по-третє*, культура – це інтегральне ціле, усі елементи якого знаходяться у взаємній залежності; *по-четверте*, види діяльності, установки та об'єкти, що пов'язані із життєво важливими завданнями, створюють інститути сім'ї, клану, локального суспільства, племені, дають початок організованим групам, що об'єднані економічною кооперацією, політичною, правовою або освітньою діяльністю. І нарешті, *п'ята* аксіома функціоналізму, за Маліновським, підкреслює (з динамічної, діяльнісної, точки зору) подільність культури на сегменти економіки, освіти, соціального

контролю, вірувань та моралі, а також – на різні способи творчого та артистичного самовиразу.

Зазначені аксіоми функціоналізму складають методологічне підґрунтя аналізу сучасного цивілізаційно-культурного процесу на рівні розуміння суспільства як певної цілісності та її функціональних частин. При цьому функціональна одиниця має бути конкретною. У Б.Маліновського “функціональною одиницею” виступає Інститут, який на відміну від певного культурного комплексу, що характеризується необов’язковим зв’язком одного з іншим, припускає (теоретично) існування *обов’язкового* зв’язку.

Французький соціолог Марсель Мосс, що також підкреслює значимість функціонального підходу до вивчення явища міфології, наголошує на ситуації *не ізольованості* соціальних явищ в ранніх суспільствах [74, 8]. Види суспільних інститутів, будь-які соціальні утворення знаходять своє *одночасне* вираження як релігійне, так і юридичне, моральне, економічне тощо. Звертаючи увагу на цю закономірність, М.Мосс вводить в обіг вислів “сукупні соціальні факти”. Щодо релігійних символів та міфів, ця “сукупність” зокрема означає їх незведеність до термінів інших функцій.

Структуралістська методологія аналізу міфу насамперед спирається на підхід, розроблений К.Леві-Строссом. При цьому, безумовно, не можна не згадати й плідні ідеї Р.Барта, Ж.Лакана, М.Фуко, завдяки яким метод структурного аналізу спрацьовував і в галузях історії, літературної критики, психології, права, філософії тощо. Загальну оцінку цьому підході дав сам К.Леві-Стросс при врученні йому золотої медалі за наукову діяльність (1968 р.) [див.: 313, 165]. Науковець відзначив, що структуралізм ні в якому разі не можна вважати “новим світоглядом” чи “новою філософією”, що здатна відчинити усі замки, але структуралізм ставить питання (і в цьому його цінність) про своєрідну “привілейованість етнології та її наукового об’єкту з методологічної точки зору”. Йдеться насамперед про те, що саме первісні *колективи* та характерні для них форми мислення (хоча і на чуттєвому рівні) є *адекватними* загальній колективно-не(поза)свідомій (рос. –

бессознательной) *структурній* основі первісного *суспільства*. Таким чином, саме архаїчні племінні колективи постають об'єктом міфологічного дослідження. В цій настанові Леві-Стросс виказує себе послідовником французької соціологічної школи (Ж.Даві, Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль, М.Мосс), згідно позиції якої *колективні* уявлення є проявом специфіки соціуму. Звідси розвиток обміну і комунікацій в колективному бутті впливають на становлення *соціального* життя. А в силу того, що комунікації неможливі поза знаковими системами, в межах їх соціальні факти набувають можливість виступати одночасно і в якості речей і в якості уявлень. Речі стають комунікативними завдяки тому, що міфологічні (зокрема, тотемічні) означення, за Леві-Строссом, являють собою семіотичні моделюючі системи. З іншого боку, відносно зв'язку міфології та архаїчних суспільств Леві-Стросс поділяє думку Б.Маліновського згідно якої в кожному окремому культурному контексті “міф визначає соціальну діяльність”.

Взагалі ж щодо оцінок та тлумачень структурної методології Леві-Стросса нам імпонує думка Едмунда Ліча, який зазначив можливість достатньо різних (аж до суперечності) інтерпретацій творчості К. Леві-Стросса, коли кожен з дослідників, як зауважує Ліч, є носієм насамперед *своїх* певних, строго визначених, ідей і в силу цього є “готовим обстоювати їх на своєму власному полі” [279, 591]. Так, якщо звернутись до тлумачення методології К.Леві-Стросса Е.Мелетинським [313], мова йде про певну *еволюцію* в поглядах французького дослідника. Спочатку Леві-Стросс орієнтується в освоєнні міфу на лінгвістичні моделі, коли мова як універсальний засіб інформації слугує зразком для міфу, а міф, в свою чергу, тлумачиться як феномен мови. Згодом, як зауважує Мелетинський, відбувається перехід до музики як “нового” зразку для міфу, адже “міф, як і музика, є “машиною для руйнування часу”, що долає антиномію не оберненого неперервного часу та дискретної структури...” [313, 168]. Щодо *межового* – між мовою та музикою – положення міфу з автором важко не погодитись, але, на нашу думку, навряд чи можливо в методологічному плані

говорити про певне зняття першого положення другим. Йдеться скоріше про можливість різних вимірів – лінгвістичного та музичного – в методологічній свідомості, знов-таки (вимушені підкреслити) в силу буттєвої складності міфу як духовно-практичної форми освоєння світу первісним колективом. Підкреслюючи наявність того і іншого культурного поєднання міфу, К.Леві-Стросс, на нашу думку, підкреслює наявний в міфі зв'язок між емотивним та інтелектуальним досвідами.

З огляду на це, вважаємо, цілком слушно інший дослідник методологічного підходу Леві-Стросса Е.Р. Ліч демонструє схильність не протиставляти означені виміри, а пояснювати сутність цих складових методу немов би на паралельному рівні. На його думку, К.Леві-Стросс наблизив один до одного змістовні контексти поняття “структури”, що існує в лінгвістиці, фольклористиці, психоаналізі, математиці, науці про системи комунікації, й застосував його до ортодоксальної етнографії [279, 599]. Отже, з одного боку, К.Леві-Стросс в своїх дослідженнях опікується “темами-універсаліями” – “чи є смерть кінцем всього? чи є закон інцесту непохитним? як виникло людство?” [так само, 600], представляючи їх через “мовлений” аналіз. А, з другого боку, підкреслює Ліч, Леві-Стросс тримає в полі зору й “візерункову” структуру міфу, яка співвідноситься з музикою, і яку ми сприймаємо так же, як сприймаємо “повторення контрапункту і гармонійні сполучання”. Згідно даної аналогії, “деталі окремих міфологічних історій подібні до мелодії окремої музичної фрази, а мелодія є порівняно простим елементом у спілкуванні, котре досягається при слуханні музики” [279, 592].

Отже, виходячи з представлених оцінок, спробуємо з'ясувати методологічне підґрунтя структурного дослідження міфу. Насамперед, зіставляючи *структурний* науковий опис, який тяжіє до “просторового”, “синхронічного”, із *історичним*, “часовим”, “діахронічним” описом подій, Леві-Стросс віддає перевагу першому. Адже структуралізм не є перевантаженим “суб’єктивізмом”, як це демонструє історична наука.

Структурний підхід до міфу ґрунтується на певній аналогії міфу та мови. Подібно до того, що мова несе в собі значні протилежності, міфи творяться також із значних протилежностей між певними термінами і категоріями. Тобто, цілісна структура міфічного сюжету має *загальний смисл*, що віднаходиться завдяки повторам, але тримається саме на опозиціях, наприклад, смерті та народження, світла і темряви, чоловічого та жіночого, сирого та приготованого тощо [263-265]. Інакше кажучи, на певному рівні абстракції структура, що повторюється, є однаковою для всіх міфів, тобто, кожен міф містить варіації на загальну тему. “Одні й ті ж самі міфи, – зазначає Леві-Стросс, – відтворюються з буквальною точністю в різних районах світу, що ставить нас перед проблемою: якщо зміст міфів є повністю випадковим, то як зрозуміти той факт, що на всій земній кулі міфи є настільки схожими?” [263, 153].

Розв’язати дану проблему, на думку науковця, можна через усвідомлення основної антиномії, що впливає з природи міфу. Це протиріччя є, за К.Леві-Строссом, схоже з тим, яке було відкрите першими філософами, що зацікавились темою мови, та намагались зрозуміти внутрішній зв’язок, що об’єднує “сміслові значення” й “групи звуків”, що їм відповідають. Звуки віднаходились і в інших мовах, але відповідали вже іншим значенням. Протиріччя було розв’язане, лише коли прийшло розуміння, що “смістова функція мови пов’язана безпосередньо не з самими звуками, а з характером їх сполучення між собою” [там само]. Така ж плутанина є властивою й багатьом теоріям міфу. З цієї позиції Клод Леві-Стросс, зокрема, критично оцінює концепцію К. Юнга, який співвідносить точні сміслові значення з міфологічними темами, які в цьому відношенні виступають архетипами. На думку К.Леві-Стросса, такий процес є аналогічним міркуванням згаданих вище філософів, які щиро вважали, що “плавні” напівголосні повинні були б відповідати подібному стану матерії...” [263, 153].

Проведення К.Леві-Строссом аналогії між міфом і мовою фактично поставило перед дослідниками завдання віднайти та розшифрувати особливу мову міфів, а власне сама дослідницька процедура стосовно цієї специфічної мови й представляє собою структурний аналіз. В центрі уваги – міжкультурні зв'язки, дослідження яких має відповісти на питання, а чи існують в цій культурній традиції людства міфічні теми-універсалиї та чи є однаковим в різноманітних культурних ситуаціях структура міфів, спосіб, яким міфи передають інформацію тощо. На цих завданнях ґрунтується структурна методологія, яка у К.Леві-Стросса набуває наступних конкретних обрисів.

По-перше, смисл міфів “не може бути зведеним до ізольованих елементів, що входять в їх композицію”, а має пов'язуватись із *сполучанням* цих елементів; по-друге, міф, що є складовою частиною мови, залежить від її будови; по-третє, властивості міфічної мови слід шукати “понад звичайним рівнем лінгвістичного вираження” [див.: 263, 154]. При цьому елементи міфу, як розтлумачує філософ, слід називати “конститутивними одиницями” (або “міфемами”), які є не ізольовані відношення, а “пучки відношень”, комбінаційно пов'язані між собою.

Отже, просте співставлення мови із міфом саме по собі нічого не вирішує, лише констатує: міф виступає невід'ємною частиною мови. Головним у такому співставленні є настанова, що міф “пізнається саме через слово, виявляється в процесі мовлення” [263, 153]. Реалізуючи цю настанову, К. Леві-Стросс прояснює, що для міфу завжди є характерним зв'язок з минулими подіями (“до створення світу”, “в давні-давні часи”), але ці події, що відбуваються все ж таки “в певний момент часу, створюють постійну *структуру* (курсив – авт.), одночасну як для минулого, так і для теперішнього і майбутнього” [так само]. Аби показати, як може відбуватися таке зіставлення часових модусів в межах певної структури, К.Леві-Стросс звертається до цікавого, з огляду на тему нашого дослідження, прикладу співставлення міфічного мислення і сучасної політичної ідеології. Йдеться в

даному випадку про різне бачення істориком та політиком Великої французької революції.

Якщо перший вказує на послідовність минулих подій, віддалені наслідки яких відчуваються й в наступні епохи, то для політика революція як “реальність іншого порядку”, представляє собою “ланцюг подій, що відбулися, і одночасно схему, що демонструє постійну ефективність, яка дозволяє інтерпретувати соціальну структуру сучасної Франції з усіма її антагонізмами і передбачати напрямок майбутньої еволюції” [263, 153]. Ця подвійна структура, яка є одночасно “історичною” і “позаісторичною”, свідчить про те, що міф відноситься “і до сфери мовлення (і аналізуватися як такий) і до сфери мови (в якій він формується)” [там само].

За цим, лінгвістичним, виміром структуралістського аналізу, коли міф співставляється з мовою, міститься й вимір співвіднесення міфу й музики. В цьому аспекті тлумачення міфу Леві-Строссом зазначається: “З міфом ми будемо поводитися також само, як поводитись би із оркестровою партитурою, яку початківець-невіглас переписав нота за нотою у вигляді серії мелодій і яку пробують потім відтворити у первісній обробці” [263, 155-156]. На думку Леві-Стросса, є очевидним, що існує певна відповідність між музикою і мовою з точки зору різноманітних функцій, що виконуються ними: “В музиці в більшій мірі, ніж в лінгвістиці, фатична функція¹ і функція зусилля є невіддільними. Вони розташовані по одну сторону опозиції, інший полюс котрої займає функція пізнавальна” [265, 36], що є присутньою в різних формах, що відповідають типу повідомлення. Таким чином, на підставі визнання різних видів музики, можна пояснити причини прихильності до різних композиторів. Тут не спрацьовує ієрархія величності тих чи інших імен, а, як зазначає К. Леві-Стросс, – різність типів, відповідно до природи інформації, що ними передається. Зважаючи на це, дослідник поділяє композиторів приблизно на три групи, між якими існують різні переходи і комбінації. Так, “Бах і Стравінський будуть у нас музикантами

“коду”, Бетховен, але також і Равель – музикантами “повідомлення”, а Вагнер і Дебюссі – музикантами “міфу” ... встановлені розбіжності яскраво проявляються навіть в додекафонічній музиці, тому що Веберн явномалежить до групи “коду”, Шонберг – “повідомлення”, а Берг – “міфу” [265, 36-37].

Класифікація, зроблена К.Леві-Строссом, має на меті лише підкреслити важливість кожної функції, хоча зрозуміло, що конкретні мистецькі витвори не можна цілком звести до однієї з “формул”. Йдеться про те, що перша група композиторів виявляє та коментує правила музичного дискурсу, другі в своїх повідомленнях оповідають, треті – свої власні повідомлення кодують за допомогою елементів, що належать вже категорії оповіді і через це найближче підходять до сутності міфологічного переказу.

Зрозуміло, що структуралістську методологію аж ніяк не можна вважати строго визначеною, однозначною. Так, якщо К.Леві-Стросс є творцем структурної типології міфів, то В.Пропп – структурної фольклористики. Якщо структураліст Клод Леві-Стросс підкреслює наявність однакових логічних зразків у міфах, що є характерними для різних народів та визначають їх первісний менталітет, то російський фольклорист ХХ ст. В.Пропп звертає увагу на типи описаних дій [див.: 400]. Досліджуючи народні казки, він розділяє структуру їх оповідань на ряд основних елементів, які відповідають різним типам дій: “заборона, що адресована герою”, “заборона порушується”, “викриття віроломного героя або злодія”, “герой одружується та отримує трон” та ін. Підхід В.Проппа був розвинений в кінці ХХ ст. німецьким істориком релігії В.Буркертом [74, 8-9], який звернув увагу на періодичну повторюваність чітко визначених *зразків дій* у цілому ряді давньогрецьких міфів, один з яких він класифікував як “трагедія дівчини”. Незаймана, дівчина спочатку покидає свій дім; після періоду усамітнення вона піддається насиллю з боку бога; далі настає період, під час якого їй погрожують батьки та родичі; в кінці кінців, народжуючи хлопчика, дівчина рятується, а її синові забезпечене славне майбуття. На думку Буркерта, причиною появи та закріплення у традиції саме такого

зразка є той факт, що він відображає основну біологічну послідовність, певну “програму дій”: статеве дозрівання, позбавлення незайманості, вагітність, роди. Інший зразок можна знайти в міфі про вигнання “козла відпущення” [74, 432]. В цій оповіді також лежить реальна ситуація, яка нерідко мала місце на ранній стадії розвитку цивілізації: для порятунку власної спільноти часом необхідно було жертвувати одним або кількома її членами. Скажімо, у австралійських аборигенів переправу вблід через ріку, що кишить крокодилами, завжди завершують старі та немічні, які як правило і стають жертвами нападів рептилій. Вважаємо, що й ритуальне вбивство престарілого батька власним сином у хантів – однопорядкові явища. Тут йдеться про одну з головних людських потреб – необхідність виживання спільноти.

Вкажемо також, що структуралістська методологія застосовувалась, правда без чіткого означення, і в дослідженнях масової свідомості радянської доби. Зокрема, коли Б.А. Грушин, виходячи з тези про припустимість і реальне існування множинності підстав структурування суспільства, розуміє мету структурування як прояснення зв’язків та взаємозв’язків між різними складовими цілого, ми вважаємо, що йдеться про розкриття механізму функціонування суспільства як цілого, де *елементами* виступають *ознаки* масової поведінки [див.: 115, 49]. Отже, має місце структурна типологізація форм (певних зразків) масової поведінки на основі таких, зокрема, ознак як наявність в кожному випадку множини суб’єктів поведінки, тобто “маси”; як відносна тотожність в кожному випадку явищ, на які направлені численні акти поведінки; як стохастичний, масовий характер актів поведінки, що знаходить вираз в їх неупорядкованості, хаотичності тощо.

Розкриття сутності міфу як категорії *свідомості* і буття людини потребує й *феноменологічного* підходу. До такої методології схилилися, зокрема, Я.Е. Голосовкер, Ф.Х. Кессіді, О.Ф. Лосєв [106; 226; 284; 286]. Доцільність такого звернення і в контексті сучасних досліджень потребує деякого обґрунтування. Слід зауважити, що взагалі термін “феноменологія” (з гр. – “вчення про феномени”) активно використовували й філософи

“класичної доби”, починаючи з І.Канта. Й.Фіхте говорить про феноменологію як вчення про буття свідомості та його факти. Г.В.Ф. Гегель створює “Феноменологію духу” як розгортання діалектичного процесу саморозвитку Духу, що принципово співпадає з системою його самопізнання та сходження до абсолютного знання [83].

В ХХ ст. феноменологія постає потужним напрямком сучасної філософії, основоположником якої є Едмунд Гуссерль [133]. Прагнення “повернутися” від довільних конструкцій, спекуляцій, словесної еквілібристики до первісного *досвіду*, “до самих речей складає головну особливість феноменологічної філософії. Остання не є теоретичною конструкцією, а представляє собою особливу *практику*, направлену на осмислення досвіду, сутнісних *сміслових* структур. Реальність в такому аналізі представлена на рівні її сприйняття та осмислення людиною, де *самосвідомість виступає* не як засіб, а як *предмет* філософського дослідження.

Попередньою умовою феноменологічного аналізу свідомості повинно виявитися повне його очищення від всього того, що не належить до його власної природи. Саме досвід свідомості є тим первісним досвідом, в якому нам даються речі. Феноменологія таким чином розглядає світ в його даності свідомості, тобто, в якості феномену, того, що являється. Будь який феномен є інтенційне переживання, “свідомість про ...”. Ідея інтенціональності тут означає предметну співвіднесеність свідомості. І отже, кожен феномен може бути проаналізований з двох сторін: реальної, що складається актами свідомості, та інтенціональної, що містить в собі власне предметний сенс. Йдеться про те, що пізнання є інтенціональною діяльністю свідомості з установлення сенсу, тобто, конститування. “Чистий феномен” – це є структура сенсу, звільнена шляхом редукції від всякого актуального (емпіричного, психологічного) змісту. Дослідження таким чином у феноменології носить чисто дескриптивний характер, в якому проявляються дві принаймні складові, єдність *методології* та *онтології*.

Феноменологічний метод і феноменологічна філософія безпосередньо пов'язані між собою. Невипадково М. Хайдеггер вважає “феноменологію” “методичним поняттям”, що характеризує на рівні предметів дослідження не їх змістовне “що”, але їх – “як”.

Ці загальні настанови сприяють вкотре підкреслити природу міфу саме як феномену людської самосвідомості, що демонструє від епохи до епохи безпосередні форми міфічного освоєння світу, що, безумовно, змінювалися, але й зберігали головну свою властивість – досвід специфічного інтенційного переживання світу в собі, невід'ємного від самої людини. Предметний, “об’єктивований”, сенс та акти свідомості фактично збігаються в феномені міфу, чого не відбувається в будь-яких інших “досвідах” людського буття. Звідси й феноменологічна методологія, що націлена на віднайдення структури сенсу, в даному випадку – міфу, має зважати зазначену цю специфічність міфу, який не є “свідомістю про ...”, а є, як доцільно буде зауважити, просто “свідомістю” світу. Такого роду розпредметнення світу в собі не знає ще своїх чітко виразних складових, що детермінували б необхідність означати досвід освоєння світу через прийменники “про”, “за”, “над” тощо.

Отже, феноменологічна робота як дослідження специфічного механізму конституювання сенсу такої реальності як міф дає нам насамперед розуміти самосвідомість як функціональний центр цього типу світогляду саме як *с е н с о* утворення. Феноменологія як методологія таким чином вперше дає можливість виразно представити смисловий характер даності світу.

Проведений аналіз методологічних підходів (важливість яких і на сьогодні є очевидною), що традиційно використовувались в міфологічних студіях, не можна не доповнити міркуваннями щодо новітніх тенденцій в сфері методологічного знання та типів філософської раціональності. В цьому плані цілком слушною є думка М.Хайдеггера (“Час картини світу”), який зауважував, що в основі кожної епохи лежить метафізика, яка закладає

підвалини не лише сутнісного образу епохи, але й форматує варіанти тлумачення суцього й певного розуміння істини. Наш час, який все більше означається як “епоха постмодерну”, дає своє розмаїття підходів, які не можна не враховувати при будь-яких тематичних розробках.

Насамперед йдеться про зміну типу філософської та наукової раціональності, а разом з цим – й методологічних установок. Виділення “класичного”, “некласичного” та “постнекласичного” (термін введено В.С. Стьопиним в ст. 1989 р. “Наукове пізнання та цінності техногенної цивілізації”) або сучасного типів раціональності характеризує не тільки етапи розвитку науки та філософії, але й демонструє зміну, якщо так можна висловитись, методологічних “потенціалів”. Безпосередні дослідницькі завдання не дозволяють детально проаналізувати кожен із вказаних типів, тому обмежимося лише коротким зауваженням щодо останнього. Специфіка сучасного типу раціональності і методології, що впливає з нього, полягає в підкресленні “суб’єктивізації” процесу пізнання, в зміні уявлень про суб’єкт та об’єкт, у врахуванні позараціонального “залишку” свідомості в пізнавальній діяльності, в мисленні світу крізь призму людської присутності, поясненні буття не на рівні категорії сутності – *що* існує, а в аспекті – *як* існує. Такий підхід, на мою думку, дозволяє глибше увійти в смислові контексти буття міфу, де людина не тільки сприймається (як в методологічному підході), а й дійсно є невід’ємною частиною реальності. Присутність людини в бутті – це не тільки принцип пізнання, але й онтологічний принцип міфу як суцього. Ось чому, принципово важливим в міфологічних студіях є зважання “нової” методології на “як»- існування людини. В нашому дослідженні цей аспект складає одне з головних завдань – показати, *яким* чином людина є присутньою в сучасному міфі, *які* сенси свого буття вона укорінює в практиці міфотворення, опановуючи світ, як і на початку своєї історії, в чуттєвих образах, позараціонального виміру свідомості. Міф виявляє себе і в новітніх історичних умовах *цінністю*, зважання на що підкріплює сучасна методологія.

Якщо ж розглядати концептуалізації сучасного міфу, то виникає нагальна потреба звернути увагу на *дискурсивність* як характеристику філософського міркування в добу постмодерну. Дискурс пов'язує соціальну реальність та досвід за допомогою мови, або інакше – інтерпретує соціальні явища мовним чином, з точки зору мови. Поняття дискурсу, що у філософії постмодернізму розробляється Р.Бартом, Ж.Лаканом, Ж.-Ф. Ліотаром, М.Фуко та ін., розуміється як виголошена сфера, певна сукупність висловлювань, мовне спілкування, мовна практика, ланцюг міркувань, якимось чином пов'язаних між собою тощо. На відміну від французької лінії сучасної філософії, німецькі філософи, що складають напрямок “комунікативної етики” або “трансцендентальної прагматики” (К.-О. Апель, Ю.Хабермас, О.Гьоффе, М.Рідель та ін.), також апелюють до поняття “дискурс”, але в тлумаченні його робиться дещо інший акцент. Дискурс постає аргументованим діалогом, що дозволяє виявити позиції, узгодити загальнозначиме, нормативне у висловлюваннях. Це є соціокультурна *практика взаємодії* різних суб'єктів на основі консенсусу.

На перший погляд при дослідженні міфу може здатися недоцільним приділяти увагу розвідкам щодо теорії дискурсу. Насправді ж міф як складова сучасної культури є серйозним чинником різноманітних практик, поза міфом не існує політичного проектування, суспільної комунікації, системи освіти та виховання, не кажучи вже про мистецько-літературний процес, релігійну практику тощо. З цих міркувань випливає необхідність врахування феномену сучасного міфу в суспільному (зокрема – українському) дискурсі як практиці взаємодії різних соціально-політичних сил. А, з іншого боку, важливим є і прояснення в характерному для сучасного суспільства дискурсі як ланцюзі типових міркувань місця міфологічного мислення та стереотипних міфо-образів дійсності.

Взагалі наша епоха, яку умовно можна означити в якості періоду між “модерном та “постмодерном”, насправді вимагає поєднання “класичних” та “сучасних” настанов, потребує зважання на плуральність сучасної

методологічної ситуації. Адже система культури та суспільства в нестабільному перехідному стані складна і багатокomпонентна. Це, безумовно, позначається і на культурі методологічного мислення науковця, зокрема, приводить до певного “перехрещення”, співвіднесення класичного та некласичного (в значенні – сучасного) типів раціональності; до появи певних “синтетичних” парадигм, як, наприклад, герменевтична феноменологія, аналітична психологія тощо. Кризова ідентичність за таких періодів вимагає поєднання структурно-функціонального методу з історико-генетичним, аби показати сучасні та традиційно-ментальні аспекти етнічного та національного буття, виявити синхронний та діахронний зрізи культурно-цивілізаційних орієнтирів, зіставити філософсько-критичний та соціально-міфічний способи опанування світу тощо.

Сучасна культура є відкритою, функціонуючою системою високого рівня складності, що містить численні буттєві виміри і відповідно – потребує виділення ряду рівнів дослідження, до яких слід застосовувати нетотожні методології, що саме по собі сприятиме уникненню однобічності у висвітленні й проблеми міфології. А пізнаючи складне, його природу, принципи організації та еволюції, безумовно, не можна не звертатись до категорій, що складають основу сучасного, постнекласичного, мислення. Так, наприклад, зважаючи на синергетику як науку про складні системи не можна не апелювати до понять “самоорганізація”, “нелінійність”, “відкритість”, “хаос” тощо, але при цьому, на нашу думку, методологія має вибудовуватись за борівським принципом *доповнюваності*, а не “руйнівного” заперечення, нищення класичних методів пізнання, які, на нашу думку, зберігають свою продуктивність в пізнавальній діяльності і зараз. В цьому відношенні імпонує позиція І.А. Гобозова, який, не ставлячи під сумнів результативність того ж синергетичного методу в соціальній філософії та приймаючи постмодерністську ревізію класичної традиції, доводить доцільність звертання й до *діалектики* насамперед на підставі неможливості

позадіалектичних методологічних принципів строгого філософського мислення.

Поєднання “класики” з “некласикою” вчений доводить, розглядаючи суспільство не просто як систему, що самоорганізується, а акцентуючи увагу на тому, що суспільство є формою сумісної діяльності людей по виробництву матеріальних та духовних цінностей, що *історично* склалися, та в якому людина свідомо діє на рівні *цілепокладання* [96, 14]. Сумісна діяльність людей неможлива поза управлінням, яке передбачає наявність суб’єктів та об’єктів управління, тому самоорганізація суспільства – лише один, нехай і важливий, аспект його існування. Поряд з цим в суспільстві діють закони, що скеровують направленість історичного розвитку.

Окрім цього, діалектика є і формою буття об’єктивної реальності, тобто природи, суспільства, через що не можна обійти увагою сучасні концепції діалектики та цілепокладаючої діяльності [190; 355; 588]. Діалектичний принцип розвитку та зміни, відкритий ще Гераклітом, несе в собі ідею загального руху та зміни, єдності та співвідношення, боротьби, протилежностей. Іншими словами, перехід протилежностей одна в одну, зміна через порушення міри протиріч, представляє сутність *перехідних* процесів, показує, як в процесі переходу зберігається деяка загальна тотожна підстава самого переходу. Г.В.Ф. Гегель, розвиваючи вчення про діалектику, наполягає на тому, що правильне уявлення про діалектичне пізнання, діалектичне міркування пов’язане з розумінням того, як бувають тотожними протилежності, об’єднані однією сутністю, що означає неможливість розгляду причин лише в зовнішніх обставинах існування сутностей. Так, людина несе в собі дві властивості: життя і смерті; суспільство – розвитку і стагнації. Отже діалектичне пізнання є “іманентний перехід одного визначення в інше, в якому виявляється, що ці визначення розсуду є односторонніми та обмеженими, тобто містять заперечення самих себе. Сутність всього кінцевого полягає в тому, що воно само себе знімає. ... Воно

(діалектичне – авт.) є взагалі принципом всякого руху, всякого життя і всякої діяльності в сфері дійсності” [86, 206].

Отже, наразі в методологічному плані спостерігається інтелектуальна ситуація, що характеризується критичним переосмисленням принципів традиційного знання, “класичних” теоретичних підходів щодо осмислення дійсності через певну розчарованість в модерному підході до розуміння людини та світу. Абстрактні схеми “класичного” раціоналізму перестають задовольняти, адже вони не схоплюють життєві явища в усій їх повноті і багатоманітності. Звідси виникає потреба у новому методологічному інструментарії, розширенні бази методологічних досліджень. Це завдання розв’язують “некласичний” та “постнекласичний” (сучасний) типи раціональності та відповідні їм методології. На підставі аналізу даного методологічного поступу автор вибудовує власну методологічну концепцію за принципом доповнювальності, поєднуючи традиційні та сучасні пізнавальні практики.

В цілому ж дослідження проводиться в контексті соціальної філософії як напрямку гуманітарно-філософського знання, яке об’єднує антропологічні, соціальні, історіософські, культурні, психологічні та ін. аспекти. З багатоаспектності предмету аналізу частково випливає й представлений нами в даному підрозділі методологічний *плюралізм*, що в цілому сприяє уникненню однобічності у висвітленні проблеми, дозволяє показати всю складність соціально-міфічного способу опанування світу, зокрема світу суспільного буття. На наш погляд, відпрацьовані минулими школами і науковцями методи та методології складають не тільки певні шаблі аналітичного прогресу, але й науково-методологічний потенціал й новітніх досліджень. Змінність самого феномену міфу ставить перед дослідником завдання зважати як на усталені методологічні підходи, так і врахувати новітні настанови.

2.2. Концептуальні підходи до феномену міфології

У ХХ столітті, змінюючи один одного, з'являється маса нових підходів щодо дослідження міфу, переважно міждисциплінарного характеру, в напрямках психології, соціальної філософії, філософської антропології, соціології, політології тощо. Аналітичні студії щодо цього культурного феномену супроводжуються й нагальною потребою приведення міфологічної спадщини в певну систему. Так, зусиллями Дж. Фрезера, Л.Леві-Брюля, К.Леві-Стросса, Дж. Кемпбелла, М.Еліаде та ін. міфологічні тексти поступово упорядковуються та систематизуються [164; 166; 220; 223; 262; 263; 265; 514]. Однак концептуалізації міфу як складової не тільки архаїчної культури, але й сучасної, залишається на часі.

Зрозуміло, що загальної теорії міфу не існує та й не може існувати як в силу складності, так і в силу постійної перехідності у свої нові форми даного феномену, тобто знаходження в стані *становлення*, але цілком виправданим є прагнення якомога повніше представити контексти існування зазначеного явища. Отже, спробуємо тематизувати дослідження за проблемними напрямками.

Психоаналітичні та соціально-психологічні концепції міфу. Становлення школи психоаналізу на початку ХХ ст. пов'язане з тлумаченням міфологічних образів підсвідомого. Фрейдівське вчення щодо лібідо дозволяє розглянути міф як алегоричний вираз позасвідомих сексуальних комплексів [508]. В «Тлумаченні сновидінь» З.Фрейд описує так званий “Едипів комплекс”, явище придушення потягу хлопчика до своєї матері і відповідно – прагнення витіснити батька, а також аналогічний для дівчаток – “комплекс Електри”. За Фрейдом, це явище можна спостерігати не тільки у снах, але й у міфах, казках, навіть, жартах. “Едипів комплекс” розглядається психоаналітиком як пам'ять про реальний епізод, що мав місце в період існування “примітивного стада”, коли сини, пригнічені батьками, повстали

проти останніх, вбили їх та взяли їх жінок собі. В більш пізній роботі “Тотем і табу” [511] вчений припускає, що міф представляє собою викривлені сни-бажання цілих народів.

Науковець вибудовує своє розуміння становлення міфологічних сюжетів. Так, на його думку, “першим міфом, без сумніву, був міф психологічний, міф героїчний, пояснювальний міф про природу виник, ймовірно, набагато пізніше” [507б, 340-341]. Міф складає об’єктивовану структуру людської свідомості, через що, як стверджує Фрейд, неправдивість міфу завершується з обожненням героя.

За Фрейдом формування міфічних концепцій не залежить від культурної історії. В основі його психоаналітичної концепції розуміння лежить безпосередньо незалежний від культури трансісторичний механізм, що базується на надіндивідуальній біологічній концепції людини. Невипадково, подальша критика фрейдівської позиції була направлена проти пояснення міфів через поняття “придушення” ідей свідомості.

К.Юнг розширює трансісторичний, психологічний підхід за допомогою своєї теорії “колективного безсвідомого” та архетипів, які, з одного боку, є зашифрованими в міфі, а, з іншого – такими, що виникають з нього. Колективне безсвідоме, як вважає вчений, являє собою “частину психіки, яку можна відрізнити від особистого безсвідомого тільки негативно – як дещо, що не зобов’язано своїм існуванням особистим надбанням” [580, 12]. У кожного соціального колективу, за Юнгом, починаючи від родини, племені й до етносу, раси, є своє “колективне психе”.

Колективне позасвідоме, в теорії К.-Г. Юнга, на підставі власної структури, що лежить в основі міфотворчості, дозволяє в теоретичному аналізі міфології сприйняти категорію “архетипу”, що є незамінною особливо в розумінні соціальної міфології. Тобто архетипами К.Юнг називає певну повторюваність міфологічних сюжетів. Архетипи є феноменами колективно-безсвідомого, і як такі, мають безособову об’єктивність, складають глибинний шар людської психіки.

Архетипи й відповідні їм міфологеми, Юнг вважав категоріями символічного мислення, розшифровка яких є лише перекладом на іншу, образну мову. В цьому відношенні архетипи представляють собою конструкції свідомості, що є символічними прообразами, та фіксують культурний досвід людини; архетипи можна розтлумачити і як певні “першопереживання”, “першообрази”, певні мотиви та їх комбінації, що повторюються протягом культурної традиції та містяться в сфері “колективного несвідомого”, в сфері сукупного, неодноразово повторюваного досвіду людства, інакше кажучи, це є “спадкові можливості уявлення” (К.Г. Юнг).

К.-Г. Юнг підкреслює, що архетипи виявляються, з одного боку, в міфах та казках, а з другого – у сновидіннях та у мареннях, маяченнях, “хворобливих” фантазіях при психозах. В першому випадку спостерігається упорядкований, здебільшого – ясний смисловий зв’язок між складовими умовиводів, а ось у другому – ірраціональна послідовність образів, яку слід характеризувати як “безумну”, але яка, водночас, не позбавлена потаємного смислового зв’язку. Звідси у індивіда архетипи постають як мимовільні прояви позасвідомих процесів, про існування та смисли яких можна робити висновки лише непрямым шляхом. Як пояснює цю складність вчений, «архетип ледь-ледь чи народжується із фізичних фактів, скоріше він відображає те, як душа переживає фізичні факти, причому вона (душа) час від часу доходить до такого самоуправства, що заперечує очевидну дійсність та виставляє твердження, що знущаються над цією дійсністю» [575, 121]. Науковця цікавить суто психологічний механізм, що переносить зміст сфери позасвідомого на об’єкт, в якому скрите позасвідоме знаходить свій прояв. Об’єкт виступає об’єктом страху, ним можуть бути капіталісти, більшовики, євреї, олігархи тощо. Про кого б не йшлося, механізм прояву негативної психічної енергії той же самий.

Інша справа – чи погоджуватись з юнгівським тлумаченням поняття “архетипу”. На нашу думку, доцільно було на рівні його змісту розвести суто

психологічний контекст, з яким пов'язував архетип учень Фрейда, з онтологічним його смислом, який більш цілісно надає можливість розуміти феномени міфології, коли фантастична, створена міфом “вища реальність”, дійсно сприймається як ідеальний прообраз певних життєвих форм, тобто, як архетип.

З універсальності “міфологічних мотивів” (“першообразів”, “типів”, або “архетипів”) виводить мислитель психологічне підґрунтя розуміння міфів й доходить висновку про можливість “осмислити міфологічні мотиви як структурні елементи психіки” [575, 119]. “В сновидіннях, також як і у продуктах психозу, – зауважує він, – виникають незчисленні відповідності, паралелі, котрим можна підшукати виключно серед міфологічних комбінацій ідей (або іноді в особливого роду поетичних творах, котрі нерідко позначені не завжди усвідомленими запозиченнями із міфів)” [так само]. Причому, як зауважує в подальших міркуваннях вчений, в дійсності “типові міфологеми” виявляються саме у індивідів, в випадку яких подібні знання щодо міфологічних мотивів виключені і навіть опосередкований вплив цих знань є неможливим.

На рівні розвитку архаїчних народів міфи, за виразом К.Юнга, є “племінним вченням”, яке передається із вуст в уста та від покоління до покоління. “Примітивний дух” не вигадує міфи, але їх переживає. Міфи первісно демонструють вияв “досвідомої душі”, мимовільні висловлювання щодо позасвідомих душевних подій. Міфи також представляють собою алегорії фізичних процесів, але якщо алегорії являються грою ненаукового інтелекту, то міфи мають життєве значення. “Міфологія племені – це його жива релігія; релігія ж є життєве відношення до душевних процесів, котрі не залежать від свідомості, але протікають у далині від неї, у мороці душевних потаємностей” [575, 121].

Досліджуючи конкретні міфологічні образи, Юнг вказує на зв'язок міфологічних сюжетних мотивів з архетипами. Так, мотив немовляти є уподібненим до архетипу “немовляти-бога”. Йдеться про живий мотив

“немовля Ісуса”, котрий в легенді про св. Христофора показує, зокрема, типовий аспект цього архетипу – “менше малого та більше великого”. У фольклорі мотив дитини представлено в обрисах “карлика” та “ельфа” як проявів потаємних сил природи. Завдяки ж релігійному тлумаченню “немовля” від середніх віків до сьогодення є свідченням, яке вказує на те, що “немовля” є не лише спадкоємною за традицією фігурою, але й баченням того, що спонтанно переживається в якості так званого “прориву із безсвідомого”.

Цікавими є міркування К.-Г. Юнга й з приводу можливої ідеологічності міфу та його трансісторичності. При зміні форми не міняється сутність: “Наші грізні боги лише поміняли імена, нині вони закінчуються на “ізм” [577, 240].

Підводячи деякі узагальнення щодо психоаналітичних підходів до міфу, зазначимо принципову різницю концепцій З. Фрейда та К.-Г. Юнга. Якщо у першого безсвідоме виступає частиною особистості, що вбирає в себе все те, що є витісненим зі сфери свідомості, то Юнг, окрім цього, конструює ще колективне безсвідоме, зміст якого і становлять архетипи, “безпосередня душевна даність” людини як члена певного колективу.

Своє розуміння міфології, хоча “пуповиною” й пов’язане з концепцією К.Юнга, знаходимо у підходах М.Еліаде та Дж. Кемпбелла. Мірче Еліаде досліджує насамперед мову символів, які використовуються різними релігійними течіями; ставить завдання встановити їх зв’язок з первісними міфами, які лежать в основі феномену містики [див.: 163-168]. Міфологічне мислення може залишати свої попередні форми, адаптуватися до нового культурного стилю, але щезнути воно не може. Таким чином предметом роздумів філософа стають численні аспекти феномену міфології: міфологія “примітивна” і “сучасна”, “істинність” та “вигаданість” міфологічних переказів, структура міфів, класифікація міфів, зв’язок їх з ритуалами, онтологічна та історична складові міфологічної культури, проблема прихованих форм міфу тощо.

Американський дослідник Дж. Кемпбелл в своєму розумінні міфів зводить їх зміст до однієї загальної парадигми, схеми [див.: 220-225]. Він насамперед звертає увагу на, образно кажучи, “життя” конкретних міфологічних сюжетів. Так, його цікавить зміст “героїчного міфу”, що містить в собі наступні етапи: вихід героя із дому, його мандри та пригоди, труднощі, випробування і нарешті триумфальне повернення до батьківської оселі [220, 59-235]. Збірний герой являє себе як винятково обдарований персонаж, якому, як підкреслює Кемпбелл (або світу, в якому він живе, або йому і світові), не вистачає чогось символічного. Розв’язуючи цю проблемну ситуацію, герой здійснює подвиг. Пояснюючи різницю між казковим героєм та міфічним, дослідник зазначає: “Як правило, герой казки добивається локальної, в межах свого мікрокосму перемоги, а герой міфу – всесвітньо-історичного, макрокосмічного триумфу” [221, 50]. Героєм, як зазначається, може бути в міфологічній традиції, як чоловік, так і жінка, головна ознака героя полягає в іншому – вони є людьми, котрим вдалося піднятися “над своїми власними та локальними обмеженнями до загальнозначимих, нормальних людських форм. ... Герой як людина теперішнього вмирає, але як людина вічності є досконалою, нічим не обмеженою, універсальною – герой відроджується” [так само, 35].

Зв’язок народження, загибелі і відродження героя як незмінних складових міфу, пояснюється мислителем культуротворчою функцією міфу: тільки перетворений через випробування герой може навчити людей тому, що він пізнав про оновлене життя. В ході системного співставлення міфів і обрядів різних народів віднаходяться, як звертає увагу Кемпбелл, передання про дів, завдяки яким народжуються герої, сюжети про їх загибель та відродження.

Вказує дослідник і на постійність теми жертвоприношень, зауважуючи, що в різних місцях планети міфологія відзначається “пролиттям людської крові – не говорячи вже про кров тварин” [224, 546]. Даний сюжет можна

було спостерігати як у високорозвинених культурах, так і архаїчних з незначними розбіжностями в методах, цілях чи поясненнях.

Міфологія є значимою для людства як в минулому, так і сьогодні. Адже міф, на думку Кемпбелла, *вибудовує* людину і тому не може не бути відповідальним за наслідки такого творення: "... міфологія в тій же мірі, що і саме життя, є відповідальною за всі надії індивіда, раси, епохи, за все, чим вони є одержимими" [221, 8]. Саме спільноті, до якої індивід належить, він є зобов'язаним своїм образом життя, мовою своїх думок та спілкування.

Д. Кемпбелл виділяє кілька сталих функцій міфології. Першу з них він називає "істинно релігійною функцією", адже вона направлена на пробудження та підтримку в людині почуття благоговіння, упокорення та пошани при усвідомленні таїни спілкування з Абсолютом. Друга функція міфології – передає космологічну картину Всесвіту; наступна функція пов'язана із ствердженням і підтриманням встановленого порядку і, нарешті, ще одна функція несе в собі повідомлення індивіду, передачу йому почуття рівноваги, гармонії [див.: 225, 342, 345, 354-355]. При цьому людина відчуває безпосередній зв'язок із спільнотою, колективом. Спільні свята та обряди, які дивним чином переплітають повсякденність та святкову піднесеність, "статути загального обов'язку", календарні торжества – всі ці форми дають індивіду відчуття єдності із власним родом, а отже - відчуття загального зв'язку з усім, що існує. І подібно до того, як окрема людина є невід'ємною частинкою суспільства, рід, плем'я, селище як певні спільності є також фазами, шаблями розвитку могутнього космічного організму.

Розтлумачуючи усі ці аспекти міфу як форми освоєння людиною світу, Кемпбелл тим не менш вважає, що якоїсь завершеної та безпомилкової системи тлумачення міфів бути не може, насамперед через те, що "міфологія є подібною Протею, древньому богу моря, чії промови завжди суть істина" [220, 369].

Соціально-психологічне вивчення міфу подовжують В.Вундт, Г.Лебон, Г.Тард. Якщо В.Вундт досліджує психічні процеси, що обумовлюють

виникнення міфу та породжують ілюзії, навіювання [78, 245-302], то Г.Лебон виділяє характеристики соціальної поведінки людей під дією навіювання, впливу, гіпнозу, зараження тощо [259-261]. Г.Тард ставить завданням показати вплив насамперед засобів масової інформації на колективну психіку і формування суспільної думки. Автор влучно зауважує що, епоха натовпів змінилася епохою публік, що формуються масовими виданнями [463, 287].

Німецького філософа і психолога В.Вундта вважають батьком експериментальної психології, зорієнтованої насамперед на дослідження психології народів. Основними проблемами психології народів як певної дисципліни Вундт вважає міфи, мову та звичаї. Якщо говорити більш розширено, то дана галузь знань має свій об'єкт дослідження. Це – культурний стан, мови, міфи, звичаї, характери, натури, вдачі, релігійні уявлення тощо, як загальні духовні явища, що надзвичайно переплетені один з одним [77, 13]. Як зауважує науковець, “мова сама наскрізь просякнута тим міфологічним мисленням, яке первісно є її змістом”; міфи і звичаї “відносяться один до одного так само, як мотив та вчинок: звичаї виражають у вчинках ті ж самі життєві погляди, які містяться у міфах і стають загальним здобутком завдяки мові” [77, 37-38].

Міфологія, на думку Вундта, як предмет дослідження має певну подвійність, адже вона “однією своєю половинкою відноситься до історії – і, головним чином, до історії духовної культури, – а другою половиною до психології, зокрема, до психології народів” [75, 250].

Структурно-семіотичний аналіз міфології. Становлення семіотичного методу та відповідно – структурно-семіотичного аналізу феноменів культури дозволило розглянути міф як *знакову* форму, що несе архетипи народного буття. Функція міфу тут є символічним позначенням необхідності певних дій. Семіотичний метод в дослідженні міфу застосовували Р.Барт, К.Леві-Стросс, Є.М. Мелетинський, В.Н. Топоров, В.Я. Пропп, О.М. Фрейденберг та ін.) [див.: 26-28; 264; 315-316; 400; 479, 512].

Ми вже торкалися цієї проблематики, коли йшлося в попередньому розділі про методи аналізу, тому тепер в більшій мірі маємо намір зосередитися не стільки на методології, скільки на концептуальних підходах, що були вибудовані в межах зазначеної традиції.

Структуралістська теорія міфу була започаткована французьким етнологом К.Леві-Строссом. Виходячи з визнання своєрідності міфологічного мислення як мислення на почуттєвому рівні, як мислення конкретного, метафоричного, Леві-Стросс показує, що міфологічне мислення є здатним до узагальнень, до логічного аналізу. “Сутність міфу міститься не в стилі, не в манері викладення і не в синтаксисі, а в історії, котра в ньому оповідається. Міф – це мова, але мова, яка працює на дуже високому рівні, коли, якщо можна так сказати, смисл **в і д р и в а є т ь с я** від лінгвістичної основи, навколо якої він почав створюватися” [263, 154]. Отже, міф одночасно є діахронічним в силу того, що несе в собі історичну оповідь про минуле та синхронічним, як інструмент пояснення сьогочасного й навіть майбутнього. Інакше кажучи, міфами обов’язково пов’язуються діахронічні та синхронічні виміри буття, в яких, за К.Леві-Строссом, обов’язково проявляється специфічний характер міфічного часу, його “подвійна природа” – “оберненість і необерненість”, “синхронність і діахронність”.

К. Леві-Стросс описує логічні механізми первісного мислення. Міфологія розглядається ним як є поле позасвідомих логічних операцій, інструмент розв’язання протиріч. Насамперед виділяються численні бінарні опозиції типу: високий – низький, теплий – холодний, лівий – правий. Їх виявлення – істотна сторона зазначеної методики. Виходячи з того, що міф є структурою, що притаманна людському мисленню, Леві-Стросс творить свою антропологічну концепцію, намагаючись подолати розрив між сферами почуттєвих та розумоосяжних бінарних опозицій, що репрезентують колективний розум: живе / мертво, вологе / сухе тощо.

На думку вченого, міф є одночасно внутрішньомовне та позамовне явище. Він розглядає різні типи культур як системи спілкування; створює

моделі для їх інтерпретації, основані на структурній лінгвістиці, інформаційній теорії. З позицій структуралізму дослідник аналізує культурні системи в межах структурних відносин між їх елементами. Структура тлумачиться ним як сукупність відносин, що є інваріантними при певних перетвореннях. Структура розуміється не просто як деякий сталий “скелет” якогось об’єкта, а як система правил, за якими з одного об’єкта можна отримати другий, третій тощо шляхом перестановки його елементів та деяких інших симетричних перетворень.

Інший представник цього напрямку Р.Барт вважає міф особливою *комунікативною* системою, мовна специфіка якої полягає в тому, що міф не може виникнути з “природи речей”, а є пов’язаним з історичним виміром буття. Міф – це “слово, що обрано історією” [26, 73], тобто, міф “працює” не з природною, а з історичною реальністю, але при цьому намагається історично обумовленим інтенціям надати статус природних, а не історичних, тобто вічних а не мінливих. Історична реальність, таким чином, складає зміст міфологій, що трансформуються разом із історично плінним буттям спільноти. В нашому підході це положення Барта буде грати надзвичайно важливу роль, адже в роботі робиться спроба виявити саме сучасні пріоритети історичного буття української спільноти на підставі особливостей укорінених в наш час міфологічних конструкцій.

Сучасне суспільство Р. Барт розглядає як “привілейоване поле міфологічних знань”. Міф в його роз’ясненнях представляє собою вторинну семіологічну систему, що складається з трьох елементів: означувальне – означуване – знак. Знак у першій системі, тобто мові, стає означаючим у другій системі, тобто в міфі. Означуване в міфі є двоаспектним: воно виступає одночасно і смислом і формою, що є заповненою і в той же час – порожньою [27, 283-286].

Зважаючи на сучасні контексти існування міфічної форми самосвідомості, Р.Барт підкреслює ідеологічність міфу: “міф безумовно є найбільш зручним засобом тієї ідеологічної інверсії, яка є характерною для

нашого суспільства” [26, 111]. Філософ вважає, що міф перетворює (на рівні знаку) історію в ідеологію, позаяк використовує збіднілі за змістом образи. Це слугує базою пояснення механізму народження політичних міфів. Мова відображає реальність, в той час як міф її викривляє.

За концепцією О.М. Фрейденаберг [512], формою функціонування міфологічного образу є метафора, що створюється відповідно до зорового сприйняття людиною природних явищ. Силою уяви чуттєво охоплена реальність суб’єктивується. Мислення людини в цей період носить конкретний, просторовий характер, в якому кожна річ сприймається чуттєво. З виникненням релігії почуттєве відкривається людині як трансцендентне. Персоніфікація трансцендентного, яке містично визначається як таїнство, стає істотною характеристикою релігії. Так, міфологічний образ в нових обставинах історичного буття поступається релігійному символу.

Символічна теорія міфу. Даний концептуальний підхід створювався в межах філософсько-антропологічного напрямку сучасної філософії, засновниками якого виступили М.Шелер та Г.Плесснер. Розвиває символічну теорію міфу німецький філософ Е.Кассирер [див.: 212-216], який виходить з позиції, що міф є складною символічною формою, що існує поряд з мовою, мистецтвом та наукою. Міфологія представляє собою цілісну замкнену символічну систему, що об’єднана певним способом моделювання світу. Символізм міфу пояснюється тим, що конкретно-почуттєве міфологічне мислення може узагальнювати тільки тоді, коли стає знаком, символом.

Відрізняє міфологію як автономну символічну форму культури і символічний спосіб об’єктивації емоцій та почуттєвих даних. Міфологія є замкненою символічною системою, об’єднаною характером функціонування, способом моделювання оточуючого світу. Міфотворчість як древній вид духовної діяльності Е.Кассирер також розглядає як процес символічний. Він висуває ідею “конструювання” символічного світу в міфології. Символізм міфу полягає в тому, що конкретно-почуттєве “мислення”, яким власне є міф, може узагальнювати тільки тоді, коли стає знаком, символом – конкретні

предмети, не гублячи своєї конкретності, можуть ставати знаком інших предметів або явищ, тобто їх символічно замінити. Тому міфологічна свідомість нагадує код, для якого потрібен ключ.

Е.Кассирер виявив деякі фундаментальні структури міфологічного мислення і природи міфологічного символізму. Специфіку міфологічного мислення мислитель бачить у нерозрізненні реального та ідеального, речі та образу, тіла та властивості, “основи” та принципу, в силу чого подібність або суміжність перетворюється в причинну послідовність, а причинно-наслідковий процес має характер матеріальної метафори [325, Т.1, 18]. Замість законів виступають конкретні уніфіковані образи; частина функціонально є тотожною цілому. Космос побудований за єдиною моделлю та артикульований засобом опозиції “сакрального” (священного, міфічно концентрованого, з особливим магічним відбитком) і “профанного” (емпіричного, плінного).

На думку вченого, слід враховувати, як “природні”, так і “штучні” моменти творення політичних міфологій [216, 41-76]. Е.Кассирер малює міф страшною силою, значення якої до сих пір не можна до кінця пояснити. Але саме ця сила породжує підкорення народів політичним керманичам, позбавляє особу індивідуальності. До сили міфу звертаються в періоди тяжких випробувань, коли традиційні форми суспільних зв'язків виявляються марними. Е. Кассирер підкреслює неможливість в сучасному соціумі тлумачити політичні міфи та символи як наслідок несвідомої діяльності. Творення в ХХ ст. “техніки міфу” відбувається за правилами, за якими створюється й будь-яка інша сучасна зброя [215, 386].

Міф як ідеологія та форма соціального пізнання. На нашу думку, окремо слід зазначити вклад в сучасні міфологічні дослідження Ж.Сореля, до творчості якого звертається більшість науковців [див.: 3; 298; 423; 448]. На думку Ж.Сореля, міф не можна звести до омани, хибної думки. Міф несе в собі певну ідеологію, виконує функцію соціального пізнання. Міф

представляє собою процес, а не стан, адже міфологічна картина світу викликає до життя певні образи, а образи викликають почуття.

Міф не є абстрактним, надуманим творінням, а відповідає умовам і способам самоствердження соціальної спільноти. Умови ствердження міфу для кожної спільноти досить специфічні. Множинність міфів пояснюється різноманітною соціальною практикою її творців, яка ускладнюючись, спонукала людей шукати відповіді на світоглядні питання саме таким способом.

Ж.Сорель розмежовує поняття міфу та утопії [див.: 3; 423, 34-35]. В інтерпретації Сореля, міф специфічним чином, на рівні почуттів, відображає дійсні прагнення спільноти, зокрема – класу, і є фундаментальним компонентом свідомості кожної соціальної верстви. В такій якості міф виступає емоційно-психологічним імперативом, який спонукає до дії. Певним чином цей імператив є близьким до релігійних норм регулювання, адже він оснований також не на знанні, не на підставі детермінації, а на вірі.

Таким чином, міф представляє собою нерозчленовану соціально-психологічну цілісність, в якій відтворюються прагнення, почуття, інтереси, інтуїтивна переконаність соціальних груп [448, 27].

Міф з позицій містицизму. Вважаємо, що саме так можна було б узагальнити численні концепції щодо міфології, що народжувались в межах школи “російського релігійно-філософського ренесансу” та їх ідейних попередників (М.Бердяєв, С.Булгаков, І.Ільїн, К.Леонтєв, В.Лоський, Вол. Соловійов, М.Федоров, Г.Федотов, П.Флоренський та ін.). В цілому представники цього напрямку виходять з позиції необхідності протидії надмірній раціоналізації суспільного буття в стилі “модерн”, що руйнує глибинні духовні основи соціуму. Не чужими для них були думки й щодо сприйняття теми позитивної міфологізації історичного досвіду людства. Розмаїття думок спостерігається від тлумачення міфу як наслідку уяви первісної людини, до визнання того, що міф відображає божественну істину щодо облаштування світу.

Так, згідно з С.М. Булгаковим, міф представляє собою зміст релігійного пізнання й дається міфотворцю як одкровення трансцендентного, вищого світу [55]. Міф не є фантазією та вимислом. Міф не придумується, не твориться, а сприймається, народжується в релігійному досвіді. Зміст одкровення, що міститься у міфі, несе в собі нове знання про світ, народжує почуття самоочевидності та істинності. Тобто, йдеться про те, що на рівні міфотворчості в суб'єктивних побудовах людини проявляє себе об'єктивна божественна істина. Отже, як вважає філософ, міфічний символ є мовою трансцендентальної реальності.

Символізм міфу проявляє себе у релігійній обрядовості, яка демонструє безпосереднє переживання міфу, занурення віруючого в трансцендентальну реальність. Міфічне споглядання тлумачиться як тип світовідчуття, коли людина безпосередньо сприймає невидиму трансцендентальну реальність, що набуває символічного тілесно-чуттєвого обриса. “В релігії, – зазначає філософ, – встановлюється і переживається зв'язок, зв'язок людини з тим, що вище людини. ... в категоріях релігії *трансцендентно-іманентне* є основне формальне поняття, в якому усвідомлюється зв'язок з божеством” [55, 12].

М.О. Бердяєв тлумачить матеріальні образи міфів як символи, що відображають події реального духовного життя, яке зачіпає буття світу, природи, людини: міф відображає надприродне в природному, надчуттєве – в почуттєвому, духовне життя – в житті плоті [див.: 39; 41]. Тобто, міф символічно пов'язує два світи, і саме в міфологічних образах зустрічаються світ духовний і природний. Символізм Бердяєв вважає одним із принципів побудови світу. Духовна реальність в міфі набуває тілесно-почуттєвий обрис. Архаїчна людина безпосередньо сприймала духовний світ за уречевленими образами природного світу, постійно живучи в міфі. Особливою темою лунає у філософії Бердяєва тема міфології більшовизму [39].

Символічне світовідчуття вважає домінуючим в прадавні часи і П.О. Флоренський [505]. Зміст міфічного символу, за П.Флоренським, не є придуманим людиною, а тлумачиться об'єктивним вираженням значення

явищ духовного світу в почуттєвому образі. Філософ виділяє у символі два значення: те, яке він має в теперішній час в природному світі і яке відображається у свідомості людини, а також фіксує духовне значення, безпосереднім виразом якого він є.

Фактично останнім представником традиції “російського релігійно-філософського ренесансу” був О.Ф. Лосєв, концепції якого з різних приводів ми вже неодноразово торкалися. Зауважимо тому тут лише принципові моменти. Розуміючи міфологію як універсальну форму свідомості і буття людини, що є присутньою в будь-якому знанні, Лосєв феноменологічними засобами розтлумачує сутність міфології [див.: 281; 285-287 та ін.]. Для нього міф не має сприйматися видумкою, ілюзією, хибною думкою, фантазією чи алегорією. Як зазначає мислитель: “Міф ... є саме життя. Для міфічного суб’єкта це є справжнє життя, з усіма його надіями і страхами, очікуванням і відчаєм, з усією його реальною повсякденністю і чисто особистою зацікавленістю. Міф не є буття ідеальне, але – таке, що життєво відчувається, є уречевленою реальністю та тілесністю...” [287, 41].

Отже, міф – необхідна категорія свідомості і буття, тобто така, що відтворює об’єктивність “людського світу”, є реальністю. Звідси, цілком доцільно ставити питання щодо міфічної істинності. Міф є, з одного боку, дійсністю, що реально, уречевлено, чуттєво твориться, хоча дійсність тут специфічна, така, що абстрагується від буденного кола явищ. З іншого боку, міф є особистісним буттям, що дається історично [так само, 164]. На думку філософа, міф, що є укоріненим в самому людському житті, повинен розглядатись як діалектично необхідна категорія свідомості та буття. Міф не є, на його думку, ані схемою, ані алегорією, але є символом. На відміну від багатьох дослідників, Лосєв не зводить міф і до пояснювальної функції. Він вважає, що міф взагалі не містить пізнавальної мети. За Лосєвим, міф є безпосереднє речовинне співпадіння загальної ідеї та почуттєвого образу. Він наполягає на нерозділеності в міфі ідеального і уречевленого, внаслідок чого в міфі спостерігається специфічна стихія чудесного.

Для такої концепції характерним є неусталене розуміння міфу. Якщо більшість дослідників розглядає міф як колективний спосіб буття, то в концепції Лосєва цей феномен визначається через особистісний вимір буття. “Міф є буття особистісне, або, точніше, *образ буття особистісного, особистісна форма, лице особи*” [287, 97]. Філософ пояснює доцільність такого підходу тим, що при виясненні особливостей міфічної свідомості варто співставляти буття особи та речі. Звідси виростає вказане тлумачення міфу, адже “особистість припускає насамперед *самосвідомість інтелігенцію*. Особистість цим саме і відрізняється від речі. Тому ототожнення її – часткове принаймні – з міфом виявляється цілком безсумнівним” [там само]. Зазначена теза особливо важлива в наш час, адже сучасна міфологія, продукована інформаційними технологіями, що породжують масовидність свідомості як підстави творення політичного міфу, має ще міфологічний вимір традиційної народної та сучасної культури, в межах якої діє, якщо говорити й далі мовою Лосєва, особа як “*факт*”, яка “існує в *історії*”, “живе, бореться, народжується, розквітає та помирає” [див.: 287, 98]. Тобто, “*всяка жива особа є так чи інакше міф...*” [так само, 99]. Резюмуючи своє розуміння міфу як “особистісної форми”, Лосєв зауважує коротко: “міф є в словах подана особистісна історія” [287, 171].

О.Ф. Лосєв, пояснюючи смисл міфу як духовно-ціннісного феномену, зважає на визначену ним тріаду – особи, історії та слова, що іманентно визначають міфологічну свідомість. При визначенні “тріади” можна, згідно з його думкою, застосовувати й іншу термінологію – ідеальне, реальне, символічне або – сутність, ідеї, вираження, або – тріаду (рос.) “*одного, одного и многого*», або – “буття, небуття та становлення (або сталого)” [див.: 287, 424-436].

Розрізнення цих типів в основі своїй має ту ж саму підставу: по-перше, є міфологія, котра виділяє із “цілісної стихії міфу” лише момент субстанціальності, буттєвості, дійсності, “природи”, “факту” (при цьому факт може наповнюватися аж до ступені “особи”). Цю міфологію Лосєв називає

“авторитарною”. Інший тип міфології виділяє із “цілісної міфології” тільки момент смислу, ідеї, форми (через можливе поповнення аж до ступеня інтелігенції, самосвідомості, самовідчуття). Це є, за Лосєвим, “ліберальний” тип міфології. Нарешті, є міфологія, яка гіпостазує від “цілісного міфу” не субстанцію і не смисл міфу, а те й інше разом. Цей варіант міфології може бути означений як “абсолютна міфологія”.

Численні міфологічні традиції дають численні варіанти прикладів існування цих ідеальних типів. Отже, особистісне та абсолютне, субстанційне та смислове в своїй основі демонструє будь-яка міфологічна конструкція. Позиція О.Ф. Лосєва таким чином дає можливість більш широкого погляду на феномен міфології, в тому числі і сучасної, зокрема, зважати не лише на політичні, колективно-масові чинники явища міфотворчості, але й на культурні, індивідуально-смислові.

Цікавий аналіз щодо концептуального підґрунтя міфологічних підходів, вироблених в межах цієї школи, дає А.В. Честнейшин [541]. Подаємо його міркування як деякі узагальнення щодо напрацювань філософів даного напрямку. А.В. Честнейшин, звертаючись до творчості С.М. Булгакова та О.Ф. Лосєва, проводячи певні паралелі між підходами цих філософів, представників школи “російського релігійного ренесансу”, зазначає спадкоємність між постановкою проблеми сутності міфу С.Булгаковим [55] та О.Лосєвим [285; 287]. Дослідник погоджується із концептуальним підходом, що існує в цій традиції в цілому – міф не є ані наукою, ані метафізикою, ані мистецтвом, ані релігією, хоча усі перераховані галузі цілком можуть бути і є міфологією. Просто існують різні типи міфології: наприклад, відносна (за О.Ф. Лосєвим) або суб’єктивна (за С.М. Булгаковим). І той і інший дослідники доходять висновку, що саме релігійна міфологія є єдино адекватною картиною міфу. О.Лосєв називає її абсолютною міфологією, так як вона виражає повноту буття.

Різниця ж між системами поглядів цих двох філософів полягає в тому, що на меті у Булгакова – творення нової релігійної системи філософії, а

Лосєв прагне підняти завісу щодо сутності міфу. Обидва мислителі сходяться в тому, що міф не є видумкою або фікцією, вимислом. Для міфотворця він є справжньою реальністю. Лише з точки зору науки, вказує Лосєв, міф може тлумачитись як вигадка. Не можна сприймати міф і як суто ідеальне буття, ідею, поняття. У міфі йдеться не про абстрактні відволікання від дійсності, а про безпосередню реальність.

Проблема міфу у С.Булгакова вирішується з позиції самої міфологічної свідомості. Релігійна міфологія – висхідний пункт його міркувань. Роль міфу в релігії, на думку філософа, є аналогічною тій ролі, яку виконує поняття чи судження в теоретичній філософії. Про реальний зміст міфу Булгаков пише: “...в міфі мова йде не про абстрактні поняття, але про самі реальності” [55, 58]. Теж саме має місце і у Лосєва, який зазначає, що міф не є абстракцією, а є “життєво сприйнятою ..., уречевленою реальністю та тілесною дійсністю” [2856, 27].

Наука, на думку Булгакова, несе в собі схематизацію дійсності, хоча і не позбавлена психологізму та суб’єктивізму. Міф же є заперечення будь-якого психологізму чи суб’єктивізму, адже представляє собою безпосередню об’єктивну дійсність, саме життя, в той час як “наука перетворює життя в формулу” [2856, 29]. За Лосєвим, чиста наука є певною смисловою формою, але такої науки реально не існує. Реальна ж наука завжди несе в собі компонент міфологічності через те, що має справу із конкретною дійсністю та реальними людьми.

Міф не є релігія. Але оскільки існують наукові, філософські та інші міфи, то існує і релігійна міфологія. Релігія і міфологія є взаємопроникними духовними утвореннями. На думку С.Булгакова, релігійна міфотворчість є “особлива, самозаконна область людського духу, міф є знаряддя релігійного ведення” [55, 61]. В релігійному міфі поєднується абсолютне та відносне, вічне та тимчасове, трансцендентальне та іманентне.

У О.Ф. Лосєва знаходимо сходження міфологічної свідомості – від різних типів відносної міфології він йде до розробки концепції абсолютної,

тобто релігійної, міфології. На думку О.Лосєва, складність розмежування міфу та релігії полягає в тому, що в цих сферах має місце утвердження особистостей. А особистість, в свою чергу, є здійснений символ, адже символ є вираженням внутрішнього через зовнішнє. “Особистість є самосвідомість, вона є завжди протиставлення себе всьому зовнішньому, що не є вона сама” [285б, 74]. Як самосвідомість, особистість несе в собі суб’єкт-об’єктне взаємопорозуміння. Отже, жива особистість є міф, тобто, конкретна, жива, реальна дійсність. А отже, за Лосєвим, і міф є буття особистісне, образ особистісного буття, особистісна форма. Міф є смислове, образне явище особи, образ та обрис особи. “Релігія є субстанційне самоствердження особи у вічності (в абсолютному бутті) ..., адже в релігії завжди дана оцінка часового плину з точки зору вічності у цьому або, принаймні, майбутньому житті. Тут прагнення прорватися крізь план гріха та смерті до святості і безсмертя” [285б, 63]. Релігія є особливого роду міфологія, міфологія життя, або життя як міф.

Міф є історія, це відзначають і С. М. Булгаков, і О.Ф. Лосєв. За першим, історія та міф зливаються в акті боговтілення. За другим, історія є насамперед самосвідомість. Міф дає “слово про історичні факти”, “передання про життя особистостей”. Тому міф є “дана в словах чудесна особистісна історія” [285б, 134].

При розгляді російської традиції міфологічних студій слід вказати і на літературне відтворення її митцями так званого срібного віку російської літератури, де міф розглядався як складова людської самосвідомості, зокрема символістами В’яч. Івановим, О.Блоком, А.Бєлим.

Таким чином, у школі “російського релігійного ренесансу” міф тлумачиться як наслідок безпосереднього споглядання духовної реальності, що символічно виражається в тілесно відчутних образах; міф є навіть більш реальним, аніж навколишня матеріальна дійсність. Таким спогляданням володіла давня людина, але на сьогодні ця здатність втрачена назавжди. Як зауважує В.Цилєв, завдяки міфу “у людини немов би розширюються межі

дійсності, яка безпосередньо споглядається, тілесно-вітчутними стають духовні аспекти життя, її смисли” [51, 45-49].

2.3. Матеріалістична інтерпретація міфів

Матеріалістична інтерпретація міфу. Згідно з матеріалістичною лінією філософування міф є фантастичне відображення реальності, що умотивоване сферою суспільних відносин та соціально-класових інтересів, пануючих у суспільстві верств. За К. Марксом, міф представляє собою “продукт народної свідомості”. На рівні сучасних мислителю буржуазних спільнот існує, на його думку, негативна закономірність, що спрацьовує в процесі соціального пізнання тоді, коли має місце підміна матеріалістичної бази наукової теорії “сучасною міфологією з її богинями справедливості, свободи, рівності та братерства” [310, Т. 34, 234].

В цілому для підходу щодо міфології дослідників-марксистів є характерним слідування принципам історизму, увага до змістовних, ідеологічних проблем міфології, підкреслювання її світоглядної основи. Міфологія вважається застарілою, віджитою формою свідомості, яка в подальшому історичному поступі трансформується в релігію, мистецтво, замінюється, зокрема, казкою, фольклорними витворами. Виходячи з загальних засад марксистсько-матеріалістичної методології, міфологія сприймається як форма суспільної свідомості архаїчного суспільства, яка втім може в перетворених формах бути присутньою і в сучасних спільнотах.

Отже, віддаючи данину певній ідеологічності “марксистських” тлумачень феномену соціальної міфології, було б невірно розуміти так, що марксистська постановка проблема має суто негативний аспект. В межах вказаної парадигми мислення сформувались продуктивні концепції щодо тлумачення феномену міфу. Насамперед слід назвати актуальне й на сьогодні дослідження угорського філософа Єви Анчел [9], в якому за життєвими фактами і різноманітними проявами свідомості ставиться мета віднайти

типові варіації практичної та інтелектуальної поведінки людей в умовах “приголомшеної” обставинами чи історичними фактами свідомості, коли людина, усвідомлюючи надзвичайну складність свого буття, чинить супротив або відступає перед нездоланністю тяжких контекстів свого буття.

Як філософ-марксист, Є. Анчел бачить шляхи розв’язання проблем людини, що перебуває в сучасних “міфологічних ситуаціях” та знаходиться під впливом конкретних соціальних міфологем, у перетворенні соціально-історичної дійсності, створенні нових суспільних обставин, де людина буде мати можливість смисловибудувати себе як особистість. Метою подолання нав’язаних людині зовнішнім чином буржуазним суспільством міфологем є, на думку автора, “реабілітація особи” і усвідомлення нею своїх перетворюючих дійсність можливостей. Серед усталених в сучасне західне суспільство міфів Анчел називає “міфи безнадійності”, “відчаю”, “примирення”, міф “абсурдного світу” та ін.

Особливістю сучасних міфів, як вважає Є. Анчел, є те, що вони вже не тлумачаться як уявне подолання ще не подоланих в дійсності сил природи (як це було характерним для древньої міфології), а представляють собою “історії” про “непереможність дійсності” взагалі. Сучасні міфи стверджують “перебільшення перешкод” на шляху людської діяльності, виходячи з того, що людина є слабкою соціально істотою і не може в принципі змінювати реальний, суперечливий, такий, що не задовольняє її потреби, світ. Це формує в людині позицію “бездіяльності”, пасивності, байдужості до всього, що її оточує, веде до відчаю, зневіри в ідеалах тощо.

На наш погляд, подібні міфологеми супроводжують взагалі історію людства на щаблі “індустріального” і особливо – “постіндустріального” суспільства, тому є сенс зважати на виділені філософом типи соціальних міфів і на рівні сучасного суспільства, що відмовилось від доктрин, умовно кажучи, “соціалізму” та “буржуазності” та активно шукає шлях до побудови демократичного правового суспільства.

Е.Я. Баталову належить концептуалізація проблеми співвідношення міфу та утопії [29]. Відштовхуючись від позиції Ж. Сореля, міркуючи над нею, Баталов стверджує, що міф за своєю сутністю складає єдине ціле з переконаннями соціальної групи, є виразом цих переконань, тому міф не має частин, його не можна розглянути в площині історичного опису. На відміну від цього, утопія, навпаки, представляє собою проект і тому утопії можна обговорювати, піддавати критиці, як і будь-який інший соціальний проект, наприклад (як можна додати), як політичну програму, маніфест, декларацію, універсал тощо.

Міф є ірраціональним, утопія ж – продукт раціональної діяльності. Міф не має критичного виміру, він “фіксує конформне відношення людини (як роду, адже як міф не знає індивіда) до соціуму” [29, 82]. Аналізуючи досвід історії революцій, науковець стверджує, що міфотворчість виступає у якості однієї з передумов утопізації теорії, з чим стикаються і що доводять практично усі соціально-політичні рухи. Інакшими словами, міф розчищає шлях до утопії.

Отже, філософ доводить, що конкретні міфи, породжені первісним суспільством, з часом відмирають, але міфосвідомість як історично сформоване духовне освоєння та “упорядкування” світу, як тип самосвідомості, в якому знаходить свій відбиток уявлення, надія людини щодо “періодичного оновлення світу, сходження до першооснов, повернення “загубленого раю”, подолання кінцевого індивідуального існування” [29, 76] тощо, існує і в подальших епохах. Про міфологічний вимір буття, як вважає Е.Я. Баталов, цілком правомірно говорити, маючи на увазі будь-яку спільноту, тобто, як стосовно класової, так і національної свідомості.

Масова свідомість як передумова політизації міфу. Дію теорії політичного міфу як інструменталістської форми впливу на колективну свідомість ми можемо прослідкувати, починаючи від Платона через Ніцше, аж до сьогодення. Здебільше міф виступає та тлумачиться тут як засіб маніпуляції свідомістю людини, вписаної в певну колективність. Підставою

такої маніпуляції слугує вибудовування певних технологій штучної міфотворчості.

В XIX ст. започатковує тему масовизації свідомості як умови прищеплення соціально-політичних міфів Г.Лебон. Ми вже згадували цього мислителя, коли йшлося про соціально-психологічні концептуалізації міфу, але більш детально концепцію Лебона доцільно буде розглянути зараз, адже він один з перших піднімає проблеми міфотворчості в зв'язку з масовою свідомістю. Мислитель вважає, що «головною характерною рисою нашої епохи слугує саме заміна свідомої діяльності індивідів позасвідомою діяльністю натовпу» [260а, 145]. Тобто його цікавить не механізм виникнення міфу, а механізм його впливу на поведінку мас. Звертаючись до історії, він, зокрема, зазначає, що політичні перевороти в Греції були разом з тим і соціальними, тобто такими, що мали на меті змінити соціальний устрій та урівняти суспільне положення розоренням багатіїв та придушенням аристократії [261, 33]. “Соціалістичну” психологію віднаходить Лебон і в християнстві, звертаючи увагу на те, що Ісус Христос встав на захист прав бідних та засуджував багатих. Лебон намагався показати, що людством керує більше не дійсність, а мрія, саме тому панування соціалістичної віри йде від епохи до епохи. В усіх соціальних перетвореннях, орієнтованих на різні доктрини (радикали, монархісти, соціалісти тощо) спостерігається одна й та ж сама закономірність: поглинання особи державою.

Інший контекст історичних змін – поява маси як історичного суб'єкта. Г.Лебон з цього приводу зауважує: “в той час, як усі наші давні вірування хитаються й щезають, підвалини суспільства руйнуються один за одним, могутність мас представляє собою єдину силу, якій ніщо не загрожує і значення якої все збільшується. Наступна епоха буде справді *епоєю мас*” [259, 150]. Широкий загал поступово отримує усвідомлення своєї сили, виробляє, як зазначає Лебон, шляхом асоціації ідеї, якщо й не зовсім справедливі, то, в будь-якому випадку, цілком певні. Загал вчиться укладати такі синдикати, перед якими капітулюють усі влади. Завдяки властивості натовпу

перетворюватись на потужну консолідовану силу, в межах якої особистість повністю розчиняється, доводиться, зазначає науковець, “спостерігати, що присяжні виносять вирок, який кожен із них в окремішності ніколи б не проголосив; ми бачимо, що парламентські зібрання погоджуються на такі заходи і закони, котрі засудив би кожен із членів цього зібрання наодинці” [259, 164].

Негативними наслідками такого панування мас в суспільному бутті Г.Лебон вважає ситуацію, коли суспільно значимі ідеї, стають доступними масі тільки в дуже простій формі, зазнаючи кардинальних змін, аж до протилежних своїй первісній суті. Безумовно, зазначає мислитель, “зміни ці знаходяться в залежності від категорії і раси, до яких належить натовп, але завжди мають спрощений та понижуючий характер” [259, 188].

Масифікація соціальних явищ, що все більше посилюється в сучасній історії, вплив ЗМІ на людську свідомість, реалізація медіа-комунікативної функції влади (Н.Луманн) [див.: 290], ірраціональні мотиви масової поведінки людей постають нині як складна наукова проблема, що потребує детального розгляду.

Започатковує в ХХ ст. тему масової свідомості Х. Ортега-і-Гасет своєю знаменитою роботою “Повстання мас” [350]. Філософ підкреслює, що в сучасну епоху роль маси кардинально змінюється. Маса прагне отримати задоволення та блага, які їй не призначалися і були доступні в минулі часи лише обраним. Ортега-і-Гасет в своїх концептуальних міркуваннях виходить з наступного визначення маси. “Натовп – поняття кількісне та видиме, – пише він. – Коли виразимо його в термінах соціології, ми дійдемо до поняття соціальної маси. Всяке суспільство – це динамічна єдність двох факторів, меншості і маси. Меншість – це особи або групи осіб особливого, спеціального достоїнства. Маса – це множина людей без особливих достоїнств. ... Маса – це посередня, пересічна людина” [350, № 3, 120].

Особливість нашого часу Х.Ортега-і-Гасет пов’язує з тим, що ці “посередні душі”, ті, що не обманюються на рахунок своєї посередності, без

страху утверджують своє “право” на пересічність та нав’язують її усім та скрізь. Як зауважує філософ, тепер індивіди, що складають натовп, “з’явилися всі разом, і куди не поглянь, всюди бачиш натовп. Всюди? О, ні, як раз в найліпших місцях, у витончених закутках нашої культури, раніше доступних тільки обраним, меншості” [там само].

Французький соціолог С.Московічі як послідовник теорії колективних уявлень Е. Дюркгейма, звертає увагу на соціальні уявлення і створює свою власну теорію їх. Під соціальними уявленнями ним розуміється буденна свідомість. Звідсіля випливає і розуміння маси – як сукупності, що володіє колективною психічною загальністю. Маси спираються на підтримку вождя, підкоряючись його авторитету, а не логічним доказам. Авторитет в свою чергу спирається на міфічний образ. Масами рухає пропагандистське гіпнотичне навіювання. Закономірності управління масами в політиці вимагають висунення вищої ідеї та впровадження її у свідомість людей. Ідея, таким чином, перетворюється на колективний образ, а надалі – й на колективний міф та колективні дії [329, 126-127].

В аналізі Московічі важливе місце посідають ірраціональні мотиви в масовій поведінці людей; маніпуляторні можливості масової культури, на якій базується не лише політична іміджеологія, а й політичні технології впливу [329, 14-16]. С.Московічі виділяє особливу здатність, яка полягає в переконаності деяких людей в необхідності злиття воєдино власної індивідуальної долі з колективною [330, 298-299].

Е.Канетті аналізує масову свідомість як виток міфологічних символів, які, в свою чергу, відображають психологію певних спільнот. Так, на думку дослідника, англійський індивідуалізм базується на відчутті себе капітаном на кораблі посеред морської стихії. Символом же німців слугує відчуття лісу, який марширує. Масовий французький символ – відчуття Свободи, свято Революції [див.: 206, 183-190, 192-193].

Особливу увагу Канетті приділяє характеристиці маси через виділення її специфічних властивостей. Він робить власну їх класифікацію [див.: 206,

34-35]. Йдеться про чотири головні характеристики. По-перше, “маса завжди прагне рости шляхом розширення власного впливу на суспільні процеси, причому за природою її зростання не знає меж, а, якщо створюються штучні межі, тобто шляхом створення обмежувальних інституцій, то завжди буде існувати небезпека соціального вибуху. По-друге, “всередині мас панує рівність”, яка є абсолютною і ніколи самою масою не ставиться під питання. В цьому сенсі масове становище, на думку Канетті, можна визначити саме як “стан абсолютної рівності”. По-третє, “маса любить щільність”, але при цьому вона ніколи не може стати надто тісною або надто щільною. Не повинно бути чогось в проміжках між людьми. Ще одна значима для маси властивість – “маса вимагає направлення”, тобто, вона знаходиться в русі і рухається по напрямку до чогось. Напрямок, який є загальним для усіх учасників, посилює відчуття рівності у людини у стані маси.

На підставі певного співвідношення вказаних властивостей, що є властивими для конкретних спільнот в більшій чи меншій мірі, можна отримати різні класифікації маси. Ця розвідка Е. Канетті дозволяє проводити конкретний аналіз щодо сприйнятливості маси щодо певних міфів в конкретних історичних умовах.

2.4. Дослідження функцій міфотворчості в постіндустріальному суспільстві

Епоха постмодерну вносить суттєві корективи у функціонування соціальної міфотворчості, однак варто зазначити, що на сьогодні ми можемо говорити лише про певні тенденції змін у духовному житті суспільства (із соціальною міфологією включно), де небачений сплеск інформаційних технологій, коло витоків яких ми на сьогодні перебуваємо, дає нам підстави стверджувати, що людська цивілізація стоїть на порозі унікального перевороту, який по своєму значенню людство переживало в своїй історії небагато разів та може бути порівняним із такими епохальними відкриттями

як винайдення писемності, колеса чи розщеплення атомного ядра. Водночас вважаємо, що трансісторичний характер соціальної міфотворчості дасть новий якісний поштовх виробленню системи маніпулятивних технологій, підкріплених індустрією виробництва духовних сурогатів, здатних поглибити цивілізаційний розрив між так званим золотим мільярдом та іншою частиною людства. Однак це може обернутись загрозами планетарного характеру, де сучасні терористичні розглядатимуться зазіхання як підліткові пустощі.

Постмодерн за означенням передбачає поліваріантність культур, право вільного вибору особистості та можливості для творчої самодіяльності, де трудова діяльність виступатиме нехай і важливим, але не визначальним чинником людського існування. Відповідно, динаміка соціальних трансформацій, поліфонізм світоглядних засад та аксіологічних орієнтирів, коригують нормативні складові культури, несталість яких потребуватиме все більшого звернення до висхідних компонентів власної національної культури і перш за все до міфологічної її складової, як засобу упорядкованого сприйняття дійсності.

Канадський вчений М. Маклюен вважає, що міф у постіндустріальному суспільстві виступає як принцип організації масової свідомості, а телебачення – як основне джерело міфотворчості ХХ століття [295, 5-74; 423, 36].

На думку Б. Грушина, маса демонструє сумісну, але не групову поведінку, особливий тип суспільної, але не групової свідомості [116].

Як вважає Д. Мамичева [див.: 51, 23-26], не стільки кількісна, скільки якісна характеристика “людини маси” визначає характер сучасного міфу, особливість якого – в тому, що “міф не пояснює реальність, він її заміщує, деформуючи. Свідомість масової людини не встигає за потоком змін, що відбуваються, і міф в цьому випадку виконує терапевтичну, захисну функцію, що редукує складні інтелектуальні проблеми до примітивних та дуальних опозицій “добре – погано”, “наші – чужі”, що дає можливість відпочити від відповідального вибору” [51, 24]. Визначальною рисою

сучасного міфу дослідниця вважає свідоме конструювання, структурування, “організацію” свідомості, а не усталену в традиції міфотворчості стихійність. Ці властивості перетворюють міф на спеціальний вид маніпулятивних технологій.

Міф і нація. Національні міфи. Існування цього напрямку сучасної міфології пов’язане із феноменом національної ідеї. Термін “ідея” може розглядатися в кількох варіантах: і як думка, як будь-яке поняття, як психічний феномен. На початку XXI ст. тема національної міфології, зокрема для пострадянських суспільств, набуває особливої актуальності. А.М. Кольєв вважає міф за необхідний, в багатьох випадках потенційно творчий, компонент політичної свідомості [див.: 232]. Особливе місце в його концепції займає “національний політичний міф”. Національну міфологію науковець розцінює як одну з духовно-творчих сил, котра могла б сприяти подоланню світоглядної кризи у суспільстві, зокрема у російському.

На думку А.М. Кольєва актуальність дослідження політичних міфів обумовлена насамперед кризовим характером політичних процесів в історії XX ст., які породжують перманентну світоглядну кризу, що охоплює як індивідуумів, членів громадянських суспільств, так и представників влади, що втрачають цілепокладаючі орієнтири державного управління. Звідси складність коректування соціальної “картини світу”. На його думку, в суспільстві є запит на “м’які” форми раціональності, в яких деякі елементи знання можуть замінюватись метафорами, соціальними міфами, що певною мірою заміщують релігію як світоглядний чинник, що вже не грає в сучасних суспільствах на рівні повсякденного життя первісну роль.

На думку вченого, наразі сучасними суспільствами переживається своєрідна ситуація поєднання раціональних та ірраціональних чинників суспільно-політичного буття. Так, А.Кольєв зазначає, що ускладнення та прискорення соціальних процесів, а також поглиблення раціоналізації усіх сфер життя в сучасних суспільствах привели до парадоксу: раціональну картину світу можна закріпити в масовій свідомості лише шляхом спрощення

соціальних концепцій на кшталт “кінця історії”, “зіткнення цивілізацій”, “золотого мільярда” тощо [див.: 232, 8]. В свою чергу, ці концепції стають елементами соціальних міфів, засобами впливу на масову свідомість. Таким чином, раціональне та ірраціональне складають “коло” детермінант суспільного буття.

Як показує науковець, в суспільстві постійно перетинаються на рівні мотивації людської поведінки й ірраціональні чинники, пов’язані з міфологічними світоглядними установами. Зокрема, йдеться про те, що політичний вибір цілком може демонструвати ситуацію, коли один міф може бути підданий “розчаклуванню” за допомогою іншого міфу. При цьому останній міф щодо першого буде виступати як контрміф. Щоправда, на думку А.М. Кольєва, послідовний ланцюг “розчаклування-зачаклування” при нарощуванні одночасно раціональних та ірраціональних компонентів у “картині світу” може привести в крайніх своїх формах до двох протилежних ситуацій: або до “глухого кута” повної раціоналізації, коли діє теза “Бога немає”, або до ірраціонального абсурду, коли “Бог є Ніщо”.

З даної позиції випливає засаднича для дослідження політичної міфології А.Кольєвим установка – за міфологічною реальністю має бути визнане право на існування, через насамперед зважання на необхідність підтримки складності як раціонально-ірраціонального змісту людської свідомості, так і через “складність” соціальних структур, що також несуть в собі на рівні регулювання раціональні та ірраціональні “засади”.

Обґрунтовуючи дану позицію, дослідник вказує на необхідність актуалізації наступних особливостей свого дослідження, які дозволять позитивно осмислити політичні міфи. Перша з особливостей полягає в подоланні забобонів щодо таких популярних, як на сьогодні, понять як “нація”, “імперія”, “традиціоналізм”, “консерватизм”, “лібералізм”, “комунізм”. Друга особливість обумовлена етичними бар’єрами, що присутні в процесі осмислення технологій політичної діяльності, в зв’язку з чим автор зауважує, що для технологічного рівня політики слід ясно бачити не стільки

етичні мотиви, скільки завдання досягнення межі ефективного управління. А це в свою чергу, ставить перед дослідником завдання як “деміфологізації етичних бар’єрів, так і реміфологізації політичних технологій” [232, 12]. Третя ж особливість полягає в тому, що дослідник прагне виявити стратегічно ефективну політичну технологію, яка зумовлює наперед власний тип ідеології – зі своєю парою “утопія-міфологія”. Йдеться, як зазначає А.Кольєв про консервативну ідеологію, яка проходить в сучасній Росії свою ранню стадію розвитку.

Заслуговує на увагу точка зору автора, згідно якої сучасне суспільство переживає своєрідну “революцію менеджерів”, коли має місце перехід від протистояння ідей до протистояння зміфологізованих образів політиків, що створюються політичною рекламою [див.: 232, 12].

Російський дослідник Л.Г. Іонін вважає так звану національну свідомість і самосвідомість одним з найбільш яскравих міфів в сучасному житті [1956, 207-211]. Іонін підкреслює, що на нинішній час є поширеною думка, згідно з якою національна ідентичність є цілком сконструйованим феноменом, недоліком якого є відсутність буттєвої прив’язки. Саме тому національні почуття й називають “міфами, тобто, тут під міфом тлумачиться обман почуттів та віра в казки” [1956, 208]. Дослідник погоджується, що національне дійсно є міфічним, однак в лише такому вимірі, коли “національне є живим і життєвим, представляє собою синтез ідеї та життя” [1956, 208]. З огляду на це, теорія конструювання національних ідентичностей не позбавлена смислу і шляхи тут є різноманітними тому, що різні етноси творять свою національну духовну парадигму, корельовану із конкретно-історичними чинниками свого становлення. Автор виділяє три основні форми формування національної ідентичності: політична, культурна, міфологічна. Звідси, на його думку, є сенс виділяти й “політичний”, “культурний” і “міфологічний” націоналізм. Вказані форми виступають, як правило, в єдності, хоча якась з них може виступати й передуючою. Політичний націоналізм Л.Г. Іонін вважає не стільки вищою формою

націоналізму, скільки “верхньою”, пов’язаною з формуванням власної державності, що виступає фундаментом національної ідентичності. Більш фундаментальною та міцною формою виступає “культурний націоналізм”.

До речі Е.Геллнер взагалі вважає націоналізм культурним феноменом, течією, що прагне поєднати культуру і державу, забезпечити культуру “політичним дахом” [89, 104]. Єдина національна культура розглядається ним як наслідок індустріально-технологічного розвитку. Модернізація виробництва вимагає уніфікації образу життя та культурних навичок. Культурна ідентичність, що складається в процесі індустріалізації, вимагає власної “національної” історії – казкових героїв з їх подвигами, славного минулого, спадкоємцями якого виступає даний етнос тощо. В силу того, що в минулі часи просто не існувало культурної, а тим більше – політичної єдності, Геллнер називає такий націоналізм міфом, небезпечною неправдою, хоча, цілком можливо, й несвідомою. Але, слід сказати, що існують концепції й іншого порядку, коли політичний націоналізм витлумачується як наслідок прагнення національної еліти, але, як зауважує Л.Г. Іонін, “результат той же: підлаштовування історії і культурної традиції під політичні вимоги” [1956, 209].

Найбільш глибинною і фундаментальною формою націоналізму Л.Г. Іонін вважає “міфологічний націоналізм”, адже, на його думку, від рівня міфологізації національного почуття залежить гострота прояву ідеології націоналізму в суспільних подіях – революціях, національних рухах тощо. Коли “велика історія” і “славетне минуле”, внесені інтелектуалами в культуру, набувають форму образу життя конкретної спільноти, вони перестають бути “казками”, перетворюючись на міфи. Поєднання людських очікувань з конструйованою міфом картиною віддзеркалює антропологічну природу міфу, сприяє тому, що міфологічна ідентичність сприймається як “справжня національна ідентичність, і вже на її основі складаються культурна та політична “надбудови”. Це не міф, який відтворює минуле, а міф, який представляє собою нинішню реальність” [1956, 211].

Розглядаючи міф як феномен життя і світогляду, С.Тримач вважає, що інтерес до засад національного буття обов'язково супроводжується зв'язком понять “міфічного” та “національного” [482]. Є.Подольська вказує на тенденцію зближення національної ідеї з міфологічним сприйняттям світу. Зазначена позиція, на її думку, може активно використовуватися різними політичними і соціальними структурами. Особливу роль в такій ситуації у суспільно-політичному житті відіграє міф про місіонерське призначення представників або пануючої влади, або опозиції, де протилежний політичний табір тлумачиться як носій деструкції. В такій ситуації влада перебирає на себе роль традиційного для міфології героя-деміурга, що творить оновлений та більш досконалий космос буття на противагу «чорним силам» опозиції. [51, 248-252].

Політизація міфу. Підходи до аналізу “політичного міфу”. Враховуючи найбільшу актуалізацію в наш час проблематики функціонування саме політичного міфу, є необхідність проаналізувати та типологізувати достатньо впливові і в наш час, концепції політичної міфології, сформовані під впливом ідей “світового соціалізму” адже більшість дослідників-марксистів працювали саме в зазначеному спрямуванні хоча і різнились у підходах до феномену соціальної міфології. На сьогодні можна вважати найбільш поширеною точку зору, згідно з якою “політичний міф” тлумачиться як “хибна свідомість”, “ілюзія” (нерідко – ідеологічного походження), яка за радянських часів насамперед пов'язувалася з “буржуазною ідеологією”. Ототожнення міфу і ідеології має місце і у В.Парето, К.Мангейма, Р.Барта [26-27; 306-307]. Що стосується “ілюзорності”, “позірності” цієї форми людської самосвідомості, певним чином ця традиція започаткована ще К. Марксом щодо ідеології як ілюзорної форми свідомості. В радянський період історії та існування до розуміння марксистсько-ленінської ідеології як наукової, в межах якої немає місця процесу міфотворчості (Е.Я. Баталов, П.С. Гуревич, Є.Анчел та ін.) [9; 29; 129], в той час як західні системи інтерпретацій розвитку суспільства

(“буржуазна ідеологія”) страждають саме на цей недолік – міфотворчість. Звідсіль закономірно впливала постановка питання щодо необхідності процесу деміфологізації свідомості. Думається, що все є насправді набагато складнішим. Зважаючи на розмаїття позицій, спробуємо концептуалізувати існуючі підходи. Потреба в цьому є, незважаючи на той факт, що на сьогодні існує самостійний напрямок аналізу міфології, а саме – аналітика політичної міфології.

К.Флад розуміє міф як ідеологічно маркований переказ, що претендує на статус істинного уявлення про події минулого, теперішнього та майбутнього. Використання поняття “маркований” означає, що міф містить в собі явний або прихований заклик зайняти певну ідеологічну позицію. На думку науковця, допоки в сучасному суспільстві існує політичне життя, є і буде політична міфологія [504, 43].

К.Флад звертає увагу на зв'язок між міфом традиційним (священним), що слугує насамперед релігійним цілям, та політичним, який насамперед виступає інструментарієм ідеології. Ідеологія та “священний міф”, на думку вченого, фактично збігаються у функціях: пояснюють буття світу (соціальне буття, політичні процеси), тлумачать сутність відносин людини із оточуючим світом, визначають аксіологічні орієнтири. Таким чином міфотворчість виступає комунікаційним процесом, своєрідним посланням, що передбачає творення міфу чи його “повторення”, але за нових соціально-культурних чинників [504, 42].

Політичні міфи починаються з раціонального задуму, який згодом обдуманно наповнюється ірраціональним по суті, хоча й раціональним по формі змістом (обіцянки, демонстрації могутності, досягнення), але й ця формальна раціональність набуває ірраціонального вигляду за допомогою культів, ритуалів [504, 64]. Отже міф є ефективним ірраціональним засобом розв'язання раціональних політичних завдань; політичною зброєю, що направляє діяльність людей. Засвоївши міф, людина сприймає реальність під

певним кутом зору, причому з іманентним упередженням щодо “чужої”, тобто ворожої точки зору.

Філософська традиція радянського часу розглядала феномен соціальної міфології як ілюзії. Ця тенденція має місце і в подальшому. Так, П.С. Гуревич тлумачить соціальну міфологію як “реєстр соціальних ілюзій, що свідомо розповсюджуються в суспільстві для досягнення тих чи інших цілей” [131, 406]. Філософ зазначає, що міф стає виразником “неусвідомлених прагнень і очікувань великих мас людей, засобом соціальної орієнтації натовпу” [там само]. На думку П.Гуревича, “соціальний міф відрізняється від традиційних міфів тим, що звертається до конкретних сторін суспільного життя. Це вже не оповідь про богів чи інших надприродних істот. Соціальні міфи піднімають до рівня святості вічні питання влади та підкорення, залежності і свободи, несправедливості та рівності” [130б, 8].

Позиція П.Гуревича фактично збігається із класифікацією Т.Манна, який підмічає принаймні два найбільш характерних для сучасної соціальної міфології сюжети: один пов’язаний з “іділією”, з пошуком утопії, що спасе й веде до благосної картини світу, а інший – показує сили зла, що перешкоджають рухові до добра та провокують катастрофи. В другому варіанті розкривається техніка катастрофізму та злої долі, як результату непослідовності власної спільноти, яка не зуміла піднятися до рівня власної історичної місії [див.: 131, 409]. У Т.Манна перший варіант сюжету називається “міфом-химерою”, другий – “міфом-кошмаром”.

На думку П.С. Гуревича, міф – не тільки соціальний, культурний, але й антропологічний феномен, безпосередньо пов’язаний з людською психологією. Останнім саме і пояснюється “міфологічний плюралізм”, який постійно демонструє історія людства.

Цікаво тлумачить процес міфологізації суспільного життя М.В. Попович. На його думку, “міфологізація політичного життя охоплює: 1) створення міфів про місійне походження й призначення пануючої влади чи опозиційного руху як носія абсолютного добра; 2) утвердження уявлень про

деструктивну й історично безперспективну природу ворожого табору як носія абсолютного зла. Історія та сучасність уявляються таким чином як арена боротьби добра (“наших”) і зла (їхніх”) [див.: 379, 59]. Філософ опікується розгортанням традиційних для міфології сюжетів – через опозиційність засад “добра” та “зла”, “свого” та “чужого”, що пов’язані з політичними носіями, перш за все лідерами масових рухів. “Місійність верховної влади, – зауважує він, – втілюється в уявленні про харизму, що ніби властива голові співтовариства, найчастіше монархові” [там само].

Сучасний американський мислитель Б.Данем вказує на небезпеку політизації міфу, на здатність міфологом розв’язувати негативну енергію, яка накопичується внаслідок нерозв’язання суспільних протиріч, що, на його думку, перетворює “людей, що вірять в міфи, на ескапістів – або штурмовиків” [135, 184]. Адже руйнівна сила масового ентузіазму можлива лише за умови згуртування її в єдине ціле на основі спрIMITизованого набору лозунгів, що апелюють до почуттєвості людей, об’єднаних “**проти**” чогось або когось, тобто на основі архетипових міфологемних конструкцій.

Тема політичної міфології особливо загострюється в періоди кризових ситуацій. Скажімо, “нову” хвилю актуалізації зазначена проблема отримує в добу так званої “перебудови” 80-х років минулого століття. Характерною для того часу була позиція О.Лациса, який вважав, що подолати сталінізм можна лише на шляху трансформації свідомості, що живилася міфологізацією дійсності, “підміною фактів казками, які так майстерно створював Й.Сталін. А інколи ми й самі створюємо їх для власної втіхи” [256, 3]. Публіцист аналізує такі “казки-міфи” щодо зниження цін чи то розвитку форм соціалістичної власності. Фактично тут йдеться про фантоми, що викривляють дійсність.

До аналізу політичного міфу як феномену суспільного буття звертається А.О. Даниленко [134]. Аналізуючи президентську виборчу кампанію 2004 року в Україні, під час якої можна було спостерігати застосування маніпулятивного впливу у виборчих технологіях та соціальній

практиці, автор вказує на особливу роль політичних міфів в означеному процесі, функціонування яких насамперед пов'язане з діяльністю підконтрольних певним політичним силам ЗМІ. Міфічні уявлення, закладені у зміст комунікації, передбачають певну оцінку повідомлення. Виходячи з міфу як “ідеї сакрального”, що викладена у формі оповіді, та втілює колективний досвід чуттєвого осягнення світу, дослідник бачить особливість сучасного політичного міфу в тому, що він не претендує на *повне* зображення дійсності, на відміну від міфу “первісного”, хоча і збігає з останнім функціонально [134, 180]. А.Даниленко вказує на поєднання в міфі раціональних та ірраціональних ознак. Перші пов'язані з тим, що “міф спирається на події, які вже мали місце або очікуються у конкретному контексті, а також у способі раціонального характеру мислення людини. Ірраціональне в міфі – це насамперед елемент віри, оскільки міф не можна перевірити. Якщо уявлення не співпадає з дійсністю, то тоді міф починають прилаштовувати під міф...” [134, 180].

Таким чином, А.Даниленко дотримується позиції, що міф є одночасно і формою архаїчного архетипального світобачення, і особливим духовним утворенням сучасності. Отже, зазначає дослідник, “кожна міфологема виступає результатом усупільненого, масового досвіду чуттєвого світосприйняття” [134, 181]. Автор визначає міфологеми і як стереотипи, впевненість в яких в масовій свідомості майже абсолютна хоча й несвідома. А.Даниленко звертає увагу й на роль мови в процесі створення та поширення політичних міфів [134, 183], “магічна” функція якої починає, на його думку, домінувати над семантичною. Автор погоджується із думкою Е.Кассіра, що “магічні слова” здатні викликати цілком визначені, передбачувані дії, збуджувати певні емоції тощо. Словесні форми, таким чином, мають власну реальність. На його думку, сучасний політичний міф покликаний “культивувати ілюзії, значимість політичного діяча чи ідеї, створювати ілюзорну реальність, з якою доводиться рахуватися. Тому в міфах поєднується свідоме й несвідоме, раціональне й ірраціональне”, а “політичну

міфотворчість” А.Даниленко тлумачить як “усвідомлену” та “індивідуальну за походженням”[134, 184].

Т.Д. Суходуб висловлює занепокоєння, що процеси політизації міфу, відродження архаїчного світогляду, стають основами стратегії прийняття політичних рішень в суспільствах перехідного періоду, що є особливо характерним для значної частини сучасних східноєвропейських країн [див.: 458, 459]. Соціальні міфи, на її думку обмежують вільний, самостійний критичний вимір буття самим індивідом, не дають альтернативності в світорозумінні, демонструють несприйнятливості до інакшого; ідеологічно викривляють дійсність. Дослідниця вказує, що процес “реміфологізації”, який переживається сучасним українським суспільством, таїть в собі небезпеку сповзання українського соціуму в сферу примітивізованих духовних конструкцій, що може стати на заваді подальшого поступу України. Сучасний інтерес до міфу можна, на її думку, пояснити посиленням в межах політичних завдань українських еліт процесу політизації міфу, для якого архаїчний світогляд слугує засобом укорінення важливих політичних ідей. “Онтологія” соціального міфу, на її думку, посилює в “перехідні періоди” ілюзорну складову самосвідомості, використовуючи при цьому усталені в традиції народного буття міфологічні образи, оповідання, перекази тощо.

Більша частина дослідників політичного міфу схиляються до думки, що на сьогодні міф не просто залишається, а й укорінюється в суспільне буття, його слід розглядати як інструментарій ідеології, та маніпуляції свідомістю (К.Флад, С.Кара-Мурза, І.І. Кравченко, Г.В. Осипов та ін.).

Багато хто з сучасних філософів ставлять питання кардинально – раціоналізація мислення та деміфологізація політики. Саме так бачить ситуацію А.Цуладзе, який визначає соціальний міф як політтехнологію, що використовується для реалізації політичних цілей. Звідси випливає завдання віднайти практичні рекомендації протистояння впливу політичних міфів [537, 359-374]. Принципово підтримують і більш широко тлумачать процес деміфологізації свідомості й В.А. Малахов, Т.Д. Суходуб [297; 298; 458; 459].

В.Малахов, спираючись на концепцію Ж.Сореля, підкреслює, що політична міфологія пов'язує “міф з феноменом влади та боротьбою за неї” [297, 76]. Деякі дослідники існування політичної міфології пов'язують з *кризовими* соціокультурними ситуаціями (Т.В. Євгенєва) [177]. Інша група дослідників розглядає історичні трансформації певних типів міфів та сучасних їх контекстів існування. З цієї позиції є надзвичайно популярними в сучасному аналізі міфології теми “героїчного міфу” [220; 391; 392].

Отже, з одного боку, політичний міф є продуктом масової свідомості, що виникає в певних історичних ситуаціях, наприклад, кризових. З іншого боку, політична міфологія в ХХ столітті – продукт цілеспрямованого ідеологічного виробництва.

Міф як феномен життя і світогляду. Міф як культурний код. Можливість виявлення логіки певного культурного утворення обґрунтовує Я. Голосовкер у своїй праці «Логіка міфу». Він постулює можливість розкриття цієї нерациональної логіки: «Динамічна структура міфу є структурою метаморфози його образів та їх руху за кривою сенсу. Це і є власне Логікою міфу. Діалектична структура міфу є структурою його сенсу. Міф має багато сенсів. Розкриття багатства його образів і здійснюється як логіка його сенсу» [106, 3, 9]. Історична структура античного міфу цікавить його лише як реконструкція давно загублених варіантів міфу.

Ф.Х. Кессіді вважає міф особливим видом світовідчуття, образним, почуттєвим, синкретичним уявленням про явища природи та суспільного життя, що є породженням колективної духовності [226, 39-63]. Філософ вважає, що в сучасному суспільстві зберігається міфотворчість. Потреба в цьому пов'язана з необхідністю компенсувати те, чого люди позбавлені. Міф також несе уявлення про можливість такої компенсації. В цій своїй якості міфологія створює простір для маніпуляції свідомістю людини, демонструє нездатність до самоконтролю, об'єктивної оцінки та критичного осмислення дійсного світу[226, 300-302].

Оглядаючи концептуальні підходи вітчизняних дослідників щодо традиційної та сучасної міфології, не можна не згадати тлумачення феномену “архетипів” С.Б. Кримським, яке складає певну опозицію до думки К.Г. Юнга, який дещо психологізує розуміння “архетипів”. “В дійсності від архетипічних передумов неможливо позбавитися законним шляхом, якщо ви не бажаєте накликати невроз, в такій же мірі як ви не можете відмежуватися від вашого тіла та його органів, не здійснюючи самогубства” [575, 123]. С.Б. Кримський активно користується принципово іншим терміном – “архетипи культури”, певним чином, і тому, аби підкреслити “надпсихологізм” будь-якого архетипу [241; 242, 178-188].

Так, на його думку, “ідея хаосу та порядку передує навіть появи цивілізації (в її археологічному розумінні) і прямує до хтонічних образів самої архаїчної міфології” [242, 178]. В історичному бутті культури закладені образи, що розраховані на весь хід людської історії. Не випадково, наприклад, філологи знаходять структурні аналогії між походженнями героя “Улліса” Джойса по вулицях Дубліна і міфами аборигенів Австралії про мандрі своїх героїв-предків [див.: 242, 182]. До ідеї “архетипів культури”, певних “праформ”, як зазначає С.Б. Кримський, зверталися Данте, Кеплер, Гете, Паулі. В. Гейзенберг писав про фундаментальні геометричні структури буття. Т. Манн відстоює ідею “надчасових” (міфологічних) схем життя. Міф – форма архетипового освоєння буття. Архетип, на думку Т.Манна, постає “як первісний зв’язок, первісна форма життя, надчасова схема, здавна задана формула, в яку укладається життя, що усвідомлює себе, що неусвідомлено прагне знову віднайти призабуті ним прикмети” [цит.: 242, 184].

К.-Г. Юнг розумів архетип як певні символічні схеми “колективного безсвідомого”, які можна вивести “не із соціальної взаємодії суб’єктів, що пізнають, а з глибин їх підсвідомості”. І чим глибше людина занурюється в надра своєї психіки, тим очевидніше на передній план виступають не індивідуальні, а колективні уявлення людського роду. Колективне, тим самим, перебуває всередині людини та її психічного досвіду. Образні

уявлення архетипів не є вродженими. Архетипи свідчать лише про можливість преформації уявлень, тобто схильності, настроєності пізнання до останніх, або, навіть про вроджену здатність до таких уявлень. В силу символічності архетипів вони характеризуються, за С.Кримським, невичерпаністю смислу; здатністю породжувати різні образи та їх варіації. Дослідник зазначає, що теорія архетипів Юнга має переважно психологічну орієнтацію. Сфера історії культури та науки не є для цієї теорії виключно джерелом ідей, а лише ілюстраційною галуззю. На думку філософа, функціонування архетипів слід пов'язувати з античною “формулою” “майбутнього характеру раннього”, тобто йдеться про закономірність, за якою, явища, що помітним чином проявляли себе на первісному етапі розвитку, обов'язково розвинулися на прикінцевих фазах процесу в пануючі форми, тобто, “засадничий початок” немов би діалектично взаємодіє із “кінцем” [див.: 242, 184].

Як зазначає С.Б. Кримський, звернення до архетипів не означає повернення до минулого, а представляє собою особливий “методологічний ракурс”, в якому завдяки перетворенню минулого на символ, твориться смисл майбутнього. Звідси, робиться висновок, що “Архетипи – це культура попереду нас. Завдяки смисловому полю культури, символічна конструкція архетипу може співвідноситись не тільки з психічними станами, але й з усім різноманіттям людської діяльності (не тільки художньої, але й наукової)” [242, 186-187].

Людське існування конституїзоване феноменально в певному ціннісно-адаптивному варіанті. Цей світ конституїований як ціннісно-смисловий Універсум (ЦСУ). При цьому “структура ЦСУ має не просторово-міфологічний, а темпоральний характер” [там само, 35]. Людина прилучена до світу символів, і вона продукує не тільки речі, а й знаки. Символ – це не просто “алегоричний іншовираз, різновид метафори, горизонтального порівняння мовних чи предметних одиниць. Символ – це знак з безкінечним смислом, бо він є вкоріненим у безмежному семантичному полі культури.

Коли, наприклад, говорять “душа як море”, то виникає ланцюг асоціацій з тими двома безоднями (внутрішньою та зовнішньою), між якими існує людина, з біблійними уявленнями про: дух Божий, що носився над водою, з бурхливим неспокоєм стихії, з поглибленим буттям під поверхнею існуючого, з образом прихованого життя, джерелом сущого – так далі, і так далі” [243, 61-62]. Фактично тут С.Б. Кримський розкриває ціннісно-сміслові, культурні контексти розуміння символів, доводячи необхідність більш широкого, в контексті ціннісно-сміслового універсуму, культури розуміння архетипів.

“Широко розповсюдженою, а в архаїчні періоди людської історії навіть універсальною, була така форма освоєння дійсності, як міф, принципом якої виступала, обумовлена ідіомою звичаю, ритуалу та обряду, підтримка та реконструкція етичної рівноваги світу. Міф – це не стільки пізнання, скільки переживання історії світу, що твориться, в якій людина є співучасником вищих сил, творчим початком боротьби добра зі злом. Ось чому Гегель називав міф педагогікою людського роду” [242, 69]. За текстом міф може нічим і не відрізнятися від звичайних продуктів людської фантазії, але, як зауважує філософ, останні можуть бути результатом простого мріяння, а міф завжди виступає разом з тим, як “засіб відтворення “втраченої” етичної рівноваги”, як “смісловий план обрядового життя”, як “метафора реальної дії”. Отже, духовно-практичне освоєння світу переводить об’єкти в культурні феномени і в цьому відношенні перетворює їх в знаки людської діяльності.

На співвідношення міфічного та культуротворчого в епоху, яку прийнято означати через звернення до поняття “пост”, здебільше як епоху постмодерну, звертає увагу В.М. Леонт’єва [269]. Виходячи з того факту, що фундаментальною підставою загальноєвропейської традиції є християнство, яке несуперечливо поєднує міфологічне та раціоналістичне, і до нашого часу задає опозиційність та ієрархію “креативності” та “репродуктивності” в культурі, творчості та репродуктивного відтворення. Цікавим є авторське визначення “культуротворчості” як “процес творення-буття культури, або

процес афірмації – підтримки буття, що стверджується – смислів і форм в культурі, включаючи і неперервність історії, що забезпечує трансляцію життєво важливих смислів та адекватних їм форм” [269, 29]. Автор стверджує гетерогенність антропологічних підстав культуротворчості та ставить питання, чи не є припущення “культуротворчої природи людини” на основі зближення значень понять “відтворення” та “творчість” (творення) лише утопічно-міфічним очікуванням? Розв’язуючи цей вузол онтологічно-творчих проблем людського буття, Леонтєва виходить з думки, що культура є “зв’язком поколінь”, а це означає в культуротворчому процесі поєднання діяльності “творчої меншості”, відповідальної за адекватне реагування на певні історичні виклики зі збереженістю певних усталених, традиційних цінностей “більшості”.

На думку В.М. Леонтєвої, сучасна культурна ситуація в Україні пронизана міфологією, адже в ній “рух” думок, оцінок та дій багато в чому здійснюється за законами міфологічного мислення” [269, 30]. Дослідниця вказує на змістовно-сюжетний бік “логіки міфу”, який зазвичай випикується в термінах “героя”, “антигероя”, “подвигу” тощо, що дає можливість виділити три універсальні формальні структури, які представляють своєрідні “правила логіки”: по-перше, правило опозицій, за яким у всього, що є мислимим, уявленим та існуючим, є своя “пара”, яка є протилежною за властивостями та призначенням; по-друге, правило тотожності, об’єкти, що належать до різних типів реальності, мають однаковий онтологічний статус, на підставі чого в міфологічному мисленні “зрівняні” слово і дія, образ та предмет, бажане та дійсне; по-третє, йдеться про правило містичної причинності, згідно з яким “після цього” означає “з причини цього” [269, 30-31]. Ці основні правила виявляються діючими в епоху “пост-“ (посттоталітаризму, посткомунізму, постмодернізму), що насамперед виявляється в “переобранні” підстав цих правил та в “передачі” їм функцій раціонального мислення. Так, “правило опозицій”, прийнявши міфологічну форму, надає можливість думці рухатися не тільки за схемою “або-або”, але

й стверджувати неможливе “і/або”. За “правилом тотожності” визнається тотожна буттєва сила фантазії та реальності, зовнішнього та внутрішнього тощо. Правило ж причинності в посткласичному дискурсі автор тлумачить із синергетичної точки зору, доводячи, що врешті і тут складається ситуація, коли за “точкою біфуркації” знаходимо, що те, що відбувається “після того” в дійсності відбувається “з причини цього” [269, 31-32].

На думку М.Ю. Савельєвої [425; 426], найважливіші проблеми сучасної культурології так чи інакше зводяться до онтологічної проблеми, яка торкається співвідношення пізнання культури та перебування людини в культурі. Метою культурології дослідниця бачить у визначенні місця людини в культурі. В такому розумінні “культурним” є той, хто є “має здатність змінюватися та змінювати оточуючий світ, хто є здатним зустрітися один-на-один зі світом” [426, 63]. Інакше кажучи, культурне існування для автора – це безкінечні зусилля людства у змінах самого себе та світу. Зважаючи на те, що безкінечність не може переживатися реально, культурний розвиток неможливо ані тотально спланувати, ані вирахувати, “як такий він є міф, стихійність, ірраціональність. А всі спроби структурувати цей процес в логіці є міфологія (або міфо-логіка)” [426, 63]. В цій ситуації автор бачить сучасне завдання пошуків метарівня культури у спробі створити ще один методологічний простір дослідження культури – простір *міфології культури*, пов’язаний з “механізмом” міфізації культури, який, на думку автора, завжди мав місце, але тільки в умовах постмодерну він стає об’єктом дослідження. Підставою міфізації культури є часова відносність культурного досвіду та часткова визначеність людини в світі. Міф, як зазначається, є “сфера парадоксальних, амбівалентних зв’язків (= зв’язків при відсутності зв’язків)” [426, 64]. Міфічний статус культури пов’язаний із природою людини, він проявляється в тому, що, “діючи як соціальна істота, людина не в змозі по-справжньому це усвідомити. Вона не здатна діяти і одночасно споглядати свої дії зі сторони” [там само]. Збереження людиною свого соціального статусу закономірно призводить до того, що людина свідомо відмовляється

від індивідуального культурного досвіду. Звідси і впливає міфічність культури, тобто “культура міфічна постільки, оскільки позаособистісна (рос. – безлична), колективна, оскільки вона, по суті, протистоїть не тільки природі, але й людині; її раціональність зберігається лише на рівні індивідуальних форм свідомості, але ці форми випадають з загальнокультурного простору” [426, 64]. В результаті такого тлумачення культурного буття “колективний суб’єкт” культури не рефлектує, а тільки переживає, оскільки він позбавлений ... визначеності” [426, 65]. Як історично перша культурна модель, міфологічна свідомість є засадничим чинником культури.

Міфізація культури здійснюється, як зазначає М.Савельєва, у двох тенденціях: “горизонтальній” та “вертикальній”. Перша охоплює сфери мистецтва, політики, права, релігії, науки, філософії, проявляє себе в “моральній сфері” застосування усвідомленого досвіду. В останній автор бачить загрозу “етиці відповідальності”, що розроблена в межах “проекту модерну”, адже “відповідальність” виступає в діях людини тією основою, котре поєднує живе життя з моментом раціональності [див.: 426, 65]. В “культурі ж постмодерну”, підкреслює автор, слово і вчинок постають як одне й те саме – загальний містичний простір робить їх нерозрізненими, а отже – стає неможливим етичний аспект самовизначення людини в культурі. Йдеться, зокрема, про співпадіння стану “бути добрим” і знання “як бути добрим”. Виникає ця ситуація насамперед через те, що розрізнення класичною культурою меж буття та знання в культурі постмодерну є розмитим, невизначеним.

В сфері політики, на думку М.Савельєвої, міфізація культури проявляється у колективному до неї ставленні насамперед через “нетерпимість” по суті владних інституцій до людини: “влада не може переживатися індивідуально: надто сильним є протистояння особистої та колективної свободи” [426, 66].

Міфічне відношення до влади дослідниця бачить в тому, що суспільство вибудовує логічні зв'язки там, де їх в принципі не може бути. Наприклад, як зазначає автор, в умовах “перебудови” популярною міфологемою було гасло “Більше демократії – більше соціалізму”. Зараз же в пострадянських країнах посилення процесу міфізації влади можна побачити під час виборчих кампаній [див: 426, 66-67]. Йдеться зокрема про спробу політичних опонентів представляти власні програми в якості засобу, що механічно здатні призвести до кардинального покращення життя суспільства, що є, безумовно, міфом. В той же час це є “спроба вселити в народ впевненість в те, що даний міф реалізовується руками народу. ... Для втілення в життя міф влади потребує колективної, а головне – добровільної – підтримки” [426, 67]. Аналізуючи популярні міфологеми, М.Савельєва робить висновок, що “результат міфу, на відміну від казки, завжди песимістичний. Жоден правитель, чи то монарх чи представник демократії, не може задовольнити до кінця очікувань народу. І це нормально. Тому що будь-яка влада, навіть, єдиноосібна, насправді є безособистісною. Править не людина, а система” [426, 67].

Друга, “вертикальна” тенденція міфізації культури, охоплює прояв міфу в історії, проявляючись щодо подій не як до звичайних, а як до видатних, унікальних, таких, що вирішують, впливають на долю світу [426, 70]: “один міф змінюється іншим: замість міфу “великої нації” або “великої держави”, що має “велику історію” та “великі культурні цінності”, з'являється міф про “велику людську цивілізацію”, яка в змозі об'єднати різні культури та розуміти їх” [426, 71].

В.А. Малахов зазначає, що легітимація міфу, яка відбувається в сучасній суспільній свідомості, створює “можливість самоідентифікації тих чи інших національних груп всередині певної міфології, на основі приманних міфологічному мисленню способів сприйняття світу і ставлення до реальності” [297, 76]. Результатом подібної самоідентифікації, на його думку, може бути національний міф. В.Малахов звертає увагу на те, що політична

міфологія несе в собі зв'язок міфу із владою, причому “свідомість влади, яку дарує міф, засадничо не передбачає свободи” [297, 77], однак передбачає “обітницю вірності” волі богів, законам карми, національному духові тощо. Дослідник бачить прояв сучасної міфології в її схильності до “патетики” різного ґатунку [там само].

В.Малахов звертає увагу на ідею К.Леві-Стросса, згідно з якою міф може бути витлумачений як “інструмент для знищення часу”, та передбачає співвіднесеність сакрального “першочасу” (“золотого віку”) з актуальним моментом дії. Наративний характер міфу при цьому супроводжується проявом його позаісторичності.

Інтенція на пошук істини підміняється в міфі твердженням про володіння “розгадкою” людського буття через виключення самої опозиції істинного та хибного. Підсумовуючи, науковець зазначає, що “попри усю свою словесно-сміслову артикульованість, міф як такий владно захоплює людину, вводячи її до деякої заданої їй наперед цілісності космічного і стихійного буття – немовби замикає її в тій цілісності” [297, 78]. Міфологізація самого міфу виражає певну тенденцію реальної дійсності, проте виражає її однобічно, без огляду на інші, альтернативні можливості. Знаходячись у міфі, зауважує науковець, ми вибудовуємо для себе замкнений смисловий універсум, до якого “будь-який “Інший” може увійти лише як об’єкт докладання магічної влади, але не як однопорядковий суб’єкт” [297, 82]. На думку вченого, “онтологічний ентузіазм міфу” не дозволяє його суб’єктам “по-справжньому усвідомити і відчутти однократність, конечність, вразливість свого буттєвого оточення...” [там само]. Досить часто в сучасній Україні міфологізація минулого породжує “театралізацію старовини” (за Д.С. Лихачовим), поверхове підлаштування під минуле, але, на жаль, не піклування про реальну історичну спадщину.

В.Н. Данилов показує трансформацію традиційних міфів в історіософських концепціях радянського періоду. На його думку, чітко можна прослідкувати, що будь-яка біографія історичного персонажу завжди

побудована за зразком “міфу про героя”. Поряд з цим цікаво в дослідженні представлений і міф про трикстера – особу, що в міфологічних конструкціях представляє собою істоту, схильну руйнувати порядок, та здатну призвести до катастрофи упорядкованого світу. Міф про “золотий вік” має, поряд з іншими, й психологічну основу, пов’язану зокрема з ностальгічними спогадами людини про дитинство, молодість. Історик, як правило, також тяжіє до періоду, який йому є більше за інші до вподоби. Тому, яким би раціональним не був аналіз певної історичної епохи, часто дослідник саме його ідеалізує, роблячи зразком міркувань про життя взагалі [324, 28-34].

М.В. Попович вказує на некритичність міфології, адже, як він зауважує, “міф як передання про історію не підлягає сумніву або перевірці, так як “повинно ж бути що-небудь святе” [379, 57]. В.С. Горський вказує на сьогоденну надмірну міфологізацію не тільки політичного, але й духовного життя суспільства. Ця “хвороба”, на його думку, є небезпечною для органічного розвитку культури [див.: 108, 92]. Сприйняття сучасної епохи як часу народження “нової міфології” проявляється в позиції Д.Мамичевої [51, 23-26]. На думку дослідниці, повернення міфу пов’язане з потребою протидіяти позитивістському тлумаченню світу, з кризою раціоналістичного світорозуміння, зміною ідеалів раціональності, трансформацією цінностей. З дослідженням культури первісних суспільств тісно переплетені й сучасні постановки питання щодо джерел сучасної міфологічної свідомості (Ю.М. Антонян, Л.Н. Воєводіна, В.М. Найдиш, Є.Я. Режабек) [див.: 8; 72; 336; 337; 407].

Соціологічний аспект міфології в сучасній українській культурі розглядають Є.Головаха та Н.Паніна. З огляду на важливість міфу в аналізі саме соціальної реальності, дослідники наголошують на значимості розширеного тлумачення такого специфічного способу відображення соціальної реальності як міф. Негативним наслідком цього є те, що “експансія семіотики у гуманітарні знання перетворює усе суще на знаки, експансія культурології у сферу суспільствознавства перетворює всю

соціальну дійсність на вмістилище архаїчної міфології, відтвореної у сучасних формах” [104, 147].

Таким чином, нинішня епоха характеризується своєрідним “поверненням” архаїзованих форм свідомості, насамперед міфу, у сферу активних наукових досліджень. Як трансісторична форма людської самосвідомості, міф активно закріплюється в сучасній культурі, несучи з собою як позитивні, так і негативні моменти власного “відродження”. Міфологічні складові сучасної культури знаходимо в сфері духовного життя – освіти, культури, ЗМІ, політики, мистецтва тощо. Для українського суспільства як “перехідного” тема сучасного міфу має особливе значення, адже нестабільність перехідних станів сприяє непередбачуваному розвитку подій, постійній дезорієнтованості широкого загалу та моральній деградації частини його.

На нашу думку, в сучасному міфі мітяться два денотати: один йде від архаїки, архаїчної складової міфу, а другий – від ідеолого-політичних чинників. Відповідно: з першим пов’язаний онтологічний смисл міфу, який залишається в цьому сенсі картиною світу; з іншого змісту міфу випливає функціональний смисл, насамперед розв’язання політичної енергії. Концептуальний аналіз існуючих підходів щодо міфу показав переважання саме політологічного аналізу, що пов’язане, на нашу думку, з певним однобічним тлумаченням сучасного міфу як суто політичного явища. Найвним виявляється брак саме соціально-філософського аналізу, особливо в контексті перетворень, що відбуваються зокрема в сучасній Україні.

XX століття в цілому пов’язане з загальним переходом до релятивістських моделей міфу. За міфом визнається соціальна і пізнавальна цінність. Спостерігається відмова в інтерпретації міфу з позицій “істина – хиба” як оціночної системи координат, яка задана ще Просвітництвом. Більше того міф починає тлумачитись в якості рядоположеної системи координат поряд з іншими світоглядними системами.

Висновки до другого розділу.

1. Сучасне суспільство демонструє „розчарованість” в модерному підході до розуміння людини та світу. Визнано, що абстрактні схеми “класичного” раціоналізму перестають задовольняти, адже вони не схоплюють життєві явища в усій їх повноті і багатоманітності. Тому усвідомлюється потреба у новому методологічному інструментарії. Наприклад, це завдання розв’язується у формі “некласичного” та “постнекласичного” типу раціональності та відповідній їм методології. На наш погляд, відпрацьовані традиційними школами і науковцями методи та методології складають не тільки певні шаблі аналітичного прогресу, але й науково-методологічний потенціал новітніх досліджень. Змінність самого феномену міфу ставить перед дослідником завдання зважити як на усталені методологічні підходи, так і врахувати новітні настанови.

2. У ХХ столітті, змінюючи один одного, з’являється група нових підходів щодо дослідження міфу, переважно міждисциплінарного характеру, в напрямках психології, соціальної філософії, філософської антропології, соціології, політології тощо. Аналітичні студії щодо цього культурного феномену супроводжуються й нагальною потребою приведення міфологічної спадщини в певну систему. Зусиллями Дж. Фрезера, Л.Леві-Брюля, К.Леві-Стросса, Дж. Кемпбелла, М.Еліаде та ін. міфологічні тексти поступово упорядковуються та систематизуються. Однак концептуалізація ролі міфу як складової не тільки архаїчної культури, але й сучасної, залишається на часі.

3. Згідно з матеріалістичною лінією філософування міф тлумачиться як фантастичне відображення реальності, що умотивоване сферою суспільних відносин та соціально-класових інтересів, пануючих у суспільстві верств. Міфологія вважається застарілою, віджитою формою свідомості, яка в подальшому історичному поступі трансформується в релігію, мистецтво, замінюється, зокрема, казкою, фольклорними витворами. Наприклад, виходячи із загальних засад марксистсько-матеріалістичної методології,

міфологія сприймається як форма суспільної свідомості архаїчного суспільства, яка втім може в перетворених формах бути присутньою і в сучасних суспільствах.

4. Особливість міфу постіндустріального суспільства в тому, що він не пояснює реальність, а заміщує її, деформуючи. Свідомість масової людини не встигає за процесом глобалізаційних змін, що відбуваються, і міф в цьому випадку виконує терапевтичну, захисну функцію, що редукує складні інтелектуальні проблеми до дуальних опозицій “добре – погано”, “наші – чужі”, що дає можливість „відпочити” від відповідального персонального вибору”. Визначальною праксеологічною рисою сучасного міфу стає свідоме конструювання, структурування, “організація” свідомості. Ці властивості перетворюють міф на спеціальний вид маніпулятивних технологій. Серед останніх відзначимо найбільш поширені: *національні міфи*, існування яких пов’язане із феноменом національної ідеї; *політизація міфу*, який тлумачиться як “хибна свідомість”, “ілюзія” (нерідко – ідеологічного походження); *міф як феномен життя і світогляд*, *міф як культурний код*, який дає можливість виявлення логіки певного культурного утворення по відношенню до буття інших культур.

РОЗДІЛ III.

УПОРЯДКУВАННЯ СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ЯК ТЕМА "ТРАДИЦІЙНОЇ" ТА "НЕТРАДИЦІЙНОЇ" МІФОЛОГІЇ

3.1. Особливості міфологічного мислення

Ставлячи питання про міфологію, як специфічний тип мислення, ми не відходимо від усталеного тлумачення міфології як чуттєво-образного освоєння людиною світу її буття. Йдеться про інше. Зважаючи на те, що в історичному розвитку людства даний феномен первісно задекларував себе як тип *світогляду*, є сенс не тільки вичленити мисленнєву складову міфу, але й поміркувати щодо її специфіки. В зазначеному аспекті варто зважити на думку Едмунда Ліча, який стверджує, що “міфи означають розум, який розробляє їх за допомогою світу, частина якого – він сам. Таким чином, можуть бути одночасно породжені самі міфи розумом, котрий їх створює, а міфами – образ світу, вже створений в побудові розуму” [279, 602].

Численні дослідження соціальної міфології насамперед розцінюють його як *архаїчне*, пов’язуючи цю рису з конкретністю мислення, образно-почуттєвістю, злитістю із емоційною сферою. Однак на нашу думку вважати міфологічне мислення виключно недосконалим попередником науково-теоретичного, немає підстав, адже мова йде перш за все про можливість *різних систем розуміння* речей та мислення щодо них: наукове, релігійне, міфологічне.

Такі авторитетні дослідники як Е.Кассирер, Л.Леві-Брюль, К.Леві-Стросс, О.Ф. Лосєв, Є.М. Мелетинський вважали, що не тільки можна, а й необхідно, відволікаючись від діахронічного підходу, розглядати *міфологічне* та *наукове* мислення синхронічно як два логічних типи або рівня.

Дійсно, якщо мову вести про співвідношення цих двох типів в синхронічному плані, то різниця в тому, що наукове узагальнення вибудовується на підставі *логічної ієрархії* (від конкретного до абстрактного;

Леві-Стросс розглядає міф як шлях людського самопізнання і в цьому відношенні міфологічне мислення можна сприймати і як *еволюцію* людського світосприйняття і як певний усталений в людську самосвідомість вимір дійсності, пов'язаний, на думку вченого, з колективністю людського буття. Міфологічне колективно-безсвідоме фантазування відображає “анатомію розуму”. К.Леві-Стросс прагне показати інтелектуальну гнучкість первісної думки, яка здатна демонструвати різні логічне можливості [263; 264, 183-207]. Доводячи це, вчений роз'яснює, що, наприклад, поділ племені на дві фракції необов'язково породжує міф про близнюків [див. також: 325, Т. 1, 174-176] – фратріальних родоначальників, а може означати і ворогуючих братів або стосунків бабуся – онук тощо. А, наприклад, міфологія статевих відмінностей може бути реалізована в образах Сонця і Місяця як різностатевих істот, а також – Неба і Землі, принципів активності і пасивності, цінностей добра і зла.

Зважає Леві-Стросс й на мовний та позамовний виміри міфологічного мислення. Без цього неможливо, вважає науковець, зрозуміти специфічні риси міфічного мислення. Міф одночасно знаходиться “в мові” і “поза мовою”. Спираючись на розрізнення мови і мовлення, зроблене Ф. де Соссюром, К. Леві-Стросс виходить з того, що мова належить сфері оберненого часу, а мовлення – необерненого часу [263, 153]. Це, до речі, спричиняє й специфічну часову систему міфологічного мислення, про що поміркуємо дещо пізніше, а зараз лише зауважимо (з огляду на думку дослідника) головне – міф завжди виявляє себе пов'язаним із минулими подіями (“до творення світу”, “в давні-прадавні часи” тощо).

Аналізуючи цінність міфологічного мислення, як воно представлене у дослідженні К.Леві-Стросса, Є.Мелетинський висловлюється досить критично. На його думку, вчений дещо ідеалізує “первісну” логіку, яка начебто виявилася здатною “при всій своїй почуттєвій конкретності” бути “потужним інструментом класифікації та раціонального освоєння світу, що стала основою “неолітичної” технічної революції та створила субстрат

сучасної цивілізації” [313, 165]. Важко не погодитись з цим критичним зауваженням, але й недооцінити “логічність” первісного мислення, на якій наполягав К.Леві-Стросс, також не можна. Отже, спробуємо концептуалізувати існуючі підходи щодо міфологічного мислення та одночасно й тематизувати їх.

На наш погляд дві зазначені вище логіки – первісна та наукова – *співіснують* в людській культурі, хоча, зрозуміло, мають як типи мислення свої особливості. В даному аспекті слід зважати, як саме розвиток родових сил людини живить ці два варіанти самоусвідомлення людини в світі. Це дозволить віднайти чинники й сучасного міфомислення.

Таким чином, народження міфу саме як світогляду, хоча й “перевантажене” дещо почуттєвою складовою свідомості людини, все ж таки є зобов’язаним також і дії інших родових сил людини, серед яких, поряд з волею, переживаннями, емоціями, уявленнями тощо, є мислення. Вичленення мисленнєвої складової міфологічного способу міркування становить актуальне завдання насамперед через те, що виявляє *трансісторичний* смисл міфології, служить ланкою зв’язку міфології “класичної” та “сучасної”.

Насамперед відзначимо, **позакатегоріальність** міфічного мислення. Будь-яка категоризація світу передбачає насамперед формування людини як суб’єкта, який бачить свою окремішність від усього, що її оточує, та робить себе точкою відліку в розумінні світу. Міфологія демонструє протилежну ситуацію: людина вписана в світ, вона присутня в міфі як частина нерозчленованого категоріально всесвіту. Світ як ціле виступає тут головною “категорією”. І таким чином мислення є не лише позакатегоріальним, однак сутнісними характеристиками його виступає *цілісність* та *антропоморфність*. Іншими словами, людина не виділяє себе із світу і не віддаляє світ від себе, а тому, в собі відчуваючи присутність світу, розуміє його як поширення себе самої до меж універсуму, що також має предків, душу, історію тощо. Можна сказати й інакше – відбувається чудесне

входження світу в людину, світ ніби згортається в людському уявленні до рівня світовідчуття.

Некатегоріальність та пов'язані з нею цілісність, антропоморфність міфічного “мислення” підкреслює багато хто з дослідників. Так, на думку Є. Мелетинського, первісну історію “мислення” людини можна означити як “ще-невиділеність”, що пов'язана з відчуттям “єдності” зі світом, нерозрізненним свого та чужого, мене та іншого, суб'єктивного та об'єктивного, що заклало основи “загальної персоналізації в міфах” [315, 165]. Означаючи властивості міфологічного мислення, Є.Мелетинський наголошує, що первісна людина, яка не виділяла себе чітко із оточуючого природного середовища та сприймала свої власні особливості як загальні характеристики усіх природних об'єктів, “мислила” формами, не виділеними категоріально, приписуючи ознаки свого почуттєвого життя, цілепокладаючої діяльності, можливість існувати в людиноподібному вигляді тощо, світу.

Таке “наївне олюднення” природи позначилось, що особливо важливо для нас, не лише у первісних віруваннях, які народжували конкретні міфи – “духів-хазяїв”, “душі природи”, “душі світу” (анімізм), прабатьків роду (тотемізм), “захисника” або “помічника” людей (фетишизм), але й на формуванні основи (пра-форми) *цілісного* мислення. В подальшому міфологічна складова мислення, зважаючи все більше не на природні, а на культурні об'єкти, так само специфічно “категоризувала” світ, не маючи можливості вирізнити суб'єктивне (суб'єктивістське) та об'єктивне, ідеальне та матеріальне, знак і предмет, слово і річ, одиничне та множинне тощо. На категоріальне нерозрізнення видимого та невидимого, реального та містичного, ілюзорного як особливість первісного мислення звертає увагу О. Мень. “Первісна людина, – пише він, – бачила скрізь приховану одушевленість: і в стволах дерев, і в лісових тваринах, і в русі хмар. Для неї – взаємодія речей в світі – це не тільки взаємодія видимого, але в той же час ... – взаємодія невидимого” [318, 30]. Про цю подвійність світу і “об'єднаність”,

цілісність його на рівні мислення говорить і Л. Леві-Брюль: “Для первісного мислення не існує двох світів, що стикаються один з одним, відмінних, але разом з тим пов’язаних, таких, що більш або менш проникають один в інший. Для первісного мислення існує тільки один світ. Всяка дійсність містична, як і всяка дія, отже містичним є і усяке сприйняття” [262, 42].

Міф як логіка. Фактично усі дослідники відзначають слабкий розвиток абстрактних понять у первісному мисленні. Зазначимо, що в чистому вигляді і “міфологічне мислення” як абстракцію віднайти не можна. Чи доцільно в такому разі ставити питання про логічний вимір міфу? Так, якщо розуміти під логікою не стільки науку про форми абстрактного мислення, скільки логіку змістовну – логіку “справи”, дій та подій, певну стійку закономірність, посилення на яку в розумінні сутності всесвіту йде ще від Геракліта та Піфагора. В цьому сенсі логічна складова міфу має свої особливості.

По-перше, ця логіка торувала свій шлях у *почуттєво-образних* формах сприйняття та уявлення. Як зазначає Є. Мелетинський: “безпосереднім матеріалом первісної логіки стає елементарно-почуттєве сприйняття, що дозволяє через подібність і несумісність чуттєвих властивостей здійснюватися процесу узагальнення без відриву від конкретного. Відповідно просторово-часові відносини не можуть емансипуватися від конкретних чуттєвих предметів, персонажів, ситуацій, що заповнюють простір і час...” [315, 165]. Таке зближення об’єктів за їх зовнішніми, вторинними почуттєвими якостями може перетворюватись, а фактично – підмінювати причинно-наслідкові зв’язки, тим самим перебіг може замінити сутність. Ці процеси “підміни” фактично вибудовують специфіку міфу, коли оточуючий світ моделюється засобом не пояснення “причин” та “наслідків”, а засобом переказу про походження частин світу. Переказ спрацьовує як “первісна логіка”, що зважає не на категоріальне розгортання знання як певної системи, що має місце в науці, а на класифікацію тем переказу, що, як ми вже зазначали, підміняє сутність походженням. Таким чином, “первісна логіка

вже на самих ранніх стадіях оперує деякими абстрактними класифікаторами (наприклад, числовими)” [315, 166].

По-друге, міфологічна логіка демонструє процес розгортання подій крізь призму *чудесного*. На цю особливість логіки міфологічної свідомості звернули увагу вже романтики, які на рівні літературного прекрасного тотальній трагічності світу протиставляли світ гармонійної цілісності, що являв собою насамперед ціннісний універсум, який “чудесним” способом як сфера належного співвідносився зі сферою суцього (світу). Сучасні науковці в цьому сенсі більше зважають на те, що там, де є система, є й логіка. Отже, “можлива і “логіка чудесного”. Більш того: “та ж розумна творча сила – а ім’я їй Уява, Імагінація, – котра створила міф, діє в нас й наразі, постійно, особливо у поета та філософа, але в більш прихованому вигляді. Доки не згасла уява, до тих пір є, є і є логіка чудесного” [106, 9]. Як бачимо, на думку Я. Голосовкера, логікою міфу є чудесне, так як в першу чергу міф є фантастичним відображенням дійсності, що виникає внаслідок одушевлення природи і всього світу. Тут романтичний поділ на світи ідеальний та реальний зникає; ідеальне демонструє себе тотожним з ідеальним та речевним, а все уречевлене поводить себе таким чином, що начебто завжди було ідеальним. Логіка чудесного, магічного, фантастичного, чарівного, таким чином, заступає логіку причинно-наслідкових зв’язків. Вказану специфіку міфічного мислення підкреслював свого часу й О.Ф. Лосєв. На його думку, в міфі спостерігається відчуженість від реальності через націленість на *міфічне чудо* як синтез почуттєвості, уречевленої тілесності, казковості, потойбічності, святенності, що є складовими змісту міфу [287, 43].

На чудесне як специфічну рису міфологічного мислення вказує й А. Гулига, наголошуючи на злитості воєдино у міфології магічного ритуалу та реального вчинку: “Міф є *чудо* (курсив – авт.), яке є, однак, невід’ємною складовою світу” [117, 273]. Чи означає логіка чудесного, що культивується міфом, відсутність пошуку причин? Вважаємо що ні. Існує навіть цілий

напрямок традиційної міфотворчості, який дослідники позначають як жанр етіологічних (від грецького, αἰτία – причина) міфів.

Етіологізм – ще одна істотна риса *міфологічного мислення*. Інша справа, що *міфологія* відповідає не на питання – що лежить в основі, чому результат з необхідністю випливає з попереднього стану – вона дає відповіді на питання “як це зроблено”, “що відбулось”? Причому міфологія є намаганням пояснити цілком “реальні” явища, через те, що і зміст міфу мислиться первісною свідомістю цілком реальним та й різниці між реальним та надприродним не проводиться. Тому, як наголошує психоаналітична школа, спонтанність мисленневого акту каузально залежить не від свідомості людини, а від її *позасвідомого* [575]. Тобто міф є *неусвідомленим* вимислом, позасвідомим феноменом, і саме тому в міфі завжди мають місце приховані образи. Наявність неявних образів К. Юнг пояснює специфікою первісної міфології: “Такі функції, як мислення, воля і таке інше, є ще не диференційованими, однак перебувають в *досвідомому* стані, що, зокрема, при мисленні проявляється в тому, що людина не мислить свідомо, але думки приходять до неї. Примітивна людина не може стверджувати, що вона думає, але “в ній думається” [там само, 120].

Доречним, думаю, тут буде відзначити, що міфомислення ще до Фрейда і Юнга оцінювалось як форма безсвідомого мислення або безсвідомий рівень мислення Кантом та Лейбніцем.

“Досвідомість” родових чинників людського буття, безсвідомий характер міфомислення певним чином пояснює й *некритичність міфологічного мислення*, тяжіння міфічного мислення до пояснення *складного* через *просте*, не обтяжене багатозначними смислами, що породжуються усвідомленням універсальності феноменів буття. Як сакральна цінність, міф виявляє себе як чинник позакритичного виміру світу. Міфологічні об’єкти не підпадають під ті виміри реальності, які б могли вносити сумніви в міфологічну картину світу, її тлумачення. Міф є єдиною істиною для архаїчної соціальної спільноти.

Потреба в міфічній істині є особливо відчутною в переломні періоди людської історії. Кристофер Флад, англійський політолог, з цього приводу зазначає: “Якщо вірно, що міф відображає такі сильні *колективні* (курсив – авт.) емоції, як страх або прагнення ліпшого, то недивно, що люди звертаються до міфів в періоди криз та гострої соціальної тривожності” [504, 72].

З іншого боку, некритичність міфомислення може бути пов’язана не лише із “колективною емоційністю”, але й з *однобічністю* світосприйняття. Так, В.А. Малахов зазначає, що міфотворчість відтворює певну сторону реальної дійсності, однак виражає її однобічно, без огляду на інші, альтернативні можливості. Далі, зважаючи більше на феномен сучасної міфотворчості, науковець підкреслює властиву міфу *недіалогічність*: “Перебуваючи у міфі, ми вибудовуємо для себе замкнений смисловий універсум, до якого будь-який “Інший” може увійти лише як об’єкт докладання магічної влади, але не як рівнопорядковий суб’єкт” [297, 82]. Некритичність “міфології” підкреслює й М.В. Попович, вказуючи: “міф як оповідь про історію не підлягає сумніву чи перевірці, бо ж має бути щось святе” [379, 57].

В зазначених розвідках йдеться про те, що міф як певна *культура уявлення* щодо світу самообмежує себе через неприпустимість вільного, самостійного, критичного виміру буття. Міф тут виступає як таке розказане, яке “не припускає жодної іншої можливості досвіду, окрім тієї, що була отримана за допомогою цієї оповіді” [79, 95]. Отже, у Г. Гадамера та інших авторів йдеться про те, що міфологічне світорозуміння не є здатним давати *альтернативне* бачення буття, і тим самим розум виявляє себе скутим, невідним. В цьому плані і традиційна, і сучасна міфологія демонструють “обмеженість” мислення. Але, якщо перша “обмежувалась” в своєму світорозумінні через брак досвіду буття та його первісну “недосконалість”, нерозвиненість усіх можливих форм освоєння світу, то друга – через зважання на певні ідеологічні пріоритети, реалізацію інтересів окремих

політичних груп чи спільнот. Це відкривало шлях до тлумачення міфічного мислення як *ілюзорного*, такого, що не співпадає з колективними уявленнями та очікуваннями загалом спільноти, реалізує певні групові інтереси.

Саме в цьому аспекті розглядає міфологічне мислення Р. Барт – як форму, для якої є характерним ілюзорне сприйняття дійсності, відображення крізь призму певною ідеологією запрограмованих пріоритетів. Щодо останнього Барт підкреслює: “міф безумовно є найбільш вдалим засобом тієї ідеологічної інверсії, котра є характерною для нашого суспільства” [26, 111]. Серед інших характеристик цього типу мислення філософ називає “нездатність уявити Іншого”, деформацію, викривлення міфом дійсності, причому у Барта йдеться саме про *викривлення* – перетворену форму “знання”, а не про хибу.

Водночас, незважаючи на відсутність критичного виміру в міфі (який, з огляду на науковий тип світогляду, прийнято пов’язувати з культурним раціоналізмом) доцільно вести розмову й про *раціональну складову* міфу, “раціоналізм” міфологічного мислення. Саме так ставить питання Курт Хюбнер [див.: 536, 254-257]. На його думку, міф не є позбавленим логіки, однак міфічне мислення є мисленням поза *теоретико-логічного* способу мислення, з яким є пов’язаним спосіб міркування в науці. “Раціональність” міфу своєрідна: міф не потребує абстрактного та логічного обґрунтування своїх сюжетів. Як “розгадка” буття міф демонструє єдиний, міфо-*логічно* обґрунтований вихід із суперечностей людського буття. Звідси витікають і особливості міфологізованого варіанту мислення. Міф претендує на те, що зважає на дійсну глибину розуміння життя, отже – істинну мудрість.

Нам імпонує, як пояснює цей процес “розумності” міфу й український філософ В. Малахов: “Міфологія нав’язує себе як неодмінний орієнтир існування людини, відповідно зростає значення уявлень про доісторичні початки останнього, про містичне коріння народного духу, про долю і її владу над людьми та ін. Разом з тим неминуче девальвуються поняття свободи, раціональності, необоротного історичного часу, загальнолюдських

моральних цінностей. Життя людських індивідів і спільнот замикається в рамках тієї чи іншої локальної цілісності, з притаманною останній патетикою людського самоствердження” [297, 79]. Йдучи за авторською логікою, можна додати, що така специфічна “раціональність” посилює традиційний для міфологічного мислення *символізм*, коли одні конкретні предмети легко можуть замінюватись на інші, ставати їх знаками, але, поза логіко-теоретичного обґрунтування це не завжди істинно відтворює реальність. Останнє є особливо характерним для сучасного міфомислення, що складає власне основу для маніпулювання свідомістю. Поле для цього було б значно вузьким, якби міфологічному мисленню не був притаманною розмитість поділу на ідеальне та матеріальне, суб’єктивне та об’єктивне, предмет та знак, річ та слово, істоту та її ім’я, річ та її атрибути, одиничне та множинне, просторове та часове тощо.

Особливості міфологічного мислення позначаються й на характерному для цього типу світогляду сприйняття часу. Час як вічність, що є характеристикою міфології, все ж таки співіснує з *часовістю* міфічних подій, а також специфічно тлумачить часові модуси. Міф зазвичай суміщає в собі два аспекти: оповідь про минуле (діахронічний аспект) та засіб пояснення теперішнього, а іноді – й майбутнього (синхронічний аспект). Іншими словами, для первісної свідомості все, що є зараз, – наслідок розгортання первісного прецеденту. Таке поєднання часів, на нашу думку, є особливо привабливим у міфічному мисленні, адже воно дає людині певний “оптимізм” світосприйняття: усталене в давнину повертається, традиція відроджується, нерозв’язних проблем сучасності, якщо вона несе в собі образи, норми давнини як певні прецеденти, не існує. Таким чином, різного роду “неможливості” виключаються – на рівні міфічної віри, “віруючого” мислення *можливим є усе*.

Міфологічний час – це час, коли все було “не так”, як тепер, але *так*, що має сенс, закладає основу й теперішнього. Отже, як зазначають С. Токарев та Є. Мелетинський, міфічне минуле – це не просто попередній час,

а особлива епоха *першотворення*; епоха першопредметів та першодій: перший вогонь, перший спис, перші вчинки тощо [325, Т. 1, 13, 252].

Отже, міфологічна свідомість дає чітке розмежування прадавнього та сучасного, “сакрального” та “профанного” часу. Міфічна подія відділена від теперішнього часу: міфологічні оповіді відносяться до “стародавніх часів”, “начальних часів” (“начальний”, або “ранній”, “перший час”, пра-час). Але встановлення певних “начал” буття в теперішньому часі є наслідком подій давно минулого часу, дій міфічних героїв, предків або богів. Така часова міфологіка приводить до того, що походження предмета видається за його сутність, принципу пояснення протиставляється “начало” у часі. Такий підхід дозволяє описувати певний стан світу через переоповідання його походження, підміняючи тим самим причини етапами генези.

Міф як певний тип мислення складає філософську проблему й на сьогодні. Висхідною настановою в розв’язанні її може служити теза А.В. Гулиги, який зауважив, що “як *філософський* (курсив – авт.) термін міф – особлива форма мислення” [117, 271]. Саме в цьому статусі необхідно реабілітувати термін, як зазначає філософ, до певної міри скомпрометований в історії культури нацистами. Як феномен буття, міф супроводжує історію людства, адже: “Руйнування міфу приводить не до панування раціональності, а до ствердження іншого міфу” [так само, 275].

Вказана *транс*історичність міфологічного мислення актуалізує тему міфологіки на кожному етапі історичного розвитку людства. Традиційні виміри міфомислення (логіка чудесного, безсвідомого, позакатегоріального тощо) збагачуються не тільки змістовно новими *міфообразами*, але й віднаходяться й нові за формою обриси зазначеного типу мислення. Так, якщо зважати на нещодавні міфологічні розвідки, то, зокрема, вказується, що як культурний феномен, “міф одночасно є і форма, і зміст культури” [425, 80]. Підкреслюючи факт становлення міфу в *культурі*, М.Ю. Савельєва цілком слушно зазначає, що саме через це “міф мимоволі виконує гносеологічні функції й займає місце поруч з іншими способами мислення –

логічним і феноменологічним” [там само, 81]. Досить продуктивною, на наш погляд, є позиція автора щодо визначення специфіки кожного з них як трьох пізнавальних позицій. Так, якщо логіка зберігає “незнання про знання” через націленість на наукові факти й, виходячи з того, що недосконале стане досконалим; феноменологія, визнаючи тільки факти переживання культурного досвіду, дає “знання про незнання” і тим самим показує, як із досконалого народжується недосконале, то міф представляє собою “знання про знання”, адже все що в міфі є відомим раніше, задалегідь – це мислення, що представляє собою “досконале про досконале (здійснене про здійснене)” [там само].

І ще на одну роботу останнього часу варто вказати в контексті нашого дослідження. Аналіз міфомислення як цілісного трансісторичного феномену культурного буття людства здійснює Є.Я. Режабек, предметом міркувань якого є *еволюція когнітивності* в історії культури. І хоча з’ясовуючи зазначене питання, автор опікується проблемою, як саме оформлялись в складні міфосистеми уявлення первісних збирачів та мисливців щодо облаштування світу, тим не менш філософ робить зауваги з приводу і загальних характеристик міфомислення. Висхідним базисом щодо його пояснення еволюції когнітивності в науці, філософії, міфі, загалом – культурі слугують натуралістичний та культурно-історичний підходи до родоісторичних здобутків свідомості. Зважаючи на них, автор приходить до висновку, що слід говорити про “коеволюцію біології і культури”, при цьому враховуючи, що “коеволюція людського тіла і культури виступає не як висхідний пункт їх сумісного розвитку, а як родоісторичний *продукт* такого розвитку. Йдеться про те, що еволюція тіла йде за типологічними зрушеннями в формах культури, а не навпаки. Якщо гени нав’язують людині континуально-розмите сприйняття світу, а образ життя диктує їй лінійно-дискретне бачення, то верх над генетичними передумовами отримує культура, а не навпаки” [407, 260-261].

Зазначений висновок постає нам у нагоді, адже, міркуючи про трансісторичність міфу, важливо мати аргументи, які доводять, що всякого роду історичні зрушення когнітивності, зміни форм мислення (в тому числі й специфічне від епохи до епохи забарвлення в сфері міфологічного мислення) обумовлюються колізіями саме в сфері культури. Так, образно кажучи, культурні “спалахи” перехідних епох провокують, на нашу думку, міфологічну когнітивність з її сакралізацією досвіду, чуттєво-образним сприйняттям світу, синкретичними мисленням, логікою чудесного та героїчного тощо.

Які ж висновки випливають із зазначеного? По-перше, співпадіння міфології з духовною сферою первісного суспільства загалом, неминуче призводило до ситуації, в межах якої будь-яке світопояснення не укладалось би в закономірності первісного типу мислення. По-друге, архаїчна ступінь мислення закладає такі мисленнєві особливості (без(поза-)свідомий характер мислення, колективність, некатегоріальність мислення, підміна причинно-наслідкових зв'язків означенням етапів становлення речей тощо), які спрацьовують і в подальшій, більш складній (з точки зору чинників мислення) історії розгортання в культурі міфологічної складової. По-третє, як синкретична форма світосприйняття міф виявляє себе і думкою і дією, і річчю і словом, і образом свідомості і образом вчинку, дії.

Образність, фантазія слугують традиційним знаряддям пізнання в міфі, що спричиняють головні феноменальні означення міфології – “форма безсвідомого мислення” (Юнг); “посередник між музикою та мовленням” (Леві-Стросс), “дологічне мислення” (Леві-Стросс), “доформально-логічне мислення” (О.Фрейденберг) та ін.

Означена в даному розділі специфіка міфомислення, а також можливі концептуалізації його (логіка героїчного, образного, позакатегоріального, некритичного та ін.) дозволяють віднайти чіткі межі “наукового” та “міфологічного” узагальнення та визначити в сучасній культурі засади того й іншого. Якщо коротко, то первісне мислення оперує конкретним та

персональним, маніпулює зовнішніми почуттєвими якостями, наукове ж – спирається на абстрактне та загальне. По-різному подана в зазначених типах мислення й родова людська колективність – якщо в першому варіанті вона є присутньою як позасвідома родова, суцільна колективність, то в другому – більш як свідомо (неусвідомлена) (утопічна, ідеологічна, національно-родова – можливі варіанти), розподілена (за рівнями, сегментами, традиціями та новітніми міфологемами) колективність.

Ідея упорядкування світу людського буття об'єднує міфологіку традиційну і сучасну. Через міфологічне розв'язання протиріч буття людина міфологічної культури позбавляє себе насамперед самотності, страху буття в світі, робить його “схожим” на себе. Таке міфічне протистояння хаосу обов'язково потребує героїзації людського буття. Міфомислення “героя” – це мислення переможця, що робить міфічну логіку потужним засобом мобілізації колективних людських зусиль. Хаотична множина речей, що тяжіють над людиною, перетворюючись на символи, фетиші, ідоли, тотеми тощо, перестають руйнувати людське життя, набуваючи можливість служити людині, запобігати руйнуванню її світу. Саме тому значення міфологічного мислення в історії важко переоцінити.

В цьому відношенні правий А.В. Гулига: “Історія культури – сублимація міфу, підняття його на все більш високу ступінь” [117, 275]. На наш погляд, передумовою зростання міфології є не стільки невиділеність людиною себе з оточуючого середовища – природного та соціального, що було характерним для первісного етапу людської історії, скільки бажання вписатись в нього, злитись в своєму емоційно-почуттєвому переживанні з іншими. Але якщо спочатку людину більше турбували природні об'єкти і тому саме фрагменти космосу в якості конкретно-почуттєвих та одушевлених образів породжували своєрідну міфологічну реальність, логіку чудесного, то в сучасних умовах життя людини відбувається у співвідношенні з культурними та соціальними об'єктами і тому логіку чудесного заступає сучасна *міфологіка* можливого, бажаного (при цьому міра реально-

можливого, абстрактно-можливого чи формально-можливого, якщо використати гегелівську класифікацію можливостей) в міфології не відсутня за означенням.

Своєрідним зв'язком між міфомисленням традиційним та сучасним слугує, на наш погляд, думка К. Леві-Стросса. Озвучена ним ще 1955 р. тенденція стала мало не домінуючою в умовах сьогодення: “ніщо так не є схожим на міфічне мислення, як політична ідеологія. В нашому сучасному суспільстві можливим є навіть, що остання тільки замінює першу” [263, 153].

3.2. Онтологія традиційного міфологічного відношення до світу

Як вже зазначалось вище, універсальними характеристиками міфу є його сакральність, глобальність масштабу опису реальності, відсутність раціонально-логічного виміру буття, консервативність, цілісність, нерелексивність, синкретичність. Зазначені властивості міфомислення дозволяють не тільки перетворити хаос на космос людського буття, що складає основний смисл міфології, але й показують духовні джерела співпадіння міфу з реальністю, що, в свою чергу, дає підставу розглядати міфологію як онтологію. “Міфічна дійсність, – зауважує О.Ф. Лосєв, – є справжня реальна дійсність, не метафорична, не інакомовна, але цілком самостійна, достеменна, яку потрібно розуміти так, якою вона є, цілком наївно та буквально” [285б, 47-48].

Первісна онтологія міфу, таким чином, несе в собі певний баланс між уявленнями людини про світ та нормами її поведінки, які підкріплюють соціальну та природну гармонію, душевну та суспільну рівновагу. Звідсіль впливає й головна функція міфу: міф підтримує гармонію особистого, суспільного та природного і в цьому полягає особистісно-світоглядна та психологічна цінність міфу. Гармонія між світом і людиною, що встановлюється міфом, має й суто психологічний вимір, адже людина аби

“приспати” тривоги свого буття потребує духовної комфортності, заспокоєння душі, оптимістичного самовідчуття.

Онтологічний вимір міфологічного світогляду виникає не відразу, а з появою перших натурфілософських систем. Як відзначає Є. Мелетинський, “подолання міфологічної свідомості з одночасним широким використанням міфологічного спадку мало місце в процесі розвитку давньогрецької або індійської філософії, при цьому *генетичний* план переходить в *онтологічний*” [315, 163]. В подальшому розвитку культури онтологічний зміст міфу зберігається, хоча й трансформується у форму, де особливого значення поступово набуває функціональний смисл міфу, що особливо є помітним на рівні сучасної соціальної міфології, де конкретні міфи не стільки пояснюють, скільки надають можливість через ці пояснення розрядити певну накопичену в суспільному бутті енергію.

Отже зрушення, які відбулись при переході від міфології як історично першого типу світогляду до міфології сучасної, яку можна було б в цілому позначити через термін “соціальна міфологія”, характеризується насамперед переходом від “онтологічного” смислу, на якому базувалась “класична” міфологія, пояснюючи світ людського буття та доцільність стосунків всередині цього усуспільненого буття соціуму, до смислів, які сприймаються сучасними спільнотами через реальну (чи досить часто – нав’язану) необхідність виконання певних функцій спільнотою, насамперед з метою самозбереження чи набуття перспективного, прогресивного розвитку.

“Класична” міфологія розглядає світ крізь сталі почуттєві образи, легенди, передання, перекази. Онтологія соціального міфу торкається також легенд, міфічних історій, але тлумачить їх з позицій інтересів, потреб певних спільнот. Оскільки міф представляє собою своєрідне опредмечування колективних “фобій”, оформлення в доступних для масового сприйняття образах колективних очікувань, надій, культурне існування міфу є невід’ємним від соціально-історичного контексту.

Окрім соціально-історичного виміру, умовою збереження міфу в культурі слугують й психологічні засади людського буття. Індивідуальна та колективна міфологічна свідомість не може формуватися поза психікою, не зважати на емоційно-почуттєву сферу. Саме ситуаційні афекти та емоції обумовлюють появу символів “ворога”, “чужинця”, які, в свою чергу, народжують почуття остраху, певні асоціативні зв'язки, потребу в дієвих засобах спасіння від “зла”, що веде до виникнення та легітимації певних “каральних” органів, концепцій духовного спасіння тощо, численних міфів, що тлумачать походження “поганого” та “доброго” в бутті спільноти. Так, зокрема психологічні чинники закріплюють конкретні міфи в колективній свідомості певного соціуму. Міра “закріплення” певного міфу може проявлятися позитивно в літературній, або ширше – культуротворчій, діяльності на рівні художніх образів чи ментальних образів народної культури, а можуть проявлятися негативно в певних колективних істеріях, пошуках “єретиків”, “антихристів”, “відьом”, “демонів”, “ворогів народу”продукуванні ксенофобських, расистських настроїв тощо.

Відмінність полягає в тому, що літературно-міфічні чи народно-епосні узагальнення не мисляться безпосередньо існуючими в бутті, але певним чином є і виключення. Наприклад, “казкові образи у раннього Гоголя, і особливо “Вій”, – як зауважує О.Ф. Лосєв, – є вже самою справжньою міфологією тому, що письменник або вірить, або зображає себе віруючим в існування відповідних образів” [282, 172-173]. В тому ж ряду літературно-міфічних доробків, що пов'язані з дійсністю, і водночас є певною міфологією, можна назвати “Фауста” Гете, “Мідного вершника” О. Пушкіна, “Та, що біжить по хвилям” Гріна та ін. Міфічний зміст тут є й онтологічним одночасно. Тим не менше, відділення власне літературних жанрів від міфології має чіткий критерій розрізнення. Численні літературні жанри, які певним чином можуть бути співвіднесені з міфами (байки, чарівні та народні казки, саги, епоси, легенди, сказання, притчі билини тощо), відокремлюються від міфів за таким критерієм як “правдивість” чи “вимисел” переказу.

Особливе значення має міф в ситуаціях подолання психологічних критичних станів, в переломні моменти людського існування. Міфи та міфічні образи, обряди направлені на індивідуальну психіку людини, виконують функцію *приспосовування* індивіда до соціуму, перетворення його енергії на суспільну користь; на гармонізацію взаємовідносин соціальної групи з природним чи соціальним оточенням. З цієї точки зору міф є *соціоцентричним*. Тобто, онтологічний зміст міфу відтворює закономірності соціального буття певного суспільства. Таким чином кожне суспільство має свої міфи, тому історичність вказаного типу світогляду є незаперечною. Міф відноситься до основної складової людської культури, несе уявлення людей про самих себе.

Трудність вивчення історичних трансформацій міфології як типу світогляду полягає в тому, що якщо схема міфів первісного історичного періоду або певного суспільства, вирізняється достатньо чітко, то розпізнання міфів, що домінують у власному часі або своєму суспільстві, є утрудненим. Це є закономірним, адже міф може у подробицях бути проаналізованим лише тоді, коли його достовірність починає викликати сумнів або спростовується іншим, більш вичерпним щодо відчуття життя, міфом.

Онтологія міфу тісно пов'язана з його *символізмом* та міфологічними *архетипами*. Тому торкнемося і цих загальних особливостей міфу. Дійсно, сутність міфу можна виявити, розкривши його символічну природу, адже *символи* завжди несуть в собі *зміст* міфу. Символізм може мати різне значення. На рівні раціоналістичного світогляду символ сприймається як умовний знак, конструктивна схема. А от в релігії, як і в мистецтві, зміст символу відрізняється повнотою сприйняття дійсності та об'єктивністю. Аналізуючи символ як форму вираження, О.Ф. Лосєв виділяє три основних види виразних форм: це алегорія, схема та символ. Різниця між ними полягає в тому, що в алегорії домінує зовнішнє, в схемі – внутрішнє, а у символі – внутрішнє і зовнішнє є урівноваженими. Звідсіль, за Лосєвим, міф є символ, а

символ є міф. Якщо символ є синтез і тотожність внутрішнього і зовнішнього, то у міфі здійснюється *зустріч* трансцендентного і іманентного, почуттєвого та *надчуттєвого*. Міф є символічне вираження дійсності. Символізм міфу говорить про те, що в ньому співпадають два плани буття: внутрішній та зовнішній, трансцендентальний та іманентний.

Процес міфотворчості є ніщо інше як трансформація архетипів в образи. Ось чому концептуалізація архетипу є важливою. Архетип (від грецьк. “першообраз”) – поняття, що означає первісні схеми образів, що відтворюються позасвідомо та апіорно формують активність уяви, виявляються в міфах та образах. Це не самі образи, а *схеми* образів, їх психологічні передумови, їх можливість [325, Т.1, 110-111].

Безумовно, в розумінні архетипів певним чином ми спираємося на позицію К. Юнга, за яким, окрім психологічного контексту, архетипи мають не змістовну, а формальну характеристику. Змістовну характеристику першообраз отримує лише тоді, коли проникає у свідомість і наповнюється матеріалом свідомого досвіду. Юнг виділяє наступні архетипи: “тінь” (позасвідомо долюдська частина психіки, літературним вираженням якої філософ вважає, наприклад, Мефістофеля у “Фаусті” Гете та ін.), “аніма (аніmus)” (позасвідоме начало протилежної статі в людині, що виражається образами двостатевих істот первісних міфів, в китайських категоріях – “їнь” та “янь”), “мудрий старик (старуха)” (архетип духу, значення, прихованого за хаосом життя, такий, що виявляється в образах мудрого чарівника, шамана, мольфара, ніцшеанського Заратустри), міфологема “праматері” в її різних варіантах (богиня, відьма, мойра, Деметра, богородиця).

Але, на відміну від позиції Юнга, вважаємо, що архетипи несуть не тільки і не стільки колективно-психологічні чинники. Архетип містить в етнічному та типологічному різноманітті міфологічних сюжетів та мотивів інваріантне ядро, що метафорично виражається цими сюжетами та мотивами (міфологемами), але ніколи не може бути вичерпаним ані поетичним описом, ані науковим поясненням, ані суто міфологічним переказом. Архетип

виходить на рівень соціокультурного *народного* буття як особливість соціальності певного народу, а паралельно – й особливістю психологічного буття індивіда та колективу. При цьому практичну, дієву сторону міфологічної архетипіки несуть ритуали.

З типових ментальних образів народного буття вибудовуються й основні типи міфів та їх структура. Серед елементів структури – просторово-часові координати; наявність образу героя; поділ усіх на “ми – вони” тощо. *Поза-*, а краще сказати – *трансісторичність* міфу програмує особливості просторово-часового співвідношення. Міфологічний простір характеризується наявністю сакрального Центру і ворожої периферії [325, Т.2, 340-342]. В Центрі зустрічається Небо і Земля. Як зазначає М. Еліаде, в міфологічних конструкціях центром стають храм, палац, священне місто (“священна гора”) тощо [163, 38-42].

Міфологічна картина розкриває якісну неоднорідність простору – фрагменти простору розрізняються фізичними та містичними якостями; простір ділиться на свій, близький, освоєний та чужий, далекий, невідомий (відповідно – ворожий). З такого просторового тлумачення світу випливає й особливість самоідентифікації індивіда в соціумі, а більш точно – в міфологічному світогляді відбувається *ідентифікація індивіда з групою*. Група знаходиться у *відомому* просторі, тобто такому, що є пізнаваним, отже все, що виходить за межі соціального простору групи, розцінюється як чуже й вороже. А це, в свою чергу, веде й до структурної опозиції “ми – вони”, що грає особливу роль в історії розвитку міфологічної самосвідомості людини. У практиці людського буття, особливо – політичного, ця складова міфу неодноразово набувала ознак “теорії змов”, “таємних домовленостей” або підступів численних “ворогів”, життєва мета яких – занехаяти поступ “нашої” спільноти.

Щодо часу як структурного елементу міфу, то і тут ми спостерігаємо характерну для міфологічної свідомості ієрархічність – має місце співвідношення буденного та сакрального [325, Т.1, 252-253]. В міфах

відтворюється боротьба профанного часу з сакральним; прагнення людини перейти з першого часу у другий [163, 43-44]. А ось повернення до сакральних першоподій є можливим, за міфологічною “історією”, лише на рівні ритуалів та обрядів.

Міфи та міфологічні образи часто несуть в собі вимір відношення між вічністю та земним часом. Число чотири найчастіше фігурує як число віків (циклів) розвитку світу. Так, у Старому Заповіті згадується чотири царства – золота, срібла, бронзи та суміші заліза та глини, відповідно після яких Бог встановить вічне царство. Поняття чотирьох світових циклів зустрічається в багатьох міфологіях.

Міфи архаїчних традицій зазвичай несуть в собі тлумачення світу, природи, людини в поняттях *циклічного* часу. Циклічна концепція часу є присутньою в усіх визначних релігійних та філософських системах (брахманізм, буддизм, платонізм), поєднуючись з ідеєю *лінійного* часу. Жодна культура не позбавлена циклічних структур (сезонів, робіт, свят тощо).

В міфі завжди виділяється “першочас”, що складається принаймні із двох складових – “праху” та “хаосу”. Народження світу виступає початком формування сакральної історії людства. Звідсіль, подолання Хаосу та прагнення Космосу – незмінний мотив традиційної міфології [72, 142-335]. З цим мотивом пов’язані насамперед й *есхатологічні* міфи, в яких кінець сприймається як обернений перехід від космосу до хаосу.

Міфи есхатології відносяться до “кінця”, який уявляється протилежністю космогонії [325, Т.2, 670-671]. Головне значення кінця – це походження смерті, але також, у широкому смислі – й кінця світу. Особливі форми есхатології розповсюджені в *месіанстві* (вірі в прихід спасителя в майбутньому).

Надії на новий світ притаманні практично всім цивілізаціям – з цим і пов’язані *месіанські* міфи. Такі оповіді ставлять в центр – лідера-пророка, підкреслюють повернення померлих з відродженням, тут панує

переконаність в катастрофічному кінці існуючого світу. В месіанських міфах часто передбачається і повернення культурного героя, котрий поведе вірних на битву проти сил зла.

Повертаючись до міфологічного часу, зазначимо ще і таку характерну особливість, все, що в ньому відбувається, завжди набуває значення *парадигми* та *прецедента*, зразка для відтворення [325, 11-13]. Тому, відповідно, гармонійний *світопорядок* міф пов'язує з *минулим* [325, Т.1, 471-472], зоною позатеперішнього: “добрі старі часи”, “золотий вік”, “прогресивна епоха”, успішна “козацька республіка”, “благополучна радянська епоха”, “княжа доба” тощо.

Просторово-часова структурованість міфів, безумовно, не вичерпує тематики міфів, що несуть, як ми прагнемо показати, магістральну *онтологічну* проблематику. Серед основних типів міфів можемо виділити міфи походження, міфи есхатології та руйнування, месіанські міфи, міфи про героїв, міфи часу та вічності, провидіння та долі, переродження та відродження; міфи спогаду та забуття; міфи про вищі істоти та небесні божества; міфи про засновників релігій; подвижницькі міфи, міфи перетворень тощо.

Зазначимо основні їх сюжетні лінії. Стосовно міфів походження слід зазначити, що терміни “космогонія” та “міф творення” є синонімічними [325, Т.2, 6-10]. Космогонія відноситься до походження світу в невизначеній формі [див.: 178; 179]. Термін же творення передбачає творця і щось створене. Космогонічні міфи пов'язані з походженням в смислі підстави або достовірності світу як він є. Історія творення як в первісних, як і в розвинених культурах часто оповідають про акт творення як про формування землі з сирого матеріалу, який є вже присутнім. Космогонія дає приклад для решти: інші міфи пов'язані з нею або походять від неї.

У більшості космогонічних традицій прикінцевим або завершальним актом є творення людини [325, Т.1, 87-89]. Умови космосу до появи людини розглядаються як окремі та такі, що відрізняються від змін, котрі

відбуваються з початком людського культурного міфу. Творення бачиться як процес, що складається з періодів та стадій (частіше – з трьох): перша стадія складається із світу богів або первісних істот; друга стадія – це світ предків людини; третя стадія – це власне світ людини.

Отже, походження людини зазвичай пов'язується з космогонією. Як правило, людина переміщається на землю Богом або якимось іншим чином з'являється з небес. Але тільки в міфології, яка піддається впливу філософських шукань, місце перебування людини стає центральним пунктом космогонії [74, 13]. Це можна стверджувати щодо піфагореїзму, грецької містичної філософської системи, орфізму, гностицизму, християнського дуалістичного та езотеричного рухів, індуїстської та буддистської езотеричної медитаційної системи [325, Т.1, 190-195, 321-335, 535-543; Т.2, 598-604]. Міфи *провидіння* та долі пов'язують людську діяльність із зірками. За допомогою міфів люди долають сумніви людини з приводу своєї долі або перспектив власної спільноти.

В багатьох культурах існують міфи про героїв. В міфі герой існує як певний зразок, архетип, ідеальне колективне обличчя спільноти, символ досконалості та сили. Герої традиційних міфологій уособлюють собою ідеальні риси представника власної спільноти, наділеного гіпертрофованими характеристиками мисливця, рибалки, пастуха чи землероба. Долаючи опір чужинецького світу, такий герой досягає гармонії із світом власним, полегшуючи життя співплемінникам і одночасно сакралізуючи підкорений ним світ. Як правило, герой є втіленням того, чого людині не вистачає, що людина не має. При цьому досить часто герої здійснюють подвиги, які в межах профанного часу можуть витлумачуватись як абсурд, повна невідповідність ментальним засадам власної спільноти. Однак в межах сакрального відліку часу такого роду діяння надають подвигам героя завершеність, конечність дії, її вичерпність як абсолютну моральну перемогу. Зауважимо, що й історична особа також може набувати риси міфічного героя, перетворюючись тим самим на архетип людської спільноти.

В більшості міфологічних сюжетів герой – це не особа, що відповідальна за творення світу, а той, хто робить його більш досконалим та придатним для людського життя; він *творить культуру*, може приносити в цей світ всілякі гаразди аж до здоров'я включно [325, Т.2, 25-28]. Однак з цього приводу існують й деякі суперечності в поглядах дослідників. Так, Є. Мелетинський підкреслює зокрема, що в міфах про героїв може відбиватися й нерозрізнення природи і культури [315, 166]. Дійсно, герої здобувають і *культурні* блага, і *природні* об'єкти: вогонь, сонце, певні рослини, знаряддя праці, навіть, обрядові та соціальні настанови. На цю ситуацію, як вважає дослідник, впливає тотемізм [325, Т.2, 522-523]. Тотемічні міфи в розумінні “світу людини” виходять з кровної спорідненості людського колективу та виду тварин чи рослин. Тотемізм як світогляд демонструє перехідний стан від розуміння неототожнюваної *єдності* природи і культури до їх *розрізнення*.

Слід зазначити, що первісно тотемізм означав соціальне юродство, виражав віру в те, що існує зв'язок між групою людей та видом тварини або рослини. Свого часу К. Леві-Стросс обстоював інший підхід, вважаючи, що тотемізм не є особливою стадією людського розвитку, а представляє собою окремий приклад використання (в межах так званих примітивних систем класифікації) об'єктів та категорій світу повсякденного досвіду з тим, щоб поділити та упорядкувати цей досвід. Припускалося, що первісна людина не проводила різниці між рослинами, тваринами та людьми. Цей факт, в свою чергу, давав підстави не тільки для такого релігійного явища як тотемізм, але лежить в основі і анімізму, віри в те, що неодухотворені предмети та природні явища мають душі. Найбільш розповсюджений вираз ідентичності пов'язував душу людини з душею тварини або рослини. В цілому, анімізм, хоча і спирався на уявлення про душу, що має “тілесний” характер, слугував початком розділення матеріального та ідеального.

Міфи *спогадів* можуть приймати форму колективної туги за *минулим*. Велику роль міфології спогаду та забуття грають в традиціях, де існує ідея

переродження та реінкарнації. Так, в давньогрецькому міфі вважалося, що Мнемозина (Пам'ять), мати муз, знала все: минуле, теперішнє і майбутнє. Це не є випадковим, адже пам'ять є основою всього людського життя і творчості. Забуття істинного порядку та походження речей часто тлумачилося рівноцінним смерті (так, Лета, річка смерті, в грецькій міфології руйнує пам'ять). Анамнез, “пригадування” або “спомин”, є однією з ключових частин християнського таїнства причастя. Через анамнез пристрасті Господні та його смерть “накладаються” на прихожан. З пам'яттю врешті-решт пов'язані й найбільш популярні на сьогодні, зокрема в українському суспільстві, міфологеми *відродження*, пов'язані з колективною культурною пам'яттю, архетипами минулого народного буття.

Отже, традиційний міфологічний світогляд закладає певну онтологію розуміння “світу людини”. В подальшій історії онтологічний вимір первісного суспільного буття трансформується в новітні (краще – оновлені) міфологеми, але ядро набутого людиною досвіду – колективні архетипи – не щезає. Тут ми знов стикаємося з *трансісторичністю* буттєвого досвіду “первісної” людини – саме тому тематика “класичної міфології”, що проявляє себе в героїчних, антропо- і космогонічних міфах, міфах “відродження”, “оновлення”, “перемін” тощо, спрацьовує і в “сучасній міфології”.

3.3. Соціальний зміст нетрадиційної міфології

Як показано було вище, традиційна міфологія зберігається в подальшому культурному поступі людства. З одного боку, міфічна тема набуває обрисів літературної проблематики, зберігаючи тим самим в культурі риси *цілісного* відчуття людиною світу, злиття людського і природного, можливість співпадіння в бутті ціннісного універсуму культури з соціальними нормами життя (як це стверджував, наприклад, романтизм) тощо.

З іншого боку міфологія залишається складовою духовно-суспільного буття людства – поняття “первісна міфологія” трансформується в поняття “соціальна міфологія”. З’являються нові специфічні ознаки феномену міфології, але незмінними залишаються прояви його, традиційна архетипіка первісного досвіду колективного буття людей. Навіть становлення науки як соціального інституту на межі епохи Нового часу та Просвітництва, а до цього – наукові відкриття пізнього Середньовіччя та епохи Відродження, не змінили привабливість міфічного типу мислення як способу розв’язання суспільно-світоглядних проблем, а лише супроводжувалося новою вірою в універсальні космічні закони, помітним наростанням *абстрактності* в розумінні Бога в християнських течіях та, як вже було зазначено, потужним сплеском міфологічних сюжетів і міфологічного типу мислення в мистецтві. Щодо суспільного життя, то найбільш розповсюдженою тенденцією стає розгляд характерів та подій в релігійно-міфічних переказах не як дійсних, а як “перетворених”, хибно-ілюзорних, через неадекватне сприйняття людиною своєї людської сутності. Типовою в цьому відношенні була позиція Л. Фейєрбаха.

В індустріальному та постіндустріальному суспільствах міфи та близькі до них типи “оповідей” продовжують існувати. Яким саме чином, ми і ставимо на меті показати. Особливо помітною в суспільному бутті роль міфології стає в *кризових* ситуаціях, адже саме міфу по силі виконати одну з головних функцій, характерних для функціонування колективної свідомості – відтворення *зруйнованої* громадянськими конфліктами чи суспільними колізіями *цілісності картини світу*. Міф також сприяє освоєнню історично *нової* картини світу. Як і міф традиційний, міф соціальний несе в собі ті ж самі особливості, а саме – символізм, концептуальність, системність, створення образу надлюдини, міфологізацію історичної дійсності та подій, задає просторово-часові координати сприйняття людиною суспільного світу; дихотомію добра і зла; характеризується анонімністю міфотворення тощо.

Розглядаючи цю загальну тенденцію історичного розвитку Гюстав Лебон писав: “В даний час великим завойовникам душ не будують більше олтарів, зате їм спороджують статуї, і культ, що здійснюється тепер, не відрізняється помітним чином від того, який чинили в минулі часи. Філософія історії стає нам зрозумілою лише тоді, коли ми цілком засвоїмо собі основні пункти психології натовпу, що вказують, що для натовпу потрібно бути або *богом* або *нічим*” (курсив – авт.) [260б, 199-200]. Індивідуальна свобода виявилася порожнім символом – просвітницький ідеал не став помітним чинником культурної історії, виявивши себе цінністю, важливою далеко не для всіх. Невипадково тому Е. Фромм ставить діагноз епосі – “втеча від свободи”, добровільне підкорення свого “я” інтересам держави, що уособлюється вождем [515, 128-169].

Щоправда, при цьому справедливим буде відзначити, що на рівні історичних тенденцій спостерігалось й прагнення *деміфологізувати* культуру, зробити їй, образно кажучи, екзистенційно-персоналістичне щеплення, але зазначений “проект” не набув ознак загальності. На рівні практики деміфологізація суспільної свідомості не відбулась. Реальна, насамперед політична, практика виявилась схильною до “відродження” попередніх міфологічних засобів, які наразі ствердилися вже як технології здійснення влади.

В цьому відношенні читається дещо вже як утопія глибока і змістовна, як на наш погляд, книга Єви Анчел [9], яка з концептуальних позицій історичного матеріалізму вибудувала програму деміфологізації людського мислення та буття, на заваді здійснення якої постало одне – *людина* як первісна умова цих перетворень виявилася *іншою*. “Типове для міфологічного мислення проведення аналогій та перебільшене узагальнення призводить до того, – зауважує Є. Анчел, – що біди суспільства, завжди конкретні та поцейбічні, або трактуються як сутність світу, або причини їх шукаються у внутрішній природі людини, що не піддається змінам” [9, 8]. Цей помилковий погляд, на думку філософа, супроводжується відповідно або

розширеним тлумаченням дійсності, яка набуває рис негуманної, або людина розглядається лише як частина природи, коли її істотною ознакою виступає біологічний світ інстинктів.

Зауважимо, що спроби деміфологізації масової свідомості в історії ХХ століття відбувались неодноразово. Власне термін “демифологізація” в новітній час актуалізований був німецьким теологом Рудольфом Бультманом [56] з метою очистити релігійну традицію від міфічних елементів. Але, як відомо, ретельне руйнування та заперечення чогось, досить часто лише сприяє його відродженню. Скажімо, активне заперечення в епоху “науково-технічної революції” космічного символізму, характерного для архаїчної традиції, привело лише до посиленого інтересу до астрології, до популярності астрологічних прогнозів як ніби логічно вивіреного “повідомлення” космосу. В цей же ряд своєрідного “замінника” традиційної міфології можна було б зарахувати і надзвичайну популярність в ХХ ст. науково-фантастичної літератури, яка певним чином, якщо не несе безпосередньо, то реінкарнує міф, особливо через надзвичайно поширену в ній есхатологічну тему.

Так міф і в сучасному суспільстві виявляє себе в означених смислах *позаісторичним* елементом культури, що відроджується як Фенікс на кожному новому етапі розвитку людства. Хоча, безумовно, міфи мають “свої закономірності змін та руйнування”, що полягають, зокрема, у співіснуванні “міфу” та “контрміфу”, в боротьбі “з ненависним міфом опонента”, в бажанні “змінити його так, щоб позбавити будь-яких надій на закріплення в більш чи менш численній соціальній групі, або в суспільстві загалом” [102, 74].

Особливістю ж сучасного періоду є, на наш погляд, те, що “політичній міфології” як різновиду “соціальної міфотворчості” вже ані “мистецька”, ані “релігійна”, ані “астрологічна” міфології конкуренцію скласти не здатні. Сучасний міф так чи інакше несе в собі політичний аспект, можливо, через *домінуюче* положення саме політичної сфери в сучасному суспільному бутті. Політична міфологія виступає саме тим полем, на якому насамперед діє

сучасна зміфологізована свідомість. Невипадково більшість дослідників розглядають власне політичний міф як специфічну, трансформовану сучасними обставинами суспільного буття форму традиційного міфу. В цьому відношенні, на наш погляд, типовою є позиція О.Г. Рюмкової, яка визначає політичний міф наступним чином: “архетипічна конструкція, що обґрунтовує існування певної політичної системи і має претензії на особливу роль в цій системі особи або групи” [423, 39].

Існують і інші концептуальні підходи. Так, М.Ф. Головатий, зважаючи на юнґіанське тлумачення міфу як своєрідної проєкції колективного безсвідомого (архетипу), розуміє політичний міф як реакцію “на істотну неможливість раціонально пояснити реальні радикальні зміни, що мають місце” [102, 38]. Ця настанова спрацьовує більше в методологічному плані і слугує основою розуміння політичного міфу науковцем в якості складного феномену, який логічно розглядати в різних аспектах: і як “символічну мовну форму політичної культури”; і як “реально існуючі хибні форми уявлень про політичні відносини і дії”; і як “ідеологічно маркірована розповідь про події минулого, нині сущого і прогнозованого майбутнього” та ін. [102, 38-39].

К. Флад в розумінні сучасного міфу звертає увагу на можливість використання предикату “політичний” в різних значеннях: по-перше, як термін, що відноситься до сфер суспільної організації, функцій уряду, суспільного самоврядування, до питань політичної поведінки, теорії держави тощо, тобто, галузей, що досліджуються політологією; по-друге, як термін, що описує інші галузі суспільної діяльності: економіку, законотворчість, релігію, освіту, національну політику, мистецтво та ін.; по-третє, як термін, що означає екскурс в історію питань, означених вище [504, 8]. Якщо взяти до уваги позицію Флада, то, на нашу думку, в змістовному плані поняття “політичний міф” та “соціальний” співвідносяться як *видове* та *родове*, коли перше торкається безпосередньо системи політичних відносин, а друге – описує суспільну систему в цілому.

Міф активно використовується в *політиці*, насамперед через свою здатність “поєднувати” корпоративні інтереси із ніби-то “загальними”, і тим самим служити продуктивним засобом реалізації інтересів та прагнень окремих, як правило правлячих, верств. При цьому істинність та хибність конструкції, що несе міфоподібні характеристики є несуттєвими для представників зазначених верств.

Політичні рухи та ідеології все більше спираються на міфічні елементи, адже цей культурний компонент у збереженні єдності будь-якої колективності – від окремих політичних спільнот до націй та міжнаціональних глобальних корпорацій та й взагалі – до людства – має могутній невичерпний потенціал. Новітня історія, пов’язана з діяльністю означених політичних суб’єктів, буквально наповнена суперництвом конкуруючих міфоподібних ідеологій (від “капіталізму”, “комунізму” до “лібералізму”, “демократії”, “глобальної історії” тощо). Злиття соціальної міфології і політичної ідеології є настільки помітним явищем сучасного суспільного життя, що у багатьох сучасних дискусіях про політику слово “ідеологія” можна було б замінити терміном “міфологія” [74, 16].

За К. Фладом, політичний міф є “однією з форм вираження ідеології”, що створюється “теоретиками та публіцистами, положення яких зобов’язує схилитися в тій чи іншій мірі до систематизації” [504, 15]. Ідеологія представляє собою систему ідей, що відповідає ціннісним орієнтаціям відповідної людської спільноти. Як певний владний інструмент, ідеологія здатна обґрунтовувати “справедливість політичного устрою, що склався, як і розподіл багатства, влади і авторитету” [там само, 20]. Ідеології формують цілі дій певних спільнот таким чином, щоб вказані цілі узгоджувалися із причинами, що викликають дані дії. Якщо це вдається, ідеологія набуває рис, на думку Флада, бути “нематеріальним фундаментом співтовариства”, який творить у його членів почуття єдності, як і виокремленості інших, котрі сповідують інші ідеї та мають інші переконання.

Продуктивною, на наш погляд, є позиція М.І. Шестова, який називає ідеологію та міфологію явищами близькими, але не тотожними, двома одночасно схожими та різними “формами втілення активності суб’єктів політичного процесу” [557, 83]. Об’єднує ідеологію і соціально-політичну міфологію, як вважає автор, окрім того, що об’єктивним підґрунтям того та іншого, слугує політичний процес, є ще й їх внутрішня підстава – стереотип, що розуміється як принцип організації інформації в тексті. А ось різниця між цими феноменами випливає з того, який статус надає стереотипу суспільство або вчений, що досліджує його, а також – залежить від умов історичного існування. Розглядаючи перетинання та неспівпадіння політичної ідеології та політичної міфології, науковець доходить висновку, що ці феномени представляють собою “не дві різні сутності, а два рівня розвитку тексту, в якому особа і соціум втілюють своє бачення політичного процесу та своє емоційне відношення до нього” [там само, 95].

На користь ототожнення понять “ідеологія” та “міфологія” слугує ситуація підміни традиційних для суспільства “модерну” ідеалів “свободи”, “рівності” певними ідеологемами, що досить часто в своєму функціонуванні є аналогічними функціям міфу. Тут проявляється *символічний* характер політичного міфу, який полягає в тому, що в політиці первісно “діють” образи, а не ідеї. Має місце *політика образів*, створених певним іміджем, певними технологіями, що приводять до того, що образ домінує над реальністю, а часом підміняє її. Цю закономірність прекрасно демонструють передвиборчі кампанії, зокрема українські, під час яких йде не конкуренція політичних програм розвитку, а конкуренція певних іміджів. Логіка вибору, таким чином, діє у віртуальній (в цьому аспекті – зміфологізованій) реальності, що превалює над самою політичною реальністю, дійсним, а не міфологемно представленим, буттям суспільного світу. З іншої сторони, ця “образність” політичного дискурсу супроводжується і певним *ідейним* підґрунтям. Адже будь-який політичний міф вибудовується навколо деякої базової ідеї. Ця міфоідея фактично підкоряє собі всю політичну практику, аж

до відповідної системи ритуалів, гасел, політичних, соціальних та етнічних стереотипів, що більш чи менш вдало вміло використовуються так званими політтехнологами.

Так, наприклад, радянська міфологія має свою “священну” історію, своїх деміургів, пророків, мучеників, свої ритуали, свій обрядовий календар. В цій специфічній міфології має місце і своя схема космогенезу як появи нового світового порядку. Так, початком цього “нового” світу, актом його творення тлумачиться Жовтнева Революція. В цій міфології мало місце й факт очищення від демонічних сил, формою якої сприймалася перманентна класова боротьба, “епоха битв” за істинно людське життя, справжній гуманізм.

За цією ж калькою йде й теперішній рух до “європейських цінностей” та європейської спільноти як ідеологічна настанова певної частини політичних сил України, яка на практиці, на жаль, спрацьовує як зміфологізована ідеальна конструкція, що далеко не завжди сприяє дійсному поступу українського суспільства. При цьому архетип залишається незмінним – очікування позитивних змін, сподівання на оновлений світ за рахунок міфологем “нової” священної історії, нових пророків, героїв та спасителів-мучеників. В цьому відношенні цікаво представляє “пострадянські” реалії туркменського, зокрема, суспільства О.Г. Рюмкова [423, 45-46]. На її думку, чітко прослідковується співпадіння головних ознак “первісної” міфології із впровадженими в сучасне суспільне буття міфологемами туркменської спільноти. Так, палац Сапармурата Ніязова в Ашхабаді починає тлумачитись як міфологічний центр Всесвіту своєрідна “золота гора”. Новий “культурний герой” творить книгу “Рухнама”, яка за словами туркменського президента має сприйматися народом другою за значимістю після Корану, адже в ній виводиться головне правило для туркмен – вірно служити народу та державі, символом якої виступає знов-таки Туркменбаші, “новий” пророк (є, як зазначає дослідниця, на рівні суспільних оцінок навіть такі порівняння). Біографія вождя також нагадує

традиційний сюжет героїчного міфу – гідна історія людини, яка всупереч усім обставинам, зробила сама себе. Як “культурний герой” державець *творює* тип правління, який передбачає розуміння народу як родини, сім’ї, на чолі якої – строгий, але справедливий “батько” нації, що піклується про все і всіх, тим самим започатковуючи нову еру історії туркмен.

Отже, такого роду міфологічний образ, що інтегрував ранні суспільства, здатен інтегрувати і нинішній соціум. Сучасними інформаційними засобами формується образ національного героя, який певним чином представляється й “надлюдиною”, знов-таки заповнюючи соціальний простір, вільний від минулої радянської міфології, однак переповнений новими міфологемами. Як бачимо в даному випадку, міфологізований герой в своїх якостях наслідує національний архетип та відтворює традиційну пра-форму героїчних дій. З іншого боку, в новітніх умовах, позбавляючи людину свободи та прив’язуючи її до вірності певному “священному першоджерелу”, волі владних “абсолютів” сучасний міф представляє собою “механізм перетворення можливого у неминуче, свободи у долю” [297, 78].

Отже, зв’язок традиційного міфу з сучасним ми можемо побачити на основі співставлення деяких міфологічних сюжетів, найбільш розповсюджених в нинішніх політичних реаліях, та таких, що стали предметом соціально-філософського дискурсу.

Продовжуючи тему “героїчних міфів”, зазначимо, що найбільш популярними тут виявляються принаймні два сюжети: один можна представити образно, за відомим народним висловом як – “із грязі в князі”, а інший - розгортається як зворотній цьому рух. На міфологічне коріння в інтерпретації багатьох біографій людей сучасної політики, що відтворюються за даними “сценаріями”, звертають увагу Г. Почепцов, О. Рюмкова, А. Цуладзе [див.: 392, 102-103; 423, 40-41, 52-53, 132; 478; 537, 175].

В першому випадку йдеться про типовий рух лідера, який піднімається до верхівки влади із самого низу, незважаючи на опір свого власного

середовища. Характерною моделлю розгортання цього сюжету є політична кар'єра А. Лінкольна, Б. Клінтона, багатьох радянських та пострадянських лідерів. В такій долі спостерігається сприйнятлива для багатьох наближеність до простих людей, зрозумілість для “пересічного” громадянина “мрій” і дій політика, що є “плоть від плоті” самого народу. В політичних реаліях України навіть стає популярним специфічний термін – “маленький українець”, що, на наш погляд, відтворює як усвідомлення політиком свого власного шляху у владу, так і зворотній процес – підкреслення незмінного зв'язку мешканця політичного Олімпу з середовищем, що сформувало його.

Взагалі-то діюча міфологема “із грязі в князі” відтворює усталену в традицію історію Попелюшки, мелодраматичний сюжет життя якої незмінно повторюється в різних варіаціях, але з одним завершенням – героїня (герой), що потерпає від несправедливої долі, має стати “принцесою”(принцем), а відтак – “герой” має стати народним посланцем у владу, його (народу, нації) захисником.

Протилежний сюжет сходження героя з Олімпу влади (тимчасового – за міфологічними конструкціями) також неодноразово спостерігався в політичній історії, але особливо багатими в зазначеному аспекті є вітчизняні терени. Образ гонимого владою страждальця за народне щастя настільки міцно увійшов у контекст вітчизняної політики, що без нього не обходиться нині ні одна політична сила, а окремі діячі навіть провокують скандальні сюжети із управлінськими структурами, аби підняти власну популярність. За цим же сюжетом “страждальця”, що потерпав за суспільні ідеали (боровся за справедливість, відродження національних цінностей чи прозору, демократичну владу), обирали народними депутатами спочатку в союзний, а згодом – і в український парламент в 80-90-ті роки. Перешкоди, випробування, які прийшлося перетерпіти героям лише посилюють їх нинішні можливості. Як зазначає О.Г. Рюмкова, такого роду “герой діє в особливому просторі. При цьому йому не обов'язково збиратися на танк, стріляти або кого-небудь спасати. Достатньо вийти за межі усталеної, звичної

соціальної норми” [423, 53], тобто – хоча б на вербальному рівні протиставити себе існуючій системі, чітко означивши власну персону в якості “свого” на противагу “чужим” на рівні суспільно-колективного буття існуючих архетипів міфологем.

Безумовно, і радянська міфологія базувалася на своїх “культурних героях”. Так, зокрема, Сталін сприймався не просто як історичний продовжувач справ Леніна, а ніби його перевтілення (“Сталін – це Ленін сьогодні”). Адже згідно традиційної соціально-міфологічної картини світу, саме в космічному “центрі” міститься “родоначальник” створеного порядку світу; який не може полишити своїх вірних напризволяще, і тому саме він доручає кращому із соратників дбати про широкий загал після свого тимчасового відходу. (Характерно, що муміфікація тіла Леніна мала на меті повернути його до життя хоча б у віддаленій перспективі, для чого було створено кілька потужних медичних центрів).

Своєрідним зв’язком міфічних оповідей про героїв, що віднаходились в будь-які часи, може служити традиційне в міфології відношення “герой – ворог”, причому поза останнім, герой може тлумачитись лише як нереалізована потенція. Через це у кожного героя є, за міфологічним сюжетом, ворог, якого він повинен перемогти, і тим самим виконати функцію “спасителя” та “захисника”. Типовим в цьому відношенні є відтворюване у космогонічній міфології практично всіх народів світу протистояння доброго і злого першопочатків, власне у слов’янській міфології - громовержця зі змієм,– [378, 79-80, 88-93]. Даний сюжет може служити певною пра-формою розгортання й сучасного “героїчного” міфу. “Політичний міф” буквально програмує, на рівні усталеної, відпрацьованої технології, боротьбу політичного героя з ворогами, а зробити навіть ідеологічно вигаданого ворога *реальним* не становить проблеми: по-перше, і для засобів масової інформації маніпуляція свідомістю стала звичною справою [див.: 208; 539] і, по-друге, масова свідомість, що живиться політичними міфами, й не потребує доведень. “Герой” і його “ворог”

з'являються там і тоді, де виявляється вже на рівні колективних очікувань потреба у “нових” подвигах.

З міфологемою ворога тісно взаємодіє й традиційна для міфологічної свідомості опозиція “ми – вони”, яка виступає також надзвичайно важливим засобом консолідації соціуму. В даній функції протиставлення “нас” і “їх” набуває міфологічних рис боротьби добра зі злом. При цьому ворог обов'язково має “звірячі” риси, що обґрунтовує ідею “справедливої” розправи з ним. Ворог не заслуговує своєю “нелюдськістю” на жалість. В тоталітарних суспільствах образ ворога активно підтримується засобами масової інформації, втілюється в літературі та мистецтві. Чим активніше використовується в суспільному дискурсі образ ворога, тим скоріше крокує дане суспільство до авторитарно-тоталітарного режиму політичної влади.

На думку К. Флада, логіка розгортання міфологеми “ми – вони” є наступною: співтовариства, що породжені ідеологічним протистоянням та співробітництвом (на національному, субнаціональному чи міжнародному рівнях) проявляють себе об'єднаними перш за все наявністю опозиції “ми, свої” і “вони, чужі”, яка поєднується з ідеологемою “ми є правими” – “вони є неправі” [504, 21]. Як зазначає науковець, всі ці опозиції дуже легко перевести в моральний конфлікт, що має більш сильне, порівняно з попередніми опозиціями, напруження: “ми, гарні” – “вони, погані”. Підґрунтям для такого розгортання суспільних відносин, як зазначається, є періоди криз та суспільної нестабільності, тому дуже часто “ідеології звертаються до тих соціальних прошарків, чиє майнове положення або суспільний статус знаходяться під загрозою” [там само].

Реалізацією міфологеми “ми – вони” є й народження в сучасних суспільствах різного роду ідеологічно замкнених на певних позиціях, нетерпимих до інших поглядів, доволі часто – з тоталітарними рисами, організацій – від суспільно-політичних рухів, громадських об'єднань до релігійних сект та мафії, в яких існує модифікований процес *ініціації*, що несе риси традиційного обряду, і на чолі якого (як і потрібно за міфологічним

канонем) стоїть “культурний герой”. Метою ініціації є формування людей “за образом та подобою” героя, готових принести будь-які жертви заради великих цілей та великих Ідей. Уникнути ритуалу ініціації чи принаймні (для широкого загалу) заяви щодо власної лояльності до “нової” міфологемної віри неможливо за означенням. Адже всяке ухилення, як вірно підкреслює О. Рюмкова, від процесу творення єдиного загону послідовників великої справи розглядається як зрада [423, 42].

За міфологією йде й характерний для сьогодення процес перейменування, який демонструє типовий для перехідного періоду розвитку суспільства вид боротьби з символами міфології попередньої та форма ствердження нової міфології.

Отже, “проекти” деміфологізації сучасної культури і суспільства виявили себе утопічними конструкціями. Міф довів свою метаісторичність. Як елемент культури і соціальності міф характеризує і нинішню епоху як один з головних засобів творення колективної свідомості, певної картини світу. Завдяки сучасній міфології відбувається й освоєння історично нової картини світу. Як і міф традиційний, міф соціальний несе в собі наступні особливості – символізм, концептуальність, системність світогляду, творення образу надлюдини, задає дихотомію добра і зла тощо.

Сучасний міф, як і в попередні епохи, має декілька сегментів, що відносяться до сфери релігії, мистецтва, політики, масової культури тощо (відповідно можемо виділити міфи релігійні, художньо-образні, поетично-народні, політичні та ін.). Термін “соціальна міфологія” об’єднує ці різновиди в єдину цілісність і співвідноситься з ними як родове та видове поняття.

Надмірна політизація суспільного життя, що є характерною для країн на перехідному етапі їх розвитку (із сучасною Україною включно), проковує саме домінування політичної міфології. Ситуація є такою, що як міф завжди мав сильний соціальний та політичний елемент, так і політичні рухи і теорії мають міфічні аспекти.

Панування в сучасному суспільстві соціальної міфології пояснюється, з одного боку, перехідністю стану “пострадянських” країн, а, з другого – традиційним для суспільств функціонуванням ідеології, яка все більше, в силу зростаючих технологічних можливостей, набуває рис міфології. Утвердження певних ідеологем розгортається за традиційними “класичними” міфосюжетами.

Ідеологія та міфологія – явища близькі, але не тотожні, адже одне належить сфері політиці, друге відтворює закономірності суспільного буття та народної ментальності; одне становить “рукотворний” феномен, друге – наслідок історичного розвитку спільноти.

Існуючі в сучасній соціально-філософській, політологічній, суспільно-публіцистичній літературі підходи щодо соціального, й зокрема політичного, міфу дозволяють розглядати сучасний міф в різних аспектах: як специфічну, трансформовану нинішніми обставинами суспільного буття, форму традиційного міфу; як архетип (проекція колективного безсвідомого), що обґрунтовує існування певної соціокультурної та політичної систем; як феномен, що несе символічно-мовну форму культури; як термін, що відноситься до сфер суспільної організації, функцій уряду, суспільного самоуправління, до питань політичної поведінки, теорії держави та громадянського суспільства; як одну з форм вираження ідеології, що в такій якості є оповіддю про події минулого і теперішнього, яка дозволяє робити й соціальне прогнозування суспільного розвитку тощо.

Соціальна міфологія, виконуючи головну функцію – консолідації спільноти (а також – ідеологічної функції побудови певної картини соціального світу; “розв’язання” колективної енергії в подоланні труднощів чи боротьбі з ворогами тощо), не вимагає від людини критичного осмислення дійсності, а лише відданості міфоїдеї та віри в неї. Негативні наслідки такого процесу – укріплення тоталітарних тенденцій в розвитку соціуму; позитивні – становлення спільноти як певної політичної цілісності.

Така подвійність сучасного міфу спостерігається насамперед через те, що саме міф виступає єдиною альтернативою (на рівні колективно-безсвідомого, ірраціонального буття) характерним для епохи – поверховому раціоналізму та утилітаризму – як “охоронець” традицій національно-суспільного буття. Відкритим, щоправда, при цьому залишається питання – надміру політично заангажований, ідеологічно перевантажений, через це – такий, що тяжіє не до ліпшого гатунку “розсудковості” – чи може такий міф зберігати цінності народного буття, чи, можливо, поставивши міф на “технологічний конвеєр” служіння корпоративним політичним цілям, він набуває ознак “маніпулятора” колективної свідомості.

Напевно відповіді на ці питання можна отримати на підставі конкретного аналізу сфер духовно-культурного та соціально-політичного буття сучасної України, проаналізувати які маємо намір в наступних розділах.

В попередніх розділах вже зазначалось, що міфотворчість є рисою, притаманною усій історії людства. Це є трансісторична складова суспільного життя, причому така, що на сьогодні дозволяє впевнено стверджувати, що і майбутнє – також за міфом. В зазначеному сенсі дійсний хід, правду історії, можна сказати, відчули романтики, коли тлумачили міфотворчість вічним, невід’ємним, загальним, універсальним моментом людської діяльності, підкреслювали, що минуле культури циклічно повертається в історичний процес.

Отже, різниця між епохами полягає хіба що в більшій або меншій сприйнятності щодо цього типу світоуявлення, мислення та дії. Як зазначає сучасна дослідниця Д. Мамичева, “наша епоха виявилася часом народження нової міфології, поверненням до міфологічного мислення” [51, 23]. Хоча те, наскільки сучасну міфологію можна вважати *новою*, є проблемним питанням. Можливо, є сенс прислухатися до думки К. Юнга, який писав: “Наші грізні боги лише поміняли імена, нині вони закінчуються на “ізм” [577, 240]. Мислитель таким чином справедливо зазначив, що починаючи від

первісного, усі історичні форми міфотворчості є в принципі *ідентичними*. В кожній із них діє суб'єкт з типовою самосвідомістю, який, як носій певної міфологічної традиції, є зорієнтованим не на порівняння міфу та реальності – він своїми діями безпосередньо втілює міф в реальність, *міфотворює*.

Тому, мабуть, впевнено щодо “новизни” сучасного міфу, на наш погляд, можна стверджувати хіба що, по-перше, те, що сучасний міф виражає світовідчуття і світорозуміння *сучасною* людиною своєї епохи і в цьому відношенні є оновленим поглядом на свій час, хоча і обмеженим міфічною архетипікою архаїчного мислення, а, по-друге, оскільки міф представляє собою опредметнення *колективних* уявлень в доступних для масового сприйняття образах, його культурне існування і в сучасному світі є невід'ємним від соціально-історичного та політичного контексту буття, що, безумовно, відбивається на змістові сучасних міфів.

В.Г. Щукін звертає увагу на популярність в останні роки в суспільно-політичному дискурсі понять, що так чи інакше пов'язані з міфологічною свідомістю – вирази типу “відродити старий міф”, “створити новий міф”, “область міфів і стереотипів”, “політична міфотворчість” тощо [572, 20]. Важко не погодитись з автором. До цього лише можна додати думку про поширення звертань до терміну “міф” і в друкованих засобах масової інформації. Тема *міфотворення* як предмет міркування в ЗМІ стає надзвичайно популярною. Цікавим нам уявляється прослідкувати контексти вживання поняття міф. Так, аналізуючи серіал Миколи Достая “Заповіт Леніна”, Ю. Жуков підкреслює продовження міфотворення на ґрунті історії, розуміючи новий міф як чергову ідеологему. Зокрема, він пише: “Що ж, серіал як серіал. Не гірше і не ліпше за інші. Жаль тільки, що в ньому свавільно обійшлися з історією. Поглумилися над нею, створивши черговий міф. Втім, в наші дні нікого цим не здивуєш”.

В цьому ж аспекті на існування сучасного міфу як певної політичної ідеологеми звертають увагу й А. Чайковський та Д. Скворцов. Так, останній прагне на основі аналізу теорії етногенезу Л. Гумільова, зруйнувати

популярні наразі міфи щодо прямого зв'язку, спадкоємності між сучасними та древніми народами, наголосивши на більшій історичній значимості бути справжніми спадкоємцями *культурного* надбання, аніж заявляти про себе як прямих нащадків. Зокрема, Д. Скворцов пише: “Так, виявилось, що великороси відрізняються від русичів так же, як нинішні шебаршні греки від монументально-задумливих еллінів або холоднокровні естонці від полум'яних ворогів католицьких орденів – естів. [Але] ... ой як солодко відчувати себе прямим нащадком могутніх вятичів...” тощо. Як бачимо, публіцистика прагне вийти на рівень критичного мислення як опозиції щодо політико-ідеологічного міфотворення.

В публікаціях О. Попова, М. Жука, а також в матеріалі “Уроки албанської” використання поняття “міф” пов'язано з ототожненням його з різновидом “соціальної ілюзії”, хибного уявлення. Ю. Міщенко тлумачить міф як форму незнання. Якщо конкретно, то, на думку М. Жука, “екологічні ініціативи”, що є “частиною корпоративної соціальної відповідальності” компанії “Кока-Кола”, кінцевим чином “розвіюють міфи” щодо небезпечності для здоров'я її продукції. О. Попов, що торкається політичних реалій, зауважує, що “створення реєстру виборців” навряд чи стане гарантією “проведення чесних виборів” – це ілюзія, міф, адже віднайдуться численні інші способи фальсифікації результатів виборів. В “Уроках албанської” йдеться про так звану “комп'ютерну міфологію”, що спричиняє необхідність розібратися, “де правда”, а “де вимисел” в ситуації існування незчислених міфів навколо комп'ютерів та Інтернету.

Про що свідчать ці газетні публікації? Насамперед, про *актуалізацію* теми міфотворчості в сучасному суспільстві, “популярність” жанру міфотворення як способу соціального мислення та дії. Публіцистика фактично відтворює складності та основні позиції й науково-теоретичного дискурсу щодо сучасного міфу та міфотворчості. Фактично усі дослідники сучасного міфу підкреслюють його зв'язок з архетипічними смислами традиційної культури та масовою свідомістю, вірніше – “людиною маси”, яка

є суб'єктом сучасної міфології. Певна частина дослідників бачить в цьому негативну тенденцію через те, що “сучасний міф не пояснює реальність, він її заміщує, деформуючи” [51, 24]. Д. Мамичева, думку якої ми процитували, виходить з того, що свідомість масової людини не встигає усвідомлювати та адекватно їх сутності пояснювати суспільні зміни, через що виникає суто міфологічна ситуація – складні проблеми людського буття зводяться до примітивних дуальних опозицій в їх поясненні – “добре – погане”, “наші – чужі”. За цих обставин міф, дійсно, *заміщує* реальність зміфологізованою картиною буття, виконуючи *захисну* функцію свідомості, яку можна означити й більш точно, зважаючи на психічні особливості людини – як терапевтичну. Звідсіль випливає головна риса сучасного міфу – не стихійність, що було характерним для первісної міфології, а, за словами Д. Мамичевої, *свідоме конструювання*.

Міф таким чином набуває ознак політичної технології. Вважаємо, що саме в зазначеному контексті висловлювався Р. Барт: “міф як такий щезає, зате залишається ще більш підступне міфічне” [28, 284]. Саме в технологічному плані міф як соціальний конструкт й може набувати ознак симулякра, тобто образу відсутньої дійсності, або – форми *подібності* реальності, яка виступатиме тут *правдоподібною*. Однак “технологічність” сучасного міфу не вичерпує його характеристик. Зважаючи на підхід І. Полякової [51, 26-29], підкреслимо *практичність* сучасного міфу. Як і в прадавні часи, міфологічні ритуали здатні перетворювати повсякденність людини, надаючи їй ознак сакральності. Забарвлена таким чином міфодією повсякденність об'єднує в собі елементи колективного безсвідомого із практикою життя. Природа будь-якого міфу є такою, що міф надає можливість не думати, а *діяти*. Таку думку висловлює М. Кузнєцова [51, 108-112]. При цьому міф, як стверджує дослідниця, звільняє носія цього типу свідомості від критичної орієнтації в соціальному пізнанні, по суті розчиняє індивідуальну думку й саму індивідуальність в загальноприйнятій нормі, в

умовних колективних уявленнях, що приймаються за істинні і тлумачаться як єдино можливі.

Цікаво подається М. Кузнецовою загальна *схема* психологічних основ *формування сучасного міфу* на прикладі, зокрема, популярного в ХХ ст. міфу “очищення” [52, 112]. Так, на першій стадії відбувається формування міфологічної свідомості на підставі звернення до емоційно-почуттєвої сфери людського буття. Ситуаційні афекти обумовлюють появу символів “ворога”, “чужого”, які, в свою чергу, провокують почуття страху та паніки. Паралельно формується й уявлення про засоби спасіння від зла. Таким чином виникають уявні, асоціативні зв’язки. Друга стадія закріплює конкретний міф в масовій свідомості. А ось на завершувальній стадії – формується соціальний механізм реалізації міфу. Йдеться про обґрунтування функцій каральних органів, виникнення нових концепцій духовного спасіння тощо. Саме на цій стадії, підкреслює дослідниця, виникають такі “хвороби” індивідуальної та колективної свідомості як істерії, пошуки “єретиків”, “розкольників”, “відьом”, тобто різного роду відступників від “правильного” вчення.

Сучасний міф не стільки творить, скільки реанімує традиційні міфічні сюжети. Залишають свою популярність, зокрема, героїчні міфи. На це звертає увагу В.Н. Данилов, згідно думки якого, будь-яка біографія історичного персонажу завжди побудована за зразком міфу про героя [324, 28-34].

Класичну “героїчну” тему демонструють й тексти радянських пісень про вождя, на що звертає увагу О. Рюмкова [423, 43-44]. Так, в піснях “про Сталіна” відтворюється міфологічна картина світу: в ролі вождя герой турбується про народ як хазяїн та батько (“отець народів”); він є патріархальним та мудрим, його ж діти платять йому зворушливою любов’ю. Герой виконує свою місію й приводить суспільство, що перебуває на роздоріжжі (в мандрах – за міфологічною конструкцією), в країну справедливості та щастя. Диво таким чином, стає частиною реальності. Так

завершується картина світу у сучасному міфі. В цій картині світу є міфологізоване опертя на першопредка, яким в радянській країні виступали, безумовно, К.Маркс та В. Ленін. З викриттям культури Й. Сталіна наступність влади перервалася, даний “героїчний міф” розпався, але, безумовно, він не зник, а трансформувався. Радянська міфологія модернізувалася в інших спрямуваннях, однак із попередньою архетипікою.

Окрім героїчної тематики, для сучасної міфотворчості є характерним й розгортання міфічного сюжету про Трикстера. Трикстер – стале в міфологічних дослідженнях поняття істоти, що є схильною до руйнації встановленого порядку, ставить своїми діями світ в умови можливої катастрофи [324, 28-34]. Популярним, як відзначає В. Данилов, є і міф про боротьбу протилежностей. Саме за цим міфологічним зразком будуються, на його думку, усі оповіді про війни; а також концепція держави як “суспільного договору”, концепція класової боротьби. Незжитими є й протилежні один одному (і цим пов’язані між собою) міфи про “золотий вік” в історії суспільства, який минув як дитинство людини, але до якого і людина, і людство мимоволі приречені повертатися, і про “абсолютне зло” (або – “пекло”).

І.Н. Іонов вважає одним з основних міфів, що є укоріненим в політичну культуру сучасного суспільства, міф про народ. При цьому дослідник підкреслює різницю в тлумаченнях цього чинника міфотворчості в російській реальності та західній. Для традиції російського політичного життя є характерним уявлення про народ як носія абсолютних цінностей та абсолютної істини, тобто “глас народу – глас Божий” [198, 10]. При цьому поняття народу не включало в себе усіх людей, тобто не було синтезуючим. А ось аналогічне західно-європейське поняття, що походило від латинського слова *populus*, тлумачило, наприклад, “римський народ” інакше – як тих, хто проживав на терені держави (окрім рабів, безумовно). Відзначає Іонов й характерну для сучасності трансформацію міфів в аспекті “переносу” героїв в попередні по суті міфологічні образи. Так, традиційний образ царя-

визволителя свого часу легко було перенесено на вождя більшовиків В. Леніна [198, 21].

Позицію І. Іонова об'єднує з позицією Т. Євгенієвої [177] думка про входження саме незалежних від часу, архаїчних сюжетів сприйняття світу, пов'язаних з прадавніми історичними пластами народної свідомості, в наше теперішнє життя. На думку, Т. Євгенієвої, в масовій та індивідуальній свідомості активізуються саме *архаїчні* елементи, що складаються згодом у нові історичні і політичні міфи. Реалізацію саме міфологічних підстав культури в сучасному бутті дослідниця пов'язує з умовами *кризового* розвитку. Конкретно ж міфологізація, архаїзація сучасної свідомості проявляється в “фундаменталістських цінностях та установках, що направлені проти наростаючих труднощів в процесі оновлення життя, в посиленні етносепаратистських та тоталітарних настроїв, розвитку нетрадиційних культів, ескапістських субкультурних товариствах, підйомі радикально-націоналістичних рухів та груп, активізації авторитарно-харизматичного типу свідомості” [177, 33].

В. Щукін пропонує розрізняти соціальну та культурну міфотворчість, пов'язуючи природу останньої з *естетичною* цінністю народного епосу, романтичної міфології. Як зазначає дослідник, “романтики побачили в міфах не тільки прекрасні зразки, сповнені художньої сили, але й деякі “безпосередні” і в той же час “релігійні”, універсальні символи і образи, що виражають глибинну сутність природи і духу” [572, 21]. Автор, в принципі погоджуючись з більшістю сучасних дослідників, які важливою функцією міфу називають підміну дійсного бажаним та розповсюдження цього бажаного на історію, тим не менш, зазначає, що *тільки так* тлумачити сучасний міф означає займати односторонню позицію. На думку Щукіна, “міф – це не тільки вираження прагнень та намірів міфотворця: жоден міф не прагне навмисно викривити дійсність (це виходить “ненавмисно”, само по собі) і завжди містить в собі хоча б невеличку долю об'єктивної правди про свій предмет, будь-то історія, закони суспільного облаштування, класова

боротьба, “національний дух” або, скажімо, поезія “дворянських гнізд” [там само, 23].

М.А. Хевеші [див.: 529] вважає, що соціальні істини можуть виступати в декількох формах, одна з яких належить *міфу*, решту ж складають соціально-політичні *стереотипи*, що несуть собою загальноприйнятий *стандарт*, що слугує своєрідним “рецептом” рішення складних соціальних завдань, та соціальні *ілюзії*, які представляють собою хибні уявлення про дійсність, обумовлені особливим соціально-психологічним станом мас або груп населення. Міфи розглядаються в цьому ряду як форми соціального мислення, пов’язані з архаїчним світоглядом, тому в певному відношенні ілюзії є близькими міфам – останні ж представляють собою “видуманий світ, особливий тип мислення, пов’язаний з потягами, що витіснені у підсвідомість, та які постійно відтворюються в кожному новому поколінні” [529, 5-6].

Як вважає А.Є. Щербаков, міф забезпечує самоствердження людини в сфері невідомого і тому обов’язково переносить феноменальне в область ноуменального, суб’єктивне – в об’єктивний світ. Будь-яка політична сила розробляє свою міфологічну ієрархію, спираючись на знак та символ як знаряддя своєї боротьби. Так, зазначає науковець, “землі, що знов відкривалися, кожен раз “обновлялися”, “творилися заново” – за допомогою хреста, тризубця, орла. Стяг, партійна емблема, молитва, заклик – ці міфо-ідеологічні прийоми завжди слугували для підтримки в масах духу єдності та ідейної вірності” [571, 177].

А.Щербаков використовує в своєму аналізі сучасного міфу поняття “міфологічна ідеологія”, “міфологічна церква”, пов’язуючи дані феномени суспільного буття із специфічним “езотеричним знанням”, яке представляє собою “режим тотальної секретності, священні писання (“Капітал” Маркса, “Моя боротьба” Гітлера, “цитатники” Мао Цзедуна тощо) та незчисленні коментарі до них; свої ритуали та таїнства (засідання-молебні, читання “закритих листів”, ухвали, подарунки-жертвоприношення, свята та

демонстрації), символи (гасла, портрети, емблеми), ієрархію жерців, святих та пророків, гробницю, що особливо шанується, з набальзамованими залишками вождя-засновника (мавзолей), собори (з'їзди партії, конгреси Інтернаціоналу, збори на честь Третього Рейху)” [571, 175]. Всі ці фактори складають умову дії “міфологічної ідеології”.

В.Ф. Смолянук наполягає на тому, що міфотворчість представляє собою процес, який “вмонтовано” в природу людської життєдіяльності, тому на будь-якому етапі історичного розвитку “політична міфотворчість – стійка складова духовного виробництва в суспільстві будь-якого типу. Жодна епоха не обходиться без перекручування та містифікації реальних подій, в основі чого – соціальне та культурне відчуження людини від суспільства, намагання індивідуальної або колективної компенсації нездійсненого, утопічного за рахунок ілюзорних елементів свідомості” [444, 17]. При цьому науковець вірить в силу знань, які мають виконувати роль “неупередженого судді” та розвінчувати ілюзорні міфологічні конструкції.

Є. Подольська аналізує сучасні міфи в контексті українського суспільства, зазначаючи, що національна ідея зближується з міфологічним сприйняттям світу. Небезпеку цього процесу автор бачить в тому, що “міфологічні компоненти активно можуть використовуватися різними політичними та соціальними структурами” [51, 250]. Наявна міфологізація політичного життя стає особливо помітною при створенні “міфів про місіонерське призначення пануючої влади або опозиції, і відповідно, про явного носія деструкції – протилежний політичний табір” [там само]. При цьому сама влада перебирає на себе функції героя-деміурга, що руйнує хаос і створює оновлений, головне – більш досконалий космос.

Дійсно, політична міфологія в Україні має певну специфіку. Міфотворчий процес є насамперед орієнтованим на численні концепції “відродження”, процес “реміфологізації” соціально-історичного досвіду. Означена тенденція все більше набуває ознак нового способу “прочитання” історії та означення позитивних перспектив щодо майбуття суспільства.

Установки, таким чином, на “відродження” національної культурно-історичної традиції та пов’язані з цим цивілізаційні перспективи, означені, наприклад, через архетипічний образ “українського прориву”, перетворюються в умовах сучасної України на дієвий політичний фактор. Важливу роль в зазначеному процесі грають “інформаційні технології”, покликані направляти стан суспільної свідомості, в русло позитивного витлумачення конкретних політичних проектів.

Але, якими б різноманітними не були тлумачення сучасного міфу та процесу міфотворення, всі вони зводяться до одного – результатом міфотворчості постають конкретні почуттєві образи, що несуть в собі впевненість в тому, що бажане є дійсно існуючим. Таким чином, вольові інтенції, що супроводжують міфотворчість, дійсно фіксують певні інтереси конкретних суспільних верств. Саме тому доцільно, на нашу думку, розглядати міфотворчість не як форму знання, а як вияв владно-вольового *самовизначення* спільноти, певної людської колективності. Саме цією позицією ми і керуємося в своєму дослідженні.

Отже, наукове дослідження духовного світу сучасного українського суспільства з необхідністю висуває перед неупередженим аналітиком проблему надзвичайно великого впливу на масову свідомість міфологічного компоненту. Без сумніву, будь-який перехідний період характеризується різким сплеском соціальної міфотворчості, і Україна тут не є винятком. Подібні до сучасного стану духовних відносин трансформаційні процеси мали місце на теренах нашої держави і у двадцяти-тридцять роки минулого століття. Це свідчить про те, що у нових історичних умовах масова свідомість уподібненим чином намагається досягнути суперечливий характер власного буття, скорелювати традиціоналістські уявлення морального, релігійного, ідеологічного та ін. характеру, з тими соціальними новаціями, що утверджуються в суспільстві. При цьому сплеск міфотворчості відкриває нові горизонти сприйняття світу, дає можливість для співставлення принаймні двох світоглядних парадигм – традиціоналістської і новостворюваної.

Світоглядна несталість, гостра потреба визначення нових аксіологічних орієнтирів формують необхідність як художньо-мистецького, так і теоретичного осягнення дійсності, що, на нашу думку, виступає засадничим фактором того духовного злету, який з необхідністю виникає на переломі епох. Адже напружений інтелектуальний пошук є єдино можливим засобом віднайти оптимізовані шляхи виходу з духовної кризи всього суспільного організму. Остання досить часто витлумачується як протистояння старого, традиціоналістського, світу новостворюваній спільноті.

Разом з тим адепти новаційних тенденцій, в силу своєї світоглядної заангажованості та ідеологічної упередженості, творячи нове (але далеко не завжди прогресивне), самі починають продукувати соціальну міфологію, і не лише тільки в силу популістських спонукань, як часом стверджують їх ідеологічні опоненти. Проблема тут більш складна і полягає, на нашу думку, в абсолютизації власних творчих можливостей та ілюзій щодо здатності оновлюваного суспільства вирішити усі без винятку соціальні проблеми, що існують на сьогодні. Така зорієнтованість на творення не баченої ще ідеальної спільноти відкриває шлях до зняття частини дійсних суперечностей (що набули характеру антагоністичних), можливості для розв'язання яких вже назріли в даному суспільстві. Однак, як правило, вона продукує також і спрощені підходи до вирішення складних соціальних проблем, які в значній мірі скорельовані з міфологізацією соціальних трансформацій. Більше того, спокуса спрощених вирішень у царині суспільних відносин з неминучістю призводить до зростання соціальної напруги, а відтак – і до намагань вирішувати назрілі проблеми силовими методами, що за певних обставин може набути характеру визначального чинника діяльності, як окремих соціальних груп, так і всього суспільства в цілому. В ситуації ж, коли така спільнота починає трансформуватись у тоталітаризм як тип політичного режиму, в духовному плані це супроводжується сплеском соціальної міфотворчості, яка може створити лише ілюзію адекватного відтворення соціальної ситуації у свідомості

широкого загалу. Тому будь-яка система, що орієнтована на недемократичні, автократичні відносини, на нашу думку, з необхідністю тяжіє до соціальної міфотворчості, і навпаки – домінування міфології у свідомості є демонстрацією її готовності трансформуватися у тоталітарну систему. Підтвердженням даної точки зору є історія усіх без винятку тоталітарних режимів, і перш за все – європейського тоталітаризму ХХ століття, з рецидивами якого наше суспільство, на жаль, не розпрощалося й донині.

Найбільш характерними рисами міфологічної свідомості сучасного українського суспільства, які, на наш погляд, посідають особливе місце в його духовному житті, є егоцентрична культурна парадигма та безпосередньо пов'язаний з нею *патроналізм*. Вказані риси соціальної міфотворчості, хоча побіжно і зачіпалися у дослідженнях вітчизняних та зарубіжних науковців, робилось однак це здебільше у зв'язку з аналізом інших проблем, скажімо, визначенням специфікацій радянської міфотворчості або ж аналіз проводився у культурологічному контексті. Не применшуючи значення таких постановок питання, доцільно підкреслити, що без теоретичного виявлення основ функціонування культурницького егоцентризму та патроналізму у міфологічній свідомості неможливий аналіз не тільки закономірностей духовних трансформацій у *посттоталітарному* суспільстві, але й дослідження феномену соціальної міфології як такої.

Піддаючи аналізу вказане коло проблем, насамперед слід зазначити, що першою, найбільш вагомою, на наш погляд, особливістю соціальної міфології виступає чітко визначений поділ навколишнього світу на власний – “свій” та ворожий – “чужий”, а також пов'язане з цим поділом категоричне несприйняття “чужої” культурної парадигми в якості рівної своїй власній. Це аж ніяк не означає, що вказані світи не можуть мати дотичних один одному сторін, але чужинецький світ міфологізована свідомість прагне витлумачити крізь призму власних аксіологічних орієнтирів та інтересів, акцентуючи, як правило, погляд на чисто зовнішніх аспектах життєдіяльності представників чужинного світу – одязі, поведінці, традиціях та

ін., при цьому навіть сучасні процеси глобалізації, в значній мірі ламаючи усталені стереотипи мислення, супроводжуються творенням модерністських міфологем, коли, скажімо, урбанізована маргінальна свідомість мешканців сучасних мегаполісів (не більше 5-7% населення планети) намагається протиставити себе всьому іншому світові. Зазначимо при цьому, що ідеологеми подвійних стандартів, проголошені політичними лідерами деяких так званих передових держав світу, власне і побудовані на міфах про вторинність, а то й ворожість, чужість інших культурницьких парадигм, наче б то нездатних засвоїти цінності їх власного суспільства, яке при цьому витлумачується як абсолютний еталон. Думаємо, що не потрібно бути провидцем, щоб передбачити згубність таких підходів для майбутнього людської цивілізації. Руйнівний їх потенціал вже відгукується перманентними військовими конфліктами та міжцивілізаційними розломами в історії XX ст.

Разом з тим зауважимо, що процес формування культурницького егоцентризму був започаткований ще в доісторичні часи, в межах міфологічного типу світогляду. Саме тоді архаїчна людина, ототожнюючи себе з власною родовою спільнотою, весь інший світ розглядала як ворожий та небезпечний для себе. Архаїчна свідомість при цьому мала надзвичайно обмежені духовні можливості освоєння світу, внаслідок чого основною проблемою міфологічної світоглядної парадигми виступала проблема “людина-природа”. Відношення до природи наші предки намагалися вирішити шляхом підпорядкування природного середовища власним потребам, “олюднюючи” його, тобто екстраполюючи відносини власного соціуму на оточуючий світ. Однак людина не в змозі була дати раціональне пояснення закономірностям функціонування природи, і тому шляхом міфологізації природних сил та стихій вимушена була провести чітку грань між зрозумілою та доступною їй частиною і незбагненим “іншим” світом, який саме тому і тлумачився у якості ворожого. Підкреслимо, що вказана грань (границя, риска, межа) є надзвичайно важливим компонентом архаїчної

свідомості, так як відділяє “свій”, зрозумілий світ, від “чужинецького”, що перебуває власне за межею нормальних людських відносин. Варто вказати, що така світоглядна позиція позначається та закріплюється як певний духовний досвід людини в її історії на рівні понятійних форм мислення. Так, слово “чорт” має етимологічну близькість до слова “межа” (“риси”, “чърта”) – границя, що символізує початок задзеркалля, чужого, недоброго світу.

Характерним прикладом такого сприйняття світу, хоча й значно пізнішої епохи, є знаменита повість Миколи Гоголя “Вій”, де головний герой, попри свою клерикальну приналежність, прагне захистити себе “чъртой” – крейдяним колом – від нечистої сили, що йому майже вдається. Але символічно і те, що Хома Брут в кінцевому рахунку не зміг встояти перед страшним світом чудовиськ із задзеркалля, втратив власне життя. Зауважимо, що сюжетна лінія, згідно якої міфологічний герой зазнає життєвої катастрофи лише за те, що вільно чи мимоволі переступає недозволену межу, чи навіть кидає погляд у задзеркалля, є типовою для архаїчних уявлень (скринька Пандори, ключ Синьої Бороди чи шкіра Царівни-Жаби тощо).

Обмеженість соціальної практики архаїчної людини породжує також і поняття табу як одного з різновидів заборон первісного суспільства переходити певну межу в процесі життєдіяльності. Дане поняття як феномен духовного життя проаналізовано досить глибоко, але вважаємо, що далеко не всі дослідники (як культурологи, так і етнографи) звертали увагу на табу як на один з найважливіших чинників родової, а згодом – і етнічної самоідентифікації, яка власне і стала основою формування національних культур. Адже становлення національно-культурної парадигми, крім здатності до лабільного реагування на суспільні новації, з необхідністю передбачає і консервативний компонент – константні елементи культури, які неможливо змінити, не зачепивши їх суті. За цих умов будь-яка національна культура обов’язково передбачає механізми збереження власної архітектоніки та аксіологічних орієнтирів, що визначають її самодостатність і значимість у порівнянні з іншими, нехай і суміжними, культурними ареалами.

Адже саме егоцентричне спрямування культурної парадигми дозволяє їй пройти своєрідний “історичний відбір”, не розчинившись в інших культурних анклавах. Діє при цьому певна закономірність: чим меншим є етнос та яскравіше представлена в культурних формах його самобутність, тим активніше він буде захищати власну самоідентичність. Так, скажімо, є закономірною тенденція підкреслення належності до етнічної традиції, звідсіль – і певна окремішність в соціальних формах буття вірменів, євреїв, ромів та деяких інших народів, які, проживаючи серед чужорідних культурних анклавів, не мали іншого шляху для збереження самобутності свого народу, як створити систему обмежень та заборон у сімейно-шлюбних, релігійних, трудових, та інших відносинах. Саме така система табування забезпечувала етнічну цілісність та культурну самодостатність вказаних народів. Тим самим можна зробити однозначний висновок: культурний егоцентризм є одним із найважливіших чинників становлення будь-якої національно-духовної парадигми та запорукою її подальшого функціонування.

Разом з тим, вказаний егоцентризм у різні історичні епохи наповнювався конкретним, адекватним часу змістом, загалом трансформуючись від агресивного несприйняття чужого до усвідомлення поліфонічності національних культур та значимості кожної з них для розвитку людської цивілізації. Останнє особливо актуальне для умов сучасного розвитку суспільства, коли процеси глобалізації стали планетарним чинником, і їх вплив буде зростати з кожним десятиліттям. Однак у нас немає ніяких підстав вважати, що у ближчому історичному майбутньому можна буде говорити про створення якоїсь універсальної *надкультури*, здатної інтегрувати їх нинішнє розмаїття. Більше того, небачений ріст інформаційних технологій вже найближчим часом виведе з периферії духовного життя величезні культурні анклави, що традиційно віднесені до так званих країн третього світу. Дана обставина, на наш погляд, здатна різко посилити егоцентричні тенденції культурних парадигм країн Старого Світу та трансформуватись у проблему, що здатна набути характеру одного з найпотужніших факторів міжнародного життя

– подолання стереотипів поділу народів світу на носіїв “передових” та “другорядних” культур. Про гостроту цієї проблеми свідчать події осені 2001 р. в США, коли терористичні акти мало не поділили світ на мусульманський та християнський, причому навіть політичні лідери одного із найпотужніших інтелектуальних світових центрів – США, продемонстрували елементарне невігластво у спілкуванні з арабомусульманськими спільнотами. Зазначимо, що основні учасники цієї драми виявили неготовність до конструктивного *діалогу*, перш за все внаслідок домінування в масовій свідомості соціальних міфів як про себе, так і про протилежну сторону, головний з яких – міфологема про власну культурну вищість, а отже – і право вирішувати долю усіх інших народів нашої планети.

Тут мовиться про діалог як соціокультурну цінність, котра, хотілось би сподіватись, зможе скорегувати в подальшому стан нашої цивілізації як певної системи комунікативних взаємовідносин представників різних спільнот та віднайти можливості злагоди. Першою умовою при цьому, безумовно, має бути – подолання руйнівних, як ми бачили, міфологем, що можуть закладати основи неконструктивних міжнародних відносин. Простір сучасної культури нагально потребує, або краще сказати – вимагає, переходу від міфологемного сприйняття світу, що досить часто, некритично сприймаючи іншого та неадекватно його оцінюючи, намагається представити все різне та нетотожне собі самому як вороже та нецінне, що веде до трагічного розгортання історичних подій, в коло яких попадають цілі народи та континенти. Лише спираючись на контексти емпіричного буття людей інших традицій, сприймаючи соціокультурний досвід інших, їх повсякденну практику, життєвий світ та особливості цивілізаційного устрою можна вийти із замкнутого кола такого роду міфологем.

На жаль, більш сильною на сьогодні тенденцією є спрямованість на соціальні міфи, які залишаються допоки досить важливою складовою духовного життя будь-якої історичної спільноти. За умов стабільної соціальної ситуації вони відходять на периферію масової свідомості, корелюючись із релігією,

мораллю, правом, мистецтвом і, навіть, наукою. Але за умов соціальної нестабільності, міфологеми з латентних форм можуть трансформуватися у визначальний чинник духовного життя, відсуваючи на його периферію всі інші форми суспільної свідомості. Саме в такому типі свідомості власний духовний світ витлумачується як носій абсолютного прогресу, а весь інший, “чужинецький” – розглядається як примітивно-відсталий, морально деградований та нездатний до самовдосконалення за означенням. Такий підхід дає змогу масовій свідомості корелювати сферу духовних відносин зі стереотипами поведінки, починаючи зі стилю мислення та аксіологічних орієнтирів, і завершуючи релігійними переконаннями, які міфологізована свідомість представляє в якості абсолюту. А нехтування, хоча б одним єдиним елементом нормативної поведінки, автоматично призводить до сприйняття порушника в якості “відступника”, представника ворожого світу та винуватця усіх суспільних і особистих негараздів. При цьому будь-яка спроба пошуку компромісу між ворожими світами витлумачується міфологізованою свідомістю як зрада власному соціуму, нехтуванням його цінностями та ідеалами.

Не менш важливим чинником функціонування міфологізованої свідомості виступає феномен так званого патроналізму. Під цим терміном ми розуміємо ієрархізовану систему опікування (покровительства), яка неформально пронизує всі суспільні структури знизу до самого верху, замикаючись на найвищих щаблях системи державного управління. Вона базується на підпорядкуванні нижчого члена ієрархії вищому (патрону), який, в свою чергу, орієнтований на більш високого тощо. В такій системі особисті зв'язки є визначальними та превалюють над нормами права та моралі, замикаючись на верховного патрона, який виступає в ролі міфологізованого правителя та головного арбітра даної історичної спільноти. Вказаний термін, попри його актуальність для сучасної України, традиційно пов'язується із суспільним життям середньовічної епохи, хоча виникає задовго до неї. В конкретних умовах кожної історичної спільноти термін

цей має своє наповнення. Стосовно ж українського суспільства початку третього тисячоліття, слід зазначити, що в силу об'єктивних та суб'єктивних обставин, патроналізм набув характеру невід'ємної складової ментальності українців. Очевидно, що відсутність власної держави та вимушена орієнтація протягом століть на арбітрів та зверхників при вирішенні суспільних проблем, поза межами самоорганізації власного етносу, не могли не вплинути на світобачення українців. Доволі типове підтвердження цьому знаходимо у творчості одного з найбільших та найталановитіших міфотворців, що зросли на українському ґрунті – Миколи Гоголя. Згадаємо сцену з його повісті “Ніч перед Різдвом”, коли українські козаки попали в Санкт-Петербурзі на прийом до цариці. Побачивши її, *«Запорожцы вдруг все пали на землю и закричали в один голос: «Помилуй, мамо, помилуй». Встаньте, – прозвучал над ними повелительный и вместе с тем приятный голос. Некоторые из придворных засуетились и толкали запорожцев. «Не встанем, мамо, не встанем, умрем, а не встанем», – кричали запорожцы. Потемкин кусал себе губы, наконец, подошел сам и повелительно шепнул одному из запорожцев. Запорожцы поднялись»* [98, 155].

Попри всю літературно-художню фантастичність даного сюжету, зазначимо однак, що він з достатньою точністю відтворює патроналістську духовну парадигму українців, яка своїм корінням сягає в прадавні часи, коли людина міфологізувала та поклонялась незрозумілим, а тому небезпечним для неї силам. У пізніші історичні часи міфологізуються державницькі інституції, адже саме вони в нових умовах набувають статусу відчуженої стосовно широкого загалу сліпої сили. При цьому різний історичний досвід близьких або навіть споріднених етносів визначає їх ставлення до власного суспільного буття в цілому та до державницьких інституцій зокрема. Саме з цієї причини, на нашу думку, спостерігається така велика різниця сприйняття в масовій свідомості органів державної влади – від повного ототожнювання власної буттєвості з ними (як, скажімо, у громадян США, Великої Британії чи

Польщі) та до трайбалістських конструкцій у деяких сучасних країнах Азії та Африки.

Особливої ваги дана проблема набула в умовах становлення української державності, причому досвід, набутий вже на пострадянському просторі, дає нам підстави стверджувати, що основою становлення новостворених країн як суб'єктів світової спільноти, виступає усвідомлення титульною нацією того, що державні інституції є не що інше, як *засіб*, інструментарій історичної самореалізації, який повинен служити суспільству і бути підконтрольним йому. Демократичні ж інституції насамперед виступають не метою соціальних перетворень, а перш за все – механізмом контролю з боку суспільства за органами державної влади та основою формування громадянських відносин. Дане положення, яке стало аксіоматичним для європейської інтелектуальної традиції, на жаль, аж ніяк не можна віднести до діяльнісних чинників вітчизняного політикуму, для якого західноєвропейські демократичні цінності виступають або в якості самодостатніх аксіологічних орієнтирів, що потребують (безвідносно до соціальної ситуації) негайного втілення в життя на теренах України, або ж, як для більшості, демократичні цінності тлумачаться як чергова ідеологічна доктрина популістського спрямування, своєрідна декорація політичної авансцени України. На нашу думку, обидва зазначених спрямування є безперспективними для формування державницької духовної парадигми українського суспільства, адже обидва вони побудовані на протиставленні кінцевої мети засобам її досягнення, на згубність чого свого часу звертав увагу Г.В.Ф. Гегель у “Феноменології духу”: “суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, не результат є дійсне ціле, а результат разом із своїм становленням, мета сама по собі є неживе всезагальне, подібно тому, як тенденція є просте спрямування, яке ще не перетворилось у дійсність, голий результат є трупом, що залишив позад себе тенденцію” [83, 2].

Аналіз діалектичного взаємозв'язку мети та засобів в діяльності людей, зважаючи на характер державницьких процесів на пострадянському просторі, дає нам підстави стверджувати, що очевидний прогрес державотворення відбувається там, де державна влада носить чітко виражений національний характер, який проявляється при зважанні на широкий загал, що сприймається в якості елемента політичної нації. За цих умов влада відповідно може характеризуватися як погана чи добра, але обов'язково усвідомлюється як *своя*, яку можна покращити чи змінити виключно спільними зусиллями власного соціуму. Сторонній же вплив, навіть позитивний, розглядається широким загалом як спроба зазіхань на національну самобутність. Саме тому найпотужніші соціальні рухи завжди носили характер національних, а їх проводирі задекларували себе перш за все як захисники етнічної самоідентичності. Не виключенням є й, до речі, масовий народний рух на теренах Російської імперії 1917-1922 рр.

Дані соціально-історичні процеси не дивують, адже ідентичність – це насамперед констатація ціннісних самовизначень особи та спільноти, утвердження індивідуальної та колективної самосвідомості людей; процес побудови особистістю свого внутрішнього духовного світу, що в бутті культури спричиняє традиції. Таким чином, ідентичність ставить на порядок денний питання про можливості ідентифікації як процесу та засобу становлення певних ідентичностей. Слід зазначити, що серед традиційних типів соціальної ідентичності, таких як родинна, релігійна, професійна, статева тощо, не випадково одними з ціннісно значимих в історії проявляють себе саме етнічна та національна ідентифікації. При цьому процес самоідентифікації спільноти передбачає визначення її через такі ознаки, які б чітко фіксували її виокремлення, особливість серед інших. Хоча слід зауважити, що на сьогодні має місце і більш широкого порядку ідентичність, що зважає на деякі загальні цінності, властиві для *надетнічних* угруповань, зокрема одну з них термінологічно можна було б означити як “європейська” чи скажімо “мусульманська”. Такого порядку “ідентичність”

несе в собі сприйнятливість до таких цінностей як “світоглядний плюралізм”, толерантне відношення до інших традицій та взагалі – Іншого, орієнтацію на діалог як спосіб досягнення консенсусних рішень на рівні суспільного буття тощо.

Але, якою б не була ідентичність, вона представляє собою ціннісний зв'язок з укоріненими в історичному процесі ідентифікації засадами. На жаль, на цьому шляху можуть спрацьовувати й архаїчні підстави суспільного буття, пов'язані з соціальними міфами, для яких є характерним, як вже зазначалось, поділ на “своїх” та “чужих”, “друзів” та “ворогів”, “героїв” та “зрадників”. Домінування цих міфологем як основних форм пояснення суспільного буття навряд чи приведе в процесі ідентифікації до сприйняття європейських цінностей.

Отже, складність національного самовизначення в процесі державотворення та досить сильно діюча можливість міфологемного тлумачення соціальних процесів підводить до наступних висновків, що впливають насамперед із аналізу минулих історичних подій. Національна ідея відіграла в 20-30-ті рр. ХХ століття визначну роль (згадаймо створення цілого ряду етнічних державних утворень – Фінляндії, Польщі, Латвії, Угорщини тощо), причому національну ідею активно використовували всі без винятку воюючі сторони, включно із більшовиками та білогвардійцями. Однак послідовники Леніна – Троцького перемогли не лише тому, що, згідно прозорливого пророцтва одного з наймудріших російських інтелектуалів ХІХ століття – Петра Чаадаєва, “соціалізм переможе не тому, що він правий, а тому, що неправі його супротивники” [538, 506], а в першу чергу завдяки вмінню найбільш ефективно використовувати національну ідею, і не лише тільки російську, а зумівши надати вказаній ідеї інтегративний характер, привабливий для українця, єврея, латиша, китайця, угорця тощо. І одним із значимих елементів цієї інтегративної ідеї “братерства націй” виступав патроналізм, який столітню ідеологему царської влади як символу консолідації нації вміло підмінив ідеєю “вождя”, а точніше – спершу “вождів” – Леніна,

Троцького, Зінов'єва, які з часом злилися у фантастичний культ однієї особи – Йосипа Сталіна.

З певними видозмінами ідеологеми патроналізму, пройшовши гарт тоталітарної спільноти, отримали друге дихання у пострадянських незалежних державах. Причому можна упевнено стверджувати, що феномен патроналізму прямо пропорційний недемократичній спрямованості розвитку тієї чи іншої державницької спільноти, і навпаки – там, де відбувається процес утвердження демократичних інституцій, патроналістська парадигма починає втрачати своє соціальне значення, залишаючись, як правило, у вигляді традиційної архаїки, як, скажімо – вшанування англійського королівського дому у Великій Британії чи поклоніння мікадо у Японії. Однак, українська міфотворчість останнього часу йде шляхом активного регенерування патроналістських міфологем у всіх сферах суспільного життя, поступово витісняючи паростки демократизму зі сфери політики та громадянських інституцій, обмежуючи формування демократичних засад у самосвідомості окремих громадян нашої держави. Ключову роль у вказаних процесах посідають засоби масової інформації, із електронними ЗМІ включно, які прагнуть активно використовувати рудиментарні компоненти масової свідомості, що залишились у спадок від попередньої історичної доби. Парадоксально, але яким архаїзмом віддває відкриття в Україні закладів медицини, освіти, культури “під патронатом” вельможних осіб, неначе не було у нашому недавньому минулому партійних бонз – “кращих друзів” фізкультурників, піонерів та пасічників... Саме таким чином українському суспільству нав'язується теза про абсолютну вищість окремих державницьких структур, здатних безпомилково визначати курс реформування та подолання кризових процесів в нашій державі. Причому будь-які критичні оцінки навіть окремих складових такого курсу по старій традиції тлумачаться як зазіхання на підвалини української суверенності та спроби підірвати авторитет державної влади в цілому. Центральною фігурою при такого роду підходах починає розглядатись далекий від реального стану речей

міфологізований образ державного лідера, з іменем якого пов'язуються всі позитивні здобутки в суспільстві. В свою чергу, політична опозиція, віддзеркалюючи панівні міфологеми, демонізує вказаний образ та робить його винуватцем абсолютно всіх суспільних негараздів. Однак вказані процеси все більше розходяться із загальною тенденцією розвитку сучасного українського державотворення та становленням громадянського суспільства, і тому, попри нинішню значимість, уже в найближчий час вони з неминучістю мають відійти у минуле.

Не можна не зважати і на те, що процес сучасної соціальної міфотворчості відбувається в умовах інформаційного суспільства, що сприяє формуванню деякої специфіки даного процесу. Насамперед, слід зазначити, що поява у 1973 р. книги Д. Бела "The Coming of Postindustrial Society" започаткувала серію фундаментальних досліджень в царині становлення постіндустріального суспільства та зумовила появу нових футурологічних концепцій, однією з яких є теорія інформаційного суспільства. На сучасному етапі розвитку цивілізації, теоретичною базою для тлумачення соціальних конфліктів та прогнозування майбутнього теорія інформаційного суспільства є висхідною для дослідження як глобальних процесів, так і аналізу окремих спільнот. Витоки цієї теорії знаходяться у постіндустріальних концепціях щодо розвитку суспільства, в якому центральну роль буде відігравати інформація та знання, а інтелектуальна праця здобуде абсолютну перевагу над виробленням матеріальних благ. Вперше спроби віднайти нові підходи до оцінки розвитку та стану суспільства були здійснені ще у середині ХХ століття західними дослідниками, а вже наприкінці 60-х – початку 70-х років минулого століття, теорія інформаційного суспільства отримала широке розповсюдження. Ідеологи інформаційного суспільства прогнозують, що з розвитком інтелектуальних технологій життя кожного окремого індивідууму зміниться на краще, за нових історичних умов будуть зняті традиційні для індустріального суспільства форми відчуження, людина більше не буде

почуватися самотньою, адже у світі телекомп'ютерних комунікацій вона матиме можливість спілкуватися з багатьма людьми на основі загальних інтересів, буде брати більш активну участь у політичних та соціальних трансформаціях, зможе працювати з використанням свого творчого потенціалу тощо.

Зважаючи на загальну постановку проблеми щодо архітекtonіки сучасного міфу, є сенс прослідкувати об'єктивні та суб'єктивні передумови функціонування відчуження та формування соціальної міфотворчості як реакції на нездатність окремих спільнот відповідати викликам часу в умовах інформаційного суспільства. Слід сказати, що проблема відчуження та його впливу на духовне життя суспільства у різні часи привертала увагу як зарубіжних мислителів (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Й.Фіхте, Г.В.Ф. Гегель, Л.Фейєрбах, К.Маркс, Ф.Енгельс тощо), так і вітчизняних (М.Бердяєв, А.Гуревич, А.Лосєв, С. Ковальов, Т. Ойзерман, О.Огурцов та інші). Гоббс та Руссо розглядали відчуження як акт передачі особистих прав людини політичному організмові, державі, при якому сама людина власне ставала підвладною природному середовищу, включно із його складовою – людською спільнотою [228, 48]. Фіхте вважав відчуженням будь-яку форму об'єктивації, Гегель – опредметнення людини, яка в процесі своєї діяльності відчужується від своєї сутності [там само, 49]. Фейєрбах причину відчуження пов'язував із психологічними станами, такими як почуття страху, залежності, нереалізованості очікуваного тощо. Системний аналіз цього феномену був здійснений К. Марксом, який розглядав феномен відчуження як результат матеріальної діяльності людини у класовому суспільстві.

К. Маркс та його послідовники пов'язували відчуження з матеріальною діяльністю, в процесі якої людина відчужувалася від самої праці, та її результатів, від інших людей, а отже і від суспільства. Цей процес можна позначити загальною схемою: поділ праці → відчуження праці → відчуження результатів праці → відчуження людей одне від одного як результат такої

праці. К. Маркс стверджував, що приватна власність призводить до роз'єднання людей та посилює відчуття відчуженості. Відповідно, якщо в результаті соціалістичного перевороту позбавитися приватної власності, то зніметься і проблема відчуження. Водночас К. Маркс усвідомлював, що вказаний процес соціальних перетворень буде довготривалим, в результаті якого здійсниться перехід від капіталізму до комунізму. Слід зазначити, що наприкінці ХХ століття людство змогло подолати окремі форми відчуженої діяльності, описаної К.Марксом. Відбулося це частково завдяки тому, що кожен індивід отримав можливість більш вільно порівняно із попередніми епохами обирати для себе форми та види діяльності, які б відповідали його схильностям та здібностям. Причому суспільний характер виробництва передбачав поглиблену соціалізацію членів суспільства, де кожен окремо взятий індивід доповнював інших. Відчуження продуктів діяльності також перестало носити тотальний та ворожий людині характер, адже переважна частка вироблених матеріальних благ направлялась перш за все на споживання широкого загалу та використовувалась для задоволення власних потреб. Але не зважаючи на це, феномен відчуження залишився частиною суспільного буття. Недаремно К. Маркс вказував, що поки суспільна організація, яка базується на поділі праці, не зживе сама себе, вона буде існувати.

Е. Фромм, представник немарксистської школи, розглядав термін “відчуження” в екзистенційно-психологічному контексті – як втрату себе, своєї індивідуальності та неповторності у процесі соціалізації. Він описує стадії становлення особистості так: спершу відбувається ріст індивідуальності (або процес індивідуалізації), однак цей процес все ж таки відбувається у межах, які встановлені суспільством і за які індивіду не бажано виходити; далі у процесі індивідуалізації з'являється почуття самотності, спричинене нездатністю людини самотужки вирішувати свої проблеми; заради вирішення власних проблем та з метою позбутися самотності людина змушена злитися з оточуючим світом, підкорюючись його

правилам; в результаті індивід перестає бути собою, «індивід засвоює тип особистості, запропонований загальноприйнятим шаблоном, і стає таким, як усі інші, таким, яким його хочуть бачити. Людина у такому стані не відчуває самотності та тривоги, але за це вона платить втратою особистості» [515, 35].

З розвитком високих технологій у сучасному світі з'являється багато соціальних теорій, які в той чи інший спосіб пов'язують розвиток суспільства з розвитком інформаційних технологій. Якщо узагальнити ці теорії, то вони представляють дві взаємовиключні точки зору на перспективи розвитку техногенної цивілізації. Одні науковці вважають, що «постіндустріальна людина» буде здатна мислити більш раціонально, зможе отримати більший обсяг знань для кращого розуміння оточуючого світу, звільниться від рутинної праці та форм відчуження, буде брати активну участь у керуванні державою та соціальних перетвореннях тощо. Джерелом такого прогресу вважається розвиток технологій, перш за все інформаційних. Протилежної точки зору дотримуються дослідники інформаційного суспільства, які у розвитку та інтенсивному використанні техніки та технологій вбачають певну загрозу суспільному та особистісному розвитку. Негативні наслідки техногенної цивілізації передбачали такі філософи та соціологи як М. Хайдегер, М. Бердяєв, Г. Маркузе, Ж. Бодрійяр тощо. Зокрема, М. Бердяєв висловлювався стосовно техніки так: «У світ переможно увійшла машина і порушила віковичний лад органічного життя. З цією революційною подією все змінилося у людському житті, все надломалося у ньому... Переможний рух машини винищує усю органічну природу, несе з собою смерть тваринам і рослинам... Так здійснюється доля плоті світу, вона йде до воскресіння та нового життя через смерть» [40, 13]. Відомий американський вчений – основоположник кібернетики та математичної теорії зв'язку Норберт Вінер попереджав, що новий розвиток техніки несе з собою необмежені можливості як для добра, так і для зла [194, 94].

В середині ХХ століття зарубіжними теоретиками (Д. Бел, Й. Масуда, Е. Тоффлер та ін.) була здійснена спроба розглянути проблему відчуження крізь призму становлення інформаційного суспільства. Але дослідження цих філософів стосовно вищезазначеної проблеми не є вичерпними та мають, на нашу думку, певні протиріччя. Спробуємо виявити їх у підходах до вирішення проблеми відчуження в умовах інформаційного суспільства та розкрити сутність цього явища як культурно-соціального феномену. Теоретиками інформаційного суспільства були окреслені досить привабливі перспективи відносно розвитку комп'ютерних комунікацій та місця людини у світі високих технологій. Прихильники даної теорії вважають, що з розвитком інформаційної цивілізації людство позбавиться багатьох форм відчуження, а сама людина та її всебічний розвиток стануть самоціллю. Теоретичний розгляд поняття “інформаційне суспільство” дає підстави вважати, що поява та широке використання в житті людини інформаційних технологій, комп'ютеризація майже усіх сфер життєдіяльності аж ніяк не наближає нас до того “інформаційного суспільства”, яке пророчили його апологети. Тобто мова може йти про подолання чергового комплексу міфологем, які певний час мали характеристики духовної домінанти. Якщо узагальнити написане західними теоретиками про суспільство майбутнього, можна виділити окремі загальні риси, притаманні цьому суспільству. По-перше, визначальним фактором суспільного життя є наукове знання. Інформація відіграє дуже важливу роль у функціонуванні усіх сфер життєдіяльності, вона бере на себе соціальні функції капіталу. По-друге, власність, володіння матеріальними благами, більше не є критерієм визначення соціального статусу особи. Індикатором привілейованості виступає рівень знань та поінформованості. Відбувається розвиток якісно нових соціальних інститутів [480, 582]. По-третє, однією з базових характеристик інформаційного суспільства є перехід від промислового виробництва до інтелектуальних технологій, від механічної відчуженої

праці до інтелектуальної, в якій розкривається творчий потенціал кожної людини та знімаються традиційні форми відчуження.

Дійсно, якщо говорити про умови «постіндустріальної» праці, то тут спостерігається очевидний прогрес. Йдеться про те, що новітні технології частково звільнили людину від рутинної монотонної роботи та вивільнили час для творчої діяльності. Робочий день для більшості людей, задіяних у третинному секторі економіки, тепер не має чітких часових рамок, тобто вони самі можуть скласти свій робочий графік відповідно до своїх потреб і можливостей. «З наступом на наше суспільство Третьої хвили роботи стає все більш різноманітною, менш фрагментованою... Гнучкий графік та вільний темп замінюють колишню потребу у масовій синхронізації поведінки» [480, 607]. Завдяки високоякісним технологіям певні категорії працівників наразі мають можливість виконувати свою роботу дистанційно, проводячи більше часу вдома з близькими людьми, у більш зручних для них умовах. Однак слід зауважити, що покращення умов праці стосується лише певних видів роботи, які пов'язані з інтелектуальною творчою працею, а для переважної більшості людей, які задіяні у первинному (аграрному) та вторинному (промисловому) секторах економіки (особливо якщо говорити про країни перехідного періоду), суттєвих змін не відбулось. Праця для них навіть за сучасних умов має відчужений характер. Більш того, знання, які самі по собі не асоціюються з відчуженням, створюють новий тип соціальної нерівності, який полягає у збільшенні розриву між тими, хто має високий інтелектуальний рівень для застосування знань, і тими, в кого цей рівень не відповідає сучасним вимогам.

Наразі склалися такі умови, за яких зміна знань, ідей, технологій тощо відбуваються швидше, ніж зміна поколінь. За таких умов конкурентоспроможними виявляються лише ті, хто має здатність швидко пристосовуватись до нововведень, які пропонуються плином часу та науковим прогресом. «Роботодавці Третьої хвили відчувають

зростаючу потребу у чоловіках та жінках, котрі беруть на себе відповідальність, розуміють, як їх робота пов'язана з роботою інших, котрі можуть впоратися із значними завданнями та швидко адаптуються до змінених обставин...” [там само, 607]. Ті ж, хто в силу своїх психофізіологічних можливостей не здатні до такого роду адаптації, залишаються позаду. Такі люди, як правило, перебувають у стані психо-соціальних розладів, почуваючись самотніми, дезорієнтованими, безсилимими та ізольованими. З вищезазначеного можна зробити висновок, що такий феномен суспільного життя як відчуження за умов розвитку інформаційного суспільства змінив лише свої форми, позаяк його сутність залишилася незмінною. Форми відчуження стали завуальованими, а від того ще більш небезпечними. Саме в силу зазначених причин нині не лише окремі суспільні верстви, а цілі спільноти та країни стають об'єктом інформаційних маніпуляцій, де міфологеми відіграють роль засадничого фактора.

Таким чином, у сучасному суспільстві проблема відчуження є не менш актуальною, ніж, наприклад, сто або двісті років тому, хоча певні аспекти цього феномену в умовах розвитку телекомунікаційних технологій були частково зняті. Мова йде про те, що за допомогою глобальних комунікаційних мереж індивід відчуває себе не таким самотнім, адже він має можливість спілкуватися з іншими індивідами на ґрунті спільних інтересів як у режимі online, так і будь яким іншим зручним для нього способом. Хоча, на нашу думку, віртуальне спілкування не здатне замінити «живе» міжособистісне спілкування з усією гаммою людських почуттів та емоцій. Слід звернути увагу і на ту обставину, що за умов віртуального спілкування реальні об'єкти замінюються симуляціями, в результаті чого світ може розглядатися індивідом як *ігрове* середовище, яким він може керувати та з якого може вийти будь-коли за своїм бажанням.

Означені тенденції дозволяють стверджувати, що прогнози теоретиків інформаційного суспільства справдилися лише почасти.

Вказані теоретики вважали, що інформація стане одним з чинників, який сприятиме подоланню відчуження, але наразі є підстави вважати інформацію та інформаційні ресурси фактором відчуження, адже вони починають виступати в якості специфічного, однак все ж таки товару. Отже ті, хто концентрує такі ресурси у своїх руках, можуть використовувати (і використовують) їх у власних цілях, які не завжди є адекватними суспільним інтересам та потребам. Якщо ж розглядати інформаційні ресурси в якості товару, то ті, хто володіє ними, мають розглядатися як капіталісти. Виходячи із зазначеного вище, є всі підстави вважати, що наразі йдеться не про розвиток інформаційного суспільства як якісно нового етапу цивілізаційного розвитку, а про розвиток модернізованої форми традиційних відносин. Інформація на сьогодні включена у традиційну систему капіталістичних відносин і слугує законам ринку. А якщо сама система не змінилася, то й не знялися форми відчуження, їй притаманні. Отже, незважаючи на значні досягнення науково-технічного прогресу, професійна діяльність для більшості людей є вимушеною, а отже відчуженою (тобто, для більшості праця, як і раніше, є лише засобом існування, а не духовною потребою). Такого роду праця призводить до морального, а в деяких випадках навіть і фізичного виснаження.

Безумовно, в певній мірі телекомп'ютерні комунікації вирішують проблему самотності та відчуження, але тенденція щодо повного включення людини у систему «другої природи» загрожує їй відчуженням від своєї людської сутності. Вступаючи у фазу нового цивілізаційного розвитку слід пам'ятати про те, що будь-які глобальні трансформації мають здійснюватися в першу чергу на засадах духовності, а не на основі сурогатної масової псевдокультури. Саме за умов панування масової культури відбувається потужна редукція соціального міфу, за допомогою якого масова свідомість намагається відтворити цілісний характер власного світобачення, хоча б на рівні чуттєво-образного сприйняття.

На жаль, можна констатувати, що пришвидшений рух сучасної цивілізації здатен вивести на маргінес не лише окремі соціальні верстви, а навіть цілі народи і країни, процес відчуження яких від самих себе та своєї історії, може зайти настільки далеко, що соціальні міфологеми можуть перетворитись на домінуючі духовні утворення. Немає потреби говорити, наскільки катастрофічні наслідки це може мати, адже воістину «сон розуму породжує чудовиськ».

Отже, підсумовуючи в цілому зазначені в розділі теоретичні підходи щодо особливостей сучасної соціальної міфотворчості та її чинників та наші власні розмисли з цього приводу, вважаємо за потрібне наголосити на потужному *міфологічному* потенціалі сучасних суспільних трансформацій, що діє на широкому терені – від стереотипного мислення на рівні буденної свідомості до сучасної технологічно розвиненої мережі телекомп'ютерних комунікацій та сучасних виробництв.

На відміну від усталеного в науковому дискурсі аналізу сучасної міфотворчості насамперед в сфері політичній (на що звертає увагу переважна більшість дослідників, концептуальні підходи яких були проаналізовані нами в першій частині розділу), ми спробували привернути увагу до того факту, що процес міфотворення зачіпає практично *усі* сфери суспільного буття. Тому в центрі нашого аналізу опинилися питання відчуження в умовах інформаційного суспільства – факт, що сприяє розвитку соціальної міфотворчості і в історично новітніх умовах; проблеми егоцентричного спрямування існуючих культурних парадигм, що тяжіють до міфологемного мислення; феномен патроналізму, що також виступає чинником різного роду міфологізацій соціокультурного буття та міфологемного тлумачення сучасних соціальних процесів тощо.

Таке розширення тематики сучасного міфологічного мислення, що проявляється в різних сферах суспільного буття, дозволило, на наш погляд, показати дійсно універсальний характер сучасної міфотворчості, що, безумовно, виходить за межі суто політичної сфери.

3.4. Суспільний ідеал як складова трансісторичності міфологічної свідомості

Постановка питання щодо співвідношення понять міфу та ідеалу не є випадковою, адже це впливає з функціональних особливостей міфічної форми самосвідомості. Міф, як традиційний, так і сучасний, “контролює” дійсність, світ реального буття людини і суспільства з позицій ідеалу – космічного універсального *порядку*. Отже така постановка питання цілком укладається в міфологічну картину світу. Слід зазначити, що будь-який світогляд, як цілісна система уявлень людини про світ, про місце і призначення суспільства та окремої особистості в ньому, виявляючись формою понятійного, емоційно-ціннісного засвоєння буття, з необхідністю містить в собі сприйняття на рівні суспільної свідомості взаємозв'язку минулого, теперішнього та майбутнього як основи спадкоємності розвитку людського суспільства в цілому. Надзвичайно важливою функцією будь-якого типу світогляду є експлікація субстанційних засад реалізації діяльнісної сутності людини та аналіз історичної перспективи розвитку суспільства, які в концентрованому виразі проявляються в суспільних ідеалах тієї чи іншої епохи. Самі ж ідеї та уявлення про шляхи подальшого розвитку суспільства набувають статусу суспільного ідеалу лише пройшовши через «горнило» духовно-практичної діяльності як суспільства в цілому, так і окремої особистості, набуваючи характеру дійсного світоглядного орієнтиру. Адже будь-який суспільний ідеал є надзвичайно важливим структурним компонентом панівного типу світогляду, і теоретичний аналіз функціонування ідеалу в суспільстві є можливим винятково з урахуванням

історичних форм функціонування світогляду, корельованого із домінуючими в суспільстві міфологемами. Відповідним чином, будь-які спроби розгляду змісту ідеалу без врахування панівних світоглядних орієнтирів не можуть бути продуктивними в науковому плані.

Водночас по мірі розвитку духовно-практичної діяльності людства, світогляд як форма суспільної свідомості стає все більш структурованим, що в свою чергу визначає й ускладнення форм спадкоємності як світогляду загалом, так і його надзвичайно важливого структурного компоненту – суспільного ідеалу зокрема. І поза аналізом специфіки здійснення спадкоємності суспільного ідеалу в межах історичних типів світогляду стає неможливим і теоретичне дослідження відповідних типів ідеалів, виявлення передумов якісної трансформації суспільного ідеалу як соціокультурного феномену. В зв'язку з цим, на нашу думку, потребують уточнення вживані в науковій літературі дефініції на зразок “науковий”, “гносеологічний”, “естетичний” та ін. ідеали. Без сумніву, подібні визначення ідеалу є цілком виправданими в плані виявлення функціональних особливостей реалізації суспільного ідеалу в тій чи іншій сфері людської життєдіяльності, маючи однак локальний характер застосування. Однак не беззаперечною, на наш погляд, є позиція і авторів, які поряд з названими формами функціонування ідеалу виділяють також і суспільний, як однорядний. Скажімо, достатньо поширеною є точка зору в науковій літературі, згідно з якою суспільний ідеал – це комплекс уявлень про досконалий суспільний устрій, а, наприклад, моральний ідеал несе в собі пануючі у даному суспільстві аксіологічні принципи, вищі моральні орієнтації суспільних груп та окремих особистостей, моральну оцінку соціальних інституцій та ін. Ідеал, як одна з форм випереджаючого досягнення дійсності, на наш погляд, тим і відрізняється від інших форм (наприклад, футурології чи соціального прогнозування), що є важливим складником світогляду, а отже – сутнісною характеристикою суспільного ідеалу виявляється його функціонування насамперед на рівні самосвідомості певних

соціальних груп у розвинутому суспільстві або всього соціуму – в архаїчному. Тобто ідеал має іманентно *суспільний* характер.

Отже, на основі сказаного вище можна зробити висновок, що ідеї та уявлення про перспективи розвитку людини і суспільства одержують статус ідеалу лише за умови набуття безпосередньо суспільного характеру, а будь-який ідеал, що функціонує в суспільстві є суспільним, безвідносно до відображуваного об'єкта в різних формах життєдіяльності людей, інтегруючи в собі естетичний, моральний, релігійний, науковий та інші аспекти його відтворення в суспільній свідомості. У тих же випадках, коли світоглядний аспект суспільної природи ідеалу враховується недостатньо, неминучим стає позаісторичне, онтологізоване його витлумачення. А це, в свою чергу, призводить не лише до абсолютизації одного з аспектів функціонування ідеалу в суспільній свідомості, скажімо, наукового чи естетичного, які витлумачуються як єдино можлива форма його реалізації, але й до довільного конструювання його змісту, поза врахуванням дійсних світоглядних засад. Вкажемо й на те, що у встановленому аспекті проблема взаємозв'язку світогляду та суспільного ідеалу увиразнювалась свого часу ще представниками класичної німецької філософії, зокрема Гегелем, який наголошував, що «ідеал – це ідея, що розглядається з боку і здійснення, відповідного до поняття. Отже ідеалом є всяка дійсність у своїй найвищій істині» [85, 213]. Тут в класичній ідеалістичній формі зафіксовані чи не вперше в історії філософії світоглядні основи становлення суспільного ідеалу, що згодом і надало можливість не лише виявити обумовленість функціонування суспільних ідеалів кожної історичної епохи рівнем духовного виробництва певної соціальної парадигми, але й суспільного ідеалу як соціокультурного феномену.

Свідомість людини має активний, цілеспрямований характер і, відображаючи безпосередньо дану дійсність, відтворює в ідеальній формі суспільне буття людини. Але сам процес відображення носить складний, багатоструктурний характер, постійно змінюється при зміні форм і типів

людської діяльності і водночас сам визначає, детермінує цю діяльність. Принагідно, в міру розвитку суспільства вказаний взаємозв'язок набуває все більш складної структури, детермінується у все більшій мірі ускладненим характером спадкоємності духовного виробництва минулих епох і як наслідок – світоглядні засади детермінуються зростаючим «знятим» суспільним досвідом попередніх поколінь: “Традиції всіх мертвих поколінь тяжіють як кошмар над умами живих” [310, Т. 8, 119]. Водночас саме традиції є тією формою здійснення спадкоємності, яка і визначає параметри накопичення соціального досвіду. Власне і про початки людської історії ми можемо говорити лише тоді, коли предки сучасних людей, вичерпавши тваринні, біологічні засоби збереження та передачі інформації про оточуючий світ, стали здійснювати її на якісно вищому рівні – як певним чином систематизовану суму знань про нього, де спадкоємність результатів духовного виробництва виявляється основою становлення першого історичного типу світогляду – міфологічного. Принагідно, саме формування світогляду в первісному суспільстві, а в межах його – архаїчні уявлення стародавніх людей про взаємозв'язок минулого теперішнього і майбутнього здійснюється на тій стадії розвитку первісного суспільства, коли традиції розкриваються не лише як беззастережно прогресивний фактор, але і як момент консервативний, що визначає вибірковий характер здійснення спадкоємності в духовному виробництві. Саме це створювало передумови для відторгнення тих уявлень, які не здатні “вписатись” в панівну світоглядну парадигму. Вважаємо, що суперечливий характер світогляду в умовах первісного суспільства (та власне і пізніших суспільних формацій) значною мірою є зумовленим вказаними вище факторами.

У первісному соціумі, де життєдіяльність людини переважно має «твариноподібний» характер, а суспільство перебуває на перших щаблінках виділення людини з природи, суперечливий характер архаїчного світогляду, зумовлений також і тим, що природне середовище протистоїть людині як чужа, ворожа щодо неї сила і людина знаходиться в повній

залежності від цієї сліпої сили, а протиставити вона їй може лише обмежені можливості своєї родової спільноти, що і є центральною проблемою функціонування суспільного ідеалу вказаної доби. Однак слід наголосити й на тому, що проблема виникнення суспільного ідеалу в первісному суспільстві є дискусійною в науковій літературі. Ряд дослідників вважає, що виникнення суспільного ідеалу можливе лише в умовах структурованого суспільства. Аргументацію їх можна звести до наступного: по-перше, в умовах первісного суспільства «індивід не міг виробити уявлень про майбутнє тієї соціальної організації, в якій він знаходився» [360, 4]. Пропонована дослідницька концепція, згідно з якою автори розглядають первісне суспільство як щось незмінне від виникнення і аж до переходу в межі класового суспільства вже критикувалась у науковій літературі [355]. Збитковість її підтверджується й висновками представників історичної науки, які підкреслюють, що в умовах розвитку первісного суспільства (хронологічно цей період рівний кільком десяткам тисячоліть) суспільна свідомість вже мала складні, розвинуті та структуровані форми міфологічного світогляду. Вкажемо також, що цілий ряд аргументованих наукових досліджень, як сучасних, так і проведених в минулому, свідчить про наявність у міфології стародавніх народів досить глибоких уявлень про перспективи розвитку суспільства, взаємозв'язку минулого, теперішнього та майбутнього [8; 178; 179; 264; 473; 474; 514]. По-друге, виникнення суспільних ідеалів пов'язується з існуванням соціальних антагонізмів у суспільстві, «внутрішня логіка якого неминуче породжує глибокі протиріччя, суспільні антагонізми, що призводить до виникнення суспільних ідеалів» [588,164]. Згідно з цією позицією О.І. Яценка, саме спроба осмислити наявні соціальні антагонізми, пошуки шляхів їх вирішення і виявляються реальною основою становлення суспільних ідеалів.

Однак варто наголосити, що існування будь-якого типу суспільного ідеалу в усіх без винятку соціальних утвореннях зумовлене насамперед прагненням осмислити суперечливий характер суспільного буття та шляхи

подолання його. І якщо умови існування розвинутого суспільства виводять на чільне місце суспільного ідеалу відносини «людина – суспільство», то в первісному соціумі має місце насамперед відношення – «людина – природа». Саме вказана суперечність і є єдиною основою для становлення та функціонування суспільних ідеалів у архаїчному колективі. Водночас функціонування суспільного ідеалу в межах прадавнього суспільства має ряд вельми суттєвих особливостей, поза розглядом яких неможливий, на наш погляд, змістовний аналіз спадкоємності ідеалу, умов його якісної трансформації на більш високий рівень. І одна з найбільш значущих, полягає в тому, що в межах міфологічного світогляду уявлення про перспективи розвитку суспільства, про місце людини в світі ще не досягли абстрактно-понятійного рівня, знаходяться переважно в межах чуттєво-образних уявлень, а суспільний ідеал був безпосередньо вплетеним в міф, виявляючись його складовою частиною. Відображення дійсності в такому типі ідеалу має нереальні, фантастичні риси і спрямоване за межі тієї соціальної структури, де здійснювалась безпосередня життєдіяльність людей. Тим не менше, це вже був певний рівень усвідомлення людиною своєї соціальної сутності, міри виділення суспільства із природи та оволодіння її законами, специфічна форма осмислення буття людини та оточуючого світу. Всяка міфологія долає, підпорядковує та формує сили природи в уяві і за допомогою уяви вона зникає, отже разом з настанням дійсного панування людини над цими силами природи.

В міфах первісна людина прагне дати відповідь на найважливіші питання світоглядного характеру. Однак, зумовлена обмеженим соціальним досвідом, «безсвідомо-художня обробка природи» (К. Маркс) первісними людьми набуває специфічних, характерних виключно для міфологічного світогляду форм спадкоємності; свою «систему координат» засвоєння соціального досвіду, яка неможлива для наступних історичних епох. У міфі проблема реалізації суспільного ідеалу зорієнтована насамперед на одноплемінника-героя, абсолютно «досконалу» з точки зору архаїчної

свідомості особистість, яка колись існувала в минулому. Лише завдяки діянню цієї особистості могло виникнути і досконале суспільство – легендарна родова спільнота, яка позбавлена вад і злигоднів, що пригноблюють стародавніх людей – хвороб, голоду, стихійних катаклізмів, страху перед природними силами та ворожими іноплеменниками. Саме така особистість постає у свідомості первісної людини як ідеал, втілює в собі всі без винятку позитивні риси представника даної родової спільноти. Так само була б безглуздою будь-яка спроба віднайти, навіть найменший недолік чи суперечність в образах, скажімо Геракла, Микити Кожум'яки, чи героя скандинавського епосу Беовульфа, не порушивши тим самим цілісності уявлень стародавньої людини та суспільного ідеалу того часу. Спадкоємність ідеалу в цих умовах здійснюється в формі беззастережного наслідування тих стереотипів діяльності, які персоніфікуються в образі предка-героя і лише завдяки яким можливе повернення до ідеального стану архаїчного соціуму.

Стародавня людина, яка перебуває в межах чуттєво-образного мислення, була неспроможною виробити абстрактно-понятійні уявлення про взаємозв'язок минулого, теперішнього і майбутнього, що так необхідні для пізніших концепцій суспільних ідеалів. Час у її уяві витлумачувався у формі чуттєво даного циклічного круговороту, далеко не рівнозначного для людини в можливостях реалізації суспільного ідеалу. «Як і простір, – вказує В.В.Євсюков, – час мислився якісним. Він міг бути або хорошим, або поганим, або так собі» [178, 106]. Однак «кращий» час, час героїв, здатних реалізувати суспільні ідеали, поза будь-яким сумнівом залишився в минулому. Таким чином, уявлення первісних людей про досконалий суспільний устрій були орієнтовані на певні періоди *минулого*, які витлумачувались як *зразок*, еталон щодо *нинішнього*. Водночас теперішній час, безперечно програє в порівнянні з минулим, кращим часом. Характерно, що пережитки такого підходу до сприйняття часу можна зустріти навіть у значно пізніших історичних та літературних пам'ятках.

Скажімо, у «Слові о полку Ігоревім» для визначення якості різних часових інтервалів минулого автор вживає поняття «Бусовий час», «віка Траяна», «час Святослава» і це, на нашу думку, не лише поетичні метафори, а залишки архаїчних визначень якісної характеристики часу, прадавні «категорії» засвоєння плину часу у міфологічному світосприйнятті.

Оскільки «золотий вік» людського суспільства стосовно уявлень стародавніх людей є завжди в минулому, а якісно «кращий» час витлумачується як пройдешний, виникає питання щодо аксіологічної значущості таких уявлень для первісної людини в періоді нинішньому. І чи може взагалі час, що колись-то був «золотим віком», виконувати роль суспільного ідеалу, якщо він орієнтований у минуле? Відповідаючи на поставлене запитання, вважаємо, що необхідно вказати на специфічний, відмінний від сучасного, характер в значенні взаємозв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім у архаїчному світогляді «Теперішній час ... ще не відділений від майбутнього, – справедливо вказував академік Д. Ліхачов, – разом з ним він складає одну «половину» часу, а іншу половину часу складає майбутнє» [278, 204]. Одна з головних причин такого сприйняття потоку часу полягає в обмеженому суспільному досвіді прадавніх людей, що і визначає адекватні йому форми спадкоємності ідеалу. Адже уявлень про історичність часу в сучасному значенні архаїчний світогляд виробити був неспроможний, а сприйняття його потоку було зумовлене лише специфічними можливостями усної поетичної традиції, що культивувалась в міфах. «Прадавній» час для первісної свідомості, – це час, що охоплював кілька попередніх поколінь, він невіддільний від нинішнього життя і є безпосередньо включеним у смисложиттєвий ряд сьогодення. А уявлення про майбутнє ще не відділене від теперішнього часу, який розглядається як однопорядкова мить в круговороті Всесвіту. Поряд з цим, для первісного світогляду минуле «ще повернеться», а майбутнє колись «вже було», адже для прадавньої людини «події були розміщені в часі поза особистою залежністю людини стосовно них. І

навіть події більш давні, що можливо мали місце багато сотень років тому, але збережені родовою пам'яттю, включались у смисложиттєвий ряд нинішнього часу безпосередньо, витлумачуючись як щось таке, що було нещодавно з одним із близьких предків.

Передумови для подолання такого підходу у сприйнятті часу були створені лише за умов більш розвинутої соціальної спільноти, коли домінуючими стають такі звичні для нас сьогодні уявлення про лінійний потік часу, його необоротність. Однак, яким безглуздом для архаїчного сприйняття звучало словосполучення «Повість врем'яних літ». Легендарний автор (чи автори) вже самою назвою твору підкреслював (-ли) зовсім інше світосприйняття, принципово відмінне від міфологічних уявлень пращурів. Однак до того часу, поки діяльність первісних людей носила характер постійної боротьби з природою за своє виживання, протиставити якій вони могли лише об'єднані зусилля родової спільноти, людина була неспроможною виділити самоцінність своєї власної індивідуальності, а отже – і часу, в якому ця індивідуальність перебуває. Відповідним чином, для архаїчної свідомості не існувала потреба відокремленого сприйняття теперішнього часу, як часу реалізації її діяльнійшої сутності, на відміну від минулого і майбутнього – часу реалізації сутнісних початків, нехай і вельми близьких, але інших особистостей. Вважаємо, що саме вказана обставина виявляється основою витлумачення нерозчленованого потоку часу в міфологічній свідомості, поза врахуванням якого, просто унеможлиблюється розуміння сутності суспільного ідеалу прадавнього суспільства.

В умовах первісного соціуму нерозчленованість структури суспільної свідомості в цілому є однією з найбільш характерних рис духовного життя, під визначальним впливом якої здійснюється й функціонування першого історичного типу світогляду - міфологічного. Обмежений характер взаємин людини і природи, людини і суспільства, визначає специфіку бачення первісною людиною світу – відносини людей всередині архаїчної

спільноти переносяться на природне середовище, а природні явища люди витлумачують у своїх власних образах і взаєминах. Персоніфікуються, виводяться як зразок і еталон ті природні сили, що тлумачаться значно більш могутніми за людину, але в яких відображена міра виокремленості людини з природи – як спроба підкорення некерованими стихіями в свідомості. Адже міфологічні образи – це насамперед продукти духовної діяльності людей щодо оволодіння законами природи, яким людина часто неспроможна дати раціональне пояснення, але які вже включені в її життєдіяльність. За таких умов людина прагне змінити оточуючий світ, побудувати свої взаємини з ним за ідеальною моделлю родової спільноти, де була б відсутня сліпа залежність людини від природи. Принагідно первісна людина намагається налагодити “добрі” стосунки з тими природними стихіями, які в її розумінні є вищими, сильнішими за людей. Саме ці сили сприймаються архаїчною свідомістю як ідеальний світоглядний орієнтир. Однак настає момент, коли ця сліпа природна стихія виявляється переможеною людьми, скинутою з височини, на яку люди її і поставили. Але зробити це спроможна лише виняткова особистість, одноплемінник-герой, міць якого сумірна лише зі сліпою стихією. Поряд з цим переможена природна стихія набуває риси зрозумілого, осмисленого явища, яке втратило назавжди здатність загрожувати людині. Тобто ідеальний герой в архаїчній свідомості є мірилом виокремленості людини з природи, ступенем розв’язання протиріч між людиною та оточуючим середовищем. Підтвердження цьому ми можемо знайти практично у всіх сказаннях стародавніх народів – шумерів, еллінів, скандинавів, слов’ян, що у формі поетизованих переказів знайшло своє відображення в сюжетах більш пізніх епічних творів, пов’язаних з міфологією, скажімо, в «Іліаді» та «Одісеї» Гомера, українському фольклорі, скандинавських сагах тощо.

В зв’язку з розглядом ролі суспільного ідеалу в міфологічному світогляді необхідно вказати ще на одну досить важливу обставину: в науковій літературі досить поширеною є точка зору, згідно з якою в архаїчному

світогляді між природою та своїм буттям людина ставить опосередковану ланку – богів. Однак така позиція є, на нашу думку, далеко не бездоганною з огляду на сучасні наукові розвідки. Адже в міфі людина співвідноситься з силами природи безпосередньо, намагаючись впливати на них за допомогою магічних обрядів. Первісна людина персоніфікує сили природи, наділяючи їх людськими якостями, які властиві йому самому. Антропоморфізуються не лише живі організми – тварини і рослини, а й природні стихії – гори, річки, вітри та ін., з якими люди вступають в постійні контакти, намагаючись використати їх у своїх практичних інтересах. Опосередковану ж ланку – богів, людина ставить між собою і природою, між особистістю і суспільством лише в період розпаду первісного соціуму, на початках становлення класового суспільства. Саме в цей період відбувається виділення людини з родової спільноти, її діяльність та інтереси вже можуть не співпадати з інтересами роду, все більше набувають самостійного значення, починають усвідомлюватись як дещо відмінне від інтересів інших людей і суспільства в цілому. Одночасно люди починають розуміти і свою залежність від незрозумілих їм законів суспільного розвитку, котрі фетишизуються і починають витлумачуватись як сила, пануюча над природою і над суспільством. Однак сила ця вже не витлумачується у формі міфічних фантастичних образів, а все більше набуває антропоморфних рис.

Отже, усвідомлення виділення людини з природи знаходить своє відображення у міфології, усвідомлення ж виокремлення індивіда із суспільства в умовах його структуризації, породжує релігійну свідомість. Дане положення має, на нашу думку, принципове значення для виявлення сутності суспільного ідеалу в цілому та його функціонування в архаїчному суспільстві зокрема. Поза всяким сумнівом, ідеал у первісному суспільстві має нереальні, переважно фантастичні, риси, однак для реалізації його члени родової спільноти не удаються до сприяння надприродних сил. Більше того, лише у боротьбі і перемозі над міфічними силами зла в цьому світі утворює людина свої ідеали, покладаючись насамперед на сили своєї

громади та на власні здібності. Водночас суспільний ідеал первісного суспільства, відображаючи обмежені форми людських відносин у межах родової спільноти, не міг визначити дійсної перспективи розвитку суспільства, бути реальною основою практичної діяльності членів архаїчного колективу, тому що, з одного боку – людська практика перебувала на тому рівні, на якому «обмежене відношення людей до природи зумовлює їх обмежене відношення один до одного, а їх обмежене відношення один до одного – їх обмежене відношення до природи» [310, Т.21, 264]. З іншого ж боку, практика первісних людей породжує форми усвідомлення буття, які настільки обмежені вузькими рамками соціального буття родової спільноти, що неспроможні піднятися вище безпосередньо даних родоплемінних відносин та інтересів, маючи строго локальне значення.

Внаслідок цього у первісному суспільстві *ідеал* не може претендувати на самостійний статус у духовному житті, він є *складовою міфу* і, будучи включеним в нього, функціонує як структурний компонент міфологічного світогляду. Поряд з цим, вельми характерною особливістю духовного виробництва даного історичного періоду є те, що виробництво ідей, уявлень свідомості було безпосередньо вплетене в матеріальну діяльність, а духовне спілкування людей є ще безпосереднім відображенням матеріальних відносин. Спадкоємність в цих умовах виявляється фактором засвоєння первісною людиною всього попереднього соціального досвіду, сконцентрованого і відтворюваного в міфах. Міфи, як безпосереднє відображення суспільного буття родової спільноти у цілісній, поетизованій формі зберігали і передавали наступним поколінням практично весь набутий досвід первісних людей, їх суспільні ідеали, нерозривно зв'язані з уявленнями про досконалу особистість. Міф сакралізує, доводить до «космічного» звучання уявлення первісних людей про самі, здавалось би, найзвичайніші предмети, що оточували людину – житло, знаряддя праці, мисливські навички. У міфологічній свідомості вони виявляються однопорядковими з об'єктами власне духовного виробництва – культовими уявленнями,

морально-етичними нормами, мистецтвом та ін. Потік часу також витлумачується в міфах як сакральна субстанція – як гігантське колесо, що обертається, і на якому є точки, як такі, що гарантують успіх, так і вельми несприятливі для людини. Однак з часом обов'язково настане колись уже такий, що був, щасливий «золотий вік», в межах якого будуть вирішені позитивно всі, без винятку, суперечності та злигодні теперішнього часу. І якими б незвичними для сучасної людини видавались архаїчні уявлення про світ та його майбутнє, необхідно підкреслити, що міфологічний світогляд проіснував багато тисячоліть, значною мірою зумовивши наступні етапи розвитку духовного життя людської цивілізації. Саме така форма трансформації соціального досвіду забезпечувала спадкоємність духовного виробництва в первісному суспільстві, давала можливість йому розвиватись та все більш глибоко пізнавати оточуючий світ. Накопичені знання про світ і людину, таким чином, набували значення всезагальності та виконували власне світоглядну функцію.

Висновки до третього розділу.

1. Історичні зрушення когнітивності в напрямку сциентизації, зміни форм мислення (у тому числі й специфічне від епохи до епохи забарвлення в сфері міфологічного мислення) обумовлюються колізіями саме в сфері культури. Так, співпадіння міфології з духовною сферою первісного суспільства загалом, неминуче призводило до ситуації, в межах якої, будь-яке світопояснення не вкладається в закономірності первісного типу мислення; архаїчний ступінь мислення закладає такі мисленнєві особливості (без(поза-)свідомий характер мислення, колективність, некатегоріальність мислення, підміна причинно-наслідкових зв'язків означенням етапів становлення речей тощо), які спрацьовують і в подальшій, більш складній (з точки зору чинників мислення) історії розгортання в культурі міфологічної складової; як синкретична форма світосприйняття міф виявляє себе і думкою

і дією, і річчю і словом, і образом свідомості і образом вчинку, дії. Тобто, первісне мислення оперує конкретним та персональним, маніпулює зовнішніми почуттєвими якостями, наукове ж – спирається на абстрактно структуровані елементи та загальне.

2. Універсальними характеристиками міфу є його сакральність, глобальність масштабу опису реальності, відсутність раціонально-логічного та аналітичного виміру буття, консервативність, цілісність, нерелексивність, синкретичність. Зазначені властивості міфомислення дозволяють не тільки перетворити хаос на космос людського буття, що складає основний смисл міфології, але й показують духовні джерела співпадіння міфу з реальністю, що, в свою чергу, дає підставу розглядати міфологію як онтологію.

3. Традиційна міфологія зберігається в подальшому культурному поступі людства. З одного боку, міфічна тема набуває обрисів літературної проблематики, зберігаючи тим самим в культурі риси *цілісного* відчуття людиною світу, злиття людського і природного, можливість співпадіння в бутті ціннісного універсуму культури з соціальними нормами життя. З іншого боку міфологія залишається складовою духовно-суспільного буття людства – поняття “первісна міфологія” трансформується в поняття “соціальна міфологія”. З’являються нові специфічні ознаки феномену міфології, але незмінними залишаються прояви його, традиційна архетипіка первісного досвіду колективного буття людей. Отже, виявляється потужний *міфологічний* потенціал сучасних суспільних трансформацій.

4. Міф, як традиційний, так і сучасний, “контролює” дійсність, світ реального буття людини і суспільства з позицій ідеалу – космічного універсального *порядку*. Ідеї та уявлення про перспективи розвитку людини і суспільства одержують статус ідеалу лише за умови набуття безпосередньо суспільного характеру, а будь-який ідеал, що функціонує в суспільстві є суспільним, безвідносно до відображуваного об’єкта в різних формах

життєдіяльності людей, інтегруючи в собі естетичний, моральний, релігійний, науковий та інші аспекти його відтворення в суспільній свідомості.

РОЗДІЛ IV. РЕМІФОЛОГІЗАЦІЯ СВІДОМОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ, ЩО ТРАНСФОРМУЄТЬСЯ

4.1. Криза духовності в суспільствах перехідного типу

Розпад комуністичної тоталітарної системи за своїми соціальними наслідками є одним з найбільш значимих геополітичних факторів другої половини ХХ століття, тому, поза всяким сумнівом, можна стверджувати, що від динаміки і спрямованості вказаних процесів багато в чому буде залежати майбутнє нашої цивілізації у третьому тисячолітті. Водночас, як всякий глобальний феномен, трансформація тоталітарної соціальної системи у новий тип посткомуністичних суспільних відносин не може носити характер певної лінійної схеми, яка в однаковій мірі була б притаманна всім без винятку посткомуністичним державам. Особливо складного характеру вказані процеси набувають у новостворених країнах на теренах колишнього СРСР, де вихід за межі тоталітарної соціальної парадигми супроводжувався розпадом радянської імперії, а відповідно – відмиранням панівної ідеологічної доктрини, що насаджувалась протягом десятиріч. При цьому регіональні, етнічні, релігійні, географічні та ін. відмінності, які склали передумови для розмаїття соціально-політичних процесів на окремих територіях колишнього Радянського Союзу, створили ілюзію, згідно з якою занепад тоталітарної системи почав витлумачуватись в якості спонтанних, автономних процесів, лише опосередковано зв'язаних між собою. На нашу думку, саме вказаний фактор став визначальною причиною того, що розгляд суспільних процесів дев'яностих років нерідко зупиняється нехай на важливому, але описовому рівні їх перебігу в окремих пострадянських державах, і це до певної міри ускладнює аналіз власне сутнісних характеристик трансформації тоталітарного суспільства в цілому.

Такого роду неглибокому витлумаченню специфіки пострадянського суспільства сприяв і фактор надзвичайно високого рівня політизації всіх сфер суспільного життя, що супроводжувався розпадом тоталітарного суспільства. Вказаний фактор на певний період породив ілюзію, що проголошені політиками-антикомуністами аксіологічні орієнтири, які спрямовували масову свідомість на ідеалізоване сприйняття західного (точніше американського) зразка соціальної моделі суспільства, можуть бути легко реалізовані в пострадянській спільноті у всіх без винятку соціальних сферах і за короткий історичний період (в межах одного десятиліття) радянська тоталітарна модель легко трансформується у якісно іншу соціальну парадигму.

Однак схема, яка виглядала такою привабливою для цілого ряду публіцистів-теоретиків та була діяльним орієнтиром для політиків, не підтвердилась та й не могла бути підтверджена реальним перебігом подій. Адже тоталітарна соціальна система своєю суттю має в колишньому радянському суспільстві глибоке коріння, яке сягає далеко за межі власне історичного функціонування комуністичної системи та ґрунтується на досвіді як мінімум кількох століть для більшості народів колишнього СРСР. При цьому навряд чи можна сприймати як наукове твердження положення, що тоталітарна система радянського типу могла функціонувати виключно на основі репресивної складової. Справді, репресивний апарат придушення у величезній мірі визначав параметри функціонування радянської соціальної системи. Однак, на нашу думку, саме він є похідною від тих суспільних відносин, в основі яких лежить *тоталітарна масова свідомість*. Адже тоталітарна соціальна система завжди була і буде своєю субстанційною спрямованістю орієнтованою на *колективну* свідомість, яка прагне всіма доступними їй засобами знівелювати будь-які прояви індивідуальності, аж до репресивних засобів включно. І не суть важлива назва її – інквізиція в середні віки чи гестапо або НКВС у столітті двадцятому. Водночас за всієї архаїчності такого роду суспільної складової, вона здатна

була створити і створювала систему постійного опікування за кожним індивідом, кожною суспільною верствою. А особистість, перебуваючи у встановлених рамках, могла претендувати на певний рівень соціальної захищеності у багатьох сферах людського життя, на гарантовані всією суспільною системою можливості для самореалізації певних сторін власної індивідуальності. Саме вказані обставини створювали передумови для соціального оптимізму, упевненості в своєму майбутньому значної кількості членів тоталітарного суспільства. Більше того, закритість для будь якого суспільного контролю всіх без винятку соціальних інституцій тоталітарного суспільства давала змогу правлячій верхівці творити будь які злочини проти власного народу, однак вони залишались поза увагою громадськості і не ставали причиною соціальної нестабільності або напруженості в суспільстві. І не варто дивуватись, що пересічні громадяни тоталітарних спільнот дізнаючись про злочини власних режимів після їх повалення просто впадали в шок від сплеску негативної інформації щодо діянь власних політичних режимів. Для того, щоб подолати вказаний шоківий стан та викликану ним зневіру і соціальну апатію широкого загалу, потрібно немало часу і мудрості власних національних еліт. Адже ризик спекуляцій на вказаному колі проблем як політиками, так і публіцистами надто великий, а наслідки можуть мати катастрофічний характер та стати однією з причин розвалу держави.

Соціальна парадигма, яка максимально жорстко регламентує всі без винятку сторони життєдіяльності суспільства і особистості, також створює систему зовнішніх по відношенню до індивіда нормативних аксіологічних орієнтирів, що в зародку глушать талант, будь-які прояви людської індивідуальності, що хоча б найменшою мірою не вписуються у домінуючу модель поведінки, нівелюючи при цьому здібності та потреби особистості. Але та особистість, яка, усвідомлюючи всю архаїчність та статичний характер вказаного типу суспільних відносин, прагне вийти за межі вузьких тоталітарних рамок, стикається з протистоянням не окремого елемента даної соціальної системи, а з всією тоталітарною парадигмою в

цілому. Для такої системи є неприйнятні у зародку будь-які (нехай і на рівні видатної, геніальної особистості) прояви людської індивідуальності, які не вписуються в ієрархію аксіологічних орієнтирів тоталітарного суспільства. Саме вказана обставина є іманентною характеристикою тоталітарної соціальної парадигми в цілому, коли несприйняття будь-яких новацій в економіці, політиці, духовному житті суспільства веде до його стагнації.

До певної міри противагою такого роду суспільних відносин у тоталітарному суспільстві виступають різноманітні соціальні катаклізми – війни, “палацові” перевороти, різкі зміни політичного курсу, які в якості соціального колапсу до певної міри стимулюють зміни в суспільстві та запобігають його остаточному закату. На наш погляд, саме такий підхід до аналізу катаклізмів тоталітарної спільноти дасть нам можливість пояснити окремі історичні події, які з концептуальних позицій «відкритого» (за термінологією К. Поппера) суспільства видаються як мінімум геть позбавленими логічної закономірності. Чим тільки не пояснювали дослідники феномен репресій 1937 р. в СРСР, окремі автори навіть шукали причини масового винищення номенклатурної верхівки у психічному розладі Й. Сталіна. Якщо ж вказані події аналізувати через призму іманентної *логіки тоталітаризму*, стає зрозумілим, що Сталін та його найближче оточення на середину тридцятих років усвідомили, що радянський бюрократичний апарат починає кататоніти, втрачати гнучкість настільки, що у найближчому майбутньому перестане бути керованим, а з часом зможе просто знищити сталінську камарилью, замінивши її на менш агресивну. Щоб запобігти цьому і був знайдений вихід, який був апробований у попередні роки проти селянства та інтелігенції – репресії проти частини радянської бюрократії, яка після колапсу 1937 р. знов стала гнучким та агресивним знаряддям сталінської політики та набула параметрів універсальної репресивної машини. Поза всяким сумнівом, подібного роду перетрубації ми можемо простежити протягом всієї радянської історії, які менш чи більш криво були налаштовані розрухати соціальну систему, що періодично впадала в омертвілість. Саме з цих

причин виходу за межі «закритої» або тоталітарної соціальної системи виступає не лише в якості, нехай і важливої, політичної проблеми, але й потребує виявлення глибинних субстанційних характеристик двох різних суспільних моделей, які можемо з певною долею умовності називати «західною» та «східною». Підкреслимо, що, як і всяка модель, яка прагне відтворити складну динаміку соціальних явищ, вказані моделі не здатні існувати у чистому вигляді. Але, напевно, варіант сталінської деспотії, витoki якої були започатковані у 1917 році, своєю природою тяжіє до деспотії «східної» моделі, що формувалась та закладалась у масову свідомість протягом сотень років.

Виходячи з вищесказаного, ми можемо однозначно стверджувати, що система тоталітарного суспільства, основана на традиціях східних деспотій, ні за яких умов не здатна була радикально трансформуватись у якісно іншу модель суспільства за короткий історичний проміжок, навіть за умови значних зусиль політиків-реформаторів. Причина цього, на наш погляд, полягає в наступному: для подолання тоталітаризму необхідне усвідомлення його історичної обмеженості та безперспективності всіма суспільними прошарками, або хоча б більшістю їх. Однак це лише перший етап, і далеко не визначальний для виходу за межі «закритого суспільства», хоча на рівні масової свідомості він і може витлумачуватись як абсолютна домінанта. Адже широким загалом сприймається тоталітаризм не в якості усвідомлення сутності засад такої соціальної системи, що вичерпала свій позитивний зміст, а перш за все в якості існування в даному суспільстві ворожих йому, найбільш одіозних політичних інституцій. Саме внаслідок такого підходу всі масові рухи в межах тоталітарних систем прагнули до знищення (і почасти вельми успішно) конкретних політиків, установ чи організацій, що задекларували себе як найбільш одіозні захисники «закритого» суспільства. Однак вказані суспільні інституції, з якими пов'язувались найбільш негативні прояви життєдіяльності тоталітарної соціальної парадигми, подібно

легендарному птаху Фенікс, з дивовижною легкістю відтворюються в новому суспільстві, а нерідко – набирають ще більш негативних характеристик, відкидаючи при цьому навіть видимість імітації лібералізму попередньої системи. Достатньо навіть побіжного погляду на сучасну політичну та соціальну історію посттоталітарних держав, щоб упевнитись у цьому.

Вельми наочно такого роду соціальний феномен проявив себе в межах колишнього СРСР. У винятково короткі історичні строки, майже без опору, були зруйновані або підсічені в корені ті соціальні інституції, які в масовій свідомості тлумачились основою комуністичного тоталітарного режиму. Власне і розпад Радянського Союзу зумовлювався, на нашу думку, перш за все політичними причинами – як прагнення зламу унітарної політичної системи тоталітаризму. При цьому легкість та відносна безболісність вказаного процесу сформувала у тодішніх політичних лідерів та навіть у частини політологів (із зарубіжними включно) думку, що з тоталітарною соціальною системою покінчено раз і назавжди, а держави, що утворились на теренах радянської імперії, будуть мати можливість розвиватися, якщо й не за «західною» соціальною моделлю, то, принаймні – за ліберально-демократичною. Однак дива не сталось.

З позицій сьогодення, можна стверджувати, що легкість руйнації закам'янілих та неперворотких інституцій тоталітаризму породила ілюзію, що з такою ж легкістю буде здійснений і наступний постмітинговий крок, а саме: утвердження традиційних для «відкритого» суспільства демократичних інституцій, які стануть основою для швидкого формування на вітчизняних теренах громадянського суспільства. Але значна частина вказаних інституцій, демонструючи свою ефективність на Заході та сприяючи там практичній реалізації прав людини та громадянина, на пострадянському просторі набула характеру чисто декларативних установ, що все більше демонструють свою невідповідність соціальним реаліям. Цей феномен може породити

колізію, наслідки якої важко передбачити в наш час, адже це не лише вводить в оману світову спільноту щодо необоротності демократичних змін, а головне – вселяє зневіру у правильності обраного шляху наших громадян.

Яскравий приклад цього – діяльність політичних партій, зокрема в Україні. Система багатопартійності, яка в західних країнах служить формуванню політичного курсу, що сприймається широким загалом як найбільш оптимальний для більшості громадян, одночасно прислужується і конституційному оформленню політичної опозиції, в межах якої акумулюється критичне ставлення до діяльності обраних народом лідерів, і служить своєрідним «випускним каналом» для невдоволених, пошуком альтернативних рішень з важливих питань суспільного життя. Таким чином, для «відкритого» суспільства сама діяльність опозиції є необхідним елементом політичної системи і служить на благо всього суспільства.

Коли ж мова йде про пострадянське суспільство, на перший погляд, ми теж маємо багатопартійну систему, покликану виконувати аналогічні функції в суспільстві. Але, як свого часу наголошував німецький філософ Гегель, “мертві хапають за ноги живих”, так звана багатопартійна структура по суті своїй ще залишається в межах партійної ідеології тоталітаризму. По-перше, абсолютна більшість новостворених партій відтворює так добре знайомий з недавнього минулого принцип партійної ієрархії, яку в обов’язковому порядку очолює “вождь” – більш чи менш відомий політичний лідер. Саме він та найближче його оточення, власне, і визначають основні параметри діяльності даної політичної структури на противагу рядовим членам, які переважно виконують роль статистів. По-друге, міфологема месіанізму, суть якої свого часу проголосили більшовицькі лідери Росії: “хто не з нами – той проти нас”, до сьогоднішнього дня продовжує бути в тій чи іншій мірі політичним кредо більшості нової партійної еліти, яка вважає єдино правильною лише власну позицію, а найменший компроміс чи блокування з іншими політичними групами витлумачується мало чи не як

“зрада ідеалам”. По-третє, більшість політичних лідерів та очолюваних ними партій перш за все прагне не завоювати симпатії виборців, а, насамперед, заручитися підтримкою владних структур (цнотливо завуальований вітчизняними політологами під поняття адмінресурс) та з їх допомогою впливати на електорат. По-четверте, політичний радикалізм, суть якого полягає в тому, що партії, проголосивши свою опозиційність правлячому політичному курсу, прагнуть не покращення окремих напрямків зовнішньої чи внутрішньої політики, а докорінної зміни існуючого суспільного устрою аж до громадянського протистояння включно. Підкреслимо, що на таких позиціях стоять доволі помітні політичні партії та рухи, серед яких є й ті, які відносять себе до центристських.

Усі перераховані вище фактори дають нам підстави стверджувати, що така багатопартійність лише сприяє дестабілізації суспільства, наростанню в ньому впливу радикалістських та агресивних ідеологічних доктрин, і, нарешті, веде до зневіри широкого загалу щодо того, чи можливо методами парламентаризму дійсно вирішувати назрілі соціальні проблеми. На жаль, вказаний феномен у пострадянському суспільстві починає набирати все більше довершених форм, тому не виключено, що в окремих державах колишнього СРСР регенерація «закритого» суспільства може відбутися вже в найближчий час. При цьому не так важливо, як окремі політичні режими будуть здійснювати це – чи то під національними, чи то під демократичними гаслами. Сутність таких соціальних трансформацій очевидна – несприйняття будь-якої суспільної моделі, крім тоталітарної. В зв’язку з цим варто звернути увагу ще на один феномен нашого сьогодення, якому явно недостатньо приділяють увагу аналітики, а саме: цілий ряд політичних інституцій, які свого часу відіграли таку важливу роль у руйнації тоталітарного режиму і за своїми сутнісними параметрами можуть функціонувати лише як осередки демократії, починають поступово трансформуватись у декларативні обладунки бюрократичного апарату. Відповідно, між проголошеними гаслами початкового періоду руйнації комуністичної тоталітарної системи та їх

реалізацією утворюється вакуум, який все більше набирає характеру незворотної духовної кризи, що з різною мірою глибини вразила всі без винятку прошарки пострадянського суспільства.

Особливо гостро зазначені кризові явища відобразились на духовному житті молоді. Констатація даного факту, вважаємо, достатньо активно обговорюється як у художньо-публіцистичній, так і в науковій літературі. Однак постановка вказаної проблеми, як правило, приводить авторів до висновку, що окремі суспільні верстви, і в першу чергу – молодь, не сприймають аксіологічних цінностей, проголошених у посткомуністичний період з причини недостатньої агітаційно-пропагандистської діяльності, яку можна централізовано спрямувати за наперед заданими параметрами. Такі погляди, вважаємо, ґрунтуються на переконаннях, що громадськості можна довільно нав'язувати певні ідеологічні парадигми, безвідносно до існуючого стану розвитку суспільства та його аксіологічних орієнтирів, є нічим іншим, як своєрідним духовним “більшовизмом”. Адже наступним кроком за такого підходу неминуче стане прагнення задушити свободу вільного вираження думки спершу в сфері ідеології, а згодом і в інших сегментах духовного життя суспільства. На жаль, наше недавнє минуле (а біля нього ми ще так близько знаходимось) красномовно свідчить, що вказане прагнення, як правило, не обмежується лише протистоянням ідеологічних доктрин, а кожна з сторін намагається «підкріпити» свою аргументацію засобами, перш за все, політичного характеру, не виключаючи державницьких репресивних структур. Підкреслимо, що такого роду ідеологічне протистояння по іманентній логіці розвитку, безпосередньо, включаючи в свою орбіту політичні відносини в суспільстві, неминуче призводить до регенерації тоталітарної, по своїй суті, ідеологічної парадигми. При цьому зовнішня, аксесуарна сторона зазначеної парадигми, як правило, подається вельми респектабельно, більш того – з яскраво вираженою претензією на винятковий демократизм та прогресивність. Зазначимо лише, що сучасні пострадянські “вожді” і “вождики” лише повторюють своїх попередників,

можливо не знаючи знаменитого застереження Гегеля, що “історія повторюється двічі, один раз у виді трагедії, а другий у виді фарсу”. Для цього варто згадати сумно відому “сталінську Конституцію” зразка 1937 року та всі пов’язані з цим періодом історичні події. Адже напевно слід пам’ятати, що “найдемократичніша в світі Конституція” (Андре Жид), яка була так прихильно сприйнята інтелектуальною елітою Заходу, по суті виявилась ширмою кривавої вакханалії тоталітарного режиму, однією з найбільших трагедій людської цивілізації.

Для закритого суспільства можна вважати іманентною характеристикою розходження (часом радикальне) між реаліями життя та ідеологічними доктринами, які нав’язуються зверху. Причому доктрини такого роду тлумачаться в якості беззастережних істин, зміст яких не може бути підданий не лише критиці, а й найменшому сумніву з боку громадськості. Саме наявність вказаного феномену в посттоталітарному суспільстві і визначає прагнення представників окремих політичних спрямувань (часом налаштованих на один і той же електорат) навіть у нових історичних умовах задекларувати свій власний радикалізм. Вважаємо, що саме такі підходи – чия доктрина «більш демократична» і стали на заваді дійсної політичної консолідації українського суспільства у минулому, та, на жаль, далеко не подолані у теперішньому. Більш того, суперечки про «демократизм» власних доктрин лише здатні віддалити дослідників від проблеми демократизації посттоталітарного суспільства в цілому з тієї причини, що вказані дефініції носять чисто зовнішній характер по відношенню до предмета дослідження. Адже основою будь-якої посправжньому демократичної системи виступає перш за все можливість вільного та усвідомленого вибору як окремою особистістю, а при посередництві її – і суспільством, що мова йде не лише про політичні свободи (важливі, але явно недостатні сфери людської діяльності), а також про свободу економічну, свободу творчості, віросповідання тощо.

Підсумовуючи, відзначимо наступне. В умовах переходу пострадянських суспільств і зокрема – українського, від тоталітарного політичного режиму до демократичного виникає низка соціокультурних проблем, які в цілому демонструють кризовий стан духовності. Людина не справляється з освоєнням новітніх цінностей та ідеалів, виявляє себе нездібною переводити їх у площину своєї практичної діяльності, а це власне і є головна ознака і функція феномену духовності. Мають скоріше місце перетворені форми тієї ж тоталітарної свідомості, що проростає знов і знов в умовах задекларованого ідейного плюралізму, багатопартійності, парламентаризму, ідеалів демократії, громадянського суспільства тощо.

Духовна криза позначається і в домінуванні масової свідомості як чинника, що впливає на прийняття соціально-значимих рішень, проявляється у високому рівні політизації суспільства, в схильності до ідеологічної репресивності тощо. На жаль, пострадянські країни в силу економічних, політичних, історичних, релігійних відмінностей не можуть мати єдиної універсальної матриці подолання тоталітаризму, а отже – в історичному плані різні держави долатимуть цей шлях у різні історичні терміни.

Розвиток посттоталітарних держав та трансформація їх у соціальну парадигму «відкритого» типу неминуче буде супроводжуватись своєрідними «відпливами» – відступом від уже здобутих позицій в різних сферах суспільного життя: політиці, економіці, інституціях громадянського суспільства тощо. Але такого роду відступи здебільшого будуть носити локальний та тимчасовий характер.

Перехідна модель посттоталітарного суспільства в сфері духовних відносин протягом досить довгого часу буде регенерувати ідеологеми, які по зовнішніх параметрах будуть прагнути до відтворення інституцій громадянського суспільства, а за своїми сутнісними характеристиками вказані ідеологеми лише маскуватимуть віджилі інституції тоталітарного суспільства. Отже, розбіжність між реальним станом суспільства та доктринами, що проголошуються в цьому суспільстві, ще довго буде

однією з найбільш значимих характеристик посттоталітарного суспільства в цілому. Власне можна стверджувати, що суттєвою ознакою тоталітарної парадигми є існування замкнутої ідеологічної системи, яка існує поза історичним простором та часом і є самодостатньою. Злам такої системи і є, на нашу думку, однією з найбільш вагомих ознак дійсного подолання тоталітаризму і переходу у “відкрите” суспільство.

4.2. Трансформаційні міфогеми

Декларації про необхідність радикальних соціально-економічних реформ та прискорення трансформаційних процесів в українському суспільстві стали на сьогодні необхідним атрибутом програмних документів та гасел практично всіх вітчизняних політичних партій та рухів, більшість яких, не маючи розбіжностей у визначенні стратегічної мети, пропонують лише різні тактичні засоби їх реалізації. Аналогічну позицію займають і вітчизняні інтелектуали – філософи, політологи, економісти, публіцисти тощо, які наголошують, що подолання кризових явищ в нашій державі можливе лише за умови динамічного реформування українського суспільства, адже на сьогодні це єдиний шлях, що дасть змогу посттоталітарній державі інтегруватись до європейського простору. Такий консенсус, за умови його існування у країнах з розвинутими демократичними традиціями, слугує індикатором достатньо високого рівня готовності суспільства до проведення структурного реформування та передумов консолідації провідних політичних сил для вирішення поставлених завдань. І що не менш важливо – здатності національного політикуму віднайти та реалізувати систему компромісів та противаг, здатних мінімізувати негативні наслідки соціального реформаторства. Адже поза таким підходом, як засвідчує досвід європейських демократій, воно може викликати негативну реакцію в суспільстві, і таким чином – або

зазнати невдачі, або скотитись до ескалації насильства, де ціна прогресивних перетворень в суспільстві може виявитись занадто високою.

Дещо іншими є підходи до реформаторської діяльності у сучасному українському суспільстві: трансформаційні процеси в нашій державі здійснюються здебільшого стихійно, під тиском певних зацікавлених угруповань або доведених до крайнього невдоволення соціальних низів. При цьому владні структури тими чи іншими реформаційними новаціями або прагнуть продемонструвати готовність поступитися певними власними прерогативами, які вони об'єктивно вже втратили, або ж узаконити процеси, які в суспільстві вже відбуваються де-факто. Тобто за підсумками останнього десятиліття ми можемо констатувати: певні реформаторські зрушення в Україні відбуваються не завдяки, а переважно всупереч діяльності вітчизняного номенклатурно-бюрократичного апарату, аж до його верхніх ешелонів включно. Разом з тим, під виглядом реформаторських кроків в Україні доволі часто лобіюються інтереси окремих кланово-олігархічних угруповань, що, як правило, реалізуються без належного прораховування не лише соціальних наслідків, а навіть національної безпеки держави. Саме цим угрупованням структурні реформи в Україні загрожують втратою не лише вагомих політичних позицій, а в першу чергу – підривом їх економічних інтересів з тієї причини, що кланова система впливів на суспільні процеси буде неминуче змінена на демократичну, в межах якої економічна та політична складові поступово набиратимуть прозорого характеру. Словом, на сьогодні визначальним фактором, що став найсерйознішою перепорою для кардинальних реформ у нашій країні, став так званий “rent seeking” – вживаний в економічній літературі термін, що означає існування політичного механізму перерозподілу обмежених державних ресурсів та грошових потоків в

інтересах угруповань, що мають підтримку владних структур. Ключовою фігурою за таких умов стає державний чиновник, здатний або впливати на рух ресурсних потоків, або саботувати прийняті на державному рівні політичні рішення, що не влаштовують угруповання, інтереси яких, власне, цей чиновник лобіює. Очевидно, що така діяльність недовго може бути непоміченою й уникати громадського обговорення, з часом вона стає об'єктом всебічної критики і посилює прагнення суспільства припинити неконтрольований “rent seeking”, який, по суті, є одним із способів паразитування олігархічних кланів та номенклатурної бюрократії на суспільному організмі. До того ж Україна в силу свого геостратегічного положення в Європі і світі, постійно перебуває в зоні посиленої уваги ближчих і дальших сусідів, для яких реформування української економіки та позитивні зрушення в соціальній сфері, є запорукою стабільності східноєвропейського регіону та передумовою інтеграції України в європейський простір.

З огляду на сказане вище, кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтування доцільності власної діяльності та якнайдовшого збереження в українському суспільстві існуючого статус-кво. І саме створення міфологем про “курс реформ” – як ніщо інше знадобилося для цієї мети. Перш за все декларації щодо “курсу реформ” виявились спроможними створити ілюзію системного підходу та керованості процесом трансформації пострадянського суспільства з єдиного центру, що доволі точно відповідає централістським сподіванням широкого загалу в Україні. Водночас реформаторська риторика дозволяє пояснити причини різкого падіння якості життя більшості наших громадян, катастрофічного обвалу економіки, занепаду системи державної підтримки малозабезпечених – власне, будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати

особливостями реформаторських новацій, в параметри яких не “вписались” певні суспільні верстви чи окремі особи. Водночас постає закономірне питання: без сумніву, соціальна міфотворчість є невід’ємним атрибутом перехідного періоду будь-якої духовної парадигми як минулого, так і сучасного суспільства, але чому саме трансформаційні процеси в українському суспільстві супроводжуються справжнім злетом *міфотворчості*?

Відповідь, вважаємо, слід шукати в сфері специфікацій української міфологізованої самосвідомості, аналіз особливостей якої дозволить скорелювати духовний потенціал широкого загалу з нагальними потребами дійсного реформування українського суспільства – це може значно прискорити його хід. У протилежному випадку новостворювана політична нація в Україні ризикує вже в котрий раз міфологізувати перебіг трансформаційного періоду і відповідно – втратити можливість наукової оптимізації цього складного суспільного явища. Більше того, творення міфологем реформаторського характеру неминуче призведе до зіткнення їх з реаліями дійсності, коли широкий загал остаточно почне витлумачувати реформаторські постулати як черговий ідеологічний штамп, придуманий верхами, а не нагальну потребу суспільства. Тому з’ясування механізмів соціальної міфотворчості в перехідний період є особливо актуальним.

Трансформаційний етап у становленні будь-якої історичної спільноти обов’язково супроводжується сплеском соціальної міфотворчості, адже *перехідний* період – це період переоцінки традиціоналістських духовних орієнтацій, що супроводжується як правило, втратою відчуття стабільності та самодостатності існування власного соціуму. Широкий загал за цих умов просто нездатний за такий короткий проміжок часу опанувати постулати оновлюваної соціальної спільноти і тому змушений звертатися до

міфологічних реконструкцій, які здатні створювати ілюзію співучасті, причетності людини та її соціуму до суспільних перетворень. Підкреслимо: лише ілюзію, адже міфічне подолання розірваності соціального простору не може спонукати до адекватних обставинам соціальних дій і створює умови споглядального ставлення до дійсності, коли окрема особистість відчуває себе не суб'єктом реформаторської діяльності, а лише виконавцем рольової функції, запрограмованої в межах певного соціального дійства, що регламентоване відповідною міфологемною парадигмою.

Достатньо яскраве підтвердження цьому ми знаходимо в системі радянської міфотворчості. За роки існування СРСР, поперемінно змінюючи один одного, чільне місце в комуністичному міфологемному пантеоні займали міфи “світової революції”, “побудови соціалізму в окремо взятій країні”, “індустріалізації” “колективізації”, “боротьби з світовим імперіалізмом”, “зрілого соціалізму”, “перебудови” тощо. При всьому розмаїтті радянських міфологем, на нашу думку, слід звернути увагу на тенденцію їх трансформації від агресивно-нетерпимого месіанізму та культурно-історичного детермінізму, до пізніших спроб “гуманізації” тоталітарної міфології, намагань скорелювати запити окремо взятої особистості з проголошуваним курсом комуністичних перетворень. Так, на первісному етапі комуністичних перетворень масштабність прагнень радикально змінити світ досягає космічного характеру, а вся попередня історія людства витлумачується як “пологи” емпіричного буття комунізму” (К. Маркс), в межах якої аксіологічний вимір особистості має розглядатися лише через призму її жертвності в ім'я “світлого майбутнього”, що, власне, і стає основою духовного самозбагачення людини, зорієнтованої на комуністичні ідеали. Слід однозначно визнати, що така система соціальних орієнтацій

виявилась досить ефективною та довела свою спроможність формувати світоглядні засади суспільства на основі комуністичної міфології. Причому в основу її було покладено догмат про абсолютну вищість радянської людини у порівнянні з представниками інших цивілізаційних спільнот. У зв'язку з цим, спроби окремих публіцистів дати раціональне тлумачення персонажам радянської міфології є, на нашу думку, абсолютно безперспективними. Адже скажімо, реальне життя Павлика Морозова, Миколи Островського, Олега Кошового чи Василя Шишковського, та міфологема, в якій головний герой має ім'я свого історичного прототипу — це два різнопланових поняття, які належать до принципово різних духовних утворень. Намагатися ж співставити кальку-схему “життя” міфологічного героя з реальними біографічними даними конкретної людини – все одно, що спробувати зіставити пейзажне полотно художника з топографічною картою на тій підставі, що в них збігається назва місцевості. Аналогічний результат мають і спроби перейнятися, скажімо, проблемами моральних чеснот того самого Павлика Морозова, що було б тотожним намаганням дати відповідну оцінку діям Геракла, Іллі Муромця чи Відьми з “Івасика-Телесика” – в міфі-казці вони є носіями певної ролевої функції, ніяк не пов'язаної з морально-особистісними якостями людини.

Слід також зазначити, що такого роду соціальна міфотворчість відіграє помітну роль і в сучасному українському політикумі, однією з в характерних рис якої є тяжіння до міфологізації певних аспектів суспільно-політичного життя, окремих особистостей та подій. Так, на нашу думку, на рівні масової свідомості відбувається досить активний процес занепаду комуністичної ідеологічної парадигми та однієї з її найважливіших складових – системи радянської міфології. Але парадоксальність нинішньої ситуації полягає в тому, що замість традиційних міфологем тоталітарного суспільства з дивовижною швидкістю починають регенеруватися,

здавалося б, самою історією спростовані міфи-легенди. Незважаючи на те, що персоналії новостворюваних міфологем зовсім інші (хоча в окремих міфах трансформації зазнали лише головні герої: носій добра стає уособленням зла і навпаки), функціонально вони в масовій свідомості продовжують виконувати попередні ролі. В обох зазначених вище ідеологічних парадигмах здійснюється персоніфікація понять добра і зла: конкретні громадські діячі чи політичні організації починають витлумачуватися не як представники певного спектру політичних сил суспільства, а як міфологізовані носії певної функції, які залежно від політичної орієнтації або виступають уособленням добра, прогресивності та моральності, або ж представляють темні ворожі сили, що несуть відповідальність за всі проблеми та негаразди в суспільстві. І не суть важливо, хто вони – “кляті москалі”, “недорізані буржуї”, “націоналісти-западенці” новоявлені “масони” чи конкретні публічні політики в нашій державі, якщо міфологізована свідомість саме їх зробила відповідальними за соціальні проблеми, то вони вже за означенням стоять на заваді сил добра, які, зазвичай також уособлені в конкретних персоналіях вітчизняного політикуму. При цьому будь-яке намагання пошуку компромісу між політичними опонентами для такого типу свідомості є неприйнятним, адже спроба віднайти дотичні теми з представником ворожого табору сприймається як спроба примирення зі злом. В такій ситуації, і саме завдяки міфологізованій свідомості широкого загалу, окремі політичні сили в Україні, незалежно від їхнього політичного курсу чи безпосередньої громадської діяльності мають стійку підтримку чи навпаки викликають категоричне несприйняття.

Функціонування міфологем на рівні масової свідомості має і свою зворотну сторону: якщо уявна чи реальна харизматичність політичного лідера перестає відповідати алгоритму поведінки

позитивного героя та носія колективної свідомості, на рівні широкого загалу його міфологізований образ досить швидко може трансформуватися в свого антипода – представника темних сил, тобто перетворитися на антигероя. Класичним типом такої трансформації є політична фігура М. Горбачова, що у сприйнятті широкого загалу за часи своєї політичної кар'єри поміняла знак з позитиву на негатив. На місце скинутого з п'єдесталу масового поклоніння Горбачова згодом міфологізована свідомість, що є невід'ємною ознакою будь-якої тоталітарної системи, спершу поставила Бориса Єльцина, а згодом – деяких лідерів національно-демократичних рухів у республіках на пострадянському просторі.

Особливої ваги ця проблема набуває в умовах становлення української державності, коли особливості перехідного періоду значною мірою визначаються соціальною міфотворчістю, яка стає одним із основних чинників духовного життя українського суспільства. Без сумніву, одна з головних причин цього – відсутність укорінених державницьких традицій у масовій свідомості. Але навіть побіжний погляд на ряд пострадянських країн з приблизно рівними стартовими можливостями дає всі підстави стверджувати, що становлення державницьких засад на теренах України могло б відбуватися більш збалансовано та динамічно, ніж це реально відбувається зараз. Посилання ж на геополітичний (близькість Росії) та на суб'єктивний (відсутність загальнонаціонального харизматичного лідера) фактори є вагомими, але, на нашу думку, не можуть бути визнані самодостатніми для аналізу зазначених процесів. Вважаємо, що соціальні трансформації перехідного етапу української історії можуть бути пришвидшені лише з урахуванням особливостей соціальної міфотворчості в нашій державі.

Найважливішою серед них, на наш погляд, є міфологізація історичного минулого України. Зауважимо, що творення історичних

міфологем властиве для всіх без винятку етносів, але перш за все це стосується політичних націй, адже державницька ідеологія будь-якої країни просто не здатна функціонувати без “обґрунтування” її історичного минулого як системи освячення претензій на власну місію державницького народу – суб’єкта геополітичних відносин. Особливої гостроти ця проблема набуває в умовах становлення власної державності або в переломних періодах життя суспільства, коли саме міфологеми стають основою духовної консолідації нації. Згадаймо хоча б міфи про “священний” характер творення таких держав, як Польща, Ізраїль, Росія чи Японія. Лише таким чином широкий загал може усвідомити власну приналежність до політичної нації та відповідальність перед майбутніми поколіннями за нинішній стан суспільства. Не менш значущу функцію історичний міф виконує і тоді, коли необхідно пояснити на рівні масової свідомості складні трансформаційні процеси або трагічні сторінки національної історії. Адже на рівні буденної свідомості неможливо сприймати та відтворювати теоретичні конструкції, що адекватно відображають складні суспільні процеси, і тому духовна діяльність такого рівня неминуче зводиться до творення міфологем, які часом здатні надихати національних митців на створення високохудожніх доробків, здатних надати міфології “другого дихання” та відіграти певну роль у консолідації етнічної самосвідомості. Досить яскравим прикладом такого міфологізованого відтворення історичних подій є фільм видатного польського режисера Єжи Гофмана “Вогнем і мечем”. Ми вважаємо абсолютно безперспективними спроби окремих дослідників, як в Україні, так і в Польщі, зіставити сюжет фільму з історичною реальністю і на цій основі піддати критиці творіння видатного кінорежисера. На нашу думку, фільм є класичним зразком сучасного міфу, побудова якого принципово відрізняється з науковою рефлексією. При цьому історична правда стає несуттєвою, а об’єктивні оцінки

замінюється певними, наперед заданими постулатами ідеологічного характеру. Саме завдяки такому підходу автору вдається уникнути “незручного” питання стосовно міри відповідальності тодішньої правлячої еліти Речі Посполитої за фактичне перетворення України в колонію польської держави, що призвело спершу до визвольної війни 1648-1654 років, а згодом – і до загибелі Польщі. У фільмі ж Єжи Гофмана суть проблеми україно-польських відносин зведена до космологізованого протистояння сил добра (персоніфікованих в образах шляхетного польського панства) та сил зла і хаосу, носіями якого виступають бунтівні козаки-українці та зрадливі селяни. І навіть неспростовні факти надзвичайної жорстокості українсько-польської війни “делікатно” зведені талановитим режисером переважно до взаємин “диких” українців і татар з етнічним же українцем, що став однак знатним польським шляхтичем, Яремою Вишневецьким.

На перший погляд, такого роду міфологеми забезпечують цілісний характер сприйняття історичного минулого, до того ж скорельованого з відповідними постулатами державницької ідеологічної парадигми. Але будь-який історичний міф з часом, в міру розвитку суспільства, неминуче починає суперечити реаліям життя, стаючи на заваді новим прогресивним тенденціям, що виникають у духовному житті певного соціуму та культивує спрощено-примітивістське сприйняття дійсності та адекватні йому форми діяльності. До того ж досить часто такого роду міфологеми стають своєрідною ідеологічною настановою для науковців, публіцистів педагогів, що призводить до формування неадекватних уявлень про власну історію у широкого загалу. Якщо ж такий підхід хоча б упродовж короткого періоду стає основою соціальної практики певної державницької спільноти, остання ризикує навдивовижу швидко трансформуватись у тоталітарне суспільство з яскраво вираженими

охлократичними тенденціями у політичному керівництві. І хоч ця соціальна система є історично приреченою (досить згадати трагічні приклади функціонування тоталітарних режимів фашистської Німеччини та Радянського Союзу в ХХ столітті), ціна такої трансформації, як правило, неймовірно висока – мільйони людських жертв, відставання історичної спільноти в розвитку або ризик залишитись на узбіччі світового поступу. Альтернативою описаному вище механізмові міфологізації історичного минулого, а від нього – і сьогодення, може бути лише теоретична рефлексія, що здатна виявити закономірності історичного розвитку суспільства та забезпечити сприйняття теперішнього часу як хоч і важливого, але швидкоплинного етапу становлення власної політичної нації, за яким неминуче настане новий період – з іншими політичними персоналіями та умовами існування суспільства. При цьому кожен з таких періодів має розглядатися крізь призму ідеї становлення державницької парадигми, що може реалізуватися шляхом взаємоузгодження певних інтересів окремих суспільних верств, орієнтованих переважно на корпоративні форми діяльності, зі стратегією утвердження власної політичної нації в геополітичному просторі, що передбачає як мінімум неупереджене ставлення до своїх сусідів. Однак таке бачення власної історичної ролі та відповідальності за власну державу не може сформуватись миттєво – воно є продуктом розвитку кількох поколінь елітних суспільних прошарків, соціальна практика яких сформує почуття відповідальності за власний народ та державу. Разом з тим рівень егалітарної свідомості не спроможний цілком досягнути теоретичні засади наукової рефлексії, а це, на нашу думку, під силу лише верхнім соціальним прошаркам, що, власне, й дозволяє розглядати їх як національну еліту. Підкреслимо: такі чинники, як майнова вищість, здатність до самоорганізації чи набуття управлінських навичок у державному керівництві, є важливими, але не

самодостатніми для формування національної еліти. Еліта формується там, де, за влучним висловлюванням Х. Ортеги-і-Гассета, “меншість починає усвідомлювати свою відповідальність за більшість”. Саме зазначена обставина і дозволяє політичній нації визначати стратегічні шляхи власного розвитку, коли теоретично осмислені історичні перспективи становлення держави, вироблені на рівні національної еліти, починають відігравати роль духовної домінанти, хоча почасти й зведеної на рівні широкого загалу в систему міфологізованих символів буденного сприйняття.

Якщо ж вести мову про сучасне українське суспільство, вважаємо, що цілком слушною є точка зору Дмитра Донцова, згідно з якою навіть на сьогодні немає ніяких підстав стверджувати, що в межах української історичної спільноти сформувалась власна національна еліта, позаяк ті суспільні прошарки, які через об’єктивні та суб’єктивні причини посіли чільне місце в трансформаційних процесах, не готові до реалізації державотворчих засад. Більше того, саме відсутність пасіонарних суспільних верств, на думку Д. Донцова, є головною причиною поразки національно-визвольних змагань українців впродовж кількох останніх століть. І хоч Україна на сьогодні де-факто стала державою, аналіз сучасного стану українського суспільства дає нам усі підстави стверджувати, що вітчизняна національна еліта проходить лише один з перших етапів свого становлення. Саме це створює, на наш погляд, додаткові труднощі у формуванні української політичної нації та української держави: ті соціальні прошарки, які покликані взяти на себе функції загальнонаціональної консолідуючої домінанти, в нових умовах продовжують сповідувати егалітаристські духовні засади. Серцевиною їх виступає намагання міфологізувати історичне минуле України, і це намагання, попри окремі деталі, можна звести до таких підходів.

По-перше, міфологізація української історії дає можливість витлумачувати її як своєрідну передісторію з наперед заданим результатом – творенням держави Україна. Відповідно, будь-яка історична подія, якщо її оцінювати крізь призму соціального детермінізму, свідомо чи несвідомо зазнає зміщення в напрямку наперед заданого результату. Подібно до того як історія протестних рухів соціальних низів (нехай важливих, але аж ніяк не самодостатніх) в радянській міфології розглядалась як основа суспільного прогресу людства, що в кінцевому результаті неминуче має привести до комуністичного майбутнього, так і події з історії нашої держави зазнають аналогічного тлумачення, що дає підстави для довільних інтерпретацій фактів, аби лиш вони збігалися з “державницькою ідеологемою”. Так, скажімо, протягом кількох століть українські (і не лише українські) історики всіляко сприяли творенню міфологізованого образу Івана Мазепи. І якщо одні вбачали в ньому лише “зрадника”, “лукавого царедворця-пройдисвіта”, який своїми діями *о д и н* мало не знищив “віковічну дружбу народів-братів”, то для інших він – уособлення “лицарства”, “шляхетності”, “гетьмана-державника”, якому лише *о д н о м у* під силу було зреалізувати задумане визволення – однак не зрозуміли Гетьмана сучасники. Навряд чи є потреба доводити, що обидва описані підходи є тотожними за своєю суттю і не можуть бути методологічною основою дослідження цієї видатної постаті української історії, оскільки ґрунтуються на гіперболізованих можливостях однієї людини. Тільки деміфологізація образу гетьмана Івана Мазепи та введення в науковий обіг реальних фактів його політичної біографії, дозволить нам об’єктивно визначити методологічні засади для дослідження мазепинської доби, виявити ті внутрішньо суперечливі тенденції розвитку українського суспільства, що зумовили появу в тодішньому політикумі історичної фігури такого масштабу.

По-друге, егалітарна свідомість не здатна сприймати власне буття як момент історичного розвитку, діалектичної спадкоємності минулого, теперішнього та майбутнього, вона абсолютизує сьогодення, ігноруючи як історичну ретроспективу, так і свою причетність до відповідальності за майбутнє. Саме з цієї причини в такому типі свідомості відбувається поділ історичного часу на дві складові. Перша – це міфологізована система уявлень про героїчне минуле – козаччину, січових стрільців, УНР, борців з фашизмом та радянським тоталітаризмом. Особистість тут є творцем історії та власної долі, а героїка часу передбачає здійснення подвигу як необхідної умови існування. Друга складова – сьогодення, в межах якого буденне життя потребує буденного ж ставлення до дійсності. Будь-які високі прагнення розглядаються тут примарними абстракціями, що є перепонами на шляху до “нормального” життя, фатальну визначеність якого змінити нікому не під силу. При цьому виникає закономірне запитання: яким чином егалітарна свідомість здатна поєднувати в єдине ціле зазначені вище складові? На нашу думку, симбіоз міфологізованого світу героїчного та світу буденного здійснюється через сакралізацію першого, надання йому космічної значущості та протиставлення епохи міфічних героїв буденній сучасності. Сам же сакралізований світ у духовній сфері відтворюється як героїчні перекази та легенди, матеріалізовані у різноманітних некрополях – пам’ятних знаках, могилах тощо, які, власне, й виконують функцію своєрідного тотема – пограничної межі між сакралізованою героїкою минулого та нинішнім буденним світом. Саме ця обставина, до речі, є основною причиною встановлення такої великої кількості некрополів та нестримного шанування трагічних сторінок української історії, а зовсім, не схильність українців до гіпертрофованого культу мертвих – некрофілії, як це іноді поверхово тлумачать. Класичним прикладом такої міфологізації в наш час є спроби перетворити на легенду образ

В. Чорновола: його вчорашні політичні опоненти прагнуть відгородити це ім'я від народу частоколом забюрократизованого некрополісного офіціозу, адже саме таким чином визнаний політик сучасності досить швидко може перестати бути прикладом для наслідування та перетворитись на міфологізований об'єкт масового поклоніння.

По-третє, сучасній егалітарній свідомості (і не лише українській) не під силу сприйняти у повному обсязі складну динаміку становлення громадянського суспільства та функціонування державницьких інституцій. Зазначений тип свідомості, як правило, спираючись на неадекватно інтерпретований історичний досвід, прагне міфологізувати систему відносин, що виходять безпосередньо за межі цієї чуттєвої реальності. Саме тому для будь-якої державницької духовної парадигми характерне нашарування потужного пласту міфологем, які виконують функцію консолідуючого фактору масової свідомості, відтворюваного традиційними для міфотворчості засобами. Тому якими б дивними, для прикладу, не здавалися для стороннього ока наївно-зворушливе вшанування коронованих осіб у Великій Британії та Японії чи імперська амбітність громадян Росії і США, слід вказати, що це, власне, і є прикладами функціонування сучасних міфологем, скорельованих з відповідними ідеологічними постулатами вказаних держав.

Коли ж йдеться про сучасну міфотворчість українського суспільства, слід зауважити, що домінування егалітарної свідомості у його межах зумовлене конкретними історичними чинниками: відсутністю державницьких традицій та відтоком протягом століть пасіонарних суспільних сегментів на терени інших держав, де вони знаходили можливості для самореалізації. Саме чинник егалітаризму є визначальним при формуванні на рівні широкого загалу абсолютизації власного часткового (економічного як правило) інтересу та демонстративного протиставлення його цінностям громадянського

суспільства. При цьому частковий інтерес, зазвичай корелюється з інтересом корпоративним або інтересом громади, відтвореній на засадах стосунків селянської общини, що достатньо глибоко розкрито у монографії Григорія Грабовича “Шевченко як міфотворець” [110]. Якщо ж представники такого типу свідомості випадково підносяться на функціональний рівень національної консолідуючої верстви, стає очевидною їх повна нездатність до державотворення. “Ті незнані провінціальні адвокати, нотарі, учителі й ін., – як влучно висловився свого часу Дмитро Донцов, – не звикли й самі себе вважати за щось вище від юрби. Нагло, ніби чудом викинуті на вищий щабель суспільної драбини, непідготовлені до своєї нової ролі, спритні гешефтьярі, великі спеціалісти від дрібних справ і суперечок, заняті боротьбою за дрібні особисті користі, вони мало тямали в потребах держави і загалу. Бракувало їм до того досвіду в державних ділах, широкого розуму, твердого характеру, шляхетної думки, яка б дозволила їм стати понад овид свого повіту чи парафії” [146]. І хоча це вбивче визначення стосується політичної верхівки доби Третьої Республіки Франції, воно, на нашу думку вичерпно характеризує сучасний стан так званої “української еліти”, яка за своєю суттю на сьогодні залишається складовою егалітарного соціуму. Саме таке середовище міфологізує інституції влади, розглядаючи їх як виключно ворожу та злу силу, що тяжіє над людиною та громадою і яку годі навіть пробувати змінити. Подібно до того як наші далекі пращури міфологізували природні стихії, прагнучи таким чином пристосуватися до них та використати в своїх інтересах, так і сучасна егалітарна свідомість значної кількості українців розглядає державницькі інституції як неминуче зло, недобрій силі якого можна протиставити лише власне вміння обхитрувати його та використати для своїх потреб. Коли ж людина з таким типом свідомості долучається до владних структур, головним для неї стає максимальне

задоволення особистих (часом корпоративних) інтересів, але аж ніяк не реалізація істинного призначення державотворця. А проблема відповідальності перед історією та власним народом представником егалітарної свідомості взагалі не береться до уваги, хіба що як загальне місце у вербальних конструкціях, щось на зразок ритуального заклинання шамана архаїчної спільноти.

Розглядаючи трансформаційні міфологеми, що лежать в основі суспільних реформ, не можна не торкнутися і проблеми імперських міфологем в сучасному українському суспільстві. Насамперед зазначимо, що розбудова державності за нинішніх історичних умов супроводжується перманентними спалахами соціально-політичної напруженості, які по своєму значенню та наслідках далеко виходять за межі звичайного політичного протистояння в країнах з усталеними демократичними традиціями. Причому періоди перманентних політичних криз, хоча і змінюються етапами відносної стабілізації, однак по своїх наслідках вони негативно впливають на динаміку соціальних трансформацій в цілому, перетворюючись на визначальну характеристику нинішнього стану нашої держави. У середовищі як політиків, так і частини науковців, традиційним стало пояснення такого роду соціально-політичної нестабільності причинами історичного характеру, перш за все – радянським минулим. Власне, і високий рівень корупції і безвідповідальність верхніх суспільних прошарків і непрофесіоналізм чиновництва, злочинність, духовний занепад та моральна деградація цілих суспільних верств в Україні досить часто тлумачаться як спадок тоталітарної доби. До того ж аналогічні процеси спостерігаються практично на всьому пострадянському просторі, що слугує додатковим підтвердженням зазначених вище негативних процесів. Однак виникає питання: пострадянський простір дає нам зразки різного подолання комуністичного минулого – від динамічних спільнот країн Балтії, до формування автократичних режимів Центральної Азії, що тяжіють до

класичних східних деспотій. Україна у цьому переліку посідає “золоту” середину, значно відстаючи від лідерів перегонів пострадянських спільнот – Естонії, Латвії, Литви та водночас не йде в ніяке порівняння із одіозними авторитарними режимами, що утворились в результаті розпаду СРСР. Водночас на сьогодні для України питання вибору подальших трансформацій надзвичайно актуальне, адже обидва можливих вектори, як демократичний, так і авторитарний, є цілком реальними для нас, попри самовпевнений оптимізм цілого ряду політиків щодо необоротності демократичного вибору України.

Зазначимо, що стартові можливості трансформацій пострадянських республік після розвалу СРСР суттєво різнилися між собою, адже згідно оцінок ряду авторитетних фахівців, саме Україна в силу географічного положення, економічного розвитку, потужного людського потенціалу, природних чинників та ряду інших складових, мала виняткову можливість ще у кінці дев'яностих років минулого століття вийти на рівень середньорозвинених європейських держав. Саме тому виникає закономірне питання, наскільки виправданими були такого роду прогнози та які можливі прорахунки стратегічного і тактичного характеру не дали змоги українському суспільству реалізувати власний потенціал. На нашу думку, питання риторичне, адже колишня радянська номенклатура, сформована та вихована в межах концептуальних підходів індустріального суспільства, за означенням була нездатною побачити нові горизонти становлення постіндустріального розвитку, де інституційним фактором виступає не технологічна складова індустріального виробництва, а перш за все – системне використання людського фактору та максимально повне розкриття особистісних якостей кожного члена суспільства, зайнятого у виробництві. Зазначена теза може здатись загальним місцем, адже протягом десятиріч у СРСР вона розглядалась як центральна у теоретичних пошуках вітчизняних філософів, однак наукові розвідки такого роду суттєво розходились із практичною реалізацією всебічного розвитку особистості, яка

звично розглядалась номенклатурою в якості інструментарію для втілення масштабних індустріальних проектів. В свою чергу, дисбаланс між якістю трудової діяльності значної кількості радянських людей та можливостями їх творчої самореалізації все більше поглиблювався, що власне і стало однією з причин скептичного ставлення широкого загалу до перспектив становлення всебічно розвинутої особистості взагалі. Більше того, дана проблема стала розглядатись, як одна із комуністичних міфологем, яка не має нічого спільного із реаліями життя. Саме тому аналіз регенерації імперських міфологем на пострадянському, і зокрема – українському, просторі та шляхи подолання їх є актуальними та значимими як у теоретичному, так і практичному сенсі.

З огляду на актуальність проблеми функціонування імперських міфологем у тоталітарному та посттоталітарному суспільствах, зазначена проблема протягом століть піднімалась видатними мислителями, починаючи з Платона. Помітний внесок у розробку імперської складової соціального міфу було зроблено Г.В.Ф.Гегелем, М.Еліаде, Е.Кассіроном, Дж.Кемпбеллом, Б.Маліновським, Ф.Ніцше, К.Хюбнером, К.Юнгом, Е.Фроммом, Е.Анчел та ін. Цієї теми торкались і вітчизняні дослідники минулого століття — А.Афанасьєв, М.Бердяєв, Ф.Буслаєв, П.Гуревич, О.Лосєв. Серед сучасних дослідників слід вказати на українських та російських науковців – Ю.Баумана, Є.Головаху, В.Горського, О.Гриценка, Т.Євгенєву, С.Кара-Мурзу, В.Малахова, Н.Паніну та інших. В працях зазначених дослідників розглядаються концептуальні підходи щодо дослідження проблем соціального міфу та специфікації його функціонування у перехідних спільнотах. Для українського суспільства вказана проблема особливо є актуальною.

Початок дев'яностих років минулого століття продемонстрував успішність перш за все тих громадян, які не були обтяжені моральними чеснотами та не відзначались глибиною духовних запитів, а часом і інтелектом. Таким чином, на зміну одному комплексу міфологем

комуністичного гатунку, прийшов інший, згідно з яким сучасна духовна парадигма в основі своїй повинна ґрунтуватись на засадах меркантильного прагматизму та пролонгації ідей ринковою лібералізму. Однак ліберальна модель розбудови соціально-економічних засад ринкового суспільства поперше ніколи не буде сприйнята широким загалом як оптимальна, по-друге, вона не здатна дати адекватну відповідь на виклики часу в сучасному українському суспільстві. Адже розпад СРСР зумовив не лише зміну духовних пріоритетів, але й необхідність формування формотворчої державницької парадигми, основаної на довірі та повазі до власних державних інституцій. А цементуючим фактором такого роду процесів виступає перш за все національна еліта, на яку покладається особлива відповідальність, корельована із потребою у високому моральному авторитеті. Однак ми бачимо, що вітчизняна еліта, болісно розлучаючись із номенклатурним минулим та перебуваючи в стадії формування, роз'єднана регіональними, світоглядними, галузевими, корпоративними тощо перегородками, на сьогодні виявилась просто нездатною очолити трансформаційні процеси в Україні. І справа не лише в тому, що перед нею постали надзвичайно складні завдання – об'єднати різні регіони України за умов соціально неструктурованого суспільства, власне українські політики в більшості своїй ще й на сьогодні перебувають у полоні стійких пострадянських міфологем, згідно з якими домінуючим чинником консолідації українського суспільства виступає економічна складова, після розв'язання якої всі інші проблеми будуть подолані мало не автоматично.

Однак реалії українського життя однозначно засвідчують, що невирішені проблеми духовного та зокрема ідеологічного плану все більше стають на заваді подальшого розвитку нашого суспільства, при цьому ми вважаємо цілком обґрунтованою точку зору тих науковців, які вважають, що подальша трансформація України до суспільства постмодерну можлива лише за умови максимального залучення творчого потенціалу переважаючої кількості членів всього суспільства. При цьому важливим є

не лише вибір найбільш оптимального шляху трансформації української держави, а й концентрація зусиль на найбільш перспективних спрямуваннях її розвитку, що є можливим лише за умови потужної об'єднавчої ідеї, носієм та генератором якої виступають державні інституції та знані політичні лідери із значним потенціалом кредиту довіри у суспільства. Поза такого роду ідеями якісна трансформація просто неможлива, адже досвід країн пострадянського блоку однозначно підтверджує це. Скажімо, у Польщі, Чехії, республіках Балтії тощо визначальним чинником посттоталітарних трансформацій виступила ідея національної єдності, корельована приналежністю до європейської культурної парадигми; у Болгарії, Румунії та Чехії – демократичних цінностей так званого вільного світу. Що ж до України, слід однозначно визнати, що за роки незалежності так і не була вироблена ідеологічна парадигма, здатна консолідувати українців у єдину політичну націю. І хоча зазначена проблема не залишалась поза увагою дослідників та політиків, вважаємо, що розгляд її і на сьогодні перебуває під певними ідеологічними кліше на зразок концептів «слов'янського братства», «найдревнішої хліборобської цивілізації Європи», «зрусифікованості» чи навпаки «полонізованості» частини українців із втраченими етнонаціональними витоками.

Однак зауважимо, що зазначена проблема, яка на поверхні виступає в якості чисто політичної, та досить часто використовується партійними функціонерами як привабливе ідеологічне гасло, по суті своїй зачіпає глибинні етнокультурні нашарування та за певних обставин може призвести до серйозних наслідків, аж до загрози розколу українського суспільства. Причина цього, на наш погляд, криється у недооцінці геополітичного положення України, корельованого з особливостями її історичного минулого. Адже період бездержавності української спільноти та сусідство із культурно та етнічно близькими народами, з одного боку, та постійна загроза знищення від південних сусідів протягом багатьох століть змушували українську еліту постійно спиратись на державницькі

інституції зазначених країн, як останню інстанцію при розгляді як зовнішньополітичних, так і внутрішніх проблем. Це не могло не породити структурної деформації українського суспільства перш за все в плані нездатності правлячих еліт щодо самостійного прийняття рішень з кардинальних питань українського життя. Відповідно, українська керівна верства і на сьогодні не здатна повірити до кінця у власні сили та вбачає у політичній владі перш за все інструментарій для захисту власних або корпоративних інтересів, досить часто на шкоду всьому суспільству, однак з опорою на підтримку закордонних інституцій. А широкий загал, спираючись на власний специфічний історичний досвід, апріорно не довіряє своїм керманичам, вбачаючи в будь-яких їхніх діях не турботу про державні справи, а індивідуалістичний корисливий інтерес. Таким чином, можна констатувати, що і на нинішній час, в українському суспільстві державницький інстинкт української політичної нації перебуває у зародковому стані, причому територіальні особливості не дають підстав стверджувати, що в окремих регіонах ставлення до державницьких інституцій суттєво відрізняється. Адже при радикально протилежній риториці представників, скажімо, західних та східних областей, навряд чи можна виявити розбіжності щодо ставлення їх до владних інституцій як механізму задоволення особистих потреб.

За умов, що склались в українському суспільстві на початок XXI ст., коли початкова фаза структуризації суспільства в цілому, співпадає із зародковим станом формування української еліти як такої, слід однозначно визнати, що альтернативи посиленню ролі державницьких інституцій та концентрації влади в єдиному центрі в Україні на сьогодні просто немає. Більше того, сильна політична влада буде вимушено концентрувати в своїх руках не лише притаманні їй функції, але й забезпечення стратегічного курсу в сфері державницької ідеології, корельованої з інформаційною, освітньою, міжконфесійною, регіональною тощо політикою. Це аж ніяк не означає корекцію стратегічного курсу на

розбудову демократичного суспільства та інтеграцію в європейське співтовариство. Однак слід визнати, що проблема прискореного руху по шляху євроінтеграції за таких умов не може бути реалізованою у кілька років. В противному разі навіть інтегрована до європейського співтовариства Україна може перетворитись на серйозну геополітичну проблему для об'єднаної Європи.

На підтвердження зазначеного вище, слід вказати також, що цілком виправданою є точка зору С.Хангтінгтона, згідно якої саме через Україну проходить цивілізаційний розлом двох культурницьких парадигм західноєвропейської та російсько-православної. Причому: “об'єднання з загальними ідеологічними установками або ті, що об'єдналися навколо наддержав йдуть зі сцени, поступаючись новим союзам, що об'єднуються на основі загальності культури і цивілізації” [66, 185]. Вважаємо, що зазначена концепція дає ключ для аналізу трансформаційних процесів у сучасному українському суспільстві. Адже за роки незалежності перманентні спалахи політичних конфліктів по лінії «Захід-Схід» якраз і відтворюють дезінтеграційні процеси, що стали на заваді становлення української політичної нації. Недовга історія української незалежності засвідчує, що перманентний кризовий стан українського суспільства, то спадаючи, то загострюючись, продовжується протягом майже двох десятиліть. Причому слід зауважити, що навряд чи є продуктивною у теоретичному плані спроба розглядати як його основу іноземні впливи – чи то зазіхання НАТО, чи то «руку Москви». Так, Україна на сьогодні є предметом посиленої уваги з боку основних геополітичних гравців, але витoki соціально-політичної напруженості криються у внутрішніх проблемах, і перш за все – у перманентному чергуванні спалахів напруженості по лінії Захід-Схід, що віддзеркалюються протистоянням власне у середині управлінських верств. Якщо проаналізувати початок 90-х років минулого століття, то очевидним є те, що протистояння носило чітко виражений культурно-регіональний характер, перш за все, західного регіону по лінії Захід-Схід, а

тодішня номенклатура зберігала свою цілісність, поступово мімікруючи від комуністичних духовних парадигм до національно-державницьких. Однак слід підкреслити, що незважаючи на нові історичні умови, переважаюча частина управлінсько-господарської еліти посттоталітарного суспільства продовжує бути зорієнтованою на духовні цінності минулої епохи, засадничими чинниками яких є відтворення за нових умов компонентів імперської свідомості. Такого роду свідомість передбачає перш за все повне ігнорування особистих інтересів широкого загалу, які повинні бути принесені в жертву цілям, що перебувають за межами буденного інтересу більшості членів суспільства і слугують зміцненню імперії як такої. При цьому, будь які жертви, принесені в ім'я реалізації такого роду проектів однозначно тлумачаться як доцільні та виправдані. Людина за такої ситуації розглядається не як самоціль та прикінцева мета соціальних перетворень, а лише як засіб зміцнення держави, ототожненої із імперськими претензіями. Коли ж імперія відійшла в минуле, місце абстрактного імперського інтересу посіла не менш абстрактна міфологема потреби неймовірного збагачення. Адже десятки вітчизняних мільярдерів та мультимільйонерів, багатства яких були накопичені у неймовірно короткі терміни – буквально за кілька років незалежності нашої держави, просто нездатні усвідомити, що фетиш величезного багатства, заради якого принесені в жертву економіка та потужний людський потенціал України, з часом обернеться проти власників такого багатства. У суспільстві постмодерну ігнорування зазначених факторів є шляхом в нікуди, і може призвести або до втрати незалежності країни, або до перетворення нашої держави у «бананову республіку» в центрі Європи, що є геополітичним нонсенсом. За цих умов чинник національного приниження та відсутність можливостей повноцінного управління накопиченими ресурсами стануть невід'ємною характеристикою вітчизняних нуворішів. Що ж до широкого загалу, імперська свідомість диктує сприйняття народу як своєрідного додатку до державних інституцій, де від позиції «простої» людини

нічого не залежить, а принесення її в жертву абстрактним конструкціям є цілком нормальним та виправданим. Більше того, широкий загал в межах такого типу свідомості проявляє постійну готовність до відтворення різного роду міфологем щодо винятковості власної ролі в історичному процесі, що виражається у реконструкції міфологем на кшталт «світлого майбутнього», «найдревнішої європейської нації», «слов'янської єдності» тощо.

Отже, Україна посттоталітарної епохи переживає складний процес соціальної трансформації з яскраво вираженим протистоянням двох суспільних спрямувань. Перше, репрезентоване номенклатурно-бюрократичною верствою радянського зразка, прагне якнайдовше зберегти продовжити традиційні форми рентних стосунків, що залишилися нам у спадок від попередньої доби. Причому ці стосунки на сьогодні певною мірою пов'язані з системою “rent seeking”, тобто механізмом перерозподілу національного багатства в інтересах окремих угруповань, що мають доступ до влади.

Протилежне спрямування – це та спільнота, яка орієнтована на систему цінностей громадянського суспільства, оснований на традиціях демократії європейського типу. Але такий підхід, що став дороговказом для частини політиків та інтелектуалів як запорука становлення Української держави, на сьогодні ще не є, на жаль, діяльним орієнтиром переважної більшості громадян нашої країни.

В умовах трансформаційних процесів, відчуження широкого загалу від власних владних структур може стати настільки глибоким, що міфологізована свідомість наших співвітчизників почне розглядати власну державу як джерело негараздів, а українське суспільство ризикує стати на шлях таких соціальних відносин, в межах яких власне теоретична рефлексія виявиться просто зайвою, а реформаторські зусилля політичних лідерів тлумачитимуться як черговий засіб введення в оману суспільство.

Досить потужними чинниками суспільного буття “перехідного періоду” є й міфологеми імперського характеру. Хоча за умов постмодерну час імперій (хоча б у класичному розумінні), а відтак – і функціонування імперських міфологем завершується. Ностальгія за минулим ще буде довго даватись взнаки у духовних вимірах українців. Той пласт міфологем, який продукувався імперською духовною парадигмою, почне поступово відходити в минуле, а відповідно, суспільна свідомість почне долати ті форми відчуження суспільства від держави, які є характерними для імперської свідомості. В свою чергу, формування державницької духовної парадигми в українському суспільстві з неминучістю буде орієнтоване на сприйняття української держави як єдиного цілісного організму та на толерантне сприйняття тих регіональних особливостей, які існують в будь-якій державницькій спільноті. Саме це стане основою відмирання міфологем щодо існування в Україні кількох регіонів, які в духовному плані є антагоністами і нездатні прийти до консенсусу у баченні перспектив розвитку України.

4.3. Вплив культурно-історичної традиції та національної самобутності на формування нових міфів

Процес утвердження державності у сучасному українському суспільстві з неминучістю передбачає подолання ідеологічної тоталітарної спадщини та інтеграцію в європейський простір на основі утвердження демократичних цінностей та інституцій. Визначальним фактором всього суспільного життя України кінця ХХ століття та, поза всяким сумнівом, перших десятиліть наступного, буде все більше зростаюча тенденція якісних трансформацій всіх без винятку духовних утворень, включаючи і ті, які в межах тоталітарного суспільства витлумачувались на рівні масової свідомості як абсолютна істина, корельована не лише ідеологічними парадигмами недавнього минулого, але також із духовними утвореннями, що сягають в

архаїчні пласти суспільної свідомості. Скажімо, міфологеми, що ототожнювали найсправедливіший соціальний устрій з всезагальною майновою рівністю чи колективістськими постулатами, згідно яких особистість покликана беззастережно підпорядковувати будь-які форми власної діяльності потребам суспільства.

Разом з тим, на початках становлення української державності вказане коло проблем у поглядах значної кількості як аналітиків, так і публіцистів витлумачувалось як протистояння двох світоглядних парадигм – комуністичної та національно-демократичної. Такого роду протистояння на першому етапі розбудови незалежної України, напевно було єдино можливим і виправданим як практично, так і теоретично. Адже імперська державницька ідеологема, яка проголошувалась під виглядом марксистсько-ленінської теорії націй, спричинила деформацію національної свідомості всіх без винятку етносів колишнього СРСР, включаючи український. При цьому окремі, надто важливі чинники етнічної самосвідомості виштовхувались на периферію духовного життя народу, витлумачуючись як пережиткові елементи. Тому сплеск етнічної самосвідомості, як закономірна реакція на обмеження в національному житті, спричинив орієнтацію на власні етнічні витоки культури українців і дав той позитивний заряд, який став основою зламу тоталітариської ідеологічної парадигми, і в теоретичному плані визначився як концепція національного відродження. Разом з тим, в умовах, коли деструктивний період (період подолання одіозних стереотипів тоталітарного суспільства) приходить до свого логічного завершення, стає все більш очевидним, що антикомунізм вже не здатний грати роль консолідуючої ідеологічної бази розвою духовного потенціалу національно-демократичних сил України та стати основою подальших державотворчих процесів у нашій державі. Варто також підкреслити, що дана проблема виходить за рамки власне ідеологічних чи скажімо, політичних постулатів та набуває характеру соціального феномену.

На нашу думку, проблема національно-державного відродження в Україні не може бути осмисленою в теоретичному плані без усвідомлення того, що наше суспільство увійшло в новий етап свого духовного розвитку, який характеризується доволі протилежними тенденціями. Насамперед, проблемна ситуація державотворення полягає в тому, що теоретична соціально-філософська характеристика демократії не співпадає з її реаліями, не говорячи вже про специфіку українського поступу до демократії. На це, зокрема, звертає увагу один з дослідників політичного світу пострадянських держав Т.М. Махаматов [312]. На його думку, зважаючи на теоретичні моделі демократії, необхідно розрізнити навіть на рівні понять такі види демократії як “елітарна”, “унітарна”, “народна”, “керована”, “соціальна”, “демократія більшості”, “консенсусу” або “освіти”, не кажучи вже про демократії “американську”, “європейську”, “японську” тощо. Таке розрізнення насправді дасть можливість відокремлювати демократію “справжню” від “хибної”. Сутність тієї чи іншої форми або типу демократії пов’язана, на думку Т. Махаматова, з історичною та національною особливістю реальної демократії, вірніше – реального її стану. Тобто, демократія не може бути відділена від традиції суспільного буття. В своїй історії вона несе синтез національно-народних традицій буття, образу життя, а також способу організації громадянської та політичної життєдіяльності соціального колективу. Невипадково з цього приводу Аристотель писав, що “в багатьох містах державний устрій в силу тамтешніх законів не демократичний, але є таким в силу пануючих звичаїв та всього укладу життя” [15, 591].

Отже, поняття демократії, пов’язане з її історією та практикою, не може не виходити в її розумінні за межі суто політичної форми державного правління. Демократія поступово набирає і соціальний смисл. Хоча, не можна не помітити, що саме останній смисл був присутній з самого початку її історичного розвитку.

Історичне полісне становлення демократії демонструє “демократію участі”, при якій буденне, громадське життя виявляє себе невідокремленим, невіддільним від політичного життя, адже “колектив громадян” виступає одночасно і державним апаратом. А це означає, що демократизм образу життя громадянського суспільства детермінує демократизм державного устрою. Основу політичних концепцій при цьому складає ідея ідентичності полісу та колективу громадян. А отже, суб’єктом демократії виступають як окремий громадянин, так і громадянське суспільство полісу. Первісний історичний досвід “громадянської”, “соціальної” демократії містить в собі справжнє багатоманіття форм життя. Демократія в цьому смислі є способом організації сумісної життєдіяльності людей здійснюється принаймні на двох рівнях суспільного буття: на рівні громадянського суспільства (общини, поселення, цехової організації тощо) та на рівні державно-політичному. На першому зазначеному рівні демократія й проявляється як національна традиція, образ життя, певні звичаї.

Умовою становлення демократії як образу життя певного народу або нації, зокрема, Т. Махаматов вважає принаймні три умови: по-перше, появу поняття особистості, усвідомлення людиною свого “я”; по-друге, формування приватного (не тільки родинного, але й матеріального, економічного інтересу); по-третє, на загальнодержавному рівні проявляють піклування як про спільноту в цілому, так і про кожного члена громадянського суспільства [див.: 312, 153]. А ось В. Малахов звертає увагу на міфологемну складову свідомості як передумову становлення громадянськості, що саме по собі містить різного роду імперативні настанови. Так, він зауважує: “Уявлення про духовну обов’язковість міфу в царині національної самосвідомості веде до акцентування теми походження даної нації і надання цій темі тією чи іншою мірою сакрального характеру щодо пошуків специфічної “національної ідеї” й розповсюдження відповідних месіанських уявлень, до висунення на передній план органічно-спільнотних (*gemeinschaftliche*) стосунків усередині даної національної

групи, що є найбільш адекватними онтологічно-чуттєвій спрямованості міфологічної свідомості. Перед мистецтвом і повсякденною поведінкою людей подібна міфологізована свідомість схильна висувати завищені вимоги в душі традиціоналістської моралі; при цьому імперативи вірності й причетності рішуче беруть у ній гору над ідеєю відповідальності, пафос – над етосом” [297, 79].

На наш погляд, в межах сучасного етапу національного відродження все більшої гостроти набуває протистояння свідомих національних сил та певної частки етнічних українців, що втратили, або майже втратили усвідомлення і відчуття своєї етнічної приналежності і в культуротворчому плані готових споживати і відтворювати ліберально-космополітичний духовний сурогат, який начебто може замінити тисячолітню етнокультурну традицію. Саме в таких соціальних групах виникає, на перший погляд, парадоксальна ситуація – абрєвіатурне, чисто поверхове засвоєння української історії, національної символіки, традицій народу і разом з тим прагнення до знівельованого маргіналісько-споживацького відношення до витоків власної національної культури. Вказане явище породжує презирливо-скептичне відношення до проблем національного відродження, витлумачення його як “шароварництво”, що начебто не може мати реальної соціальної перспективи.

Варто зауважити, що дана проблема аж ніяк не обмежується теренами України, а має місце в цілому ряді країн світу, де ліберально-космополітична тенденція розвитку духовної культури отримала назву американізованої субкультури. Чи є вихід з ситуації, що складається в нашому суспільстві? Адже інтегративні тенденції світової культури є необоротними і ми можемо вказати як на великі та мало чисельні народи світового співтовариства, які в окремих аспектах свого культурного розвитку стоять на грані втрати власної національної самобутності. Підкреслимо, що дана проблема не може розглядатись лише як культурологічна, адже наступним кроком такого процесу є певна або часткова втрата етнічної самосвідомості, мови, культури, а такий народ втрачає здатність бути суб’єктом державотворчих

процесів та перетворюється на об'єкт геополітичних маніпуляцій більш успішних світових гравців. Як бачимо, вказане явище може набути характеру реального протистояння державотворчим процесам в Україні і потребує нагального як практичного, так і теоретичного вирішення. При цьому безперспективним є спроби категорично-імперативного впровадження в духовний розвиток суспільства елементів національної культури, тому що, навіть, за найсприятливіших обставин, це неминуче призведе до поверхового засвоєння, а отже – до вихолощування самого змісту національного відродження в Україні.

У зв'язку з цим, вважаємо, варто звернути увагу на походження самого терміну “шароварництво”, визначити його параметри в минулому і в сучасних умовах. Перші його витoki ми знаходимо в українському житті першої половини ХІХ століття на теренах Російської імперії. Саме тоді на черговий сплеск національної самосвідомості українців російська правляча верхівка відреагувала адміністративно-бюрократичними методами, що мали на меті назавжди позбутись проблеми етнічної виокремленості українців, проголосивши їх лише проблемою південно-російських земель. При цьому шляхи вирішення даної проблеми було обрано достатньо ефективні і продумані. Спираючись на спільні релігійні витoki, схожість елементів культури, фальсифікуючи історичне минуле, царські чиновники проголосили тезу про богообраність російського народу, який єдиний повинен виступати консолідуючим державотворчим елементом слов'янських етносів. Представники ж інших народів можуть реалізувати свої державотворчі можливості лише в межах владних функцій богообраного помазанника – російського імператора. І якою б парадоксальною ця теза не видавалась нам в сучасних умовах, але такого роду позиція, що утверджувалась (з певними відозмінами) протягом кількох століть призвела до того, що певна частка обдарованих талановитих українців могла реалізовувати свою державотворчу потенцію саме таким шляхом, вносячи її практично у всі елементи російського життя. Варто згадати імена Ф. Прокоповича, Безбородьків, Розумовських, Д.

Яворського. Цей перелік можна б було продовжувати доволі довго, але навіть така ситуація не знівелювала самосвідомості українців не лише на рівні найбільш стійкої соціальної групи – українського селянства, а й серед значної частини верхніх суспільних прошарків - інтелігентів, священництва, міщан. Зведена на рівень побутових відносин і позбавлена при цьому активно-перетворюючого (пасіонарного) характеру, українська духовна еліта до певної міри змушена була підкоритись існуючим правилам. Ось тому-то, усвідомлюючи власну національну приналежність, етнічна самосвідомість українців знаходила свою реалізацію в парадоксальному сурогаті освічених “малоросів”, а саме: захоплюючись українськими обрядами та звичаями, кохаючись в історії України, вони одночасно не бачили шляхів реалізації українського народу як державотворчої нації. Підтвердження тому – парадокси свідомості навіть таких геніїв України як Г. Сковорода, М.Гоголь, М. Костомаров.

Такого роду ідеологема по своїй суті була ущербною, вона не породила і не могла породити будь-якої реальної соціальної перспективи для широкого загалу. Орієнтація на минуле України, захоплення звичаями і традиціями українців як самобутнього і древнього народу, носія державотворчих засад лише в далекому минулому, з одночасною відмовою від усвідомлення його як суб’єкта державницьких потенцій в сучасних умовах і породили тип недолугого напівосвіченого, напівсвідомого українця, якого справжні патріоти України і охрестили “шароварником”. Адже по природі своїй він був нездатним усвідомити самобутність українського етносу, його дійсні національні інтереси. І лише друга половина ХІХ століття пов’язана з іменами Т.Шевченка, П.Куліша, М.Драгоманова остаточно викрила обмеженість феномену “шароварництва”, показавши його як збиткову національну самосвідомість, орієнтовану лише на минуле свого народу, що прагне консервувати всі без винятку форми суспільного життя власного етносу. У зв’язку з тим виникає закономірне питання, а чи здатне в сучасних умовах “шароварництво” стати помітним явищем вітчизняної культури? Вважаємо, що ні, адже розвиток

духовного життя України став основою державотворчих процесів, які в свою чергу дали могутній поштовх розвитку української національної самосвідомості. Разом з тим вказаний процес не можна розглядати як певне лінійне нарощування елементів української національної культури, адже він носить внутрішньо суперечливий характер, суть якого проявляється власне у двоїстому характері становлення будь-якої культурної парадигми, (не лише української). З одного боку, прагнення етносу зберегти у недоторканому і незмінному вигляді ті глибинні звичаї, традиції, які народ зберігає протягом багатьох століть – переважно такого роду духовні утворення виходять далеко за межі писаної історії етносу і акумулюються здебільшого у легендах, піснях, мові та ін. З іншого боку, кожне нове покоління відтворює духовну спадщину свого народу в нових історичних умовах, корелюючи часом її сутнісний зміст із новітніми культуротворчими тенденціями. На нашу думку, саме таке діалектичне протистояння традиційного, усталеного і нового, незнайомого, є постійним фактором, що визначає сутнісні параметри духовного розвитку кожного етносу, включаючи український.

Необхідно також підкреслити, що традиціоналістський характер духовних утворень, які консервуються в масовій свідомості протягом досить довгого історичного періоду, протистоїть, як правило, тим новаціям духовного життя суспільства, які не вписуються в межі стереотипів даної етнокультурної парадигми. А за певних соціально-історичних умов окремі етноси здатні майже повністю закрити своє духовне життя від всього нового, що несуть інші соціуми, а це в кінцевому результаті призводить до відставання культуротворчих процесів і поступового вимирання даного етносу як суб'єкта власної історії. Підтвердження тому – десятки і сотні великих і малих народів, які зійшли з історичної арени, ставши лише підґрунтям для формування етносів, здатних більш активно корелювати власні духовні традиції з прогресивними культуротворчими новаціями. Саме ця причина, на нашу думку, обумовила перш за все неоднозначне тлумачення проблеми традиції в духовній культурі

європейського суспільства. Починаючи напевно з XVII століття європейські мислителі витлумачували традиціоналістсько-консервативні елементи духовної культури виключно крізь призму негативного його сприйняття – як нездатність певного етносу рухатись в напрямку прогресу.

Найдовершенішої форми дана концепція набула у філософії Г.В.Ф.Гегеля і згодом знайшла своє логічне завершення у марксизмі. Гегель вважав, що духовні культурні здобутки певного народу мають бути оцінені лише крізь призму відповідності загальній логічній конструкції суспільного прогресу. Коли ж цей народ втрачає здатність до засвоєння нового, починає “рухатись по колу”, прогресивні тенденції його становлення переймає етнос, духовний розвиток якого і стає власне основою подальшого суспільного прогресу. Позиція, започаткована Гегелем, хоч і стала в своїх сутнісних параметрах основою переважної більшості культурологічних концепцій, видається нам далеко не бездоганною. Перш за все, такого роду погляди з неминучістю будь-яку національну духовну культуру витлумачують не як самоцінний соціальний феномен, самодостатній і неповторний, а в якості засобу для реалізації саморуху певної духовної сили, яка власне перебуває за межами даного соціуму. А звідси робиться той висновок, який в різних варіаціях сповідували різні напрямки просвітництва, включаючи марксизм, а саме: існують етноси прогресивні та реакційні, відсталі, до яких Ф.Енгельс, скажімо, відносив всі без винятку слов'янські народи. Якщо ж даний етнос прогресивний то, на думку представників даної концепції, мірилом прогресивності виступає не самоцінність його як суб'єкта історії неповторного і значимого самого по собі, а здатність до відтворення ним у власному духовному житті соціальних новацій, готовності в ім'я майбутнього розірвати власний зв'язок з минулим. Загальновідома фраза К.Маркса, що “традиції всіх мертвих поколінь як тягар висять на ногах живих”. І це в рівній мірі стосується як окремих народів в цілому, так і окремих його прошарків, станів класів, одні з яких виявляють себе придатними до прогресивно-перетворюючої діяльності (скажімо, пролетаріат), а інші здатні бути лише

гальмом суспільства, стояти на перешкоді його розвою (наприклад, селянство). Такого роду рафіноване гегельянство (справедливо назване одним з дослідників людожерської філософією) знайшло своє логічне завершення у відомій тезі Володимира Леніна, згідно якої кожен народ має дві культури – культуру експлуататорів та культуру експлуатованих, причому лише остання може слугувати основою подальшого суспільного поступу.

На даному твердженні, ідеологічна заангажованість якого не дає нам підстав вважати його науковою дефініцією, навряд чи варто було акцентувати увагу, але, вважаємо, що воно далеко не подолане в масовій свідомості аж до нашого часу. Справді, якщо припускати, що в межах духовного життя одного народу існує кілька культурологічних парадигм зі своїми власними субстанційними духовними утвореннями, то можна зробити логічний висновок, що певний культурний ареал (скажімо “пролетарська” культура) є прогресивним, а інші (“буржуазна” чи “селянська”) є по суті своїй реакційними, ворожими суспільному поступу. Але при такому підході, на наш погляд, поза увагою його adeptів залишаються внутрішні, сутнісні характеристики духовної культури як такої, а сама вона починає витлумачуватись не як самоцінність, а в якості засобу для досягнення певної мети (наприклад, як засіб ідеологічного впливу чи фактор зростання продуктивних сил суспільства). Саме вказаний постулат в сучасних умовах дозволяє з надзвичайною легкістю здійснювати маніпуляції (перш за все в силу ідеологічного ангажементу) самими термінами “прогресивності” та “реакційності”, поперемінно заносючи туди як окремих діячів української культури, так і цілі суспільні прошарки.

Неправомірність такого підходу очевидна – адже цілісному поняттю українська культура протиставляється, хоча і важливий, але все ж таки складовий її компонент – традиціоналістська культура селянської спільноти. При цьому поза увагою adeptів такого підходу залишаються такі важливі проблеми становлення етнокультурного ареалу українського народу як ментальність, національний характер, історична пам'ять народу тощо. І

яким би новаційним не здався такий підхід декому з дослідників, на нашу думку, в концептуальному плані він зводиться до сумнозвісної ленінської концепції “двох культур”, в межах якої одна з складових або протиставляється родовому поняттю культури в цілому, або якій-небудь його частині. На жаль, помилки такого роду далеко не завжди обмежуються сферою лише теоретичних розвідок. Варто згадати, скажімо, ситуацію кількарічної давності, коли окремі автори проголошували тезу про те, що лише Галичина є дійсним носієм української культурної традиції, а, мовляв, інші регіони України є “зрусифіковані”, тобто втратили свої національні витоки. Навряд чи варто було б говорити про науковий характер даної точки зору, яка припускає можливість втрати своєї власної культури одним з найбільших та найдревніших східноєвропейських народів, якби вона не сприяла негативним тенденціям у суспільно-політичному житті нашої держави.

На основі такого роду логічних конструкцій робиться висновок про те, що сучасне українське суспільство у своєму культуротворчому розвої повинно бути гетерогенним, тобто орієнтованим на кілька культурних парадигм, що одночасно функціонують в Україні, і де власне українська етнокультурна традиція є лише однією з відправних точок становлення. При цьому прихильники вказаної точки зору посиляються, здавалось би, на очевидне – світові інтегративні процеси набули настільки динамічного та глибинного характеру, що власне традиціоналістські культуротворчі орієнтири та цінності етносу все більше відходять на задній план духовного життя суспільства, поступаючись глобальним культуротворчим тенденціям. Класичний приклад такого роду духовної інтеграції – соціальна парадигма північноамериканського суспільства, в межах якого десятки різних етнічних груп співіснують у межах єдиного культурного простору, тобто є гетерогенними. Та навряд чи розглянута вище позиція є бездоганною в теоретичному плані. Адже, на наш погляд, аналіз даної проблеми слід здійснювати в двох площинах: як процес відтворення

культурних традицій різних етносів, що власне інтегровані у політичну американську націю, та як функціонування феномену “масової культури”, яка саме в американському суспільстві набула свого найбільш завершеного вигляду. При цьому будь-які спроби ототожнення (як у теоретичних роботах, так і у публіцистиці) продукції “маскультури” з поняттям “американська культура” призводять, на нашу думку, до невиправданого звуження останньої дефініції.

“Масова культура” – явище до певної міри інтернаціональне, яке є породженням складних соціальних процесів у ХХ столітті, та потребує спеціального розгляду, що не є предметом нашого дослідження. Для нас важливо лише вказати на наступне: “масова культура” аж ніяк не може ототожнюватись з американською культурою як такою. Якщо ж це буде робитись, то тоді в межах даної дефініції залишаються лише ті компоненти “високої” культури, які знайшли своє відтворення на американському континенті. При більш детальному розгляді ми приходимо до висновку, що вказані компоненти своїми витокami сягають у англійську, німецьку, єврейську, африканську та інші культурні традиції, що аж ніяк не дає нам підстав вважати їх породженням автохтонної американської культури. Питання риторичне: чи маємо ми достатньо підстав, щоб українського авіаконструктора І.Сікорського чи польського кіномитця Р.Поланьски вважати власне спадкоємцями і продовжувачами власних національних культур, чи все ж таки відносити їх до американської? Напевно, останнє твердження було б занадто сміливим. На наш погляд, сьогодні говорити про автохтонну американську культуру передчасно, ми можемо констатувати лише, що американська культурна парадигма знаходиться на початковій стадії свого становлення і ми навряд чи можемо давати однозначні твердження про перспективи її розвитку. Але навіть у межах даної парадигми визначальну позицію займає англійська культура, яка на нашу думку і є домінуючою у культурному ареалі американської політичної нації.

Соціальний феномен цивілізованого державотворення, маємо зазначити у підсумку, можливий лише на основі національної культурно-історичної традиції. В цьому відношенні українська культурна парадигма виступає основою формування української політичної нації. При цьому це аж ніяк не означає, що культурні здобутки інших етносів, які проживають на теренах України, можуть тлумачитись як вторинні. Адже для мільйонів росіян, білорусів, євреїв, болгар, поляків та інших народів, саме державотворчі процеси на Україні виступають в сучасних умовах визначальним фактором розвою їх національної самобутності. Разом з тим, необхідно вказати, що становлення національних культур вказаних етносів в Україні неминуче буде супроводжуватися поглибленням впливу на них власне української культурної традиції і в першу чергу це стосується тих слов'янських народів, Батьківщиною яких є українська держава. Підкреслимо, що мова йде про довготривалий процес, який на нашу думку і буде визначати тенденції культурного розвитку України на десятиліття. А будь-які спроби штучного прискорення його, як власне і автаркії, тобто штучного відгородження культурних парадигм, є не лише безперспективними, але і шкідливими для державотворчих процесів в Україні. Вважаємо, що ті ідеологи, які використовують тезу про “шароварництво” української культурної традиції та про необхідність розвитку гетерогенності становлення культурних парадигм в українському суспільстві свідомо чи несвідомо підготовляють підґрунтя для подальшого утвердження на теренах України масової культури, цього сурогату духовності, орієнтованого на бездумне споживання продукції маскульту та деградацію суспільства. Але українська культура, яка протягом століть довела свою здатність протистояти різним формам духовного експансіонізму, поза всяким сумнівом, і в наш час зуміє знайти шляхи свого подальшого розвою та стане основою формування української політичної нації.

4.4. Міфологія і становлення національних еліт в пострадянському суспільстві

Серед проблематики соціогуманітарних досліджень проблема еліти в останні півтора десятиліття займає помітне місце. Це є цілком закономірним, адже саме еліта як специфічна спільнота є суб'єктом прийняття стратегічно важливих для суспільства рішень. Ось чому є необхідність розглянути еліту як чинник та складову трансформацій посттоталітарного українського суспільства та дослідити функціонування міфологем, що супроводжують зазначене явище. Для цього проаналізуємо соціокультурні детермінанти створення пострадянської еліти, з'ясуємо специфіку формування еліти у соціальному оточенні, де домінували егалітаристські міфологеми, спробуємо розглянути складні процеси взаєморезонування суспільства та його еліти під час подвійних змін: у контексті руху від складової СРСР до національної держави, а також від суспільства агропромислового виробництва (з переплетенням традиційних та модерних рис) до інформаційного.

Якщо зважити на теоретичні підходи до проблеми, то насамперед слід відзначити висвітлення загальнометодичних проблем управління та функціонування еліт став предметом системного аналізу у наукових школах Т.І. Заславської, Ю.А. Левади, В.О. Ядова. Проблеми ефективної діяльності управлінських кадрів у досліджувались працях В.М. Чернова. Л.Д. Антосенкової, Л.М. Пономарьова, співвідношення понять “інтелігенції” та “еліти”, культурно-історична значимість цього інтелектуального феномену вивчались О.К. Ареф'євим, К.К. Баранцевою, Л.М. Беляєвою. До числа класичних праць з проблем формування та функціонування національної еліти справедливо відносять твори українських авторів Д. Драгоманова, В. Липинського, Д. Донцова. Питання ролі еліти у суспільстві були відображені у роботах Т. Баттомора, А. Етціоні, В. Паретто, Й. Шумпетера Х.Ортеги-і-Гассета та ін.

Слід підкреслити загальносвітоглядне значення робіт Ф. Хайека та М. Фрідмена, які сформулювали проблему меж соціального управління і запропонували можливі варіанти його вирішення, застерігали щодо небезпеки утилітаризму та сцієнтизму в інтерпретації громадського життя. Відправними моментами дослідження були також концепція колективних уявлень Е. Дюркгейма, ідеї М. Вебера щодо господарської етики, ролі цінностей та норм в управлінській поведінці, теорія В. Зомбарта про капіталістичний господарський дух. Специфіку багатьох характерних рис нинішнього стану суспільства на перетині сучасних та постсучасних тенденцій виявили Д. Аррігі, Ж. Дерріда, М. Кастельс тощо. Методологічні основи поширення соціального впливу еліти розробляли Д.М. Гвішіані, Е.В. Ільєнков, М.К. Мамардашвілі. Багато уваги для визначення специфіки контексту її дії в умовах соціальної дійсності пострадянських трансформацій та теоретико-методологічного осмислення постмодерністських тенденцій у соціогосподарській системі надають О.В. Ківа, Н.М. Козлова, В.Г. Федотова. Цікаві для мети нашого аналізу є роботи з дослідження проблем суспільства посттоталітарного типу у руслі знакових на світовому рівні зрушень (Є.І. Головаха, Ю.О. Левада, М.В. Попович), з висвітлення політичного аспекту глобальних трансформацій (Р. Мілібенд, Р. Фарен). Питання соціального управління у трансформаційному середовищі розглядали також В.Г. Городяненко, Л.Л. Дяченко, Є.А. Подольська та ін. Але, незважаючи на певний інтерес до еліти, поведінки її різних груп (сімейних, галузевих, регіональних), є підстави для тверджень щодо недостатньої розробленості проблеми ролі еліти у системі соціального управління періоду трансформацій. Адже перехід до правової, соціально-орієнтованої держави не може здійснюватися стихійно, і забезпечити його має управлінська еліта, покликана не лише усвідомити громадські потреби, але й ефективно діяти у зазначеному спрямуванні.

Безумовно, теоретичні постановки питання не можуть не зважати на практичні реалії, на що в більшій мірі ми спробуємо зробити акцент. Насамперед слід відзначити, що більшість колишніх радянських республік у процесі трансформування соціально-економічних, ідеолого-політичних, духовно-моральних відносин переживають так звану “другу хвилю” демократичного транзиту. Після оновлення та осучаснення різноманітних елементів суспільства, очевидною стала тенденція спаду відчуження від влади та праці. На нинішній час доля чергової модернізації залежить від формування ринкового середовища та громадянського суспільства, від співзвучності основних очікувань населення і управлінських рішень всіх рівнів, від врахування особливостей фази циклу розвитку та якості використання ресурсів (включно “людський капітал”), але перш за все – від адекватності реагування національних еліт історичним викликам та характеру використання соціального ентузіазму широкого загалу як мобілізуючого фактору. У сучасній практичній діяльності еліти, *контреліти*, псевдо(квазі)еліти народжується майбутнє новостворюваних спільнот. В свою чергу, під час аналізу ролі еліт у соціальному управлінні, в межах демократичного транзиту в пострадянських країнах необхідно враховувати як соціально-політичний контекст трансформацій у кожній державі, так і особливості модернізації постсучасного типу, що здійснюються при невирішеності багатьох завдань “нормативної” індустріалізації. Таким чином, виникає питання, які саме параметри слід вважати найбільш оптимальними для формування нової соціальної парадигми на пострадянському просторі? Адже за умов глобалізації ряд країн стали на шлях світової обслуги та змушені надавати власні ресурси (природні, виробничі, людські) державам так званого “золотого мільярда”. Інші ж, в тому числі і деякі з пострадянських країн, мають шанси подолати внутрішні проблеми та увійти до клубу найбільш розвинених країн світу. Вважаємо, що на сьогодні і в Україні ще не втрачені можливості саме для такого якісного прориву, але вже не для забезпечення самостійного місця на

політичній карті світу, а для виходу у число країн, котрі визначають координати прогресу людства. На сьогодні для формування базових елементів суспільно-політичного життя української держави нагальною потребою виступає теоретичне осмислення суспільної ролі та можливостей господарської та власне політико-ідеологічної еліти. При цьому вкрай важливо зазначити, що дана проблема перебуває на перетині різних ідеологічних спрямувань (часом діаметрально протилежних), та обросла значною кількістю міфологем, більшість із яких перетворилась на стійкі духовні стереотипи. Серед них в першу чергу слід виділити егалітаристські уявлення – сприйняття еліти в якості паразитуючого суспільного прошарку, квазінаціональна – як спроба формування еліти за етнічною ознакою, а також волюнтаристська – як гіпертрофоване уявлення щодо можливостей національної еліти впливати на перебіг соціальних процесів. Ми далекі від думки, що такого роду уявлення можна подолати миттєво, скажімо, шляхом однієї чи кількох інформаційних кампаній, однак теоретичне осмислення проблеми дає можливість мінімізувати окремі соціальні міфологеми, що ж до інших – їх можна ефективно використати у розбудові громадянського суспільства в Україні. І для якості наступних рішень це вкрай важливо; політика – змагання, в котрому перемагають професіонали.

Щодо передісторії формування сучасної вітчизняної еліти. Природно, що загальносвітові соціальні закономірності та тенденції розповсюджувалися і на країни соціалістичного табору, але в специфічній формі істотно трансформувалися, перетворювалися. Особливо вагомі наслідки для суспільства це мало стосовно системотворчих відносин праці, власності і управління – діапазон змін був досить великим, вони торкалися і основ (відображаючись у закріпленні феноменів “загальної приватної власності”, “перетворених форм управління”, породжуючи такі поняття, як “несправжня соціальна вартість” та формуючи додаткові моделі відчуження людини), і ієрархії цінностей (що, в свою чергу,

віддзеркалювалося на розвитку та усвідомленні місця і функцій еліт, набувало статусу кліше у поясненні “ролі особистості у історії”). Так, зокрема, тлумачення еліт і процесів соціальної міграції у нашому суспільстві не могло не набувати ірраціональних форм в суспільстві, що декларувало егалітаристську систему цінностей (коли “усі люди були рівні, але деякі з них – більш рівні, ніж інші”) та поширювало відрив формального та реального (із питаннями соціальної рівності та справедливості включно).

Водночас, у межах західного проекту Модерну для входження та закріплення у політичній еліті необхідним було продемонструвати як художньо-емоційне, так і логічне мислення для забезпечення успіху у виборців і наступної законодавчої діяльності. Комуністичний же модерний проект “реального соціалізму” передбачав у еліти егалітаристську дисциплінованість, вірність ідеології, лояльність керівництву, організаційні здібності. Як зазначає російський дослідник І. Куколев, реально правлячий клас СРСР, партійно-радянська номенклатура, стали основою формування правлячої еліти країн постсоціалістичного простору саме в період так званих горбачовських реформ [див.: 250]. Причому об’єктивний зміст процесів “перебудови” містився у своєрідному конвертуванні політико-управлінського капіталу в економічний, що може наслідуватися як майно: клас правлячих політиків та номенклатурної бюрократії закріплював свої права у якості власників. Саме тому за відсутності загальноінституційних передумов (зокрема ефективно організованих фінансових ринків, виробництва та управління), приватизація набула ірраціональних форм. З’явилися, використовуючи висловлювання экс-міністра Польщі Я. Левандовського, такі “господарські інновації”, як механізми продажу підприємств, котрі нікому не належали та не були потрібні людям, котрі не здатні були за них сплатити. Водночас усі високодохідні джерела тим чи іншим шляхом контролювалися та слугували гілкам минулої радянської номенклатури, об’єднаної у “клани”

за інтересами з набуванням останніми форм ФПГ, концернів, etc. Серед еліти базовими складовими стали: минула партійно-комсомольська номенклатура, генералітет, торгівельно-господарська верхівка, а “selfmade man” (середній клас) був здебільшого загнаний в нішу малого (рідше – середнього) бізнесу, що обкладався масою поборів та завжди існував “на грані фолу” [362, 7]. “Червоні директори” як правило виставляли іноземним покупцям рахунок в 10 % від вартості експортованого товару, а решта відправлялася на їхні таємні рахунки. Широкий розпродаж військового майна та стратегічних ресурсів завершує картину. Причому слід підкреслити: нелегальний експорт нафти, кольорових і чорних металів, деревини та алмазів, давав величезний надприбуток поряд із незаконним продажем зброї, стратегічних матеріалів і технологій. Висновок однозначний: складні соціальні трансформації часто були редуковані до номенклатурних “реформ”. Саме колишня номенклатура здійснювала доповнення влади капіталом, освячуючи старі пільги і переваги правом приватної власності. “Selfmade man” за таких умов являв собою скоріше міфологемну складову «суспільства рівних можливостей», аніж реальну економічну потугу. За даними досліджень Інституту соціології РАН, понад 75% політичної еліти та 61% лідерів бізнесу представляли колишню партійно-радянську номенклатуру [див.: 246, 5]. Перші кроки у вигляді різноманітних ЦНТТМ, СБЗ, шоу-підприємств, структур забезпечення міжнародного туризму і торгівлі свою функцію виконали, а згодом розпочався масований наступ номенклатури. Причому доступ до каналів миттєвого збагачення все більше монополізовувався, доповнюючись “дахом” держчиновників. За рахунок різноманітних бюрократичних методів, чинник випадковості практично виключався: представники номенклатури були приречені на успіх, ентузіасти ринку – на крах. Провідною політичною і фінансовою силою постали представники номенклатури, опікувані високими посадовцями, для яких не було потреби в первісному накопиченні капіталу (це завдання у країні вже було вирішено; необхідно

було перерозподілити формально “загальнонародну” власність). Власне зазначений прошарок (а не “selfmade man”) ставав основою нового підприємництва, формував його риси, складав еліту у більшості напрямків, реалізуючи власні можливості у різноманітних бізнес-структурах, на які перетворились галузеві, регіональні та сімейні клани. Саме вони, забезпечені від банкрутства та екрановані від державного рекету, у власних інтересах стабілізували ринок і стали на заваді формування “selfmade man” як суспільної верстви. Його вплив поширювався і на тіньовий обіг власне мафіозного капіталу. Таким чином, не підприємницькі здібності, а “близькість” до державної власності, можливість участі у її перерозподілі були, як правило, визначальними чинниками входження до господарської “еліти”, що намагалася закріпити цей стан і позицію на політичному Олімпі. Відповідно до домінуючих суспільних процесів, громадськість та фахівці досить часто змішували поняття “елітності” та “елітарності”, підмінюючи особистісні чесноти атрибутивними чинниками.

Ситуація ж з номенклатурою України взагалі була специфічна у зв'язку із наступним:

- впливовістю (згуртованістю та вкоріненістю) української номенклатури в радянському суспільстві (а раніше – всеохоплюючого проникнення до владних верств Російської імперії);

- збереженням за нею політичної сфери (в Росії вона частково була посунута в бізнес, в Чехії та інших країнах через люстрації, тобто заборони колишньому апарату займати державні посади – суттєво обмежена);

- сповільненим та суперечливим рухом трансформацій (за роки незалежності українська еліта так і не спромоглась наважитись на системні соціальні реформи);

- загальногосподарським характером державно-управлінських функцій (коли саме чиновництво виконує основні функції розпорядника та координатора соціально-економічного життя суспільства, отримуючи

надприбутки від “нічиєї” власності, що суттєво впливало на якості господарських навичок у політичних і державних лідерів);

- ешелонованістю номенклатурних кадрів, коли розподіл управлінських посад всіх рівнів здійснюється на основі родинних, корпоративних тощо зв'язків, а не шляхом добору професійно підготовлених фахівців.

Однак, дослідження загальних процесів трансформації еліти у пострадянському середовищі дає підстави стверджувати, що: “доки ми маємо справу з проміжними режимами, що прийшли на зміну старій номенклатурі ... адже держави залишились такими ж – з тими ж правилами гри, з тим ж законодавством, навіть з тією ж елітою” [384, 15]. Причому найбільш вагомим чинником, як і раніше, є продовження будівництва держав патерналістського типу та схильність еліти до механізмів “ручного керування” корельованих популістськими обіцянками замість створення стратегії забезпечення країні достойного місця у світі майбутнього. Таким чином, успіх наступної хвилі модернізації пов'язується з якістю еліти, у площині відповідальності якої знаходиться питання суспільного устрою, місця країни та від “дій нових керівників революційних країн залежить ... на що вони будуть схожі – на Європу сьогоденного дня або на Латинську Америку епохи переворотів” [так само, 16]. Але є і зворотна залежність: недаремно поняття “постмодерну” часом розглядається як своєрідний “стик” між колишнім й майбутнім, як “чорновий начерк” майбутнього. Це не формальне, а суттєве співпадіння рис двох факторів, пов'язаних із специфікою еліти часів її трансформацій у віддзеркаленні окремих напрямків руху до постмодерну та набуття відповідних змін, коли “відбувається складний процес взаємодії еліти адміністративно-централізованої епохи й еліти демократичного типу, яка щойно народжується. Узагальнення технологій взаємодії цих еліт, їх зміни має важливе значення для відпрацювання структури управління, поглиблення демократизації інститутів суспільства” [477, 3].

Успіх трансформаційних реформ в Україні з необхідністю передбачає системний аналіз середовища, яке змінюється, та потребу відповідних скоординованих кроків всього суспільства. У новій ситуації на еліту покладається особлива відповідальність щодо оптимізованого вибору шляху відповідно викликам часу. Однак, як було вказано вище, зазначені процеси очолили різного роду політичні, фінансові, медійні структури з “колишніх” представників номенклатури. За таких умов Україна має вибирати конкретні форми власної трансформації, причому діапазон можливого (стихійного або цілеспрямованого) вирішення є значно ширшим наявних суспільних очікувань та міфологем, що функціонують у суспільстві. За цих умов представники різних груп еліти повинні продемонструвати широкому загалу власну готовність йти на певні жертви заради майбутнього, продемонструвати бачення того, яка модель побудови держави постсоціалістичного типу є нині перспективною. Однак на сьогодні в українському суспільстві склалась парадоксальна ситуація: так звана українська еліта відстає від суспільства, яке має більш чітку уяву щодо відповідей на виклики часу, ніж їхні лідери. Адже спроможність та готовність української еліти сьогодні використати можливості сьогодення залежать від рівня її професіоналізму та кваліфікації, що передбачає подальшу її спеціалізацію та розвиток; однак “головний дисбаланс в Україні є ... між енергетикою народу ... та масштабом особистостей більшості нових владарів” [349, 4]. Нині ще не втрачена можливість створення базових основ суспільно-політичного життя держави майбутнього, виокремлення господарської та власне політичної еліти. Тому вкрай важливо не гаючи часу та не зважаючи на егалітаристські міфологеми, працювати над штучною (а отже елітною) освітою, вихованням, створенням та навчанням майбутньої еліти нації, не впадаючи в оману ототожнення “елітарного” з “елітаристським” і не підмінюючи проблему якості “людського капіталу” питаннями багатства (навіть у радянські часи розрізняли поняття рівності у фізичному та

соціальному сенсі, коли декларувались вимоги справедливих соціальних умов розвитку індивідуальності). Неважко побачити: не відповідає потребам сьогодення (тим більш – майбутнього) характер відбору до національної еліти, практика підготовки управлінських кадрів та їхнього подальшого професійного зростання.

Здійснення проекту модернізації країни потребує посиленої уваги до якості соціального управління, яке, зокрема, повинно визначитися з ресурсною базою трансформацій. Адже кожна спроба модернізації має в собі як риси класичної модернізації, вестернізації (“вестернізація – це процес переходу від традиційних суспільств до сучасним шляхом прямого переносу структур, технологій та образу життя західних суспільств” [230, 143]), так і відмінності у змісті та формах. Зазначимо: ті держави, що нині сприймаються як Захід, далеко не завжди входили до нього. Скажімо, Німеччина та Австро-Угорщина розглядались як центральноєвропейські країни аж до початку ХХ ст. і лише в ході європейської інтеграції, скорельованої ідеологічними чинниками, остаточно визначились як західні. Не виключено, що і в наш час такого роду “географічні” метаморфози чекають і на західних сусідів України. Приймавши десять нових держав, ЄС неминуче стикнеться із значними проблемами, адже у русі на схід ЄС досяг меж розподілу Римської імперії на Західну та Східну, і тим самим – із потребою подолання культурно-цивілізаційного бар’єру, що зачіпає глибинні відмінності у взаємовідносинах особистості та держави, ментальність, традиції, форми і методи управління. Зазначені процеси почасти можуть тлумачитись на сьогодні як складова загальносвітових трансформацій глобалізації. Відповідно, трансформуються і тенденції співвідношення культур, коли “європеїзація”, “вестернізація” можуть перестати розглядатися іншими цивілізаціями як загроза власної ідентичності.

Раніше опір вестернізації зростав у двох спрямуваннях: по-перше, відповіддю на виклик вестернізації були фашизм, сталінізм, маоїзм [603, 137]

по-друге, ряд країн (Росія, Туреччина, Японія, Мексика) у XIX - на початку XX ст. поставили на меті розбудувати власні соціальні системи, спираючись на національні традиції титульних етносів. Однак з часом стає очевидним, що політика ізоляціонізму, “власного шляху розвитку” є лише частковим випадком загальносвітових тенденцій, а у всіх без винятку країнах в повній мірі проявились загальні особливості модернізації, зокрема, було продемонстровано, що “сучасність” – це загалом весь посттрадиційний порядок на базі раціонального знання, інститутів і норм поведінки [598, 14-15]; “сучасність” – не Захід, а стосунки західних й незахідних світів [592, 53]. Напевно лише для Німеччини та Австрії осучаснення ототожнювалося переважно із “перетворенням на Захід” [597, 114]. А в Італії та Франції державна стабільність і національна конкурентоспроможність були у першу чергу факторами протистояння і діалогу “Північ-Південь”. Японія, Мексика, Туреччина, у процесі осучаснення, аж ніяк не перетворились на копії Заходу, що ж до Росії: “це був перший випадок, коли потенційна жертва Заходу свідомо поставила перед собою мету оволодіння матеріальною технікою Європи заради самозбереження” [230, 171]. Анклави Модерну (такі як, наприклад, Сан-Паулу у Бразилії, Шанхай у Китаї, Санкт-Петербург у Росії), виявились нездатними подолати етнокультурні цивілізаційні розломи. Модерн міг бути ефективним у здійсненні окремих проектів (наприклад, будівництво Транссибірської магістралі), але аж ніяк не в загальних фундаментальних для суспільства змінах. Що ж стосується соціальних завдань модернізації, то вони мають економічну, соціально-політичну і культурологічну складові. Модернізація обов’язково передбачає глибинні зміни, як у змісті, так і у механізмах розвитку, ініціюючи нову ідентифікацію (самоідентифікацію та легітимізацію). Саме тут проявляються внутрішні межі наздоганяючого розвитку: втрата національної культури як одного з базових ресурсів модернізації, поділ суспільства на анклав нового та резервації архаїчного, відсутність духовної перспективи, постійне запізнення, а відтак – міфологізація ряду

сегментів духовного життя даної спільноти. Водночас у середовищі елітних прошарків суспільства починає зростати усвідомлення того, що соціально-економічну систему слід модернізувати, а не ламати і будувати заново. Таким чином вестернізація може розглядатись не як конкретна модель модернізації, а перш за все – як елемент інших моделей осучаснення. Тому народжуються шляхи постмодернізації – зі значно ширшим арсеналом ресурсів трансформації, що можуть бути використані елітою.

Але постмодернізація – не лише інша модель розвитку, але й інші ресурси соціального управління, зростання непрогнозованості та поліваріантності, а тому – зміна характеру взаємин еліти та суспільства. При цьому окремі групи еліти, дискутуючи щодо стратегічного курсу, тактики перетворень та майбутнього нації, зорієнтовані на парадигму планомірної реалізації заздалегідь прорахованих економічних проектів. Однак аналіз нинішнього характеру перетворень, спонтанності та різномірності процесів орієнтують нас скоріше на сприйняття парадигми постсучасної модернізації. Тому стратегічною метою є перетворення України на постіндустріальну державу, котра забезпечує середньоєвропейські стандарти життя в економічному, інформаційному, освітньому, екологічному сенсах. Зворотний рух, зниження темпів, зумовлюють втрату суб'єктивних якостей держави та її народу, перетворюють її в об'єкт маніпулювання більш потужними геополітичними гравцями. Однак самопроголошення “європейською територією” ще не робить країну успішною. Досвід показує: реалізувати можна лише ті форми соціально-господарського життя, які відповідають культурі та ментальності народу. Водночас, за умов значного посилення впливу транскордонних факторів і наднаціональних процесів, Україна поки що не втратила шанси уникнути участі ресурсного донора і об'єкта зовнішніх маніпуляцій виключно за рахунок виявлення та послідовного захисту власних інтересів. Адже падіння “залізної завіси” за умов глобалізації, надзвичайно актуалізує проблему відстоювання власної самоідентичності,

обмеження впливу потужних інформаційних спільнот на національні анклавні. Зрозуміло, мова – не про спроби відновлення автаркії, апологію натурального господарства і закритого суспільства, відмову від товарно-грошового інструментарію та участі в інтеграційних процесах. Проблема – у якості інтеграції, місці країни у ній, та пошуку оптимальних варіантів перетину тенденцій національного і міжнародного розвитку. Що ж до оптимізації зазначених процесів, то на сьогодні проблем залишається набагато більше, ніж відпрацьованих методик, причому проблеми зовнішнього впливу для окремих країн виявляються не менш значимими, аніж внутрішні.

Загальновідомо: не варто орієнтуватися на універсальні рецепти та прості вирішення складних проблем. В умовах глобалізації досить часто не регіональна близькість, а саме національно-культурні чинники при балансі економічної свободи та державного регулювання стають факторами, які власне і визначають рівень конкурентоспроможності. До того ж маршрути й форми забезпечення цього успіху можуть бути досить різноманітними та самобутніми. Зазначимо, що існує переплетення чинників збереження національної ідентичності господарських структур та необмежених державними кордонами варіантів реалізації стратегічних парадигм у конкурентній боротьбі, що безпосередньо має вплив на розуміння форм забезпечення власних інтересів у світі сьогодення. І проблема не в тому, як “ліквідувати відставання”, а в тому, як ефективно використати існуючі переваги, сконцентрувати ресурси та здійснити ними маневр, підтримавши “точки зростання”. До того ж у нинішніх господарських умовах бути успішним глобальним конкурентом означає віднайти для себе адекватну своїм конкретним особливостям технологічну нішу. А це можливо і для невеликих спільнот, і для “аутсайдерів” перегонів (зміст цього терміну також змінюється; надто різні шляхи можуть вести до необхідного результату). Підкреслимо, що вже в силу свого унікального “транзитного” положення в площині діалогу різних культур,

Україна є, по суті, передовим полем контактів і перспективним плацдармом у стосунках з багатьма країнами, запозичення та створення інновацій, у тому числі – соціоструктурних. Причому лінія “Схід-Захід” далеко не єдиний напрямок реалізації геополітичних інтересів України, адже вже на сьогодні все більш активно пролонгується напрямок “країни центрально-азійського анклаву – ЄС”, “Північ – Південь”, не кажучи вже про лідерські перспективи України в центрально-східній Європі. Концентрація зусиль національної еліти у зазначеному спрямуванні здатна принести Україні такі дивіденди, в порівнянні з якими торгівля металопрокатом та іншими напівфабрикатами буде сприйматись як туземний обмін унікального хутра на дзеркальця та чай на факторіях XIX ст. Водночас вкрай важливо, не забігати наперед, та не розпилюватися на другорядне.

Безумовно, якість життя і можливості творчості є показниками прогресу країни; нові горизонти розвитку відкриваються тим державам, в яких суспільний устрій максимально сприяє реалізації творчого потенціалу громадян. Сам зміст соціогосподарського життя все більше задається не “керівною елітою”, а максимально повним використанням “людського потенціалу”. Дискредитація технократичних рецептів соціального управління як нереалістичних, і водночас посилення уваги до ціннісних орієнтацій продемонстрували, що традиційна ліберально-культурна парадигма вже не відповідає сучасній організації суспільства. Саме тому неоконсервативні традиційні ціннісні орієнтації оновлюються під гаслами посилення мотивів соціальної відповідальності, самообмеження, закріплення стану соціальної ієрархії. При цьому трансформуються не лише завдання, але й ресурсна база соціального управління; адже “зміна моделей модернізації (вестернізація, доганяюча модель) на модель “постмодернізації” (на основі власних традицій) може змінити роль етатизму в модернізаційному процесі. Максимізація мінімуму може стати ... справою держави” [230, 43]. Саме у практичних діях еліти, контреліти та псевдо(квазі)еліти нині формується відповідь на історичні виклики і

визначається, чи стануть “точки розвитку” (НДДКР-комплекс, галузі НТП, технопарки, підприємства ВПК, освітньо-наукові центри) розвиватися на національній основі або будуть принесені у жертву глобалізаційним міфам необхідності інтеграції до інфраструктур поза межами України. Зазначимо, що важливим є не лише залучення капіталу в економіку (перш за все за рахунок внутрішніх інвестицій), а те, наскільки ефективно він використовується. Зміни у процесах конкуренції за умов глобалізації роблять капіталовкладення впливовим фактором досягнення та реалізації конкурентної переваги. Поряд з цим, на інтенсивність та концентрацію капіталовкладень істотно впливає визначення меж державного сектору в економіці, ефективність використання державної власності та регуляторна політика уряду.

Однак, хоч багато господарських суб'єктів дійсно конкурують у глобальному масштабі, а низка складових у дослідницьких та виробничих витратах відносно вільно рухається світом, очевидним є те, що діяльність на місцевих ринках продовжує мати суттєвий вплив на процес здобуття реалізації конкурентних переваг. Адже значно вирізняються між собою параметри господарської активності та можливості здійснення різноманітних виробничих та обігових процесів. Водночас міжнародні концерни на сьогодні просто не здатні стати глобальними монополістами, вони продовжують концентрувати ядро своєї активності у обмеженій кількості країн. Таким чином, існує переплетення чинників збереження національної ідентичності господарських структур у реалізації стратегічних парадигм конкурентної боротьби, яка корелюється чинником національних інтересів. При удосконаленні моделі соціально-економічного розвитку на основі ринкової ідеології, посилюються вимоги до державної регулятивної політики із стратегічно важливих напрямків (стимулювання НДДКР та інновацій, підтримка освіти та охорона екології людини, комплексний розвиток “людського капіталу” країни).

Без сумніву, традиції сильної держави часто доповнюються відповідним типом модернізації (історія вже виявила такого роду тенденції у Франції та Німеччині, хоч і в різних формах). Міцна ліберальна демократія може дозволити собі часткове усунення держави від регуляторної функції, однак індивідуалістична побудова суспільства та жорстка реалізація домінуючих соціальних проектів можлива лише у формах, адекватних устрою певної країни. Необхідно розрізнити три аспекти змін: технологічний (інструментальні засоби вирішення завдань), соціально-інституційний (удосконалення інституційної сфери суспільства) і культурно-ціннісний (традиції, історичний досвід, соціальна спадщина). Складність сприйняття інновацій зростає від першого з них до третього. І справа тут не в “національних особливостях” нашого суспільства, а у масштабі та рівні раніше досягнутого Україною індустріального розвитку, потужному науково-промисловому потенціалі, якості загальноосвітньої та професійної підготовки кадрів та місця у геополітичній системі стримувань і противаг. Тобто у цьому зв'язку важливо більш ретельно враховувати глибинний характер постмодернізації, її адаптацію до сподівань населення та його менталітету. Україні легше побудувати не “чистий ринок” класичного зразка (який базується на вестернізованих моделях свободи, рівності, світської держави, приватної власності, громадянського суспільства тощо), а власне постринкову систему, корельовану із сучасними інформаційними технологіями. При цьому слід бачити відмінності між закономірностями стратегічного управління як завданням політичних еліт, та розпорядницькою функцією еліт адміністративно-бюрократичних.

На невизначеність постмодерну накладається невизначеність пострадянського демократичного транзиту. Історії невідомі шляхи переходу із радянського експерименту в “нормативне” суспільство. Для реалізації постсучасних тенденцій інформаційної економіки, необхідно цілеспрямовано й напружено працювати: демонополізувати виробництво, розширити соціальну базу підприємництва, відпрацювати прийнятні

правила гри та зайнятися удосконаленням соціальних (перш за все – трудових) відносин. У XXI ст. історія відкриває нам шанс за рахунок відновлення державності України, здійснити вихід у число найбільш ефективних і організованих країн Європи з урахуванням всіх світових новацій. Але слід не прогаяти цей шанс та негайно приступати до створення механізмів його реалізації. Конкретизація зовнішньоекономічних завдань та діапазону їхнього вирішення залежить також від внутрішніх стартових передумов здійснення світогосподарських зв'язків. Таким чином, з одного боку, змінюються об'єктивні потреби економіки у зовнішніх відносинах, з іншого – її можливості. Сьогодні найбільш широка комбінація різних механізмів відтворення спостерігається у країнах, що розвиваються в зв'язку зі збереженням у них значного масиву стосунків, які прийнято називати традиційними, їх неможливо скасувати або заборонити вольовим рішенням, адже вони органічно входять до відтворювального процесу. Такого роду стосунки можна лише поступово модернізувати в процесі розвитку. При цьому досить часто умови сьогодення об'єктивно створюють для оптимізації зовнішньоекономічних зв'язків, можливості не стільки однозначного вибору за моделлю “або – або”, скільки варіантів поєднання напрямів та форм.

Але особливої ваги набуває орієнтація на той чи інший домінуючий підхід у виборі цілей та засобів, розуміння прогресу та шляхів його здійснення. З одного боку, детально відома ситуація, коли індустріальний гігант – СРСР – так і не зміг опанувати технологіями (перш за все управлінськими) нової моделі розвитку. З іншого боку, досить показовим є варіант розвитку Японії, яка за рахунок своєчасного виходу на передові технології, змогла на певному етапі своєї історії не лише вирватись вперед, але й запропонувати власне бачення прогресу та оптимальних шляхів його досягнення. Причому у нинішніх господарських умовах бути успішним глобальним конкурентом означає знайти для себе адекватну своїм конкретним особливостям технологічну нішу. Інколи

буває достатньо відобразити навіть не цілий імпульс подальшого розвитку, а сконцентруватися на одній перспективній рисі. А це можливо і для невеликих структур, і для “аутсайдерів” (зміст цього терміну теж значно змінюється; різні шляхи можуть вести до необхідного результату і не лише в межах канонів “вестернізації”). Звісно, в країнах, організованих в економічному і політичному розумінні в цілісну систему, досягають цілей розвитку кожної конкретної людини та нації успішніше, ніж в інших. Але час корегує звичні уявлення. Чинники економії на масштабах виробництва перестають бути визначальними. Важливіше постійно впроваджувати інновації та нарощувати конкурентні переваги, їх джерело – приплив та раціональне використання капіталовкладень у матеріальні та нематеріальні активи. Зміни у процесах конкуренції і рід тиску глобалізації роблять капіталовкладення впливовим фактором досягнення і реалізації конкурентної переваги. В свою чергу, на інтенсивність, напрямки, концентрацію капіталовкладень істотно впливає визначення меж державного сектору в економіці, ефективність використання державної власності та регуляторна політика.

В умовах інверсійного розвитку (коли держава забезпечує функціонування громадянського суспільства та є його складовою) високий рівень культури (із політичною включно) є запорукою досягнення високого економічного рівня. При цьому культурний поліфонізм передбачає рівноправне існування різнорідних (часом протилежних) духовних спрямувань, скажімо на сповідуванні філософії лібералізму та розвитку творчих можливостей індивідуалізму, і доктринах соціального співробітництва як основи розвитку прав та свобод індивідів у процесі соціального реформування [364, 11]. Характер кардинальних змін висуває підвищені вимоги до діяльності кожного громадянина, а не лише до представників соціально незахищених суспільних верств. Тому успішний соціальний захист на сьогодні – це, перш за все захист від різноманітних соціальних ризиків як окремих суспільних верств, так і

всього суспільства в цілому, неминучих у процесі трансформацій. І “якщо при адміністративно-командній системі основною дійовою особою був “виконавець”, незалежно від того, на якому шаблі ієрархічної драбини він стояв, то за умов більш або менш відкритого суспільства суб’єктом управління виступають люди, які характеризуються компетентністю, інформованістю, здатністю до інноваційної діяльності” [477, 8].

Процес глобалізації породив стійкий комплекс міфологем щодо унітарного характеру майбутніх трансформацій на планеті. Однак є підстави стверджувати, що динаміка їх матиме цілий ряд моделей розвитку для окремих регіонів і навіть країн. Так потреба наздогоняючої комплексної модернізації демонструє нам успішні, конкурентноспроможні моделі спільнот, що не входять до “золотого мільярду” у площині соціального управління та відповідальності еліт. Скажімо, європейській тип культури може поєднуватися з варіантами державного управління та каркасу взаємовідносин між державою та суспільством, що кардинально відрізняється від західної моделі. Водночас саме східні варіанти трансформацій досить часто резонували і з імперським російським, і з радянським досвідом модернізації. Взагалі країни цих моделей хоч і переймали окремі здобутки західної цивілізації, але це не завадило їм критично а то й вороже ставитись до європейського типу культури. Чергування періодів, коли народи і еліти цих країн по-різному ставились до Заходу, в першу чергу залежало від хвиль модернізації чи консервації в цих спільнотах.

Українське суспільство також повинно бути готовим до адекватного реагування на такого роду загрози та позбуватись стереотипів традиційних підходів, характерних для минулих епох. Адже за умов постмодернізації наш ресурс, стратегія і тактика дій покликані бути мобільними, гнучкими, бути здатними до розвитку та прогресу. Застарілі підходи можуть не спрацьовувати проти нових (або таких, що видозмінилися) загроз та історичних викликів національним інтересам та

формам їх реалізації. Як зазначав І.В.Гете “новій істині ніщо не шкодить більше за стару оману”.

Для підтримки стійкого бажання у населення “вкладати у розбудову держави душу”, повноцінно та всебічно використовувати власні здібності потрібне вміле забезпечення європейських стандартів внутрішньої організації соціальних відносин наших громадян, підтримка поваги до гідності людини у повсякденних стосунках. Стратегічний вибір України – рух до Європи – залишається лише гаслом, якщо не отримує реального втілення, зокрема й – на кожному робочому місці. Для цього абсолютно незаперечно необхідна внутрішня модернізація. Мова не лише про структурний розвиток. Не слід забувати про власне якість роботи та забезпечення її ефективності на ґрунті підвищення професіоналізму, в першу чергу, шляхом впровадження передових технологій організації та управління, всебічного використання продуктивних властивостей системності та корпоративної культури. Для цього необхідним є усвідомлений рух нашого суспільства вперед, Не можна тупцювати на місці, вимагається постійне зростання кваліфікації соціального управління (чи не найважливішим тут, є відокремлення бізнесу від влади), і відповідно – підвищення самостійності політичних лідерів, їхньої незалежності від учасників процесів господарювання, посилення професіоналізму рішень соціального управління, забезпечення прозорості, системності, далекоглядності, кваліфікованості владних кроків. Підкреслимо, лідери, що не здатні створювати реальну, мобілізуючу та консолідуєчу суспільство стратегію, придатну до здійснення соціальних змін, приречені назавжди зійти з політичної арени.

Таким чином, доля чергової модернізації залежить від формування ринкового середовища, від масової активності та здатності сприйняти новий менеджмент, від співзвучності основних очікувань населення та управлінських рішень всіх рівнів, від врахування особливостей фази циклу розвитку, від якості використання ресурсів (із людським капіталом

включно), але перш за все – від адекватності національної еліти історичним викликам та характеру її відповіді на очікування широкого загалу, використання соціального ентузіазму як мобілізуючого фактору. Доля України безпосередньо залежить від того, наскільки міцно пов'язані між собою та взаєморезонують проблеми трансформації суспільства (із суттєвою роллю соціального управління та здатністю еліти бути на рівні вимог часу) та розвитку самої еліти.

Провідна частка нинішньої пострадянської еліти – вихідці із колишньої номенклатури СРСР. Але слід бачити різницю між управлінням, як прерогативою політичних еліт, та керуванням, як завданням еліт адміністративно-бюрократичних. На сьогодні складаються передумови створення базових елементів політичного життя держави майбутнього, виокремлення господарської та власне політико-ідеологічної еліти. При цьому вкрай важливо, щоб новостворювана українська еліта пододала кланово-корпоративні упередження і якомога швидше усвідомила свою відповідальність за майбутнє всієї держави. Одна з можливостей тут – державні преференції легальному, бізнесу, де можна стати багатим відкрито – на противагу сфері тіньової економіки, наскрізь пронизаної корупційними відносинами. Лідери, що не здатні створювати реальну, мобілізуючу суспільство, стратегію соціальних змін, та не мають морального авторитету в суспільстві, перспективу втрачають. Недопустимим є сповільнення трансформацій, а відтак – є потреба постійного зростання кваліфікації соціального управління: найважливішим тут є відокремлення бізнесу від влади, підвищення самостійності політичних лідерів, їхньої незалежності від учасників процесів господарювання, посилення професіоналізму рішень соціального управління, забезпечення прозорості, системності, та кваліфікованості владних кроків. І для якості наступних рішень це вкрай важливо; політика - змагання, в котрому перемагають професіонали.

Таким чином, спроможність та готовність української еліти використати можливості сьогодення залежать від рівня її професіоналізму та кваліфікації, що передбачає подальшу її селекцію, навчання, спеціалізацію та розвиток. Нині, коли складаються передумови створити базові елементи політичного життя держави майбутнього, особливо важливо, не гаючи часу та не зважаючи на егалітаристські тенденції у минулому, працювати над штучною освітою обдарованих дітей, вихованням, створенням та навчанням майбутньої еліти нації, не впадаючи до обману ототожнення “елітарного” з “елітаристським” і не підмінюючи проблему якості “людського капіталу” питаннями багатства.

Шляхи трансформації еліти і набуття нею чітко виразних ознак *національно української* еліти, пов’язані з пошуком додаткових резервів соціального управління. Стосовно України, маємо зазначити перш за все наступні чинники:

- 1). поширення арсеналу рішень у відповідності до тенденцій соціальних змін при розповсюдженні практик дійсності постмодерну;
- 2). можливості, що пов’язані з діалогом й дифузією різних культур,
- 3). трансформація балансу відносин між державою, суспільством та людиною. Відповідно, за умов постмодернізації – зі значно ширшим арсеналом ресурсів трансформації, що можуть бути використані елітою.

З точки зору діалогу різних культур, Україна є, по суті, передовим полем контактів і перспективним плацдармом у стосунках з багатьма країнами. Причому в умовах глобалізації часто не регіональна близькість, а саме національно-культурні особливості населення країни та її регіонів при балансі економічної свободи та державного регулювання стають факторами, які багато в чому визначають конкурентоспроможність нації та її проекту розвитку.

Висновки до четвертого розділу

1. В умовах переходу українського суспільства від тоталітарного політичного режиму до демократичного самоврядування виникає низка соціокультурних проблем, які в цілому демонструють кризовий стан духовності. Людина не справляється з освоєнням новітніх цінностей та ідеалів, виявляє себе нездібною переводити їх у площину практичної діяльності. Перехідна модель посттоталітарного суспільства в сфері духовних відносин протягом тривалого часу буде регенерувати ідеологеми, які по зовнішніх параметрах будуть прагнути до творення інституцій громадянського суспільства, а за своїми сутнісними характеристиках вказані ідеологеми лише маскуватимуть віджилі інституції тоталітарного суспільства.

2. Трансформаційні процеси в українській державі здійснюються здебільшого стихійно, під тиском певних зацікавлених угруповань або доведених до крайнього невдоволення соціальних верств. Факти свідчать, що реформаторські зрушення в Україні відбуваються не завдяки, а переважно всупереч діяльності номенклатурно-бюрократичного апарату, який під виглядом реформаторських кроків лобіює інтереси окремих кланово-олігархічних угруповань, що, як правило, реалізуються без належного прорахування не лише соціальних наслідків, а навіть національної безпеки держави. Кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтування доцільності власної хаотичної діяльності. І саме створення міфологем про “курс реформ” – відповідає для цієї мети, а будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати особливостями реформаторських новацій.

3. У центрі об'єднувальних у суспільстві процесів - українська культурна парадигма, яка виступає основою формування української політичної нації.

Політична нація є ознакою держави з демократичним ладом, де закон і примус поєднані зі свободою, а народ бере участь у формуванні органів влади, в управлінні державою. Мова йде про довготривалий процес, який і буде визначати тенденції культурного розвитку України на десятиліття. А будь-які спроби штучного прискорення його, як власне і автаркії, тобто штучного відгородження культурних парадигм, є не лише безперспективними, але і шкідливими для державотворчих процесів в Україні. Ті ідеологи, які використовують тезу про “шароварництво” української культурної традиції та про необхідність розвитку гетерогенності становлення культурних парадигм в українському суспільстві свідомо чи несвідомо підготовляють підґрунтя для подальшого утвердження на теренах України масової культури, цього сурогату духовності, орієнтованого на бездумне споживання продукції маскульту.

4. На сьогодні складаються передумови створення базових елементів політичного життя держави майбутнього, виокремлення господарської та власне політико-ідеологічної еліти. При цьому важливо досягнути подолання кланово-корпоративного упередження і започаткувати усвідомленне відповідальності за майбутнє всієї держави. Одна з можливостей тут – державні преференції легальному бізнесу, де можна стати багатим відкрито – на противагу сфері тіньової економіки, наскрізь пронизаної корупційними відносинами.

РОЗДІЛ V. МІФОЛОГЕМИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

5.1. Міфологічна складова маргіналізму в Україні

Феномен маргінесу – явище, притаманне усім історичним епохам, починаючи з сивої давнини й до нашого часу. Суттю цього феномену для традиційних історичних спільнот виступало вилучення (зазвичай насильницьке) осіб або груп людей із контексту власної етнокультурної парадигми, що зумовлювало обмежені можливості соціалізації їх у чужому і, як правило, ворожому для цих груп культурному середовищі. Вже в окремих історичних спільнотах минулого маргіналізм міг сягати значних масштабів, як це мало місце, скажімо, у Стародавньому Вавилоні чи Римській імперії. Це ж відбувалося і у часи Нової та Новітньої історії – у процесі становлення таких держав, як США, Австралія, ряду країн Латинської Америки, Африки тощо. Причому маргінальні верстви за певних умов могли справляти значний, як правило далекий від конструктивних підходів, вплив на суспільні процеси аж до загрози соціального розколу суспільства, а часом – ставили його на межу самознищення. Так, держава Чингізидів, зумівши в XIII ст. створити унікальну для свого часу військово-політичну потугу, що виявилася здатною підкорити сотні могутніх країн і народів, в основі своїй формувалась як маргінальна спільнота. Саме це, на нашу думку, стало основною причиною досить швидкого занепаду Золотої Орди, на периферійних уламках якої ще довго давали про себе знати народи, що продовжували жити переважно за рахунок грабіжницьких нападів на сусідів ще впродовж кількох століть, тобто залишалися класичними маргінесами.

Однак для традиційних суспільств ще до середини XX ст. маргінесом завжди виступає суспільна група або особа, яка, порвавши із

етнонаціональними культурними традиціями, в силу певних обставин не зуміла засвоїти аксіологічні орієнтири того суспільства, в якому їй доводиться існувати. “Маргіналії, – як зазначав Т. Шебутані, – це ті люди, які знаходяться на межі між двома і більше соціальними світами, але не приймаються ні одним з них як повноправні учасники” [552, 475]. Власне, для таких спільнот проблема існування державних інституцій виступає лише в аспекті можливостей задоволення їх обмежених утилітарних потреб, зведених до отримання від управлінських структур певного мінімуму матеріальних благ та набору культурних сурогатів. Саме тому ця спільнота починає задовольняти власні духовні потреби єдино доступним їй чином, а саме – орієнтацією на псевдокультурні цінності, які, на нашу думку, можна в підсумку звести до відомої формули давньоримського плебсу “*panem et circenses*” (хліба та видовищ). Причому на переломних етапах цивілізаційного поступу, маргінальні структури тяжіють зазвичай до перетворення на суспільну потугу деструктивного спрямування, для стабілізації якої згодом витрачаються (і часом – безуспішно) значні зусилля всього соціуму.

Невипадково тема маргіналізму особливо позначається в перехідні епохи, коли загострюються соціальні відносини між різними суспільними угрупованнями. Зазначений вище комплекс проблем становив предмет дослідження ряду вітчизняних та зарубіжних дослідників, серед яких варто назвати роботи Е. Азроянца, А. Атояна, О. Бреднікової, А. Віттковські, Н. Дікі-Кларка, А. Дьоміна, А. Керкхоффа, М. Лапіна, Т. Маккорміка, Б. Манчіні, М. Мітчеда, Н. Навдажавонова, І. Попової та ін. [див.: 2; 5; 70; 196]. Зазначимо також, що проблема маргінальної свідомості та кореляції її з соціальною міфотворчістю розглядалась також і в роботах таких визнаних корифеїв філософської думки як О. Лосєв [287], Є. Стариков [451; 452], К.Феофанова [498], Т. Шебутані [552], В. Хьосле [531] та інших.

Високо оцінюючи зазначені дослідження, не можемо однак не звернути увагу на той факт, що вказані розвідки присвячені як правило *окремим* аспектам феномену маргіналізації сучасного суспільства – економічним, демографічним,

політичним, гендерним, правовим, тощо. Вважаємо, що саме зазначена обставина призвела до певного розмивання поняття маргінесу в науковій літературі. Так, один з авторів зазначає: «Бути маргіналом ані погано, ані добре. Навіть в соціумах з жорстко фіксованою соціальною структурою завжди були соціальні переміщення. Є, і так би мовити, “заплановані” маргінали: наприклад, студенти, а якщо брати ширше – молодь, в цілому як специфічна перехідна група, що знаходиться «на життєвому перехресті»[452, 35].

Саме такого роду підходи обумовили і однобічне висвітлення зазначеної проблеми у вітчизняній публіцистиці, зокрема у роботах І. Дзюби, Є. Маланюка, Є. Сверстюка та інших. На наш погляд, саме під впливом літературної публіцистики, проблема маргінальних спільнот набула в Україні до певної міри політичного забарвлення, що утруднює її об'єктивний розгляд в науковій літературі. Адже вітчизняна публіцистика, сама не бажаючи того, репродукувала концептуальні підходи кінця XIX – початку XX століття, розглядаючи *феномен маргінесу* в якості переважно духовного чинника, безвідносно до соціально-економічних його складових.

В силу зазначених причин, проблема сучасного маргіналізму, на нашу думку, на сьогодні ще не стала об'єктом системного аналізу, зокрема в якості складової трансформаційних процесів українського суспільства. При цьому звертає на себе увагу той факт, що в певній частині такого роду досліджень феномен маргіналізму розглядається в традиційних для XX століття параметрах наукових розвідок – на рівні десоціалізованих суспільних груп, позбавлених можливостей для суттєвих впливів на перебіг трансформаційних процесів, як в межах власної країни, так і в контексті глобальних процесів та історичних викликів XXI століття. Однак дослідження соціальної динаміки українського суспільства дає нам підстави вважати, що поза комплексним дослідженням зростаючого значення вітчизняних маргінальних спільнот ми не зможемо об'єктивно досліджувати трансформацію українського суспільства та виявляти закономірні тенденції його розвитку.

Періоди загострення соціальних відносин здатні перетворювати маргінальні спільноти на визначальний фактор дестабілізації, коли такого роду структури стають об'єктом політичної маніпуляції, що може приводити суспільство до непередбачуваних наслідків. Саме на такий аспект проблеми маргінесу ще на початку двадцятих років минулого століття звернув увагу один з основоположників сучасної соціології – Питирим Сорокін [450]. Досліджуючи перебіг трьох російських революцій та аналізуючи функціонування окремих маргінальних структур в американському суспільстві (“Листи польських емігрантів”), П.Сорокін як свідок деструктивних дій маргінальних спільнот в Російській імперії, вказував на їх особливе значення для ХХ століття. І цілком закономірно, що з початку тридцятих років, феномен маргінесу став предметом наукового аналізу саме американських соціологів, які, власне, продовжили започатковані П.Сорокіним дослідження, однак перш за все, акцентували увагу на *психологічних* аспектах вказаного явища.

Слід вказати, що проблема маргінальних спільнот у американському суспільстві була однією з найбільш болючих та актуальних протягом всієї історії цієї країни, більше того, особа без роду і племені, байдужа до культурних здобутків інших етносів (а відповідно і до власних етнокультурних витоків), перетворилась на один з своєрідних символів американського суспільства. Однак кризові явища в США, що особливо гостро проявили себе в часи Великої Депресії, однозначно продемонстрували деструктивну енергію такого роду суспільних верств та здатність їх негативного впливу на молоду американську націю. Водночас дослідження вказаних процесів в силу причин, як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру, було обмежене певними ідеологічними рамками, що не сприяло системному аналізу феномену маргіналізму в американському суспільстві. Саме тому, вважаємо, аналіз даного кола проблем обмежився виявленням переважно психологічних аспектів функціонування маргінесу, його індивідуальних особливостей. «Фундаментальною ідеєю, – зазначає Р. Парк, – на яку опирається наше дослідження так званої маргінальної людини, є на мій погляд, переконання в

тому, що особистість індивіда, хоча і базується на інстинктах, темпераменті та ендокринному балансі, набуває своєї остаточної форми під впливом уявлень індивіда про самого себе. Уявлення, яке кожний індивід з неминучістю складає сам про себе, визначається тією роллю, яку доля відводить йому виконувати в тому чи іншому суспільстві, а також враженнями та установками, які сформовані про нього в даній спільноті іншими людьми; словом, воно залежить від його соціального статусу» [605, 172]. Така людина позбавлена впевненості у своєму майбутньому і нездатна виділити внутрішню конфліктність власного існування. Звідси – посилена агресивність та намагання утвердитись усіма можливими засобами, хоча б на рівні маргінальної структури та демонстративне нехтування не лише загальнолюдськими, а навіть груповими морально-етичними постулатами. Вчений вказував, що за певних обставин представники маргінальних груп здатні до самоорганізації та формування власних спільнот, які можуть перетворюватись, нехай і на короткий час, на помітну суспільну потугу, здатну радикально впливати на суспільні процеси.

Історія XX століття підтвердила висновки Р. Парка, П. Сорокіна та їх послідовників, адже саме маргінальні верстви перетворились на домінуючу соціальну потугу у новостворюваних *тоталітарних* суспільствах Старого Світу. Характерно, що перша половина минулого століття, яка проходила під знаком двох світових війн, супроводжуваних загибеллю, каліцтвами і злигоднями десятків мільйонів людей а також вимушеною міграцією величезних людських мас та деградацією суспільних верств – носіїв традиційних європейських культурних цінностей, виплеснула маргінес на політичну авансцену практично на терени всього європейського континенту – від Італії та Німеччини до Росії. Власне маргінальні структури, не обтяжені етнокультурними традиціями, врешті релігійними цінностями, зуміли стати потужною та агресивною (згідно концепції Л.Гумільова — пасіонарною) суспільною верствою, яка прийшла до влади у більш ніж півтора десятках країн світу. Започатковано даний суспільний феномен революційними потрясіннями в Російській імперії, але його можна розглядати лише як початок ланцюга аналогічних процесів на теренах

практично всієї Європи, почасти Азії, Латинської Америки та африканського континенту. Причому гасла, під якими йшли до влади маргінальні спільноти (комунізм, фашизм, націонал-соціалізм, релігійний фундаменталізм, негритюд тощо), на наш погляд, явища вторинного порядку. Першоосновою ж виступала *пасіонарність маргінесів*, які зуміли об'єднатись у потужні політичні структури та нехай і на короткий період підпорядкувати собі державницькі інституції, а за допомогою їх – широкий загал власних країн.

Вказаною обставиною також можна пояснити соціальну природу спалаху тих неймовірних жорстокостей, які творились у здавалось би благополучних та висококультурних європейських державах та що, на жаль, останнім часом стало предметом політичних спекуляцій. На нашу думку, даний феномен європейської історії вивчений явно недостатньо. Головним недоліком підходів є те, що значна частина дослідників пояснення причин соціальної деструктивності зв'язувала частіше з психологічними особливостями носіїв маргінальних явищ (Е. Фромм, Ж.-П. Сартр, Ф. Кафка, А. Камю), вбачаючи в цьому або фатальну приреченість людства переживати подібного роду суспільні аномалії, або ж витлумачуючи їх в контексті позбавленого раціональності абсурдного “бунту в нікуди” представників буржуазного суспільства.

Водночас намагання витлумачити вказаний феномен з ортодоксальних марксистських позицій (як прояв агонізуючої капіталістичної формації) впадало в іншу крайність, пояснюючи природу маргінесу лише соціальними домінантами, як один з аргументів щодо історичної приреченості та безсилля умираючої буржуазної демократії. «Поставлений поза законом пролетаріат, – зазначав К.Марс, – поглинався новостворюваною мануфактурою далеко не з такою швидкістю, з якою вона з'являлася на світ. З цієї позиції люди, що раптово були вилучені із звичних для них життєвих умов, не могли також раптово освоїтись з дисципліною свого нового життя. Вони масами перетворювались на жебраків, злодіїв, волоцюг – частково із схильності, а в більшості випадків – під тиском обставин» [310, Т.8, 214]. Відповідно, такого роду підхід явно недостатньо звергав увагу на психологічний аспект проблеми,

вбачаючи в маргінесі “жертв загниваючого суспільства”, які однак є здатними (у класичних традиціях європейського просвітництва), отримавши теоретичну настанову щодо побудови майбутнього “справедливого” суспільства (безкласового чи расово однорідного), стати каталізатором суспільних новацій та повести за собою інші суспільні верстви. Непродуктивність такого роду теоретичних постулатів ще в середині XIX століття була тонко підмічена Ф.Достоевським, однак пророцтво генія світової літератури не було своєчасно почуте, як власне і застереження П. Чаадаєва, М. Бердяєва, І. Франка, Х. Ортеги-і-Гасета. Однак було б неправильним замовчати і іншу сторону проблеми; саме корифеї світової літератури вивели на авансцену маргінес як позитивного героя – шукача правди, абсолютного щастя, який потерпає в силу соціальних обставин. Згадаймо лишень низку персонажів Б. Брехта, М. Горького, П. Мирного, М. Коцюбинського тощо.

Проблема маргінальних угруповань та їх нової суспільної ролі набула в історії XX ст. особливої гостроти. Актуалізувалась вона для України насамперед в період бурхливого індустріального розвитку, коли новостворювані промислові центри рекрутували до себе мільйони жителів українського села. Як слушно зауважив Є.Стариков: “Класична, так би мовити еталонна фігура маргінала – людина, що прийшла з села в місто в пошуках роботи; вже не селянин, ще не робітник; норми селянської субкультури вже підірвані, міська субкультура ще не засвоєна. Головна ознака маргіналізації – розрив соціальних зв’язків, причому в «класичному» випадку послідовно рвуться економічні, соціальні й духовні зв’язки. ... Той же сільський мігрант, що став робітником, й пристосувався до нових умов, ще довгий час не може злитися з новим середовищем» [451, 135]. Такого роду процеси створювало сприятливе підґрунтя для формування маргінальних структур.

Отже, маргіналізм все більше виявляє себе потужним соціально-політичним фактором розвитку сучасних суспільств. Але, на жаль, соціальні колізії, пов’язані з цим чинником, ще не стали предметом адекватного реагування ані науковців, ані політиків. Більше того, це навіть влаштовує

декого з останніх, адже маргінальні верстви з надзвичайною легкістю піддаються маніпулюванню і при певному рівні адміністративно-ресурсного та інформаційного забезпечення можуть бути спрямовані в бажаному для певних політичних інституцій руслі. Але така ситуація, яка може бути до певної міри безпечною та прогнозованою за умов стабільного розвитку суспільства, в періоди загострення соціальних відносин (імовірність яких не можна відкидати у будь-якій суспільній організації) здатна перетворити маргінальні структури на визначальний дестабілізуючий чинник, який починає впливати на суспільство відповідно до іманентних маргінесу можливостей. Якщо ж такого роду структури стають об'єктом маніпуляцій безпринципних демагогів, нерідко підтримуваних у власних корисливих інтересах політичними організаціями, то зазначений симбіоз може поставити будь-який державний організм на межу катастрофи з важко прогнозованими для даної країни наслідками.

Слід зауважити, що в ХХ ст. з'являється принципово *новий тип маргінесу*, на що звертає увагу в "Повстанні мас" Х. Ортега-і-Гасет [350]. Маргіналами постають люди, які за формальними ознаками перебуваючи в лоні традиційного культурного середовища та маючи доступ до сучасних цивілізаційних здобутків, водночас нездатні досягнути складнощів власного суспільного буття і тому перетворюються на представників новітнього соціального аутсайдера – особистостей, обмежених у власних соціальних проявах та можливостях самореалізації в суспільстві. Подальший поступ людської цивілізації підтвердив висновки геніального іспанця. Адже глобалістські тенденції розвитку людської цивілізації у ХХІ ст. вилучили та продовжують вилучати з власного етнокультурного середовища сотні мільйонів людей, які, ставши мешканцями урбанізованих мегаполісів, змушені або перетворюватись на пасивних споживачів маскультури, що об'єктивно сприяє їх швидкій та досить ефективній маргіналізації, або ж розв'язувати проблему, яким чином зберегти власну національну та культурну ідентичність і вистояти перед небаченим натиском сучасних інформаційних технологій, космополітичних за своєю суттю.

Таким чином, сучасний маргінес – це вже не декласований безрідний босяк, люмпен, який у силу певних обставин опинився за межами власної етнокультурної спільноти та змушений перебувати на соціальному дні. Сучасний маргінес (у всякому разі в найбільш економічно потужних країнах) значною мірою втратив частину своїх видових ознак минулих століть, головною з яких була відторгненість його від соціокультурного середовища. На нинішній час сутнісними характеристиками маргінесу залишається часткова або повна абсорбція сурогатною субкультурою, яка за своїми сутнісними характеристиками є своєрідним поверненням до класичного давньоримського вислову – “хліба та видовищ”.

Зважаючи на означені тенденції, стверджуємо, що саме інформаційне суспільство репродукує якісно новий тип маргінесу (меркантилізм маргінальної особистості) – людину, яка зорієнтована на споживацьке ставлення щодо духовних цінностей. Власне, маргінес перестає бути суб’єктом культурного процесу, його учасником, а перетворюється на споживача пропонованих йому псевдокультурних цінностей та орієнтирів, які спрямовані на відтворення особливостей його суспільного буття в примітивно-спрощеній, доступній для маргіналій, формі. Саме з вказаної причини маргінальна масова культура зосереджується, як правило, на кількох аспектах людського життя – насильстві, сексі та гуморі, відтворюваних у форматі примітивно-сентиментальних мелодрам. Як було зазначено вище, маргіналізм в умовах глобалізації має космополітичний характер, а звернення до духовних витоків будь-якої національної культури передбачає не лише моральний аспект етнонаціональної самосвідомості, а й ставить певні бар’єри для представників інших національних культур. Загальновідомо: жарт українця може бути сприйнятий арабом як образа, француз може сміятись над тим, над чим японець буде сумувати, пластика індійського танцю для європейця є незрозумілим кривлянням. Все це є свідченням того, що культура будь-якого народу, витoki якої сягають у прадавні часи, передбачає від кожного свого представника співучасть в культурному процесі, особистість тут виступає

творцем і одночасно споживачем власної національної культурної спадщини. Зовсім інша ситуація репродукується масовою культурою.

На відміну від традиційних національних культур, масова культура передбачає лише споживання специфічного товару, поставленого на виробничий конвеєр – продукції, що зорієнтована на маніпулювання масовою свідомістю. Відповідно такого роду товар повинен бути максимально доступним і зрозумілим переважній кількості споживачів, безвідносно до набутого культурного досвіду та національних витоків. Однак такого роду розуміння може ґрунтуватися лише на певних універсальних символах, до того ж відтворюваних у максимально спрощених формах, доступних для впізнавання маргіналізованою більшістю, та ще й таких, що апелюють переважно до проявів позасвідомого, передусім - насильства та сексу. Власне, тут луно материнської національної культури виявляється практично витісненим серією психофізіологічних мікростресів. Ось чому, скажімо, той же А. Шварценегер стає героєм, якого пізнають у найвіддаленіших куточках нашої планети, а про національні витoki кіноактора Джекі Чана нагадують хіба що китайські ієрогліфи, що слугують тлом для головного героя.

Отже, масова культура трансформує й міфологічну складову сучасної свідомості, зокрема, впливає на розвиток мистецтва. Для національного мистецтва було традиційним використання міфологічної символіки. Але з другої половини ХХ ст. актуалізувалась проблема глобалізації і в сфері мистецькій. Ця тенденція позначилась, зокрема, на тому, що на перший план виходять такі мистецькі витвори, які претендують на наднаціональний (глобальний) характер, а поряд з цим символіка окремих культурних парадигм або взагалі відходить у минуле, або зазнає трансформацій під впливом все більш зростаючої масової культури. Особливого значення ця проблема набуває в умовах трансформації сучасного українського суспільства. Справа в тому, що період бездержавності України зумовлював амбівалентне ставлення до української культурної парадигми: з одного боку, була

збережена її автохтонність та значущість, а з іншого – українська культура не могла розвиватись як повноцінна, адже в ряді сфер духовно-практичного життя застосування української культурної традиції було різко обмежено, або мало штучний характер, як, скажімо, у сфері науки, медицини, військової справи тощо. Однак така ситуація різко послабила можливості для саморозвитку української духовності та сприяла закріпленню на рівні широкого загалу так званого культурницького поліфонізму. На перший погляд зазначений феномен може викликати лише позитивну реакцію – варто згадати знаменитий вислів І. Франка, що людина настільки багата власною національною культурою, наскільки вона знає інші. Однак український алгоритм засвоєння нехай і близьких слов'янських (польської чи російської) культурних парадигм, обертався сповільненням розвитку власне культури української, нехай і частковим, але витісненням її на периферію духовного становлення нації.

Зазначена проблема особливої гостроти набула в період бурхливого індустріального розвитку, коли новостворювані промислові центри рекрутували до себе мільйони жителів українського села. Саме останні, потрапляючи в нове для себе культурне середовище та перемішуючись з іншими етнічними групами, починали втрачати національне коріння, що створювало сприятливе підґрунтя для формування маргінальних структур. Свідченням цього є і творчість класиків як вітчизняної, так і російської літератури – П. Мирного, В. Короленка, І. Франка, А. Чехова, М. Горького та інших, де феномен маргінесу висвітлюється досить глибоко, з переважною акцентуацією на соціальних чинниках функціонування даного явища в українському суспільстві.

Упродовж першої половини ХХ ст. маргінальні структури починали посідати все більш вагоме місце, поступово трансформуючись на рівень значущої соціальної потуги. При цьому вважаємо, що і на сьогодні його історичний дискурс є домінуючим як на рівні широкого загалу, так і наукової громадськості. Однак сучасний маргінес набув ряду суттєвих особливостей за

умов глобалізації в сучасному інформаційному суспільстві. Передусім до сучасних маргіналій слід віднести не лише десоціалізовані структури у традиційному розумінні, а й ті суспільні верстви, які з різних причин або не змогли витримати темпу сучасних трансформаційних процесів, або не були залучені до них. За умов надзвичайно високої динаміки соціальних змін у сучасному інформаційному суспільстві, такого роду верстви, як правило, виявляються нездатними подолати відставання від верств-лідерів у власному соціумі і змушені замикатись на певні, доступні їм види діяльності. В розвинутих країнах ця проблема значно посилюється міграцією із країн третього світу, адже кількість іммігрантів (як легальних, так і нелегальних) лише у країнах ЄС, за експертними оцінками, зростає щорічно на 2 мільйони осіб. Посилення даної тенденції призводить до постійного збільшення відсотка іммігрантів у структурі населення, насамперед у мегаполісах. До того ж державні програми адаптації мігрантів, як правило, не враховують етнонаціональної специфіки новоприбулих, що сприяє їх швидкій маргіналізації.

Саме зазначені суспільні прошарки, опинившись поза межами традиційного середовища, намагаються віднайти за нових умов адекватні їм культурні орієнтири та цінності, які могли б відповідати реаліям, що склались. Однак зробити це вдається далеко не всім і значна частина їх, відірвавшись від усталених норм і правил звичаєвої поведінки, які перестають відповідати викликам часу, намагається компенсувати духовний вакуум віднайденими в новому середовищі і такими пізнаваними та близькими для них продуктами масової культури. На перший погляд це не становить особливої небезпеки, адже маскульт почасти виконує навіть компенсаторну функцію – її споживачі залишаються все ж таки в межах сурогатного культурницького типу. Поряд з цим зазначений тип духовного споживання створює в сучасних умовах доволі значні можливості для маніпулювання масовою свідомістю, які, напевно, можна порівняти хіба що з тоталітарними режимами. Однак у цілому слід вказати на ряд суттєвих обставин, які власне роблять таку ситуацію вкрай небезпечною для суспільства. По-перше, споживачі масової культури можуть стати об'єктом

свідомих маніпуляцій, як скажімо, це має місце в діяльності ряду всесвітньо відомих терористичних організацій початку XXI ст. На нашу думку, в міру зростання впливу інформаційних технологій така небезпека лише посилюватиметься. По-друге, споживання продукції масової культури значними прошарками сучасного урбанізованого суспільства неминуче призводить до перенасичення споживача та постійними намаганнями віднайти новітні засоби впливу на нього. Саме внаслідок даних процесів індустрія масової культури дедалі активніше починає апелювати до нищих людських інстинктів (жахи, секс, насильство), що призводить до зростання деморалізації суспільства, а в свою чергу – деградує суспільство починає орієнтуватися на все більш примітивні форми сурогатної субкультури і ніякі спроби застосування новітніх інформаційних технологій нездатні приховати цього очевидного факту.

В зв'язку з цим постає запитання: а чи існує можливість встановлення висхідних параметрів сучасної маргінальної свідомості? Адже розв'язавши дану проблему, ми зможемо принаймні у царині теоретичних досліджень підійти до розуміння сутності зазначеного феномену в сучасному урбанізованому суспільстві. Саме такий підхід, вважаємо, дасть змогу також виявити специфікації українського маргінесу в умовах трансформаційних процесів. У цілому ж до сутнісних характеристик духовного світу маргінесу XXI ст. можна віднести те, що в основі їх перебуває міфологічна складова. Адже нездатність досягнути суперечності суспільного розвитку, а відтак – намагання досягнути складні соціальні явища на рівні буденного сприйняття передусім виступають *основою функціонування сучасного міфу*.

Визначальним фактором тут виступає спрощене сприйняття плину часу. Якщо, починаючи з доби раннього християнства, поняття історичного часу та місця людини в ньому набуло чітко вираженого лінійного та незворотного характеру, то в межах маргінального світосприйняття поняття “сучасне – минуле – майбутнє” має синкретичний характер, розглядається як цілісна, *позаісторична* субстанція. Відповідно для сучасного маргінесу поняття часу виступає лише як період *мого* власного існування, а все те, що мало місце в

минулому чи станеться в майбутньому, мене цікавить лише як виправдання мого нинішнього буття. Історичне минуле для маргінальної свідомості виступає передусім як санкція морального обґрунтування її нинішньої діяльності та ілюзорного подолання суперечностей суспільних відносин нинішнього часу. При цьому власне існування маргінальна свідомість тлумачить як абсолютний, найвищий етап розвитку, а історичне минуле розглядається як передісторія людства, “роди його емпіричного буття” (К. Маркс). Минуле століття дає нам багаторазове підтвердження такого роду тлумачення історії, досить лише згадати концептуальні підходи таких вождів маргінальних спільнот як Й. Сталін, А. Гітлер, Мао Цзедун. “Тисячолітній рейх” та “комуністичне майбутнє”, по суті, є антиісторичними спробами тлумачення розвитку людської цивілізації, хоча потенційно здатні відігравати роль унікального *ідеологічного* чинника.

Характерною рисою маргінальної свідомості є її орієнтація на *одновимірне, спрощене* відтворення дійсності. Такого роду свідомість нездатна до сприйняття поліфонізму суспільного існування, адже вона є *монологічною* за своєю природою та нездатною вийти за межі власного дискурсу. Звідсіль світ розглядається маргінальною спільнотою як двовимірний, тобто “свій” – абсолютно правильний та логічно завершений, і “чужий” – позбавлений внутрішньої логіки та історичної доцільності. І коли “чужий” світ, хоча б по дотичній, демонструє маргінальній спільноті незрозумілі її духовні конструкції, це витлумачується як посягання на доцільність її власного існування та порушення соціального “*statys guo*”. Адже маргінальна свідомість просто нездатна досягнути закономірності суспільного буття, що викликає у такого типу свідомості внутрішній дискомфорт, подолати який маргінес прагне усіма доступними для нього способами – аж до фізичного знищення носіїв “чужого” світогляду.

Маргінальна свідомість перебуває в постійній невпевненості, тривожності, готовності “дати відсіч” реальним чи уявним зазіханням на її існування, а звідси – прояви неадекватної агресивності, яка змінюється рецесією і навпаки. Згадаймо роздуми О. Солженіцина щодо природи масового психозу в

СРСР проти інтелігенції у 30-х роках минулого століття, що в принципі відбувалось і у фашистській Німеччині, маоїстському Китаї, в Кампучії часів Пол-Пота тощо. Нормальні люди без помітних садистських нахилів на певний час перетворювались у жорстоких фанатиків, здатних розтерзати іншого за найменшу несхожість з собою. Природа зазначених явищ одна: ватажки маргінальних спільнот досить ефективно перекладали відповідальність за всі негаразди у власних країнах на “гнилу інтелігенцію” “куркульство”, “продажне єврейство”, яких необхідно або “перевиховати” в світлі ідеологічних доктрин маргінесу, себто надати їй хоча б формальних ознак маргінальності, або безжально (і безкарно) знищити.

Характерною особливістю маргіналії є також поєднання крайніх форм індивідуалізму з гостро вираженими орієнтаціями на форми колективного дійства. На перший погляд, такого роду симбіоз може видатися надуманим, тому дозволимо собі детальніше зупинитися на зазначеній характеристиці сучасної маргінальної свідомості. Як зазначалося, маргінес – це особа, що нездатна усвідомити власне існування як діалектичний процес спадкоємності минулого, теперішнього і майбутнього. Таким чином, перебуваючи поза межами домінуючої культурної парадигми, маргіналізована особистість сприймає середовище власного існування як вороже для себе, де небезпека чатує передусім з боку людей, об’єднаних на основі традиційних культурних цінностей. Саме постійне почуття власної відторгненості, а відтак – ворожості до навколишнього світу та нестабільності свого існування підштовхує маргіналіїв шукати підтримки в собі подібних.

Об’єднання такого роду не можуть бути стабільними, вони завжди тимчасові, більше того, маргінальні об’єднання – це завжди стихія, спрямована проти зовнішнього для маргінесів об’єкта. Її розмитість та непостійність можна лише на короткий час стабілізувати певною зовнішньою загрозою самому існуванню маргінесу. Однак виникає запитання: а як могло статися, що нетривкі об’єднання маргіналіїв могли залишати помітні сліди в історії, а часом – кардинально змінювати її плин. Достатньо згадати варязьких вікінгів,

Чингізхана чи А. Гітлера. На нашу думку, пояснення такого феномену криється в пасіонарності окремих суспільних груп, які зуміли не лише підпорядкувати собі маргінальні спільноти, направивши їх енергію в певне русло, але й опертися на апарат жорсткого примусу – органи державного управління. Саме цим можна пояснити ту обставину, що, скажімо, орди Чингізхана не лише зуміли стати значною військовою потугою, здатною брати штурмом найпотужніші тогочасні фортеці, а й налагодити управління (хоча й на короткий час) величезними територіями. При цьому ватажки зазначених спільнот досить ефективно використовували колективістські засади маргінесу, репродукувавши їх у систему спрощених до примітивізму постулатів, що виконували функцію цементуючого ідеологічного чинника. Саме вони, скорельовані надзвичайно жорстоким примусом сприяли перетворенню маргінесу на серйозну суспільну потугу, здатну радикально впливати на перебіг історичних подій [334, 213].

При цьому основою зазначених постулатів завжди виступає міфологізація суспільних процесів, де центральне місце посідає фігура вождя, образ якого має дуже мало спільного з реальністю, однак саме його особа виконує консолідуючу функцію, на неї покладається персональна відповідальність за стан справ. За умов же значного зростання інформаційних можливостей та забезпечення контролю над ними, такого роду процеси набувають надзвичайно динамічного характеру, причому дають можливість як возвеличення міфологізованої особи, так і її демонізації.

Звернення до маргінальних спільнот є для нас важливим тому, що саме маргіналії активно долучаються до соціальної міфотворчості, стаючи її провідниками в традиційному суспільстві. При цьому для маргінальної свідомості образ міфологізованого вождя постійно перебуває в динаміці – він або рухається по висхідній, додаючи до вже сформованого позитивного образу додаткову низку надлюдських якостей, або ж образ його починає піддаватись своєрідній корозії і поступово така особа перетворюється на цапа-відбувайла, винного в усіх суспільних негараздах. Саме залежно від ситуації починає оцінюватися будь-який крок міфологізованої особистості, безвідносно до

конкретної події. Варто лишень згадати фігуру М. Горбачова, який на початку свого правління був піднесений на небачену висоту народного поклоніння, а його очевидні прорахунки тлумачились мало не як геніальні кроки, недоступні для розуміння звичайних людей. І навпаки, у процесі спаду його популярності навіть продумані й виважені рішення цього політика розцінювались не інакше, як облудні. Зазначимо, що далеко не кожний політик потрапляє в орбіту соціальної міфотворчості маргінесу, але якщо це має місце, така людина вже не підлягає традиційним оціночним характеристикам публічного діяча, а її возвеличення чи демонізація виходять за межі політичної свідомості та є ірраціональними.

Сучасний процес глобалізації ставить наріжним каменем свого становлення потребу вироблення принципово нової системи координат міжнародного спілкування, заснованої на взаємній повазі, загальнолюдських цінностях та поліфонізмі культур. Без усвідомлення людством важливості такого підходу сучасна цивілізація не зможе далі розвиватись і є реальний ризик розколу її на кілька ворогуючих підсистем зі сплесками тероризму та локальними військовими конфліктами. В епіцентрі цього можуть опинитися держави, що сповідують демократичні традиції – країни Європи Канада та США. При цьому варто зазначити, що навряд чи можна покладати відповідальність за такий перебіг подій лише на країни-ізгої, адже сучасні світові лідери досить часто прагнуть використати проблемні регіони у своїх власних, далеко не завжди оптимізованих та гуманістичних цілях. Саме це викликає неадекватну реакцію досить потужних політичних сил, підживлює терористичні рухи тощо. Десятки країн на планеті починають усвідомлювати неспроможність без сторонньої допомоги подолати власні проблеми, скочуючись на позиції світових аутсайдерів, тобто навіть не окремі прошарки, а цілі держави ризикують перетворитися на країни-маргінали, які за означенням матимуть вкрай обмежені можливості брати участь не лише в діяльності світового співтовариства, а навіть впливати на регіональну і почасти на власну внутрішню політику, яка визначатиметься переважно зовнішніми

чинниками, скоригованими загальними тенденціями розвитку регіону чи світу в цілому.

За цих умов маргіналізація країн-аутсайдерів та цілих регіонів, різке зростання маргінальних спільнот в урбанізованих мегаполісах сучасних передових країн, уже в найближчі десятиліття можуть створити серйозні проблеми для світового співтовариства, причому саме маргіналії можуть стати каталізатором політичної нестабільності та спалахів соціального протистояння. Цьому значною мірою може сприяти зростаюча автономність функціонування окремих сегментів сучасних інформаційних технологій, які в своїх інтересах можуть використовувати організації радикального спрямування. Особлива ж небезпека чатує на перехідні суспільства, що не встигли набути усталених демократичних традицій, до яких, без сумніву, можна віднести Україну. Небезпека політичної активізації маргінальних спільнот тут є особливо великою, адже спокуса розв'язання соціальних проблем силовими методами може за певних умов підштовхнути окремих політиків до спроб використання маргінальних спільнот у політичній боротьбі зі своїми опонентами, що може мати важко прогнозовані наслідки для всього українського суспільства.

Отже феномен маргінесу має чітко виражений історичний характер, прослідковується протягом усього суспільного поступу людства. Зважаючи на даний всесвітній контекст існування зазначеного феномену, нам було важливим показати особливості українського маргіналізму на сучасному етапі суспільного розвитку. В цьому відношенні слід зазначити, що феномен українського маргіналізму набуває все більше чітко визначений *міфологічний* контекст існування. Це, з одного боку. А з іншого – ми маємо зважити і на соціальні причини його формування. Останні пов'язані зі складностями становлення української державності. Зокрема, аналіз перебігу трансформаційних процесів в Україні дає підстави стверджувати: десятки мільйонів наших співгромадян в умовах проголошеної незалежності не зуміли знайти себе в новій державі, втратили почуття соціальної захищеності та впевненості у майбутньому.

Очевидна деградація українського суспільства, якщо її не зупинити своєчасно, може обернутись для нашої держави дуже серйозними соціально-політичними наслідками, адже такого роду ситуація неминуче породжує активну маргіналізацію цілого ряду суспільних верств. Підкреслимо: мова йде не лише про стійку тенденцію вимивання з певних суспільних прошарків окремих представників, що поповнюють маргінальні структури, ми говоримо про небезпеку масової маргіналізації значної кількості українських громадян, їх *десоціалізацію* та ймовірність перетворення їх за певних умов на деструктивну суспільну потугу в Україні.

Небезпека такої ситуації очевидна – новостворювана українська політична нація в умовах посттоталітаризму ризикує розділитись на окремі підсистеми, зв'язані між собою чисто ситуативно, де загальнодержавні інтереси для окремих суспільних прошарків можуть набути декларативного характеру. Відповідно значні верстви українського соціуму, в якому недостатньо укорінились традиції державницької нації, можуть опинитись на узбіччі державотворчих процесів, тобто в межах власної країни відчутти себе чужими та непотрібними.

5.2. Архітектоніка українських міфів у контексті творчості

М.Гоголя та М.Булгакова

Пов'язуючи міфологічну складову національної культури із художніми витворами літературних геніїв, ми виходили з ідеї невід'ємності міфологічної складової в культурі і ментальності народу, що, безумовно, позначається і на літературно-творчому процесі.

На нашу думку, архетипи не можна розглядати ані як *психологічні* феномени індивідуальної свідомості (З. Фрейд), ані як – колективної (К.-Г. Юнг). Мова має йти не про психологічну складову людського буття, а про буттєву пра-форму людського, пов'язану з історією культури, зокрема, літератури.

З'ясуємо спочатку деякі тенденції щодо розуміння автохтонності української культурної парадигми та її взаємозв'язку з іншими культурними анклавами, і в першу чергу – російською та польською. Насамперед, слід зазначити, що погляди дослідників на цю проблему, на жаль, досить часто є скоригованими певними ідеологічними постулатами та розходяться діаметрально – від витлумачення української культури в якості абсолютної самодостатньої домінанти, “незалежної” від будь-якого стороннього впливу, яку слід лише “очистити” від чужинських нашарувань та впливів та повернути до власних духовних витоків, започаткованих мало не в трипільську добу, до намагань представити українську духовну парадигму в якості варіанта східнослов'янського анклаву, в межах якого спільні риси є домінуючими, а розбіжності мають несуттєвий, а іноді – й штучний характер. Як правило, аргументація і перших і других має більш чи менш чітко виражене політико-ідеологічне забарвлення і аж ніяк не може бути названа науковою. Характерно, що одна й та ж проблема представниками вказаних спрямувань часом тлумачиться з діаметрально протилежних позицій, а фактологічний матеріал добирається лише на підтвердження власної точки зору, а відтак – “незручні” питання спростовуються шляхом звинувачень протилежної сторони в ідеологічній заангажованності.

Спектр такого роду підходів доволі широкий – від історії науки до літератури та мистецтвознавства. Однак зазначимо, що вказані підходи останнім часом починають усвідомлюватись науковцями як непродуктивні перш за все на рівні філософської рефлексії. Адже спрощено-лінійні схеми розгляду проблем духовного розвитку будь-якого культурного автохтона аж ніяк не можуть бути основою теоретичного аналізу, більше того, вони запрограмовані на суб'єктивістське відтворення дійсності та серйозні духовні втрати в майбутньому культурному розвитку України і не тільки її. Прикладом такого роду схематичного спрощення може слугувати радянське літературознавство, в межах якого знакові історичні постаті підганялись під

схеми “революційного демократа”, “критичного реаліста” чи “буржуазного націоналіста”. Схеми ці, при першому ж серйозному співставленні з дійсністю (на перший погляд відшліфовані) розсипались з неймовірною швидкістю, здавалось, назавжди поховавши під своїми уламками прагнення до подібного роду діяльності. Але парадокс – на старій основі в наш час виростають “нові-старі” ідеологічні штампи, до болю знайомі з попередніми та відтворювані по традиційним шаблонам минулої історичної доби. До того ж часом важко зрозуміти, хто ж задає алгоритм такого роду міфологем – політики, публіцисти (для них це простимий гріх) чи доморощені науковці, виховані напевно на стереотипах позавчорашнього дня.

Однією з проблем, яка потребує наукового дослідження та позбавлення від ідеологічних штампів, є проблема взаємозв'язку української та російської культурних парадигм. Десятиліттями нав'язувана концепція вторинності української культурної традиції та “благодетельного” впливу на неї культури російської, відійшла, здається, назавжди в минуле. Як в наш час відходить у минуле і заідеологізована позиція ряду вітчизняних дослідників про абсолютну окремішність культур української, та російської. Вважаємо, що на сьогодні наше суспільство дозріло до необхідності виявлення тенденцій становлення обох культурних парадигм, що розвиваються іманентно, але поряд з цим, обидві вони мають дотичні, а часом і взаємопроникні сфери, які, безумовно, позитивно вплинули на розвиток як української, так і російської культурної традиції. Зазначимо при цьому, що такого роду взаємозбагачення культур є скоріше правилом, а не винятком у світовому культурному поступі, в цьому зв'язку вкажемо хоча б на іспано-італійські чи франко-німецькі взаємовпливи.

Сказане вище може видатись загальним місцем, але згадаймо незатухаючі суперечки навколо постаті Миколи Васильовича Гоголя – хто ж він насправді: російський письменник, що з величезною глибиною розкрив духовні багатства українського народу, чи власне українець, що творив свої шедеври російською мовою? І такого роду прикладів можна наводити безкінечно – сотні і тисячі видатних імен у різних галузях матеріальної та духовної культури обох

народів. Спроби пояснити дане питання цитуванням творчого доробку тієї чи іншої видатної особистості чи вишукуванням її родоводу аж ніяк не здатні прояснити проблему. Більше того, посилення лише на вирвані з контексту цитати дають змогу “виліпити”, скажімо, з постаті Миколи Гоголя будь-кого – від ксенофоба і великодержавного шовініста до натхненного співця інтегративного українського націоналізму. На наш погляд, єдино продуктивним підходом для аналізу будь-якого діяча культури є виявлення глибинних витоків його творчості, архітектоніки його світоглядних засад, адже саме вони дають можливість безпомилково визначити духовний спадок тієї чи іншої особистості як результат становлення певної культурної парадигми, а відповідно, можливий вплив на інші культурні ареали.

Саме такий підхід є обґрунтованим з наукової точки зору при аналізі творчості М.Гоголя, адже його геній сформувався на архітектоніці української культури та її складовій – міфології, як власне і багатьох інших діячів культури, зокрема – Михайла Булгакова. Напевно дослідження паралелей у творчості цих видатних майстрів дасть нам немало цікавих знахідок у майбутньому. Наразі є ми ставимо перед собою лише завдання дослідити глибинний вплив української міфотворчої парадигми на формування світоглядних засад М. Гоголя та М. Булгакова і тим самим спробувати показати значення та вплив української архітектоніки на становлення сучасної української та російської культур.

Навіть побіжний погляд на цих двох видатних діячів літератури дає підстави стверджувати, що однією з характерних рис творчості і Гоголя і Булгакова, яка єднає обох митців, є проблема взаємозв'язку звичайного людського світу з потойбічними силами, що мають пряме відношення до звичайного людського життя, які досить рельєфно поділені на позитивні для людської спільноти сили, та ворожі людині, демонічні персонажі. На наш погляд, проблема міфологізованого потойбічного задзеркалля, хоча й не залишалась поза увагою як українських (І. Котляревський, Л. Українка, І. Франко), так і російських авторів (О. Пушкін, М. Лермонтов, Ф. Достоевський), але саме вказані нами митці вивели цілий пласт літературних персонажів

демонічного антисвіту, поза дослідженням якого, на нашу думку, взагалі неможливо аналізувати творчість як М. Гоголя, так і М. Булгакова. Предметом нашого дослідження є не літературознавчі розвідки, а перш за все спроба аналізу тих світоглядних засад, які власне й обумовили таке їх сприйняття і витлумачення світу.

Напевно ми не будемо оригінальними, якщо вкажемо, що виведення демонічного антисвіту дня вказаних авторів, аж ніяк не можна назвати лише літературним прийомом, це перш за все – намагання осмислити суперечності реального людського життя, його соціальні антагонізми, які не вдається пояснити на основі чи то буденної людської раціональності, чи то соціальної діалектики. Причому такого роду суперечності набувають онтологічного значення, сприймаються в якості космологічної проблеми одвічного протистояння добра і зла, перервності та вічності людського буття. Згадаймо, що навіть у “Мертвих душах” М. Гоголя ключовою фігурою, на яку власне і замкнута поема, виступає ірраціональний Чічіков – людина задзеркалля, темні сторони душі якої набувають фантазмагоричного характеру і який стає каталізатором найбільш темних сторін життя інших героїв книги. Але якщо гоголівський антисвіт є предметом своєрідного дослідження особистості, художник силою свого генія намагається проникнути в темні сторони людської особистості, побачити її зсередини та віднайти дотичні з гуманістичними початками свідомості засади, то творчість М. Булгакова подає нам зрізи суспільного характеру – як спроба віднайти дотичні начала демонічного задзеркалля на рівні суспільної свідомості – засобами митецького передбачення зрозуміти причини суспільної “дияволіади”, яка так яскраво проявила себе у двадцятих-тридцятих роках минулого століття.

Унікальність творчості як Гоголя, так і Булгакова полягає саме в тому, що, не зважаючи на цілком природні авторські відмінності та безсумнівний вплив гоголівської творчості на Михайла Булгакова, основою їх мистецького світобачення виступає українська міфотворча парадигма. Підставою для таких висновків може слугувати і схожість біографій авторів: обидва виростили в

Україні, обидва з дитячих років формувались як особистості в середовищі української інтелігенції, найбільш близької на той час до широкого загалу, обидва зазнали значного впливу клерикальних кіл, обидва досягли вершин своєї творчості в російському соціокультурному просторі: Гоголь – у холодному раціоналістичному Санкт-Петербурзі, Булгаков – у радянсько-сановній Москві. Причому, не зважаючи на столітню різницю, обидва ці міста були надзвичайно схожими в одному – людина в них настільки віддалялась від свого природного єства, що ставала чужою перш за все самій собі, втрачаючи здатність сприймати себе та інших людей як частку божественного та безкінечного у просторі і часі Космосу. Адже для людини, заклопотаної своїми повсякденними проблемами та дріб'язковими турботами у кам'яній в'язниці, яким по суті є сучасне урбанізоване місто, проблема спілкування з природою є по суті проблемою повернення до сутнісних витоків її буття, повернення до самої себе. І звичайна людська логіка не здатна пояснити, чому так звана цивілізована людина, все глибше проникаючи в таємниці світу, тим самим вибудовує важкоздоланну стіну між собою як істотою цивілізованою та власне своїм природнім єством. Але вона, хоча б на підсвідомому рівні, прагне гармонізувати своє буття з природою і Космосом, дати раціональне пояснення причинам власної слабкості та відчуженості від свого природного та соціального буття і в кінцевому рахунку – від суспільства. Та як правило, пошук негараздів, як власних, так і суспільних, людина прагне віднайти у зовнішніх стосовно неї обставинах – соціальному устрої, економічних відносинах, історичних традиціях тощо. Саме вони витлумачуються як визначальні чинники існування людини, що роблять її саме такою, якою вона є в реальному житті.

Такий підхід є досить поширеним у європейській інтелектуальній традиції, на яку в більшій чи меншій мірі спирається переважна частка мислителів Європи і яка знайшла своє завершене відтворення у філософії просвітництва, хоча не слід забувати і про значну частку інтелектуалів, які, починаючи, напевно, ще з Вольтера, звертали увагу на наявність двоїстої природи людського єства, у межах якого людяне, гуманістичне, божественне

дивовижно поєднується в людині з низьким, звіриним, диявольським. Відповідно, перед особистістю за будь-яких умов і в будь-яку історичну епоху – чи то Середньовіччя, чи Новий час, чи самовпевнене ХХ століття, лейтмотивом суспільно-політичної думки поставала проблема: яким чином людина може залишитись сама собою і чи взагалі здатна особистість не переступити грані задзеркала та відстояти своє божественно-людське єство у пограничних моментах свого існування. Для прикладу, згадаймо булгаківського “Майстра і Маргариту”, наскільки важко це далось навіть Ієшуа Га-Ноцрі в останній фазі його земного життя, а що ж говорити про звичайну людину, яка часом або не може обрати правильний життєвий орієнтир, або змушена підкорятись обставинам, як той же Понтій Пілат зі згаданого роману. Адже прогресивні соціальні зміни, покращення умов життя, наукові відкриття та гуманізація суспільства, виявляється, аж ніяк не здатні хоча б применшити природу людського зла, та й взагалі чи знайдеться людина, що здатна за найскладніших життєвих колізій протиставити себе задзеркаллю? Зрозуміло, що відповіді на ці питання давались у різних світоглядно-філософських системах різні. Але, на нашу думку, вказане коло проблем особливо гостро було поставлене в українській суспільно-політичній думці, і зокрема у творчій спадщині Григорія Сковороди. Зазначимо, що така вершина світової філософської думки як Сковорода, могла сформуватись лише у відповідному культурному середовищі, з глибокими традиціями духовного життя суспільства, що формувались протягом століть. Відповідно і український ренесанс в царині літератури, представлений такими велетнями як Шевченко і Гоголь, які сформувались в межах спільної зі Сковородою культурної традиції. Залишаючи в стороні проблему впливу цих видатних особистостей на світовий культурний процес, зазначимо однак, що обидва вони є спадкоємцями української міфотворчої традиції, одним з останніх представників якої і є, на нашу думку, Михайло Булгаков.

Свого часу проблему впливу на Тараса Шевченка української міфології та самого Кобзаря як міфотворця, було блискуче розглянуто Григорієм

Грабовичем у монографії “Шевченко як міфотворець” [110], яка поза всяким сумнівом є етапною книгою не лише у шевченкознавстві, а у всіх українознавчих розвідках, попри полемічність окремих позицій автора. Не абсолютизуючи концептуальних підходів Г. Грабовича, вкажемо однак, що запропонований ним метод структуралістського аналізу творчості великого Кобзаря є продуктивним та з певними застереженнями може бути застосований для розгляду запропонованої нами проблеми.

Перше, на що слід звернути увагу, є проблема протистояння добра і зла у творчості М.В. Гоголя і М.О. Булгакова. Дана проблема розглядається авторами у традиційному для міфологічної свідомості аспекті – як вічне і незмінне протистояння персоніфікованих сил добра та її антиподу – диявольських сил зла. Протистояння це набуває характеру космічного протиборства та характеризується абсолютною відсутністю напівтонів – увесь Космос втягнутий у це протистояння, в якому немає неупереджених та нейтральних фігур, всі вони чітко розподілені на дві полярні сили – добра і зла. Причому, якщо це представник полюсу добра, годі сумніватись у його добродійних вчинках, і навпаки – сили зла здатні лише на недобрі, аморальні по своїй суті дії.

Людська ж особистість у цьому протистоянні добра і зла розглядається як епіцентр протиборства цих ворожих сил, і саме їй надається право морального вибору, причому вибір цей повинен бути однозначно зорієнтованим на парадигму добродійних сил, тому що це єдиний спосіб зберегти власний духовний світ та початки божественної природи в ньому. Будь-яка спроба компромісу людини з недобрими силами може обернутись як для окремої людини (Гоголь), так і для всього суспільства (Булгаков) катастрофою. Згадаймо спробу гоголівського художника Чарткова з “Портрету” чи Катерину зі “Страшної помсти”. Герої ж Булгакова – це вже не одиниці, що пішли на компроміс із власною совістю – це ціле суспільство Шарікових, Ліходеєвих, Римських, Латунських, Босих, яке з надзвичайною легкістю стають здобиччю нечистої сили, вільно чи мимоволі працюють на неї та виконують її завдання. Відповідальність їх дуже різна, адже навіть важко знайти можливості для

порівняння неграмотного китайця Ході з високоосвіченим Михайлом Олександровичем Берліозом, але кожен із них несе свій хрест за вчинені на землі недобрі справи. А нечиста сила тут просто виконує функції морального розпорядника, яка, правда, часом забавляючись, віддає належне людям за їх вчинки. Встояти за таких умов по Булгакову надзвичайно важко, адже для цього напевно необхідні виняткові як моральні, так і фізичні сили. І кому це вдається – професору Преображенському з “Собачого серця”, Майстру і Маргариті – з однойменного роману, то виявляється, що “дияволіада” стає просто безсилою перед ними.

Але, коли в сучасній історії йдеться про мільйони людей, вони можуть ставати за певних умов одночасно творцями і жертвами власних міфологізованих ідей. Для них порушення загальнолюдських моральних заповідей стає мало не прерогативою діяльності, адже це порушення йде в ім'я наче б то тих же моральних максим, але дещо трансформованих під сучасність. Вони вже не вимагають від особистості морального подвигу, більше того – самі принципи приносяться в жертву Великому Міфу. Як наслідок – повна людська деградація Шарікових та моральна катастрофа Швондерів, Берліозів, яка веде їх до самознищення – спершу духовного, а згодом і фізичного. Навзамін же особистість отримує моральну індульгенцію вчиняти з ворожою силою будь що – дурити, принижувати, нищити і навіть шантажувати. Це витлумачується навіть як подвиг. Всякі моральні засади тут перестають працювати.

Як приклад, можна навести повість Гоголя “Тарас Бульба”. Вражаючими є в цьому творі ксенофобські настрої та вчинки героїв, які великий гуманіст М.В. Гоголь змальовує з притаманним йому реалізмом. Без сумніву, геній Гоголя малює нам картини буремного XVII століття, де віротерпимість аж ніяк не вважалась добродієм, та все ж таки, якою жахливою видається картина єврейського погрому на Запорізькій Січі: «Как? Чтобы запорожцы были с вами братья? – произнес один из толпы. Не дождетесь проклятые жидаы! В Днепр их, панове! Всех потопить поганцев! ...Жидов расхватили по рукам и начали швырять в волны. Жалобный крик раздался со

всех сторон, но суровые запорожцы только смеялись, видя, как жидовские ноги в башмаках и чулках болтались в воздухе» [98, 240]. Поза всяким сумнівом, такого роду висловлювання автора знаходили неоднозначні інтерпретації творчості Гоголя, однак, на нашу думку, письменник власне не виходить за межі міфологізованої системи світосприймання, яка передбачає поділ світу на “своїх” та “чужинців”, де представник чужого етносу та віросповідання розглядався в якості особи, на яку не розповсюджуються моральні чесноти власного буття. Більше того, світ чужинський, апріорі витлумачується в якості абсолютно чужої субстанції, з яким у людини “нормального” світу не може бути навіть дотичних сфер. Тільки така особистість може встояти перед задзеркаллям, як, скажімо, Майстер і Маргарита у романі Булгакова, чи коваль Вакула у повісті Гоголя “Ніч перед Різдом” та своєю моральною чистотою не тільки не підпасти під вплив ворожого світу, а навпаки – вийти переможцем у двобої з ним, а часом навіть заставити світ задзеркалля прилучитись до доброї справи.

Другою особливістю української міфотворчої парадигми виступає, на наш погляд, абсолютно довільна інтерпретація простору і часу. Герої постійно переносяться з одного просторового виміру в інший, те ж саме відбувається і з часом. Скажімо, в “Тарасі Бульбі” автор заявляє, що події, описувані ним, відбувались у XV столітті, одночасно одним з персонажів є Адам Кисіль, (відомий діяч XVII ст.) головною причиною повстання запорожців є розповсюдження унії, а вказаний процес припадає на значно пізніший час. Навряд це можна віднести лише на авторські вільності, тим більше загальновідомо, як Гоголь ретельно ставився до своєї літературної діяльності. Вважаємо, що для авторського замислу головне – проникнення поза межі часу і простору, яка складає одну з найбільш характерних рис міфотворчості. Так, скажімо, булгаковські герої постійно переносяться в різні історичні епохи, персонажі, як гоголівські, так і “Майстра і Маргарити”, долають величезні відстані, причому засобами, не доступними в звичайному житті. Варто вказати,

що у міфологічній свідомості час не має дискретного характеру – минуле, майбутнє і теперішнє злиті в один часовий потік.

У підсумку хотілось би підкреслити наступне. Безумовно, елементи архаїчного світогляду не залишались незмінними протягом всієї української історії. Але, співставляючи творче надбання М.В. Гоголя та М.О. Булгакова з традиційною міфотворчістю, ми прагнули підкреслити інше – саме архітектоніка української міфології стала тією глибинною основою, на якій будувалась національна культурна традиція українців, що дала можливість зберегти за умов відсутності власної державності власну ментальність, національний характер та звичаї.

Разом з тим проведений аналіз дозволяє нам вказати на ще одну вкрай важливу особливість сучасної міфотворчості – її колективістський характер. Минулі століття дають нам сотні прикладів стану масового захоплення ідеями-міражами, ідеями-фантомами, що несподівано як буря вривались в масову свідомість та ставали дороговказом до праведних дій, а частіше – до жорстокості, агресивності, насильства. Причому, як правило під маркою реалізації ідеї-міфу творилися найжорстокіші злочини, супроводжувані високопарною риторикою про щастя, добродійність та інше.

Сама суспільна міфологія за таких умов стає надзвичайно ефективним знаряддям самообману мас. Прості та доступні гасла, лозунги на рівні реалізації біологічних потреб – хліба, видовищ; надзвичайно доступні для масового сприйняття шляхи реалізації задуманого; вкрай обов'язкове винайдення конкретних ворогів, що стоять на заваді майбутнього щастя, та наявність зрозумілих широкій масі народних пророків, що ведуть за собою народ – усі перераховані складові є необхідною умовою міфологізації масової свідомості, яка з дивовижною послідовністю виникає в різних суспільних формаціях і не має прямого зв'язку з рівнем культури, національних особливостей та державотворчих традицій даного народу.

Минуле століття дало нам такі суспільства в Росії та Німеччині, про що загальновідомо, але, на наш погляд, епоха маккартизму в США, процеси, що мають місце на сучасному Близькому Сході та Балканах, повністю відповідають вищевказаним ознакам суспільної міфологізації з усіма належними ознаками. Непередбачуваність ситуації у такому вибухонебезпечному регіоні та наявність харизматичних лідерів пророків, не вирішувани десятиліттями соціальні проблеми, здатні за певних умов з будь якого народу вказаного регіону створити екзальтоване суспільне середовище з черговою серією ідей-міфів про благополучне вирішення своєї (і чужої) долі та конкретним набором ворогів, яких необхідно знищити в ім'я реалізації зазначених міфологем.

Небезпека такого поступу конкретних суспільств полягає в тому, що зміфологізована суспільна структура повністю перестає сприймати логіку розвитку подій, історичні реалії та гуманістичні напрацювання людської цивілізації. Така свідомість починає функціонувати за своїми власними законами, і чим глибше вона порине у вир закономірностей творення власної міфотворчості, тим тяжче і болісніше буде виходити з неї. Але особлива небезпека чатує на посттоталітарні суспільні структури, де недостатня сформованість державницької ідеології, слабкість демократичних традицій та відсутність напрацьованих взаємозв'язків між політичними партіями, органами державного управління та судовою владою, може спокусити окремих політиків використати міфотворчий потенціал власного народу у своїх вузько корпоративних цілях. Політична міфотворчість, подібно наркотику, може на короткий час створити ілюзію суспільної злагоди та вирішеності соціальних проблем. Але такі дії у кінцевому результаті можуть обернутись історичною поразкою цілого народу, який в черговий раз почне сприймати своїх лідерів в якості безвідповідальних мрійників, нездатних вказати реальні перспективи розвитку українського суспільства.

Ось до таких, здавалось би, далеких від літературно-художньої реальності, висновків привели нас роздуми над спадщиною двох мислителів – М.В. Гоголя та М.О. Булгакова, геніальність яких дозволила глибше

заглибитись в проблематику традиційної народної міфотворчості, оберненої до нашого часу.

5.3. Інформаційний простір України і міфологія

Поява на політичній карті світу нової держави викликає як правило неоднозначне ставлення до цієї події переважної частини суб'єктів геополітичних стосунків, позаяк для одних новостворена країна є фактором посилення їх власних позицій у міжнародних відносинах, зміцнення національної безпеки та недоторканості кордонів. Для інших же це порушення певного балансу геополітичних складових, які необхідно максимально швидко відновлювати на свою користь, загроза, хоча б гіпотетична, формування нових міждержавних спільнот, небажаних, а часом небезпечних, для існуючого статус-кво, що влаштував їх у геополітичному плані. В силу зазначеного, як перші так і другі групи країн прагнуть використати всі наявні можливості для максимального впливу на становлення молоді держави у власних стратегічних інтересах, використати ситуацію навколо неї для посилення своїх позицій та послаблення можливих опонентів. За таких умов подолання геополітичної нестабільності навколо новостворюваної країни є чи не найважливішим чинником утвердження її на міжнародній арені. Вказані обставини змушують керівництво молоді держави активно відшукувати оптимальні для себе політичні виміри та налагоджувати добросусідські відносини з новими стратегічними союзниками, адже як правило нова країна на початках свого формування має досить напружені стосунки з державою-метрополією, від якої вона відділилась. Тому закономірно, що серед її найголовніших пріоритетів, які потребують нагального вирішення, є формування власної ідеологічної доктрини, яка, з одного боку – могла б стати цементуючим фактором розбудови держави, а з іншого – на її основі

давала можливість віднайти достатньо надійних політичних партнерів, без яких новостворена країна не в змозі розвиватись далі.

Підкреслюючи значимість ідеології, не можемо при цьому не вказати й на існуючий в сучасних політологічних дослідженнях подвійний підхід щодо її оцінки, принаймні у контексті зв'язку політичних ідеологій з сучасною міфологією.

Так, Курт Хюбнер, погоджуючись з тим фактом, що в наші дні політичні програми означаються як “ідеологічні” [536, 338], вважає за потрібне при цьому підкреслити, що походження ідеології “від науки” “примушує її прихильників користуватись міфом для більш успішної мобілізації почуттів та інстинктів мас” [так само, 340]. Але, процес цей не є однозначно позитивним. Саме тому науковець вважає за потрібне розрізнити в процесі “побудови” ідеологій “справжні міфи” та “несправжні”, “псевдоміфи” [див.: 536, 340-341]. Перші створюють одну з засад сучасних національних держав і відповідають найглибшим людським почуттям, а ось псевдоміфи, одним з духовних наставників яких вчений називає Ж. Сореля, послуговуються іншим пріоритетам – надають політичній ідеології справді революційний розмах, що, зрозуміло, більше руйнує, аніж створює. Хоча при цьому К. Хюбнер визнає, що зазначені “несправжні” міфи мають політичний успіх через те, що йдуть назустріч “міфічній потребі” людини.

Отже ідеологічна компонента політичних відносин вимагає чіткого розуміння її походження. Невипадково більшість соціальних філософів і політологів бачать специфіку політичної ідеології в її подвійності. Типовою в цьому відношенні можна вважати думку А.Є. Щербакова, який зазначає, що “з одного боку, вона (ідеологія – авт.) представляє собою особливу раціонально-маніпулятивну систему, з другого – охоплює область ірраціональної, інваріантної метаполітичної свідомості, тобто, включає в себе міфічні, казкові, утопічні та фантастичні елементи” [571, 175].

Таким чином, ставлячи питання про необхідність ідеологічного обґрунтування поступу нової держави, є сенс взяти до уваги означені тенденції, особливо коли йдеться про інформаційний простір молодій держави України, який насамперед забезпечує укорінення у суспільну свідомість ідеологічної парадигми.

Слід зазначити, що у наш час інформація має величезне значення для усіх сфер життєдіяльності, а інформаційні потоки є безперервними та масштабними за своїм значенням, однак це не дає підстав стверджувати, що сучасне суспільство – це суспільство знань. Щоб зрозуміти, що таке інформація і яку вона відіграє роль на сучасному етапі розвитку цивілізації, російський філософ Д. Іванов пропонує чітко розрізняти такі поняття як повідомлення (або послання), інтерпретацію (або сприйняття) та комунікацію. Повідомлення (message) є продуктом інтелектуальної діяльності людини, який необхідно передати; інтерпретація – це набуте знання; комунікація – це лише процес передачі, трансляції. У сучасному суспільстві саме комунікація є безперечною домінантою у тріаді повідомлення – інтерпретація – комунікація [194, 359]. На даному етапі розвитку цивілізації якісним визначенням виступає не отримана сума знань, а перш за все – можливості їх розповсюдження (телебачення, радіо, друковані видання, конференції, лекції, Internet тощо). Саме розповсюдження та обмін інформації (комунікація) і визначає сучасне суспільство як інформаційне, в якому інформація, а не знання, відіграє провідну роль, а «поінформована людина — це не та, що більше знає, а та, яка бере участь у більшій кількості комунікацій» [там само, 360].

При цьому буде доцільним, на наш погляд, нагадати думку й А.В. Кукаркіна, висловлену ним ще в 1978 р., відносно того, що *“не засоби культурної комунікації визначають характер матеріалу, що тиражується (хоча вони впливають на специфіку його подачі, обсяг, структуру і лише в такому, вузькому сенсі на зміст), а люди, котрі розпоряджаються цими засобами”*

[248, 337]. Останнє й може створювати певну подвійність у сприйнятті як ідеології, так і міфологем, що стоять за нею, підмічену К. Хюбнером. Невипадково А.Є. Щербаков використовує для позначення сучасних процесів в сфері комунікації термін “міфологічної ідеології”, одним з ключових елементів якої є “фільтр” довіри / недовіри”, через який проходить та чи інша інформація [571, 175].

Державна влада, як зазначає науковець, маючи монополію на інформацію, що офіційно транслюється, визначає ступінь актуальності та небезпеки її, інтерпретує певним чином події в країні та світі, тим самим формуючи “в підсвідомості мас вигідну для себе думку. Головним каналом їх розповсюдження виступають, як відомо засоби масової інформації. Преса, радіо, телебачення активно беруть участь в процесі створення сучасних міфів” [там само]. Це природно, адже в наш час саме ЗМІ найбільш наочно втілюють характер сучасного міфу. Їх провідна роль в даному процесі пояснюється просто – в сучасному суспільстві саме ЗМІ належать головна функція міфу – перетворювати хаос на космос. Але ось мета такого перетворення, ідейні та моральні засади залишаються в руках конкретних людей та політичних сил.

Отже, як зазначає Д. Мамичева, “міфологія в засобах масової комунікації /може/ виступати не засобом пізнання, а ідеологією соціального управління та маніпуляції масами” [51, 25]. В цьому відношенні можуть служити в якості прикладів стійкі міфологеми Голлівуду, що протягом десятиліть повторюються від фільму до фільму, створюючи постійний міфологічний контекст життя людей. Один з дослідників сучасного американського кіно С.А. Полотовський [“Сучасне голлівудське кіно як дзеркало міфотворчої свідомості глядачів”. – 322, 508-517] називає наступні міфологеми: вимога прийняття лише одного вірного рішення, міф про надлюдину (“Термінатор”, “Бетмен”), отримання успіху, завдяки якому герой розбирається в собі і стає добрішим до близьких; міф про безкарність дебошу на благо суспільства; міф про те, що у кожного є свій шанс тощо. Але,

“основний міф американського кіно – це міф про сильного та справедливого героя, яким може стати кожний” [322, 516]. Хоча, безумовно, це є універсальною матрицею міфотворення, чим і можна пояснити привабливість даних кіновитворів у будь-якому місці земної кулі. До того ж слід зазначити, що американські правлячі кола напевно своєчасно побачили небезпеку зазначеного негативного впливу міфологізованих кінообразів для власного суспільства і тому частина голлівудської кінопродукції продукується виключно на експорт, для споживання в країнах третього світу. Разом з тим слід підкреслити, що в ряді розвинених держав – Іспанії, Франції, Німеччині тощо, існують жорсткі законодавчі норми щодо обмеження іноземних впливів у власний інформаційний простір та пролонгації інформаційної продукції власного виробництва.

Сприймаючи означені тенденції ідеологічного впливу та пов'язаного з ним міфотворчого процесу, придивимося пильніше до України. Положення нашої держави характеризується тим, що як союзники, так і опоненти за теперішніх умов прагнуть максимально ефективно для себе використати внутрішню ситуацію у новоствореній країні для формування там власних вагомих позицій в сферах економіки, політики, військової справи, культури та обов'язково закріпитись в інформаційній інфраструктурі держави, максимально використовуючи для цього всі доступні засоби – від формування власного журналістського лобі до явної чи прихованої підтримки певних політичних сил, в зміцненні яких зацікавлені країни з усталеними політичними системами. Підкреслимо, що такого роду діяльність є загальноприйнятною міжнародною практикою, адже досвід власного державотворення підказує їм, що таких сприятливих умов для закріплення та нарощування власної політичної та ідеологічної присутності в чужій країні як на початках її становлення, згодом може взагалі не трапитись.

Достатньо яскраво такого роду відносини можна проілюструвати на прикладі пострадянського простору кінця минулого століття. За окремими

винятками, що скоріше є підтвердженням загального правила, інформаційний простір посттоталітарних держав після розпаду СРСР підпав під посилену увагу ближчих і дальших сусідів, які прагнули використати його у власних інтересах. Причому такого роду увага до колишніх союзних республік СРСР мала як геостратегічний характер з боку найбільш могутніх держав світу, так і регіональний, що диктувався переважно політичними інтересами безпосередніх сусідів тих країн, що здобули незалежність в результаті розпаду Радянського Союзу. Це є чи не головним фактором того, що практично весь пострадянський простір стосовно колишньої метрополії – Росії, все більш рельєфно починає розпадатись на кілька підсистем із переважаючою орієнтацією на регіональну політику з своїми власними полюсами притягання, які почали формуватись в силу певних історичних, культурних та політичних домінант. Це країни Балтії, Кавказький, Середньоазіатський регіони, та власне європейські держави колишнього СРСР – Білорусь, Молдова та Україна. Поза всяким сумнівом, кожна з пострадянських держав має свої, притаманні лише їй особливості, але разом з тим, останнім часом все більш важливу роль починають відігравати процеси, що є характерними лише для певних регіональних державних утворень на теренах колишнього Союзу. Коли ж мова йде про становлення пострадянських європейських держав, то однією з найбільш характерних особливостей їх виступає те, що останнім часом кожна з них стала приділяти посилену увагу формуванню власної національної інформаційної інфраструктури, водночас розглядаючи її в якості важливого фактора національної безпеки.

Початок становлення сучасної системи інформаційної інфраструктури в Україні, на наш погляд, слід віднести до періоду так званої “перебудови” у другій половині восьмидесятих років минулого століття. Саме тоді кремлівські лідери на чолі з М. Горбачовим, переслідуючи власну політичну мету, зініціювали демократизацію суспільного життя, яку вони розглядали в якості необхідної передумови подолання ряду соціальних

проблем, що виникли на той час перед радянським суспільством. Однак процеси демократизації в колишніх республіках СРСР досить швидко набули характеру відродження національної самосвідомості титульних етносів, звернення до глибинних витоків їх національних культур, що у кінцевому результаті стало одним з немаловажних факторів розвалу радянської імперії. Водночас практично у всіх тодішніх радянських республіках, як власне і в Україні, поряд з ростом національної свідомості різко посилювалась критика радянської системи влади, як непродуктивної та антинародної за означенням. Критика такого роду, хоча на початках і здійснювалась в межах традиційної комуністичної парадигми, однак вістря її було спрямоване в сторону комуністичних міфологем, які на той час настільки розійшлися з реаліями життя, що перетворились на набір схоластичних догматів та ритуальних гасел. А вже протягом десятиліть, аж до початку “перебудови” радянська пропагандистська машина досить ефективно нав’язувала широким суспільним верствам концепцію, згідно якої радянський лад є найсправедливішим суспільним устроєм, до того ж він є еталоном гуманності, миролюбності, соціальної справедливості тощо, для всього іншого світу, а вожді цього устрою уособлюють собою геніїв людства або як мінімум видатних особистостей, котрі ведуть за собою народи до остаточної перемоги комунізму. За означенням цей устрій є вершиною суспільного розвитку цивілізації, і лише він здатний найповніше забезпечити можливості для самореалізації кожної особистості. Навіть всупереч діалектичній концепції К. Маркса, розвиток радянського суспільства витлумачувався не в якості внутрішньо суперечливої динамічної системи, а як безконфліктний субстрат, становлення якого відбувається лише від дуже хорошого до ще кращого.

Відповідно в масовій свідомості насаджувалась думка, згідно якої розвиток радянського суспільства, здійснюється на основі марксистської теорії, яка є найпередовішим вченням. Коли ж в умовах перебудови вказана ідеологічна парадигма почала зазнавати певної, спершу обережної корекції, а

згодом однозначної негативної оцінки, як публіцисти, так і широкий загал стали піддавати критиці радянську соціальну систему на основі невідповідності реалій радянського життя проголошеним комуністичним догматам. Причому робилось це шляхом співставлення декларованих комуністичних міфологем з умовами життя в СРСР та західних країнах. Відповідно, будь яка радянська інституція тлумачилась через призму невідповідності того, якою вона повинна бути згідно міфологізованих комуністичних постулатів та тим, що вона являла собою насправді. Скажімо, вітчизняна бюрократія витлумачувалась на той час не в якості специфічної державницької інституції, що притаманна всім без винятку соціальним системам, та з недоліками якої будь яке суспільство змушене постійно боротись як з неминучим злом протягом тисячоліть, а як сутнісна характеристика радянської влади, подолати яку можливо лише вщент зруйнувавши останню. І якщо донедавна власний суспільний устрій вбачався як зразковий, а західна демократія – в якості загниваючої та умираючої, то в умовах “перебудови” навпаки – радянська соціальна організація піддавалась нищівній критиці на противагу західному суспільству, яке розглядалось як зразково ідеальне та позбавлене проблем.

Таким чином деструктивна направленість масової свідомості у радянській тоталітарній спільноті не виходила за межі традиціоналістських по суті міфологем, характерною рисою яких було чорно-біле сприйняття дійсності та намагання протиставити певну ідеалізовану схему суспільної організації з існуючою в СРСР. За цих умов інформаційна інфраструктура, як складова ідеологічної системи тоталітарного суспільства, поступово зазнавала своєрідної корозії, а партійно-радянські функціонери, які на початках “перебудови” самі були ініціаторами вказаних процесів, з часом виявились безсилим хоча б призупинити процес нищівної критики підвалин радянського суспільного устрою. Поступово, по мірі наростання кризових явищ в СРСР, критика тоталітаризму стала набирати системного характеру, проникаючи у все нові й нові сфери

духовного життя суспільства – історію, філософію, економіку, культуру, політику тощо. Саме тому, на нашу думку одним з факторів, який став каталізатором розпаду СРСР, була інформаційна інфраструктура колишнього Союзу, яка за умов так званої “перебудови” настільки вплинула на самосвідомість широкого загалу, що практично зруйнувала радянську ідеологічну парадигму, основу на егалітарній комуністичній міфології.

У значній мірі вказаній обставині сприяв також і процес своєрідного “відкриття” громадянами СРСР західної масової культури, точніше її американізованого варіанту, яка запропонувала широкому загалу посттоталітарних суспільств незвичні і тому привабливі для них ракурси відтворення дійсності. Західна культура, яка ще донедавна тлумачилась комуністичними партійними ідеологами як наскрізь комерціалізована, загниваюча та продажна, досить несподівано для абсолютної більшості радянських громадян постала в якості ефектної системи масової культури, здатної творити ілюзії красивого життя та відволікати людину від повсякденних турбот. При цьому захоплення маскультурою настільки глибоко проникло у тодішнє радянське суспільство, що навіть обережні висловлювання щодо небезпечності вказаного процесу багатьма витлумачувалась як ретроградні, чому до певної міри сприяла і політична ситуація. Адже на початку “перебудови”, домінуючим було прагнення його тодішніх керівників раціоналізувати радянську міфологію шляхом хоча б часткової деідеологізації інформаційного простору та повернення здобутків вітчизняної та зарубіжної культурної спадщини, які з певних політичних мотивів донедавна вважались антирадянськими. Однак відновлення штучно вилучених сторінок історії та культури поступово стало основою для нового етапу глибинної критики радянської системи. І справа не лише в тому, що для широкого загалу стали доступними ідеї та погляди, що розходились з радянським офіціозом та відповідно був нанесений удар по монолізмі комуністичної міфології. На наш погляд, тодішнє радянське

суспільство виявилось у значній мірі неготовим до адекватного сприйняття поліфонізму як західних, так і загальнолюдських цінностей. Масова свідомість, зорієнтована на одновимірний характер сприйняття дійсності, що власне є сутнісною характеристикою тоталітарної спільноти, досить швидко скоригувала власне ставлення до західної масової культури в напрямку визнання її в якості своєрідного еталону, ідеального зразка для наслідування. І коли потік американізованої масової культури досить швидко захлиснув своїм валом дійсні культурні здобутки західного суспільства та почав все більше хилитись в сторону одіозно-примітивізованих реконструкцій, це не викликало помітного занепокоєння в українському суспільстві ні з боку інтелектуалів ні з боку громадськості. Більше того, це сприймалось як необхідна данина процесу демократизації, з якою посттоталітарному суспільству необхідно змиритись. Застереження ж окремих вітчизняних і зарубіжних інтелектуалів, стосовно того, що новостворювана демократична спільнота просто зобов'язана виробити систему ефективних противаг для мінімізації наслідків експансії примітивізованих зразків західної масової культури, в українському суспільстві не були почуті своєчасно. Думаємо, що це далеко не випадково. Адже для вітчизняного політичного бомонду, зайнятого первісним накопиченням капіталу, зорієнтованість широкого загалу на примітивізм західного маскульту, що пробуджує тваринні інстинкти, було цілком прийнятним. Духовні ж лідери національного спрямування були настільки захоплені проблемами відкриття “білих плям” у вітчизняній культурі та боротьбою з ненависними більшовицькими догматами, що своєчасно не побачили або не хотіли бачити небезпеки.

Своєрідну позицію зайняла й переважаюча більшість інтелектуальної та політичної еліт країн західних демократій. Багаторічне протистояння радянського тоталітаризму та західного суспільства виробило у певної частини відомих діячів Заходу своєрідну рецепцію на проблеми посттоталітарних держав: “чим гірше для супротивного табору, тим краще

для західних країн”, до того ж посилену генетичним почуттям небезпеки перед можливою регенерацією радянського більшовизму. Довгі роки протистояння обумовили також і той фактор, що до боротьби двох суспільних систем залучались досить сумнівні з точки зору загальнолюдської моралі методи, які вважались цілком виправданими і прийнятними для обох сторін. Причому принцип “що погано для ворога, то добре для мене” якраз в царині ідеологічного протистояння виховав кілька поколінь політологів та професійних політиків Заходу, які, згуртовані корпоративними інтересами, були нездатні до радикальної зміни власних підходів за такий короткий період часу. Варто наголосити також, що діяльність обох полюсів ідеологічного протистояння довгий час акцентувала увагу на слабкостях опонентів та власних позитивних рисах і навіть коли світ змінився та були поруйновані підвалини ідеологічної системи радянського тоталітаризму, певна частина відповідних інституцій провідних західних країн продовжувала діяти у попередньому спрямуванні. Особливо це стосується царини культурних цінностей, де представники західних держав традиційно звикли ототожнювати себе з носіями світових здобутків у вказаній сфері. Закономірно, що значна частина їх використовувалась західними інституціями в якості інструментарію у ідеологічному протистоянні з радянською системою. За цих умов підняття “залізної завіси” між Заходом та тоталітарним суспільством супроводжувалась деклараціями про пріоритетність західних цінностей, до яких у посттоталітарному суспільстві некритично було віднесено не лише власне значні культурні здобутки західної цивілізації, але й продукцію масової культури, причому із найпримітивнішими її сегментами включно.

Власне посттоталітарні країни на початок дев’яностих років минулого століття пережили своєрідний бум потягу до західної маскультури, яка своїм валом буквально захлиснула ті зразки світової культурної спадщини, які протягом десятиліть були недоступні радянським громадянам в силу політико-ідеологічних причин. Але певний час інтелектуали у більшості

пострадянських країн не приділяли вказаному процесу належної уваги, до певної міри під впливом західних країн з їх розвинутою індустрією масової культури. І перш за все в силу того, що масова культура вбачалась в якості ефективної противаги надміру заідеологізованому та заполітизованому інформаційному простору колишнього СРСР і тому переорієнтація радянського культурного простору на західну масову культуру, вітчизняними політичними структурами вважалась мало не як прогресивне явище. Особливого поширення така точка зору набула на теренах колишніх союзних республік європейської частини СРСР, які на початках своєї незалежності вбачали в розповсюдженні маскультури альтернативу радянській інформаційній системі та залучення національного інформаційного простору до європейського.

Поодинокі ж застереження громадських діячів та науковців пострадянських країн залишились не почутими ні суспільством ні політиками, навпроти, значного поширення набула точка зору, згідно якої, масова культура є неминучим злом, з яким слід вимушено миритись у демократичній спільноті, а будь які спроби протистояння їй є рудиментами тоталітаризму. Однак такого роду позиція явно недостатньо враховувала ту обставину, що протягом ХХ століття західне суспільство зуміло виробити досить ефективні засоби обмеження впливу маскультури на масову свідомість та мінімізації її впливу перш за все на підростаюче покоління. До того ж, суб'єкти інформаційної діяльності західних країн вже набули немало досвіду в плані ефективного використання інформаційного простору, як щодо впливу на перебіг соціальних процесів у власних країнах, так і за її межами, зокрема у веденні так званих інформаційних війн. Тому поширення в інформаційному просторі України, як і інших пострадянських країн, продукції масової культури західними інтелектуалами розглядалось без особливих застережень. Разом з тим, така ситуація розглядалась українськими фахівцями як тимчасова, адже сплеск національної самосвідомості титульної нації на початку дев'яностих років

минулого століття давав певні підстави вважати, що вже в найближчі роки інформаційна інфраструктура України ефективно обмежить засилля західної маскультури та почнеться формування власного національного інформаційного простору на нових демократичних засадах, до того ж з мінімальними регуляторними можливостями державного впливу.

Однак таким сподіванням не судилося бути втіленими вжиття. За роки незалежності вітчизняна інформаційна інфраструктура зазнала радикальних трансформацій. По-перше, слабкість її, обумовлена неналежним ресурсним та кадровим забезпеченням, стала причиною активного проникнення в Україну та утвердження на її теренах достатньо впливових іноземних масмедійних компаній, перш за все російських та американських. Адже наша північно-східна сусідка навіть за умови системної кризи зуміла віднайти можливості для підтримки власної інформаційної структури та зберегти її наступальний і агресивний потенціал, який повною мірою був задіяний на теренах сусідніх незалежних країн, перш за все Білорусі, Молдови та України, де й приніс доволі вагомі результати. Головна причина цього нами була вказана вище, але не слід забувати і про тісний генетичний зв'язок культурної спадщини трьох слов'янських народів, що підтверджено спільною історією, релігією, близькістю менталітету. Тому говорити про своєрідний культурний бар'єр, який існує, скажімо, між росіянами та таджиками, узбеками і навіть грузинами і вірменами, можна з певними застереженнями. Російськомовна культурна традиція близька і зрозуміла мільйонам українських громадян і напевно, за винятком західного регіону нашої держави, широкий український загал сприймає її в якості зрозумілої та близької собі. Дану обставину було обумовлено також і очевидно значно вищою якістю інформаційного продукту, який забезпечувався російськими медійними компаніями на українському інформаційному просторі. Причини цього – предмет особливого розгляду, тут зауважимо лише, що слабкість вітчизняних інформаційних структур стала причиною

обмежених можливостей для виготовлення власної продукції, яка б могла скласти конкуренцію іноземним і перш за все – аналогічним російським.

Водночас впродовж певного, нехай і короткого, часу, досить поширеним було уявлення про непотрібність державної регуляторної політики в галузі інформаційних інфраструктур і в Україні приступили до формування власних концептуальних підходів у вказаній галузі із значним запізненням. До того ж необхідно визнати, що перші кроки реалізації її робились, і на жаль продовжують ще й на сьогодні робитись, на провінційно-любительському рівні. Більше того, вироблення національної доктрини в галузі інформаційної політики впродовж певного часу навіть не розглядалось в якості чинника національної безпеки держави. Саме в силу вказаної причини такого роду діяльність виявилась розпорошеною по зацікавлених відомствах – освіти і науки, культури, ряду силових, МЗС, релігійних та громадських товариствах. Але таким перебігом подій не могли не скористатись зацікавлені закордонні організації, які активізували власні експансіоністські наміри стосовно української інформаційної інфраструктури. Скориставшись відсутністю національної доктрини розвитку вітчизняної інфраструктури та суперечливістю законодавчих норм в галузі інформаційної діяльності, вони активно почали просуватись на терени інформаційного простору України – спершу в галузі телекомунікацій та ЗМІ, а згодом практично у всіх сферах функціонування інформаційної інфраструктури нашої держави аж до видавничої справи включно. Причому робиться це аж ніяк не з альтруїстських чи виключно ідеологічних мотивів, скажімо, лише продаж в нашій країні російськомовної літератури за деякими підрахункам приносить дохід іноземним компаніям від 3 до 5 мільярдів гривень щорічно.

Даний процес був обумовлений ще одним суттєвим фактором чисто економічного характеру: параметри успішного становлення та функціонування основних фінансово-промислових груп в Україні жорстко визначали їх політичні орієнтири, які були корельовано з

владними домінантами. Навпроти ж, бізнес-діяльність передбачала значну свободу дій, яка була лише умовно регламентована чинним законодавством. Така ситуація є своєрідним українським “ноу-хау”, адже, для прикладу, російські ФПГ на сьогодні являють собою структури, які вже з перших кроків свого існування були зорієнтовані на відстоювання власних економічних інтересів шляхом формування певного законодавчого поля, а отже – на створення власного лобі на всіх щаблях політичної влади в країні. Це створює певні, часом доволі жорсткі правила гри для ФПГ Росії як в політиці так і в економіці і як наслідок – одним із важелів відстоювання власних пріоритетів стає використання інформаційного простору, корельованого з усвідомленням національного інтересу як інтересу російської держави. За цих умов нормальною стає ситуація, коли окремі позиції російських ФПГ можуть не співпадати з урядовими політичними доктринами і тоді інформаційний простір стає ареною публічного відстоювання переваг власних концептуальних підходів. Саме тому найбільш впливові бізнес-групи Росії з самих початків свого існування були зацікавлені у створенні могутніх медіа-холдингів, які ставали невід’ємним структурним компонентом національних ФПГ.

Дещо інша ситуація в Україні, де вітчизняні ФПГ створювались у переважній більшості як механізми вторинного перерозподілу та присвоєння національного багатства, що однозначно замикало їх на ієрархію національної бюрократії, як гаранта успішного бізнесу. Відповідно, вказана обставина робила непотрібним а часом і шкідливим для більшості українських ФПГ здобування певних позицій в царині інформаційного простору, адже це вважалось прерогативою структур виконавчої влади. Відповідно, будь яка спроба публічного вияснення стосунків керівників ФПГ з владними структурами аж до початку “помаранчевої революції” тлумачилась як зазіхання на прерогативи центральної влади та жорстко переслідувалась, аж до знищення бізнесу порушника спокою або навіть фізичної розправи над ним. І лише нездатність вітчизняного чиновництва

ефективно здійснювати функції управління у вказаній сфері та прагнення відстояти вигідний для них існуючий політичний статус-кво в державі, змусили частину найбільш мобільних та далекоглядних представників ведучих бізнес-груп, хоча і з певним запізненням, звернути увагу на вітчизняну інформаційну інфраструктуру, однак лише в частині функціонування українських ЗМІ. Причому політична складова очевидно тут була домінуючою стосовно всіх інших факторів, адже саме таким чином вказані ФПГ вбачали можливість впливу на масову свідомість у власних інтересах, паралельно демонструючи свою лояльність до київського владного олімпу. Однак такого роду підходи не можна назвати продуктивними, адже вони виходять перш за все із групових інтересів ФПГ, що можуть лише почасти співпадати з загальнодержавними, а часом радикально розходиться з ними. Водночас орієнтація лише на політичну складову без прорахування глибинних тенденцій розвитку духовного життя суспільства, як правило, обертається значними втратами для суспільства в цілому, створюючи своєрідні “зони відчуження” в масовій свідомості, коли національний інформаційний простір починає витлумачуватись широким загалом в якості системи, що не заслуговує на довіру. А звідси – крок до нівелювання всіх аксіологічних орієнтирів суспільства, наростання кризи довіри до владних інституцій держави та пошук нових ціннісних орієнтирів. Підкреслимо, що за свою історію українське суспільство пережило не одну трагедію подібного роду, коли інтереси суспільних верхів зорієнтованих на короточасні меркантильні вигоди та корпоративна упередженість відстороняли від них дійсну можливість перетворитись на пасіонарну суспільну потугу в українській державі. Так було у XVI-XVIII ст., так було у першій половині XX століття, коли потенційно здатні до самоорганізуючої державотворчої діяльності суспільні верстви не змогли організувати навіть національне свідоме українське громадянство на розбудову власної держави саме в силу небажання залучити широкий загал

до перетворюючих процесів, вбачаючи в ньому перш за все пасивних виконавців власної волі.

Отже, становлення української державності на рубежі тисячоліть водночас дає підстави вважати, що помилки минулого нинішнє покоління українських лідерів врахує належним чином, і перш за все в плані формування національної інформаційної інфраструктури України, як одного з найбільш вагомих чинників активізації масової свідомості та максимально ефективного використання державотворчого потенціалу всього українського суспільства. Саме нереалізованість вказаного потенціалу в сучасних умовах є, на нашу думку, однією з причин тих перманентних труднощів, які переживає наша держава на нинішній час. При цьому стає все більш очевидним, що і розв'язання назрілих економічних проблем в Україні також не піддається вирішенню без прорахування їх соціальної та ідеологічної складових. І мова йде не лише про окремі прорахунки чи ескапади некомпетентних посадовців, а про нагальну необхідність системної зміни тих підходів до державної політики, які на сьогодні не відповідають вимогам становлення суверенної України. В цілому ж необхідно зауважити, що нинішній етап функціонування українського суспільства на перший план соціальних відносин все більше виводить проблему невідповідності авторитарних політичних впливів на інформаційну інфраструктуру держави реаліям суспільного життя. Власне дана проблема орієнтує як наукову громадськість, так і переважну частину вітчизняного політикуму визначати проблему демократизації в сфері національного інформаційного простору в якості чи не єдиного чинника суспільного поступу. Погоджуючись з тим, що дана проблема виступає дійсною передумовою подальшої трансформації суспільства в нашій державі та є на сьогодні каменем спотикання щодо подальшого поступу України, хочемо застерегти однак, що на нинішній час назріла необхідність визначення основних складових формування національної інформаційної інфраструктури з урахуванням як власних прорахунків за останнє

десятиліття, так і світового досвіду. Серед них на наш погляд найбільш вагомими є:

1. Функціонування національної інформаційної інфраструктури в Україні з необхідністю передбачає розгляд її в якості важливої складової національної безпеки. Причому мова не йде лише про наявність чи відсутність певних законодавчих норм чи функціонування конкретних інституцій в нашій державі. Головним чинником тут виступає стратегія розбудови держави, яка може ґрунтуватись на релігійному, національному, етнокультурному та ін. факторах, що знаходять свою реалізацію в певних організаційних формах.

2. У ході подальшої інтеграції у європейське та світове співтовариство, Україна, поступово долаючи синдром приналежності до супердержави з відповідною схильністю до гіперболізації власної ролі у світових процесах, зазнаватиме подібно до більшості інших країн, зростаючого впливу на власний національний інформаційний простір так званих геополітичних центрів притягання, тобто держав – сучасних світових лідерів, що будуть постійно прагнути нав'язувати іншим власний ракурс бачення процесів, що відбуваються на планеті.

3. Нові геополітичні реалії з неминучістю переорієнтують вітчизняний політикум на нові засади контактів із найближчими сусідами України, коли налагодження взаємовигідного добросусідства та встановлення культурних взаємозв'язків з найближчими сусідами нашої держави стане запорукою регіональної стабільності та росту її міжнародного авторитету. Важливим фактором вказаного процесу обов'язково повинно стати взаємне подолання упередженого ставлення, зверхності, підозріливості, а то й просто антипатії до сусідніх народів у східноєвропейському регіоні.

4. Однією з найбільших проблем, що обумовлюють повільне становлення інформаційної інфраструктури України є відсутність механізмів належного громадського контролю за її функціонуванням з боку суспільства. Вище нами вже було зазначено, що скориставшись нерозвиненістю в нашій

державі громадянського суспільства та його необхідної складової – сильних політичних партій, функції розпорядника інформаційним простором в Україні перебрала на себе вітчизняна бюрократія, яка за означенням не здатна визначати стратегічні напрямки її розвитку. В свою чергу на сьогодні українські бізнес-структури в переважній більшості виявились не готовими до ведення самостійної діяльності в сфері вітчизняної інформаційного простору, а відповідно – у ресурсному його забезпеченні. В силу вказаних причин вітчизняні інформаційні структури не мають на нинішній час чітко визначеної стратегії розвитку та все більше використовуються окремими політичними угрупованнями в якості інструментарію для вияснення політичних стосунків між собою. А сучасна інформаційна інфраструктура України, в силу своєї слабкості на сьогодні ще не здатна функціонувати самостійно, без відповідної підтримки її діяльності. Таким чином, на задній план відсувається завдання по формуванню національної інформаційної системи, замість цього окремі її сегменти починають використовуватись в основному як механізм ідеологічного впливу на широкий загал.

5. Подальша трансформація українського суспільства в сторону демократизації з неминучістю поставить перед ним проблему визначення державних пріоритетів в царині національної інформаційної інфраструктури. Причому така постанова питання потребує, на наш погляд, уточнення, адже для значної частини громадян, сформованих у межах радянської спільноти, такого роду підхід асоціюється з тотальною інформаційною закритістю недавнього минулого, коли окремий громадянин міг бути носієм лише тієї інформації, яку вважали за потрібне довірити йому владні інституції. Однак розбудова власної державності на засадах демократичного суспільства однозначно дає нам підстави стверджувати, що в сучасних умовах такого роду підходи не лише малоефективні, а безсумнівно шкідливі. Адже однією з передумов його становлення виступає максимальна доступність громадян до абсолютної більшості сегментів інформаційної системи суспільства, що є

запорукою його стабільності та відповідальності політичних лідерів перед народом. Лише таким чином суспільство починає усвідомлювати себе в якості суб'єкта державотворення, а кожний громадянин – міру відповідальності за свою державу.

Таким чином, необхідною передумовою забезпечення суверенітету будь-якої держави сучасності із Україною включно, виступає чітко окреслена концепція інформаційної політики, яка по мірі небаченого за всю попередню історію людської цивілізації розвитку інформаційних технологій, стає все більш важливим чинником національної безпеки та цілісності країни. Можна з упевненістю стверджувати: цінності європейської демократії просто не могли б бути реалізованими, якби корелятом їх становлення не виступала інформаційна культура, традиції якої перетворились на важливу складову суспільного життя західних держав. Власне, у сучасних демократичних країнах, інформаційні технології є невід'ємною складовою їх політичної культури з чітко розмежованими функціями держави та громадянського суспільства, а обмеження на володіння інформацією регламентуються як законами, так і нормами звичаєвого права.

Українська держава, однією з передумов становлення якої була і є нагальна потреба формування вітчизняних інформаційних структур як чинника національної безпеки, на жаль, приступила до цього з запізненням. Причини цього, вважаємо, криються в наступних факторах: по-перше, в перші роки незалежності працівниками ЗМІ та широким загалом будь-яка спроба регулювання державою інформаційної інфраструктури сприймалась як намагання регенерації тоталітарного суспільства, загальноприйнятою була позиція щодо повної неконтрольованості національного інформаційного простору державним інституціями; по-друге, у спадок від СРСР Україна отримала комплекс ідеологічних постулатів, несумісних з державотворчими процесами, тому на початку незалежності основні зусилля були спрямовані на деструкцію комуністичної інформаційної інфраструктури, що не давало змоги вповні зосередитись на

вирішенні конструктивних завдань; по-третє, не була визначена стратегія розвитку інформаційної інфраструктури, яка внаслідок цього певний час розвивалась стихійно, часом навіть на шкоду національним інтересам держави.

На сьогодні в Україні зростає ризик того, що становлення національної інформаційної інфраструктури може опинитись у вакуумі – більшість населення остаточно перестане довіряти інституціям (як державним так і громадським), що покликані нести відповідальність за їх функціонування. Наслідки такого ставлення навіть важко передбачити для молодій українській держави. Для подолання критичного стану, що склався в царині вітчизняного інформаційного простору, необхідна сильна політична воля поєднана із інтелектуальними зусиллями наукової та творчої еліти нації.

5.4. Глобалізація і міфологізація сучасних соціальних відносин

Глобальні трансформації, що збіглися з рубежем третього тисячоліття, активізували прагнення багатьох сучасних дослідників щодо виявлення закономірних тенденцій розвитку людства, аналізу перспектив становлення інформаційного суспільства та запобіганню планетарним викликам, які можуть стати на заваді цивілізаційного поступу. Уже сьогодні стає очевидним те, що впроваджені у всі сфери життя інформаційні технології за своїм значенням можуть бути віднесені до тих проривів в історії, котрі здатні радикально змінити подальший розвиток людства. Нині можна з упевненістю стверджувати, що інформаційні технології можуть бути віднесені до таких визначних відкриттів планетарного масштабу, як винайдення колеса, писемності чи обробки металів. Напевно, було б непродуктивним прожектерством давати прогнози, як зміниться життя людства хоча б у найближчі десятиліття, однак уже сьогодні стає очевидно: стихійність та спонтанність під час вирішення назрілих соціальних проблем безповоротно відходять у минуле. Адже надто великою може бути ціна помилки чи

непродуманого рішення, надто дорогою ціною може заплатити людство за прорахунки окремих людей. Саме тому проблема управління соціальними процесами стає не просто важливим чинником розвитку суспільства, а, перш за все, вона перетворюється на необхідну складову виживання людської цивілізації.

Зазначена проблема впродовж другої половини XX ст. часом тлумачилась лише як проблема війни і миру, де чільне місце відводилось політикам, однак XXI ст. скоригувало подібні погляди, поставивши проблему в площину вироблення принципово іншої парадигми, де чільне місце посідають:

1). зростаючий вплив на прийняття управлінських рішень широкого загалу, принаймні в країнах, які сповідують демократичні принципи;

2). поглиблення прірви між країнами «золотого мільярда» та всіма іншими державами світу щодо механізмів прийняття системних рішень;

3). інтегративний характер рішень, що приймаються, коли мають бути враховані не лише короточасні політичні, а й довгострокові соціальні наслідки. Підкреслимо, що у сучасній цивілізації немає іншого виходу, як навчитись приймати рішення принципово іншого якісного визначення ніж це було в попередні історичні епохи.

Слід відзначити, що взагалі питання соціального управління завжди було нелегкою проблемою для людської спільноти. Про це ми можемо дізнатися, наприклад, з міркувань Ю. Крижанича, мислителя XVII ст., який спостерігаючи специфіку тодішнього слов'янського світу, констатував: “Великою є народна біда наша – непомірне правління. Не вміють наші люди ані в чому дотримуватися міри і йти середнім шляхом, а завжди плутають в крайнощах та погибелях. В одному місці у нас надто розпущене, свавільне, неупорядковане правління, а в іншому місці – надто тверде, строге та жорстоке. На всьому широкому світі немає такого неупорядкованого та розпущеного королівства, як Польське, і такого крутого правління, як в цій славній Російській державі” [35, 47].

Проблемою кризового стану соціального управління опікуються й сучасні вчені, але, звісно, дещо в іншому плані. Так, одним з важливих та складних завдань демократії є підтримання рівноваги між урядовою владою й урядовою відповідальністю, що зачіпає, безумовно, й сферу управління. Порушуючи це питання насамперед як *практичне*, важливе для соціально-економічного поступу суспільства Г. Алмонд та С. Верба переконані, що якщо немає “форми контролю за урядовими елітами з боку нееліт, то політичну систему навряд чи можна назвати демократичною” [4, 123]. Хотілось би при цьому зауважити, що науковці чи не вперше звертають увагу й на те, що елітам, що приймають рішення, й широкому загалу “необхідно вірити в демократичний *міф* (курсив – авт.) – в те, що звичайні громадяни повинні брати участь в політиці, і в те, що вони на ділі мають вплив” [там само, 127]. Саме це, на думку Алмонда і Верби, впливає на підтримання балансу між владою уряду і його відповідальністю.

На думку М.В. Поповича, місійність верховної влади втілюється в уявленні про харизму голови певного співтовариства. Мід владиною, наділеним владною харизмою та рештою спільноти діють, на його думку, медіатори, які, з одного боку, представляють верховну владу, а, з іншого – виконують функції заступників за народ. Так от, як зауважує науковець, “криза влади виявляється передусім у втраті довіри до проміжкового ступеня структури. Це можна вважати основною міфологемою соціальної структури” [379, 59-60].

Подібного роду міркування наводять на думку про те, що ефективною сфера управління, мабуть, може бути на підставі своєрідного “посередництва” такої ланки в суспільних відносинах як політична культура. Невипадково, на думку відомих, авторитетних в західному світі авторів, “політична культура нації” включає в себе три рівня орієнтації громадян: по-перше, їх відношення до політичної системи, по-друге, до політичного процесу і, по-третє, до результатів і наслідків реалізації

політичного курсу [див.: 5, 94], безумовно, при легітимності політичної системи.

Як зазначається, сучасні політичні культури можуть бути або “консенсусними” або “конфліктними” [5, 104]. Якщо в перших існує злагода між громадянами з приводу механізму прийняття політичних рішень, шляхів розв’язання завдань, то протилежні процеси спостерігаються при другому типі культури. Україна відноситься до країн з політичною культурою другого типу. “В конфліктних політичних культурах уявлення громадян розходяться, причому такі розходження часто торкаються як легітимності режиму, так і шляхів розв’язання найважливіших проблем” [там само]. За таких умов можуть розвиватись особливі субкультури, які не можна ігнорувати в управлінських процесах.

Взагалі в контексті сучасної міфотворчості проблематика політичних міфів не складає суто науковий інтерес, а віддзеркалює духовний вимір політики, її соціально-управлінські завдання. Адже досить часто стають неможливими політичні рішення (особливо пов’язані із складними процесами гармонізації певних форм протистояння), в яких потужними чинниками досить часто виступають не раціональні акти вибору, а вибір емоційний, позасвідомі фактори його визначення.

Тобто, саме з політичною міфологією пов’язаний особливий механізм управління людьми. Наприклад, в тоталітарних системах діє модель, коли люди не просто бояться покарання і тому підкоряються наказам, але вони щиро вірять в “необхідність” та справедливість такої політики [423, 43]. Формується, таким чином, своєрідна “етика жертви”, смисл якої полягає в переконаності, що для досягнення “великої мети” цілком доцільно поступатися особистісною свободою, тим самим буди гвинтиком в певній системі.

Сучасне ж суспільство, орієнтуючись на ідеали демократичного устрою, в сфері управління не може не орієнтуватись з таким феноменом колективного буття як маса. Адже не випадково поняття “маси” в

політичному лексиконі сучасності набуває значення засадничого в розумінні багатьох соціально-політичних процесів.

Ми вже неодноразово відмічали зв'язок сучасної міфології з масовою свідомістю. Але сфера управління вимагає й розуміння й того, що “маса – поняття родове, що включає різні види трансгрупових утворів, що розрізняються за деякими базовими характеристиками, і насамперед, за своїм масштабом” [30, 92]. З цієї точки зору Е.Я. Баталов виділяє великі, середні та малі масові спільноти. Причому історичний досвід ХХ ст. показує, що існування великих трансгрупових множин “плебейського типу” відбувається не тільки стихійно, але може стимулюватися й свідомо певними пануючими силами, що, як підкреслює Баталов, виривають людей з їх соціальних “гнізд”, декласують їх, перемішуючи представників різних класів, станів, груп, щоб отримати в результаті “позбавлену глибокого соціального коріння множину (множини), поведінка і свідомість якої відповідали б егоїстичним інтересам цих пануючих сил” [там само, 93].

Подібні процеси можна було спостерігати в Німеччині та Радянському Союзі 30-х рр., у Китаї періоду “культурної революції” тощо. Як зазначала свого часу Х. Арндт, “соціальна атомізація й крайня індивідуалізація передували масовим рухам” [11, 27]. Як вважає дослідниця, головною рисою “людини маси” є “його ізоляція і брак нормальних соціальних взаємовідносин” [там само]. Тобто, залежно від ідеології пануючих еліт, які потребують масової підтримки, є тенденція до подібного формування “масової” спільноти й зараз. Взагалі наш час, як на нашу думку, демонструє чітко окреслений перехід від машинної технології до *технології соціальної*.

В умовах же між “модерном” і “постмодерном” управлінська парадигма потребує теоретичного осмислення трансформаційних процесів, причому вкрай важливо проаналізувати динаміку трансформацій, починаючи від періоду Нового часу аж до наших днів. Саме це, на нашу

думку, сприятиме виявленню тих закономірних тенденцій, що в підсумку зумовили історичні здобутки, які створили підґрунтя для становлення сучасної європейської цивілізації. Водночас, вкрай важливо розглянути перспективи подальшої інтеграції до світового співтовариства тих країн, які сьогодні відстають від держав «золотого мільярда», оскільки умови подальшого становлення інформаційного суспільства з необхідністю передбачають процес активного залучення відстаючих країн до рівня передових, тобто за десятиліття окремі держави мусять пройти шлях, пройдений іншими за сотні років. А це неминуче створить додатковий комплекс проблем, який у свою чергу можна подолати лише на шляху вироблення таких управлінських рішень, які дали можливість мінімізувати очевидні втрати від такого пришвидшеного руху. Причому, зазначений аналіз створить передумови для врахування і тих непродуктивних підходів та явних прорахунків, що мали місце в минулому. Саме під таким кутом зору є сенс дослідити можливі оптимізовані підходи управлінських рішень у налагодженні соціального партнерства в неklasичній модернізації та, зокрема, акцентувати увагу на проблемах трансформації українського суспільства.

Під час здійснення соціальних трансформацій системного рівня, наслідки змін у житті кожної людини залежать від якості управління, скоригованого з вирішеннями соціальної складової. Однак розуміння реальних механізмів влади її представниками зовсім не обов'язково відповідає рівню викликів часу і стратегічних завдань розвитку, коли «традиційні стратегії реалізації власного потенціалу вичерпані й вимагають конструювання нового соціально-ідейного конструкта, який би дозволив провести заміну відпрацьованого «індустріального фордистського сердечника» українського суспільства» [433].

Трагедія ринкового фундаменталізму та політичного радикалізму – це не лише ігнорування недоліків певних варіантів управління (передусім – стихійно-ринкового та патерналістсько-державного, особистий непрофесіоналізм та корупція, але й розпад спільноти на окремі

антагоністичні групи, непродуктивні форми симбіозу загального та індивідуального інтересу. Поза адекватним урахуванням різноманітних місцевих та професійних традицій, прагнення стрімкого розвитку *обертається*, як правило, *культуртрегерством*, силовим насадженням визначеної моделі культури згори. Адже недостатнє врахування різних аспектів соціальної поведінки людей з їх пристрастями, ментальним вибором і навіть забобонами, будь-які перетворення здатні призвести до стагнації, а то й розпаду державницьких інституцій. Водночас “запізнілий” розвиток надає можливості відбору апробованих форм трансформацій (але специфіка умов, завдань, загроз та перспектив, а також різниця історичного досвіду та соціальної пам’яті різних спільнот накладає додаткові обмеження в ефективному запозиченні елементів світового досвіду). Резерв перетворень – у якості врахування уроків вітчизняних та світових спроб трансформації (як успішних, так і невдалих). Умови глобалізації створюють нові вимоги як до оцінки різних варіантів осучаснення країни та суспільства, так і до вибору оптимальних рішень на шляху реформ у наших умовах. Природно, ці питання тісно пов’язані, і виявлення логіки світового розвитку відкриває ефективні заходи щодо перетворення країни [2, 3].

Для цього слід виокремити три хвилі трансформаційних процесів, що мали місце в соціально-економічному розвитку світу. Перша – це модель класичної модернізації, за якою розвивалися Європа та її дочірні відгалуження (Північна Америка, Австралія); друга – Росія, Японія, Туреччина, балканські країни, почасти Бразилія й Аргентина; насамкінець, третя хвиля – колоніальна і залежна периферія Азії, Африки й більшості країн Латинської Америки. Відмінність між хвилями, а також схожість національних варіантів розвитку всередині них визначається не лише і не так якісними показниками (хоч часовий розрив, різниця історичного часу між початковими межами розвитку, безумовно, мають значення), як характером, механізмом становлення і відповідно типом, параметрами структур, що формуються. Першій хвилі

притаманне стихійне зародження індустріальних відносин, а також відносна синхронність визрівання основних формаційних передумов капіталізму – економічних, соціальних, правових, політичних та культурних. Була збережена послідовність взаємодії чинників: накопичення економічних і соціальних передумов – частково пов'язані з ними масштабні культурні зрушення XVI-XVII ст.; на їх основі політичні революції XVII-XVIII ст., що виявилось потужним стимулом для аграрної та індустріальної революцій XVIII-XIX ст. Хоча, зрозуміло, крім послідовності були й одночасність, паралельність та різноманітні відхилення від основного процесу. На сьогодні, коли часто відновлюються й змішуються характерні риси модернізації країн різних хвиль, етапів та рівнів, суттєвими для аналізу тенденцій нашого часу залишаються такі моменти “первісної” (що у вигляді “вестернізації” наявні в інших моделях) модернізації: 1). буржуазний розвиток на Заході виростає з добуржуазної культурної традиції; 2). завдяки культурній єдності регіону можливе стимулювання різних держав [594].

Країни другої хвилі модернізації стартують дещо пізніше: приблизно з кінця XVIII ст. Вони вже мають перед собою групу країн “центру”, яка є зразком і, водночас, зовнішньою загрозою. Внутрішні передумови значно менше визрілі, ніж у першої хвилі, у деяких з них взагалі відсутні. Тобто, в другій хвилі створюється якісно нова ситуація порівняно із першою, це є інший, менш органічний тип. Чільне місце тут займає чинник політичної волі, істотно зростає роль держави як рушія і гаранта розвитку. Економічна та соціальна складові також мають суттєві відмінності порівняно з першою хвилею. Розвиток відразу починається з великої промисловості, орієнтованої переважно на виготовлення новітніх озброєнь оминаючи, як правило, мануфактурний період. Спочатку й “відразу” з'являється те, до чого Захід ішов століттями, причому весь цей процес “вміщується” в надзвичайно стислий період – кілька десятиліть, максимум століття. Тому в країнах другої хвилі немає часу на класичне первинне накопичення. Здійснюється процес форсованого накопичення власності, фактично – її перерозподілу за рахунок усього суспільства (податки, жорсткіша

експлуатація найманих робітників). Звідси – зростання соціальної напруги, і як наслідок – політичний диктат, жорстко централізоване управління. Якщо до цього додати незрілість національної буржуазії, соціально-психологічні труднощі адаптації широкого загалу до нових умов, очевидно, що буржуазна модернізація в другій хвилі відбувається значно конфліктніше, ніж у першій. Водночас відкриваються і деякі додаткові резерви, що дещо пом'якшують ситуацію. Скажімо, є змога запозичувати передові технології, впроваджувати оптимізовані управлінські моделі щодо використання наявних природних та людських ресурсів, спиратись на підтримку діаспори. Відіграє роль і суб'єктивний чинник – здатність національних еліт вести збалансовану, реалістичну господарську та соціальну політику. І на довершення – величезне значення мала спроможність національних культурних традицій адаптуватися до процесу модернізації.

Специфічно відбувається трансформація в третій хвилі – країнах, що розвиваються, в Азії, Африці та Латинській Америці. Модернізація тут стартує лише на початку ХХ ст. Третя хвиля має схожість з другою у спільній для них ситуації запізненого розвитку з усіма наслідками, але має і суттєві відмінності. По-перше, показник відставання від “центру” тут ще більший, ніж у другій. Крім того, якщо країни другої хвилі розвивалися на національній основі, то на державах третьої лежить величезний відбиток колоніалізму – периферії світового капіталістичного господарства. Нарешті, країни, що розвиваються, модернізуються в епоху виникнення глобальних проблем людства. Деякі з них виникли саме в країнах, що розвиваються (демографічна, продовольча), інші впливають на них істотніше (екологічна, ресурсно-сировинна). Ці проблеми перетворюються на об'єктивне обмеження розвитку (заважаючи запозиченню передових західних зразків) для молодих держав. У той же час “запізнілий” розвиток часто вирізняє: 1). вибіркоче запозичення технологічних, переважно військово-промислових, досягнень передових країн в обмін на вивезення сировини; 2). одночасне посилення експлуатації власного народу добуржуазними і лише певною мірою – індустріальними методами; 3).

зростання централізації та бюрократизації управління. Зазначені поєднання елементів прориву та відставання часто-густо відображалися у таких поняттях, як “часткова модернізація”, “розкол”, “хімерне суспільство”, “хаотична модернізація” та ін. Модернізація “запізнілого” зразка дуже часто супроводжувалася поєднанням “чистих” (традиційних) та ірраціонально-перетворених форм, зростанням соціальних контрастів, що мають ознаки регенерації історично відмерлих інститутів “неосередньовіччя”. Так, за неймовірної бідності більшості населення, вражаючими є багатства правлячих кланів країн третьої хвилі, а Саудівська Аравія та арабські емірати є скоріше винятком із загального правила.

Суттєва зміна умов трансформації характеризує й пострадянський демократичний транзит. Достатньо вказати на нові тенденції світового розвитку, які отримали назву “постмодерну” та пов’язані зі всебічним відходом від проектів класичного модерну минулого. Зазначимо, що постмодерн – це не заперечення модерну та відмова від його спадщини; було б неправильно зводити його зміст і до банального перекладу як “після”. Мова про інше: зміну моделей розвитку, підвищення рівня плюралізму трансформацій, можливість конструктивного поєднання конче різноманітних рис людської життєдіяльності. Здійснення некласичної модернізації нині передбачає зміни у послідовності, темпах та методах перетворень, збільшенні ролі як духовно-інформаційної складової розвитку, так і технологій соціального управління, можливості впровадження моделей соціального партнерства. Для позначення домінант тенденцій трансформацій Мануель Кастельс, наприклад, використовує термін “надсучасність” та аналізує ставлення до них різних “світів”, у тому числі четвертого, який містить людину та території, що втратили свою цінність, з огляду магістральних інтересів інформаційного капіталізму. Автор вказує, що продуктивною (або, навпаки, такою, що заважає інноваціям і, відповідно, росту виробництва) є саме соціальна організація в цілому [594]. Зокрема, трудові відносини є не лише суттєвим чинником розвитку виробництва та суспільства, але й ефективним засобом обміну індивідуальними якостями, сферою

формування соціального статусу. Нові горизонти розвитку відкриваються тим державам, де суспільний устрій максимально сприяє реалізації творчого потенціалу громадян. Сам зміст соціогосподарського життя дедалі більше задається не “керівною елітою”, а повсякденними контактами особистостей між собою. Зрозуміло, що практичне здійснення переорієнтації економіки від паразитування на сировинній базі країни до акцентування наукоємних виробництв потребує не лише масштабного фінансового маневру, але й відповідних соціальних змін. Конкретна модель їхнього впровадження залежить від характеру претензій у постсучасному світі, обраної господарської ніші, якості їхньої реалізації – важливих параметрів соціального управління. Зрештою, “ціна питання” у випадку зі становленням системи соціального партнерства – не лише якість життя населення країни, але й вирішення такої безумовно стратегічної проблеми, як забезпечення конкурентоспроможності економіки як цілого, а не лише її окремих галузей та корпорацій. Отже, внутрішньополітичний діалог тісно пов’язаний із розбудовою відносин з об’єднаною Європою та місцем країни на загальносвітовій мапі. Відповідно, нині традиційна модель соціального партнерства набуває диверсифікованого характеру, коли соціальний діалог поширюється на всі рівні соціоекономічних відносин.

Процес консультацій торкається суб’єктів господарювання по вертикалі та різних галузей та територій по горизонталі. Удосконалюються уявлення щодо предмета переговорів, де особливої ваги набуває власне соціальна та економічна сфери, і ця тенденція має можливості подальшого розвитку [589]. В свою чергу, соціальне партнерство передбачає визнання та практичну реалізацію рівності сторін, збалансованості вимог, урахування інтересів партнерів. Причому, тоді як в Україні переважно досліджуються та впроваджуються класичні моделі, у ЄС традиції закріплення трудових відносин продовжують трансформуватись у вказаному вище напрямку.

Водночас, на сьогодні характер економічних процесів повсюдно змінюється за рахунок росту соціальної та загальнокультурної складових.

Нового змісту набувають міжнародні чинники серед яких, однією з найпотужніших складових є глобалізація конкуренції. Як основні ланки глобалізації, МВФ, наприклад, виокремлює світову торгівлю, транснаціональні фінансові потоки, переливання технологій, інформаційні мережі та взаємодію культур, а ЮНКТАД акцентує увагу на “глобалізації виробничих процесів через міжнародну виробничу кооперацію” на основі повузлової та поопераційної спеціалізації, які спираються на порівняльні переваги країн, що кооперуються. Нині, після поповнення групи економічно розвинених держав четвіркою східноазійських НІК, у складі економічного авангарду (за класифікацією МВФ) нараховується 29 держав – “стандартних” точок концентрації впливу не лише на процеси соціально-економічного прогресу, але й на формування самих орієнтирів поступу, поглядів на його зміст. Водночас зростає значення міжнародної торгівлі та інвестицій. Вказаний процес здійснюється на основі подальшого відстоювання національних інтересів, коли глобальна конкуренція все помітніше стає за своїм характером надеконімічною, здійснюється шляхом нав’язування власної моделі розвитку, що безпосередньо впливає на всі без винятку сфери людської діяльності. Не дивно, що за ступенем подальшої глобалізації конкуренції, дослідження державної та корпоративної практики у сфері міжнародної стратегії набувають пріоритетного значення. Особливу увагу у виробленні зазначеної стратегії привертає здатність створення конкурентної переваги за рахунок власної активності на світових ринках. Глобальна стратегія пов’язана з поглибленням міжнародної діяльності, розглядаючись, як правило, не тільки як дифузія сучасних та постсучасних технологій (у тому числі – організації та управління), але й як ефективний засіб досягнення економії, зумовленої ростом масштабів виробництва, адаптації до потреб міжнародних ринків та ефективного доступу до світових ресурсів (капіталу, сировини, праці). І транзитне положення України при цьому – додаткова, унікальна по своїй геостратегічній значимості, перевага.

В умовах значного посилення транскордонних факторів та глобалізації, уникнути ролі ресурсного донора та об'єкта зовнішніх маніпуляцій можна виключно за рахунок послідовного захисту власних національних інтересів. Водночас підсумком минулих хвиль модернізації стала індустріалізація світу, але – переважно шляхом запозичення інструментальних, а не світоглядних цінностей. Ще раз підтвердилося: позитивно спрацьовує саме перенесення перспективних технологій, а не спроби інституційного копіювання. Адже поняття відкритої економіки суттєво змінило її зміст за ступенем посилення інтернаціоналізації господарського життя. До країн відкритої економіки почали відносити держави не лише з високим рівнем участі в міжнародній торгівлі (що безпосередньо проявляється щодо експортної та імпоротної квот до ВВП), а перш за все – у міжнародному русі капіталу й валютно-розрахункових відносинах. Загальносвітовою тенденцією стало здешевлення послуг транспорту і зв'язку, зростання інформаційних та технологічних транснаціональних потоків, подальша уніфікація національних інфраструктур, зниження торговельних й інвестиційних бар'єрів. Разом з тим інтеграція до світогосподарської системи триває поки що у невивідних і неперспективних для України сферах діяльності; адже в міру задоволення внутрішніх потреб населення у вже звичних атрибутах матеріальної та духовної культури (розвитку за рахунок внутрішнього ринку як нашої країни, так і ближчих сусідів), для національної економіки принципово важливо змінювати вектор зовнішньоекономічної інтеграції на більш високонаукоємний. Стратегічним завданням залишається подолання економічного і технічного відставання та поліпшення у зв'язку з цим якості життя населення, розвитку внутрішнього попиту. Зазначена проблема з кожним етапом світового науково-технічного прогресу буде ставати чимраз боліснішою для нашого суспільства. Адже добробут широкого загалу багато в чому буде визначатись змістом і швидкістю впровадження інноваційної стратегії як логічної стадії економічного розвитку на шляху забезпечення дієвої системи економіки.

Очевидно, що початок століття стає рубіжним у становленні нової ери міжнародних відносин, де Україна ще має шанси стати рівноправним членом світового співтовариства. Наша держава поглиблює пострадянський транзит, все глибше усвідомлює та прагне реалізувати власні національні інтереси як велика країна Європи. Історія дала Україні ще одну можливість за рахунок здобуття державності увійти до кола найбільш ефективних і організованих країн з урахуванням усіх світових новацій. Але це потребуватиме концентрації зусиль усього українського суспільства (а не лише вищих управлінських інституцій, як це часом тлумачать деякі політики) та створення механізмів його реалізації. Конкретизація зовнішньоекономічних завдань та діапазону їх вирішення залежить і від внутрішніх стартових передумов здійснення світогосподарських зв'язків. Отже, з одного боку, змінюють об'єктивні потреби економіки в зовнішніх відносинах, з другого – її можливості. Сьогодні найбільш широка комбінація різних механізмів відтворення спостерігається в країнах, ще розвиваються, у зв'язку зі збереженням у них великого масиву відносин, які прийняте називати традиційними, їх неможливе скасувати або заборонити вольовим рішенням, адже вони є органічною складовою відтворювального процесу. При цьому часте умови сьогодення об'єктивно створюють для оптимізації зовнішньоекономічних зв'язків можливості не стільки однозначного вибору за моделлю “або-або”, скільки варіантів поєднання напрямів та форм [569].

Саме під час трансформації суспільства актуалізується потреба забезпечити ефективне управління, котра підштовхує до пошуку концептуальних рішень соціетального масштабу, систематизування нового досвіду, поєднання елементів наукової новизни та явного прикладного спрямування. Західна теорія та практика управління детально розробили та застосували управлінські моделі, що притаманні стабільній ринковій економіці. У країнах колишнього соціалістичного табору виходили численні монографії з управління в господарській системі стабільного адміністративно-бюрократичного типу.

Але майже відсутній аналіз управління трудовими відносинами під час трансформації. Соціолого-психологічні дослідження, котрі були проведені з нашою участю, свідчать, що рекомендації, які базуються: на особливостях змін господарської структури США у 30-ті роки чи Німеччини в 50-ті роки, часто малоплідні: інші часи, інші проблеми. Практична і теоретична апологетика адміністративного управління, його методів і системи прийшли до природної кризи. Але кризові моменти проявляються і в загальносвітових тенденціях розвитку раціонально-бюрократичного керівництва. Тому надзвичайно важливо бачити у наявних протилежностях початок довгої та складної трансформації України в контексті глибоких загальносвітових змін, їх аналіз дуже ускладнений через нестачу, фрагментарність і, часто, просто відсутність належного емпіричного матеріалу, але він є надзвичайно важливим для вироблення вірних стратегічних рішень.

Стан соціального середовища та перспективи господарської конкуренції є найважливішим чинником і показником усієї регулятивної політики держави, підготовки та проведення інституційних і структурних змін у країні. Причому в питаннях забезпечення їхнього оптимуму на сьогодні проблем залишається набагато більше, ніж відпрацьованих методик. А проблеми, що постають іззовні, досить часто є боліснішими за внутрішні. Стандартні рішення у сфері вестернізації суспільства вже “не спрацьовують”. Нинішнім реаліям не відповідають й спроби однозначного ототожнення позиції з якоюсь однією аналітичною школою, лінійне бачення прогресу.

Водночас, саме сьогодні все активніше заявляє про себе логіка процесу трансформацій, яка передбачає співіснування, перехрещення і резонування різноманітних тенденцій розвитку, серед котрих (на відміну від модерну) жодна не може претендувати на виключне значення, що дозволяє не зазнаючи шкоди абстрагуватися від інших. Постмодерн, відповідно – це не лише “проміжок”, “стик” між минулим і майбутнім, “чорновий варіант

майбутнього”, коли “відмирають метатеорії” й де “момент стає важливіше вічності”. Водночас рух в його напрямку може розумітися як комплекс змін інституціональних і, передусім, культурного середовища, що виводять суспільство за рамки індустріальних форм життя. Постмодерністські підходи до управління взагалі не перекреслюють, а актуалізують потенціал модерну. Але, разом з цим, вони відкривають і нові можливості, пов’язані з більш активним використанням традицій і звичаїв, колективних відносин і взаємодій, неформальних комунікацій і соціальних мереж, з синтезом елементів керованості, самокерованості та некерованості. Однак, конкретні риси суспільства після модерну, по використанню його моделі розвитку, та набуття під впливом його тенденцій й підвалин майбутнього в багатьом залежать від стану культури.

Кінець ХХ сторіччя у глобальному вимірі характеризується трансформацією класичних капіталістичного і тоталітарно-соціалістичного суспільств у соціально-економічну систему нового типу – поліформаційну. Капіталізм, використавши досягнення науково-технічної революції, став трансформуватися в систему соціальних держав, у котрій соціально-класові конфлікти розв’язуються узгодженням сторін – роботодавців, держави і профспілок, а добробут середнього класу і навіть груп аутсайдерів постійно зростає. Удосконалювались політичні системи цих країн, демократична правова держава набула чітких контурів та збалансованих противаг.

Соціалістична ж система, навпаки, згасала і розвалювалась. Постсоціалістичні держави змушені були переходити до поліформаційної економіки і взяти в якості орієнтиру соціальну, демократичну правову державу. Ідеологічні бар’єри соціалізму і капіталізму зникли. Можна припустити, що соціальні, демократичні правові держави нового типу будуть результатом такої конвергенції, де кращі сторони попереднього розвитку різних типів держав будуть синтезовані в життєздатні форми суспільного розвитку. Все питання в тому, щоб капіталізм продовжував позитивну трансформацію, а постсоціалістичні країни змогли здійснювати динамічну модернізацію не тільки

в аспекті підготовки матеріальних умов і передумов створення соціальної держави, але і реформ політичних інституцій, спроможних здійснювати ідеї демократії, прав і свобод особистості [320, 5].

В цих умовах процес трансформації суспільства зачіпає фактично усі сфери – від повсякденного буття людей до складної системи управлінської діяльності та духовної культури. Причому, скрізь ми можемо побачити вплив та дію соціальної міфології. Так, потужним чинником соціально-суспільних трансформацій в пострадянських країнах виступала “національна ідея”, або реально – нова ідеологема, що відповідала б визначенню нацією (народом) своєї власної ідентичності. Просто неможливо проаналізувати на посткомуністичному просторі величезну кількість підходів, що пов'язували “національну ідею” і з конкретними ідеологіями, суспільними доктринами, актуальними для даного етапу розвитку, і з загальнонаціональним соціально-політичним ідеалом, що був би здатним задати суспільству сталий вектор розвитку. Національну ідею ототожнювали і з програмою конкретних дій в економіці, соціальній сфері, політиці, культурі, але все виявилось марним. Пошук триває [див. про це: 32, 4-8]. Як вважає Е.Я. Баталов, “міф формує у членів тієї чи іншої спільноти уявлення про їх загальну історичну долю; згуртовує навколо загальних цінностей та цілей – справжніх і химерних; впливає на соціальну і (на більш пізніх ступенях) національно-державну само ідентифікацію цієї спільноти” [там само, 16].

Навіть, повсякденність може піддаватись міфологізації, причому міфологізуюча сила повсякденності може бути потужнішою від запрограмованих, офіційно функціонуючих міфологем. В цьому відношенні цікаву рису підмічає в своєму дослідженні К.А. Богданов. Аналізуючи феномен “черги” як звичний атрибут радянського побуту, він показує, що насправді за ним криється стійка міфологема очікування на краще майбутнє, заради якого “радянська людина” демонструє повсякденне вміння чекати та силу такого терпіння” [44, 383]. Цікаво, з нашої точки зору, Богданов показує й можливість сакралізації самої черги, яка набувала самодостатні ритуальні риси в ситуації

поховань партійних та державних керманічів країни, тим самим перетворюючись на своєрідний радянський ритуал [там само, 387].

Таким чином, готовність до своєрідної віри, здатність до очікувань на рівні повсякденності демонструють, на нашу думку, *міру* колективного сприйняття міфологем певного часу.

Сучасна повсякденність переповнена рекламними повідомленнями, причому не тільки економіко-споживчого гатунку. Маємо ми й так звану “політичну рекламу”. Це витвори, аби бути введеними у масову свідомість, безумовно, використовують не тільки відповідні спеціалізовані психотехнології, методи практичної психології на що звертають увагу дослідники реклами [489], але рекламні повідомлення, побудова рекламної “продукції”, безумовно, використовує й закономірності міфологіки, про що йшлося у другому розділі.

Короткий огляд, що дає можливість окреслити певним чином масштаб сучасних трансформацій суспільства, водночас показує й його складність. Спробуємо з'ясувати певні труднощі на цьому шляху. Насамперед, слід наголосити, що декларації про необхідність радикальних соціально-економічних реформ та прискорення трансформаційних процесів в українському суспільстві стали на сьогодні необхідним атрибутом програмних документів та гасел практично всіх вітчизняних політичних партій та рухів, більшість яких, не маючи розбіжностей у визначенні стратегічної мети, пропонують лише різні тактичні засоби їх реалізації. Аналогічну позицію займають і вітчизняні інтелектуали – філософи, політологи, економісти, публіцисти тощо, які наголошують, що подолання кризових явищ в нашій державі можливе лише за умови динамічного реформування українського суспільства, адже на сьогодні це єдиний шлях, що дасть змогу посттоталітарній державі інтегруватись до європейського простору.

Щоправда, дещо іншими є практичні кроки до реформаторської діяльності у сучасному українському соціумі: трансформаційні процеси в нашій державі здійснюються здебільшого не концептуально, а стихійно, під тиском певних зацікавлених угруповань або доведених до крайнього невдоволення

соціальних низів. При цьому владні структури тими чи іншими реформаційними новаціями або прагнуть продемонструвати готовність поступитися певними власними прерогативами, які вони об'єктивно вже втратили, або ж узаконити процеси, які в суспільстві вже відбуваються де-факто. Тобто за підсумками останнього десятиліття ми можемо констатувати: певні реформаторські зрушення в Україні відбуваються не завдяки, а переважно всупереч діяльності вітчизняного номенклатурно-бюрократичного апарату, аж до його верхніх ешелонів включно. Разом з тим, під виглядом реформаторських кроків в Україні доволі часто лобіюються інтереси окремих кланово-олігархічних угруповань, що, як правило, реалізуються без належного прораховування не лише соціальних наслідків, а навіть національної безпеки держави. Саме цим угрупованням структурні реформи в Україні загрожують втратою не лише вагомих політичних позицій, а в першу чергу – підризом їх економічних інтересів з тієї причини, що кланова система впливів на суспільні процеси буде неминуче змінена на демократичну, в межах якої економічна та політична складові поступово набиратимуть прозорого характеру. Словом, на сьогодні визначальним фактором, що став найсерйознішою перепорою для кардинальних реформ у нашій країні, став так званий «rent seeking» – вживаний в економічній літературі термін, що означає існування політичного механізму перерозподілу обмежених державних ресурсів та грошових потоків в інтересах угруповань, що мають підтримку владних структур. Ключовою фігурою за таких умов стає державний чиновник, здатний або впливати на рух ресурсних потоків, або саботувати прийняті на державному рівні політичні рішення, що не влаштовують угруповання, інтереси яких, власне, цей чиновник лобіює. Очевидно, що така діяльність недовго може бути непоміченою й уникати громадського обговорення, незабаром вона стає об'єктом всебічної критики і посилює прагнення суспільства припинити «неконтрольований «rent seeking» який, по суті, є одним із способів паразитування олігархічних кланів та номенклатурної бюрократії на суспільному організмі. До того ж Україна в силу свого геостратегічного

положення в Європі і світі, постійно перебуває в зоні посиленої уваги ближчих і дальших сусідів, для яких реформування української економіки та позитивні зрушення в соціальній сфері, є запорукою стабільності східноєвропейського регіону та передумовою інтеграції України в європейський простір.

З огляду на сказане вище, кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтування доцільності власної діяльності та якнайдовшого збереження в українському суспільстві існуючого статус-кво. І саме створення міфологем про «курс реформ» – як ніщо інше знадобилося для цієї мети. Перш за все декларації щодо «курсу реформ» виявились спроможними створити ілюзію системного підходу та керованості процесом трансформації пострадянського суспільства з єдиного центру, що доволі точно відповідає централістським сподіванням широкого загалу в Україні. Водночас реформаторська риторика дозволяє пояснити причини різкого падіння якості життя більшості наших громадян, катастрофічного обвалу економіки, занепаду системи державної підтримки малозабезпечених – власне, будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати особливостями реформаторських новацій, в параметри яких не «вписались» певні суспільні верстви чи окремі особи. Водночас постає закономірне питання: без сумніву, соціальна міфотворчість є невід’ємним атрибутом перехідного періоду будь-якої духовної парадигми як минулого, так і сучасного суспільства, але чому саме трансформаційні процеси в українському суспільстві супроводжуються справжнім злетом міфотворчості? Відповідь, вважаємо, слід шукати в сфері специфікацій української міфологізованої самосвідомості, аналіз особливостей якої дозволить скорелювати духовний потенціал широкого загалу з нагальними потребами дійсного реформування українського суспільства – це може значно прискорити його хід. У протилежному випадку новостворювана політична нація в Україні ризикує вже в котрий раз міфологізувати перебіг трансформаційного періоду і відповідно – втратити можливість наукової оптимізації цього складного суспільного явища. Більше того, творення міфологем реформаторського характеру неминуче

приведе до зіткнення їх з реаліями дійсності, коли широкий загал остаточно почне витлумачувати реформаторські постулати як черговий ідеологічний штамп, придуманий верхами, а не нагальну потребу суспільства. Тому з'ясування механізмів соціальної міфотворчості в перехідний період є особливо актуальним.

Трансформаційний етап у становленні будь-якої історичної спільноти обов'язково супроводжується сплеском соціальної міфотворчості, адже перехідний період – це період переоцінки традиціоналістських духовних орієнтацій, що супроводжується як правило, втратою відчуття стабільності та самодостатності існування власного соціуму. Широкий загал за цих умов просто нездатний за такий короткий проміжок часу опанувати постулати обновлюваної соціальної спільноти і тому змушений звертатися до міфологічних реконструкцій, які здатні створювати ілюзію співучасті, причетності людини та її соціуму до суспільних перетворень. Підкреслимо: лише ілюзію, адже міфічне подолання розірваності соціального простору не може спонукати до адекватних обставин соціальних дій і створює умови споглядального ставлення до дійсності, коли окрема особистість відчуває себе не суб'єктом реформаторської діяльності, а лише виконавцем рольової функції, запрограмованої в межах певного соціального дійства, що регламентоване відповідною міфологічною парадигмою.

Достатньо яскраве підтвердження цьому ми знаходимо в системі радянської міфотворчості. За роки існування СРСР, поперемінно змінюючи один одного, чільне місце в комуністичному міфологічному пантеоні займали міфи «світової революції», «побудови соціалізму в окремо взятій країні», «індустріалізації», «колективізації», «боротьби з світовим імперіалізмом», «зрілого соціалізму», «перебудови» тощо. Слід зазначити також, що такого роду соціальна міфотворчість відіграє помітну роль і в сучасному українському політикумі, однією з в характерних рис якої є тяжіння до міфологізації певних аспектів суспільно-політичного життя, окремих особистостей та подій. Так, на нашу думку, на рівні масової свідомості

відбувається досить активний процес занепаду комуністичної ідеологічної парадигми та однієї з її найважливіших складових – системи радянської міфології. Але парадоксальність нинішньої ситуації полягає в тому, що замість традиційних міфологем тоталітарного суспільства з дивовижною швидкістю починають регенеруватися, здавалося б, самою історією спростовані міфи-легенди. Незважаючи на те, що персонажі новостворюваних міфологем зовсім інші (хоча в окремих міфах трансформації зазнали лише головні герої: носій добра стає уособленням зла і навпаки), функціонально вони в масовій свідомості продовжують виконувати попередні ролі. В обох зазначених вище ідеологічних парадигмах здійснюється персоніфікація понять добра і зла: конкретні громадські діячі чи політичні організації починають витлумачуватися не як представники певного спектру політичних сил суспільства, а як міфологізовані носії певної функції, які залежно від політичної орієнтації або виступають уособленням добра, прогресивності та моральності, або ж представляють темні ворожі сили, що несуть відповідальність за всі проблеми та негаразди в суспільстві. На нашу думку, саме завдяки міфологізованій свідомості широкого загалу, окремі політичні сили в Україні, незалежно від їхнього політичного курсу чи безпосередньої громадської діяльності – мають стійку підтримку (чи, навпаки, викликають категоричне неприйняття) з боку певних суспільних прошарків. Достатньо лише регулярно декларувати визначений набір лозунгів, підкріплюючи їх адекватною нормативною поведінкою лідерів і підтримка з боку «свого» електорату забезпечена за будь-яких політичних колізій.

Особливої ваги ця проблема набуває в умовах становлення української державності, коли особливості перехідного періоду значною мірою визначаються соціальною міфотворчістю, яка стає одним із основних чинників духовного життя українського суспільства. Без сумніву, одна з головних причин цього - відсутність укорінених державницьких традицій у масовій свідомості. Але навіть побіжний погляд на ряд пострадянських країн з приблизно рівними стартовими можливостями дає всі підстави стверджувати, що становлення

державницьких засад на теренах України могло б відбуватися більш збалансовано та динамічно, ніж це реально відбувається зараз. Посилання ж на геополітичний (близькість Росії) та на суб'єктивний (відсутність загальнонаціонального харизматичного лідера) фактори є вагомими, але, на нашу думку, не можуть бути визнані самодостатніми для аналізу зазначених процесів. Вважаємо, що соціальні трансформації перехідного етапу української історії можуть бути пришвидшені лише з урахуванням особливостей соціальної міфотворчості в нашій державі.

Якщо ж вести мову про сучасне українське суспільство, вважаємо, що цілком слушною є точка зору Дмитра Донцова, згідно з якою навіть на сьогодні немає ніяких підстав стверджувати, що в межах української історичної спільноти сформувалась власна національна еліта, поза як ті суспільні прошарки, які через об'єктивні та суб'єктивні причини посіли чільне місце в сучасних трансформаційних процесах, не готові до реалізації державотворчих засад. Більше того, саме відсутність пасіонарних суспільних верств, на думку Д.Донцова, є головною причиною поразки національно-визвольних змагань упродовж кількох останніх століть. І хоча Україна на сьогодні де-факто стала державою, аналіз сучасного стану українського суспільства дає нам усі підстави стверджувати, що вітчизняна національна еліта проходить лише один з перших етапів свого становлення. Саме це створює, на наш погляд, додаткові труднощі у формуванні української політичної нації та української держави: ті соціальні прошарки, які покликані взяти на себе функції загальнонаціональної консолідуючої домінанти, в нових умовах продовжують сповідувати егалітаристські духовні засади. Серцевиною їх виступає намагання міфологізувати історичне минуле України, і це намагання, попри окремі деталі, можна звести до таких підходів:

По-перше, міфологізація української історії дає можливість витлумачувати її як своєрідну передісторію з наперед заданим результатом – творенням держави Україна. Відповідно, будь-яка історична подія, якщо її оцінювати крізь призму соціального детермінізму, свідомо чи несвідомо зазнає

зміщення в бік наперед заданого результату. Подібно до того як історія протестних рухів соціальних низів (нехай важливих, але аж ніяк не самодостатніх) в марксизмі розглядалась як основа суспільного прогресу людства, що в кінцевому результаті неминуче має привести до комуністичного майбутнього, так і події з історії нашої держави зазнають аналогічного тлумачення, що дає підстави для довільних інтерпретацій фактів – аби лиш вони збігалися з «державницькою ідеологемою».

По-друге, егалітарна свідомість не здатна сприймати власне буття як момент історичного розвитку, діалектичної спадкоємності минулого, теперішнього та майбутнього, вона абсолютизує сьогодення, ігноруючи як історичну ретроспективу, так і свою причетність до відповідальності за майбутнє. Саме з цієї причини в такому типі свідомості відбувається поділ історичного часу на дві складові. Перша – це міфологізована система уявлень про героїчне минуле – козаччину, січових стрільців, УНР, борців з фашизмом та радянським тоталітаризмом. Особистість тут є творцем історії та власної долі, а героїка часу передбачає здійснення подвигу як необхідної умови існування. Друга складова сьогодення, в межах якого буденне життя потребує буденного ж ставлення до дійсності. Будь-які високі прагнення розглядаються тут примарними абстракціями, що є перепонами на шляху до «нормального» життя, фатальну визначеність якого змінити нікому не під силу. При цьому виникає закономірне запитання: яким чином егалітарна свідомість здатна поєднати в єдине ціле зазначені вище складові? На нашу думку, симбіоз міфологізованого світу героїчного та світу буденного здійснюється через сакралізацію першого, надання йому космічної значущості та протиставлення епохи міфічних героїв буденній сучасності. Сам же сакралізований світ у духовній сфері відтворюється як героїчні перекази та легенди, матеріалізовані у різноманітних некрополях – пам'ятних знаках, могилах тощо, які, власне, й виконують функцію своєрідної тотема - пограничної межі між сакралізованою героїкою минулого та нинішнім буденним світом. Саме ця обставина, до речі, є основною причиною встановлення такої великої кількості некрополів та нестримного шанування

трагічних сторінок української історії, а зовсім не схильність українців до гіпертрофованого культу мертвих – некрофілії, як це іноді поверхово тлумачать. Класичним прикладом такої міфологізації в наш час є спроби перетворити на легенду образ В. Чорновола: його вчорашні політичні опоненти прагнуть відгородити це ім'я від народу частоколом забюрократизованого некрополісного офіціозу, адже саме таким чином визнаний політик сучасності досить швидко може перестати бути прикладом для наслідування та перетворитись на міфологізований об'єкт масового поклоніння.

По-третє, сучасній егалітарній свідомості (і не лише українській) не під силу сприйняти у повному обсязі складну динаміку становлення громадянського суспільства та функціонування державницьких інституцій. Зазначений тип свідомості, як правило, спираючись на неадекватно інтерпретований історичний досвід, прагне міфологізувати систему відносин, що виходять безпосередньо за межі цієї чуттєвої реальності. Саме тому для будь-якої державницької духовної парадигми характерне нашарування чималого пласту міфологем, які виконують функцію консолідуючого фактору масової свідомості, відтвореного традиційними для міфотворчості засобами. Тому якими б дивними, для прикладу, не здавалися для стороннього ока наївно-зворушливе вшанування коронованих осіб у Великій Британії та Японії чи імперська амбітність громадян Росії і США, слід вказати, що це, власне, і є прикладами функціонування сучасних міфологем, корельованих з відповідними ідеологічними постулатами вказаних держав.

Коли ж ідеться про сучасну міфотворчість українського суспільства, слід зауважити, що домінування егалітарної свідомості у його межах зумовлене конкретними історичними чинниками – відсутністю державницьких традицій та відтоком протягом століть пасіонарних суспільних сегментів на терени інших держав, де вони знаходили можливості для самореалізації. Саме чинник егалітаризму є визначальним при формуванні на рівні широкого загалу абсолютизації власного часткового (економічного як правило) інтересу та демонстративного протиставлення його цінностям громадянського суспільства. З

перших днів незалежності доводилося констатувати: міфотворчість залишається визначальною складовою нашого життя, і в цьому нема нічого дивного: ми все ще перебуваємо на тій фазі людського поступу, парадоксальність якої полягає постійному відтворенні ситуації, у котрій окремі особи і великі маси людей («творці історії»), за визначенням Гегеля, воістину «не відають, що творять».

Можна погодитися з тим, що незаперечним завоюванням серпня 1991 року стала певна деміфологізація «комуністичної перспективи», але, за великим рахунком, ніякої нової всеохоплюючої ідеї не було запропоновано, і явний ідеологічний вакуум загрожував подальшою дестабілізацією громадського життя. Правлячим колам країни бракувало конструктивної стратегії розвитку. Діловий прагматизм став світоглядом лише незначних ділових верств. Середній клас за перші роки незалежності у нас ще не склався – це процес десятиліть. Часткові вкраплення ринкових структур поки що погоди не роблять, але дають можливість чиновнику і біржовику добре жити на межі економічного пограниччя «казармений комунізм – капіталізм». Спрацювала «система ніпель» – багатство текло в одні руки, а більшість населення опинилася за межею бідності [237, 176]. Тотальна жадоба наживи, суєтна активність непідготовлених психологічно і професійно людей до нової економічної філософії вносила у суспільство хаос і профанацію. Картина політичного життя своєю одноманітністю викликала почуття відчаю. Політичні діячі демонстрували рідкісну нездатність до створення нових концепцій, пропонуючи то відпрацьовані на Заході моделі, то розкопані в архівах ідеї. Що вже казати про гримаси “дикого ринку”. Відвертий культ користолюбства, нетерпіння і суєтності, маніакальний страх, що “без нас усе розберуть” – з’їдять, поділять, викуплять все це було наслідком психології “непрожитого життя”. Це зовсім не скидалося на вільну гру стихії молодого духу суспільства, бо на всьому надто очевидно проступали риси наруги, занепаду, втоми, навіть духу приреченості, а звідси – потяг до нової міфології, яка внесла б елементи розради та втіхи [так само, 177].

Підсумовуючи все викладене вище, зазначимо, що Україна посттоталітарної епохи переживає складний процес соціальної трансформації з яскраво вираженим протистоянням двох суспільних спрямувань. Перше, репрезентоване номенклатурно-бюрократичною верствою радянського зразка, прагне якнайдовше зберегти продовжити традиційні форми рентних стосунків, що залишилися нам у спадок від попередньої доби. Причому ці стосунки на сьогодні певною мірою пов'язані з системою “rent seeking”, тобто механізмом перерозподілу національного багатства в інтересах окремих угруповань, що мають доступ до влади. Така система потребує потужного бюрократичного апарату, який, отримуючи частку державної ренти, виконував би стабілізуючу функцію у суспільстві, аж до поліцейських репресій включно. Шлях цей веде до відтворення неототалітаризму та стагнації українського суспільства, але він знаходить розуміння у тих мільйонів українців, які звикли вбачати в державі роботодавця, розподільника матеріальних благ, соціального захисника та регулятора громадянських взаємин. Тому, яким би абсурдним, на перший погляд, не здавався симбіоз олігархів та радикалів лівого спрямування, в Україні, слід визнати, що ці дві потуги мають як спільні витoki – тоталітарну систему, та її спільну мету – неототалітаризм. До того ж їх об'єднує традиційний провінціалізм, серед вищих цінностей якого поняття незалежної і сильної держави Україна взагалі не існує, як не існує і поняття української політичної нації.

Протилежне спрямування – це та спільнота, яка орієнтована на систему цінностей громадянського суспільства, оснований на традиціях демократії європейського типу. Але такий підхід, що став дороговказом для частини політиків та інтелектуалів як запорука становлення Української держави, на сьогодні ще не є, на жаль, діяльним орієнтиром переважної більшості громадян нашої країни. Одна з головних причин цього - відсутність сформованої національної елітної верстви, яка нині перебуває лише на стадії виокремлення. Егалітарна ж свідомість, що на сьогодні є домінуючою духовною парадигмою українського суспільства, розглядає державні інституції

відчуженими від власної життєдіяльності, а відтак - з неминучістю зорієнтована на міфологізацію суспільних процесів та історичного минулого України. В умовах же трансформаційних процесів, відчуження широкого загалу від власних владних структур може стати настільки глибоким, що міфологізована свідомість наших співвітчизників почне розглядати власну державу як джерело негараздів, а українське суспільство ризикує стати на шлях таких соціальних відносин, в межах яких власне теоретична рефлексія виявиться просто зайвою, а реформаторські зусилля політичних лідерів тлумачитимуться як засіб введення в оману суспільство. Будемо сподіватися, що нам вдасться цього уникнути.

Висновки до п'ятого розділу

1. Феномен маргінесу має чітко виражений історичний характер, прослідковується протягом усього суспільного поступу людства. Особливістю сучасного розвитку українського суспільства є те, що феномен маргіналізму набуває все більше чітко визначений *міфологічний* контекст існування, соціальні причини якого пов'язані з етапом становлення української державності. Аналіз перебігу трансформаційних процесів в Україні дає підстави стверджувати: десятки мільйонів наших співгромадян в умовах проголошеної незалежності не зуміли знайти себе в новій державі, втратили почуття соціальної захищеності та впевненості у майбутньому. Очевидна духовна деградація українського суспільства, якщо її не зупинити своєчасно, може обернутись для нашого народу негативними соціально-політичними наслідками.

2. За допомогою визначення російськомовних письменників з України, як носіїв української ментальності, що за допомогою мови імперії спромоглися поставити себе у рефлексивне відношення до духовного буття української культури., співставляється творче надбання М.В. Гоголя та М.О. Булгакова з традиційною міфотворчістю. Це дозволило виявити, що саме архітектоніка української міфології, елементи архаїчного світогляду якої не залишались

незмінними протягом всієї української історії, стала тією глибинною основою, на якій будувалась національна культурна традиція українців, що дала можливість зберегти за умов відсутності власної державності власну ментальність, національний характер, звичаї, моральність, віру в добро.

3. Необхідною передумовою забезпечення суверенітету української держави виступає чітко окреслена концепція інформаційної політики, яка по мірі небаченого за всю попередню історію людської цивілізації розвитку інформаційних технологій, стає все більш важливим чинником національної безпеки та цілісності країни. На жаль, до формування вітчизняних інформаційних структур Україна приступила з запізненням і на сьогодні зростає ризик того, що становлення національної інформаційної інфраструктури може опинитись у вакуумі – більшість населення остаточно перестане довіряти інституціям (як державним так і громадським), що покликані нести відповідальність за їх функціонування.

4. Україна посттоталітарної доби переживає складний процес соціальної трансформації з яскраво вираженим протистоянням двох суспільних спрямувань. Перше, репрезентоване номенклатурно-бюрократичною верствою радянського зразка, прагне якнайдовше зберегти продовжити постколоніальні форми рентних стосунків, що залишилися нам у спадок від колоніальної епохи. Протилежне спрямування – це та спільнота, яка орієнтована на систему цінностей громадянського суспільства, оснований на традиціях демократії європейського типу. Такий підхід на сьогодні ще не є, на жаль, діяльним орієнтиром переважної більшості громадян нашої країни. Одна з головних причин цього - відсутність сформованої національної елітної верстви, яка нині перебуває лише на стадії виокремлення. Егалітарна ж свідомість, що на сьогодні є домінуючою духовною парадигмою українського суспільства, розглядає державні інституції відчуженими від власної життєдіяльності, а відтак - неминучістю зорієнтована на міфологізацію суспільних процесів та історичного минулого України, і навіть розглядати державну організацію суспільства як визначальне джерело життєвих проблем.

ВИСНОВКИ

Свого часу відомий дослідник міфологічної традиції К. Леві-Стросс передбачливо зауважував: "... вивчення міфів призведе нас до суперечливих висновків" [263, 153] – і не помилявся. Своєрідна "містика" міфів, як на рівні їх буття, так і на рівні пізнання, надає людині "можливість всього" – в цьому, власне, і полягає головна особливість цього духовно-практичного феномену. В міфі на все можна сподіватись, так як все може здійснитись, будь-які події реальні, численні тлумачення щодо них – істинні. Ці особливості міфологічної самосвідомості буквально "зачаровують" як людину міфічної культури, так і її дослідників. Але рівень міфу "поетичний", емоційно-почуттєвий завжди спирається й на свій "логос". Тому, хоча щодо міфу і не можна зробити якихось однозначних висновків – це феномен, що не піддається одномірності сприйняття і тлумачення, все ж таки його дослідження дозволяє константувати наступне.

1. Багатоманітність прояву феномену міфу потребує, безумовно, міждисциплінарного підходу до його дослідження, на перетині політології, соціології, психології, філософської антропології, культурології, історії тощо, але пріоритетним напрямком автор вважав для себе саме соціально-філософський, як такий, що надає можливість поєднати концептуально усі перелічені, та показати сучасну міфологію цілісно.

Аналітичні студії щодо цього культурного феномену супроводжуються й нагальною потребою приведення міфологічної спадщини в певну систему. Так, зусиллями Дж. Фрезера, Л.Леві-Брюля, К.Леві-Стросса, Дж. Кемпбелла, М.Еліаде та ін. міфологічні тексти поступово упорядковуються та систематизуються. Однак концептуалізації міфу як складової не тільки архаїчної культури, але й сучасної, залишається на часі.

Зрозуміло, що загальної теорії міфу не існує та й не може існувати як в силу складності, так і в силу постійної перехідності в нові свої форми даного

феномену, тобто знаходження в стані *становлення*, але цілком виправданим є прагнення якомога повніше представити контексти існування цього феномену. Тематизуючи дослідження за проблемними напрямками зазначимо такі:

- психоаналітичні та соціально-психологічні концепції міфу (З. Фрейд, К.Юнг, М.Еліаде, Дж. Кембелл, В.Вундт, Г.Леон, Г.Тард);
- структурно-аналіз міфологій, семіотичний (Р.Барт, К.Леві-Стросс, Є.М. Мелетинський, В.Н. Топоров, В.Я. Пропп, О.М. Фрейденберг та ін.);
- символічна теорія міфу (М. Шемерт, Г.Плеснер);
- міф як ідеологія та форма пізнання (Ж.Сорель);
- міф з позицій містицизму (М.Бердяєв, С.Булгаков, І.Ільїн, К.Леонтьєв, В.Лоський, Вол. Соловйов, М.Федоров, Г.Федотов, П.Флоренський та ін.).

2. Аналіз засобами соціальної філософії історичного перетворення традиційної міфологічної культури, показує, що зміст міфу, входячи складовою частиною у форми суспільної свідомості, яка історично відділилась від міфу, спричиняє традиційну міфічну образність, символізм, почуттєвість, в яку вплетена специфічна раціональність. Це зберігає за міфом й усталену в попередній культурі функціональність, щоправда, онтологічний зміст, наприклад, функції пояснення дещо звужуються, орієнтуючись на певні фрагменти буття, а не на його цілісність. При цьому тлумачення, пояснення походження “світу людини” та основ людського буття як чи не найголовніша функція міфологічного світогляду зберігається. Осучаснена міфологія, безумовно, в трансформованому вигляді зберігає також функції нормативного обґрунтування засад буття, героїзації подій, роз’яснення закономірностей “відродження” певних форм буття після їх занепаду, функції упорядкування людського існування як натхненного та героїзованого подолання спричиненого ворожими силами хаосу тощо. Так збереження в історії – в художніх образах, в релігійних символах, нормах моралі тощо –

соціокультурних функцій міфу зайвий раз доводить трансісторичність даного феномену.

Відношення до міфічної складової культури людства в її історії складалося вельми неоднозначно. Різні епохи досить суперечливо сприймали цей спадок людського “дитинства”, що, образно кажучи, зростало по-своєму в кожную із них, але принципово не “дорослішало”. Зміни ж емоційно-почуттєвого “мислення” логіко-понятійним не відбулось. Становлення філософії як теорії світогляду й на рівні давньогрецької, індійської, китайської традицій, характеризувалось як подоланням міфологічної самосвідомості, так і її значним впливом. Не тільки перші філософські системи страждали “на міфічність”, міфічністю позначалась й уся подальша духовна історія людства.

Міфічні сюжети були цікаві не тільки давній літературі, що була обернена смисловими своїми тлумаченнями буття в міфологічні часи, але й подальша література несла в собі цю складову. Йдеться навіть не про звернення до міфологічних сюжетів, а про образно-міфічні способи занурення людини в світ свого буття. Література ХХ ст., як і уся сучасна культура, демонструє сплеск інтересу до міфічного відчуття світу. Достатньо пригадати лише знакові фігури – Г.Маркеса, М.Булгакова, Дж. Джойса, П.Вежинова. Можна сказати, що це було потужною реакцією на всю попередню спробу деміфологізації культури. “Постмодерний поворот”, що відбувся культурі та філософії ХХ ст. посилив інтерес до міфу як самоцінного начала культуротворчості, а також суттєвий елемент ідентичності соціальних та етнічних спільнот. Філософський постмодернізм реконструював опозицію між філософією та міфом, між міфом та логосом.

Активне “повернення” міфу в сучасну культуру було реакцією на крайню форму раціоналізації життя, пов’язану з довгим пануванням в історії так званого “проекту модерну”, типу “класичного” раціоналізму, позитивістським варіантом світорозуміння. Зміна суспільних ідеалів на користь ціннісного виміру буття, культивування плюральності світогляду, відкритості свідомості, спрацювали як певна інтелектуальна передумова

нового входження в суспільне життя ірраціональних чинників, в тому числі і “нової” міфології.

В аспекті суспільних передумов слід зазначити “перехідність” як іманентний стан історії ХХ ст., пов’язаний зі складністю самовизначення людини в силу несталості ідеалів, світоглядних засад буття. Взагалі, якщо взяти до уваги сучасні теорії циклічності, культурна історія людства та його суспільна історія характеризуються зміною двох типів становлення: відносно стабільного, для якого є характерним поступовість, передбачуваність розвитку, домінанта “порядку”, і “перехідного” – нестабільного, такого, що тяжіє до “хаосу”. Цей досвід людства дозволяє означити наш час як перехідний. Потужний на цьому тлі процес політизації міфу актуалізує міфологічну проблематику сучасного філософського дискурсу.

З іншого боку, процес “відродження” міфології зачіпає не тільки інтелектуальну історію. Становлення української політичної нації відбувається в *історичну епоху*, яку за істотними ознаками можна означити як *перехідну*. Про це свідчать економічні, політичні, соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства, що кардинально змінюють параметри історичного розвитку країни.

Будь-який світогляд, як цілісна система уявлень людини про світ, про місце і призначення суспільства та окремої особистості в ньому, виявляючись формою понятійного, емоційно-ціннісного засвоєння буття, з необхідністю містить в собі сприйняття на рівні суспільної свідомості взаємозв’язку минулого, теперішнього та майбутнього як основи спадкоємності розвитку людського суспільства в цілому. Надзвичайно важливою функцією будь-якого типу світогляду є експлікація субстанційних засад реалізації діяльнісної сутності людини та аналіз історичної перспективи розвитку суспільства, які в концентрованому виразі проявляються в суспільних ідеалах тієї чи іншої епохи. Самі ж ідеї та уявлення про шляхи подальшого розвитку суспільства набувають статусу суспільного ідеалу лише пройшовши через

«горнило» духовно-практичної діяльності як суспільства в цілому, так і окремої особистості, набуваючи характеру дійсного світоглядного орієнтиру.

3. Перехід від тоталітарного, однопартійного політичного режиму до демократичного, багатопартійного, від концепції “розвиненого соціалізму” до демократії, супроводжується потужним сплеском соціальної міфотворчості, яка трансформується у знакову систему оцінки широким загалом суспільних процесів в українському суспільстві. Більше того, як політики, так і частково – науковці, розглядають соціальну міфотворчість як невід’ємний компонент політичного життя України та й взагалі – як сутнісну рису духовної історії людства.

Сучасна міфологія – феномен, який, зберігаючи свою буттєву багатовимірність, орієнтованість на сфери політики і мистецтва, науки, релігії і суспільного управління тощо, представляє собою трансісторичний спосіб духовно-практичного освоєння людиною світу. В такій своїй якості міф, змінює конкретні форми свого існування, не змінюючи сутності – гармонізації відносин людини зі світом, образно кажучи, перетворення хаосу на космос.

4. Міф – форма цілісного масового переживання і тлумачення дійсності за допомогою почуттєво-наочних образів, які вважаються самостійними явищами реальності. Міфологічна свідомість вирізняється синкретизмом, сприйняттям картин, породжених творчим уявленням людини в якості „незаперечних фактів буття”. Для міфу не існує межі природного і надприродного, об’єктивного і суб’єктивного; причинно-наслідкові зв’язки підміняються зв’язком по аналогії і химерними асоціаціями. Світ міфу гармонійний, строго упорядкований і непідвладний практичному досвіду.

Історично міф виникає як спроба побудови на інтуїтивно-образному рівні сприйняття цілісної картини світобудови, яка здатна узагальнити емпіричний досвід і доповнити (за допомогою абстрактних спекуляцій) його обмеженість. Основа смислу міфу – бути категорією *буття*. Міф – *категорія* буття і тому – *категорія свідомості*, які мають суспільну природу і життєву силу культури. Зважаючи на особливості такої міфічної категоризації буття, слід

особливо вказати на *виразність* міфу, що має *образне* та *символічне* походження. Отже міф – “живе суб’єкт-об’єктне взаємне спілкування, що містить в собі свою власну, позанаукову, чисто міфічну ж істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру”.

Остовом міфологічного світогляду є власне не знання, уявлення про світ, а людська *самосвідомість*, усвідомлення місця людської спільноти в світі, колективна свідомість певного людського угруповання. Йдеться тим самим про духовно-практичний спосіб освоєння світу, на першому етапі – навіть не людиною як окремою одиницею буття, а первіснообщинним суспільством, пізніше – певними *колективностями* суспільств в їх історії.

Міф – унікальне явище культури та суспільного буття, що несе чітко виражену *трансісторичну* ознаку. З явищем *трансісторичності* міфу європейці наочно стикаються в XIX столітті, в епоху, коли людина не просто віднаходить себе в культурі (на відміну від часів, коли людина співставляла себе з природою, трансцендентальним світом тощо), але й розглядає саму себе крізь призму особливостей інших культур. Окрім духовної потреби та специфіки культурного поступу людства, такий підхід закладався і практичними ситуаціями.

5. Універсальними характеристиками міфу є його сакральність, глобальність масштабу опису реальності, відсутність раціонально-логічного виміру буття, консервативність, цілісність, нереклексивність, синкретичність. Зазначені властивості міфомислення дозволяють не тільки перетворити хаос на космос людського буття, що складає основний смисл міфології, але й показують духовні джерела співпадіння міфу з реальністю, що, в свою чергу, дає підставу розглядати міфологію як онтологію.

Традиційний міфологічний світогляд закладає певну онтологію розуміння “світу людини”. В подальшій історії онтологічний вимір первісного суспільного буття трансформується в новітні (краще – оновлені) міфологеми, але ядро набутого людиною досвіду – колективні архетипи – не щезає. Тут ми знов стикаємося з *трансісторичністю* буттєвого досвіду

“первісної” людини – саме тому тематика “класичної міфології”, що проявляє себе в героїчних, антропо- і космогонічних міфах, міфах “відродження”, “оновлення”, “перемін” тощо, спрацьовує і в “сучасній міфології”.

З іншого боку міфологія залишається складовою духовно-суспільного буття людства – поняття “первісна міфологія” трансформується в поняття “соціальна міфологія”. З'являються нові специфічні ознаки феномену міфології, але незмінними залишаються прояви його, традиційна архетипіка первісного досвіду колективного буття людей. людської сутності.

В індустріальному та постіндустріальному суспільствах міфи та близькі до них типи “оповідей” продовжують існувати. Особливо помітною в суспільному бутті роль міфології стає в *кризових* ситуаціях, адже саме міфу по силі виконати одну з головних функцій, характерних для функціонування колективної свідомості – відтворення *зруйнованої* громадянськими конфліктами чи суспільними колізіями *цілісності картини світу*. Міф також сприяє освоєнню історично *нової* картини світу. Як і міф традиційний, міф соціальний несе в собі ті ж самі особливості, а саме – символізм, концептуальність, системність, створення образу надлюдини, міфологізацію історичної дійсності та подій, задає просторово-часові координати сприйняття людиною суспільного світу; дихотомію добра і зла; характеризується анонімністю міфотворення тощо. Отже, *міфологічний* потенціал сучасних суспільних трансформацій - потужний, і діє на широкому терені – від стереотипного мислення на рівні буденної свідомості до сучасної технологічно розвиненої мережі телекомп'ютерних комунікацій та сучасних виробництв.

Процес міфотворення зачіпає практично *усі* сфери суспільного буття. Тому в центрі аналізу опинилися питання відчуження в умовах інформаційного суспільства – факт, що сприяє розвитку соціальної міфотворчості і в історично новітніх умовах; проблеми егоцентричного спрямування існуючих культурних парадигм, що тяжіють до міфологемного мислення; феномен патроналізму, що

також виступає чинником різного роду міфологізацій соціокультурного буття та міфологемного тлумачення сучасних соціальних процесів тощо.

Таке розширення тематики сучасного міфологічного мислення, що проявляється в різних сферах суспільного буття, дозволило, на наш погляд, показати дійсно універсальний характер сучасної міфотворчості, що, безумовно, виходить за межі суто політичної сфери.

6. Суспільний ідеал є надзвичайно важливим структурним компонентом пануючого типу світогляду, і теоретичний аналіз функціонування ідеалу в суспільстві є можливим винятково з урахуванням історичних форм функціонування світогляду, корельованого із домінуючими в суспільстві міфологемами. Відповідним чином, будь-які спроби розгляду змісту ідеалу без врахування панівних світоглядних орієнтирів не можуть бути продуктивними в науковому плані.

Вкажемо й на те, що у встановленому аспекті проблема взаємозв'язку світогляду та суспільного ідеалу увиразнювалась свого часу ще представниками класичної німецької філософії, зокрема Гегелем, який наголошував, що «ідеал – це ідея, що розглядається з боку і здійснення, відповідного до поняття. Отже ідеалом є всяка дійсність у своїй найвищій істині». Тут в класичній ідеалістичній формі зафіксовані чи не вперше в історії філософії світоглядні основи становлення суспільного ідеалу, що згодом і надало можливість не лише виявити обумовленість функціонування суспільних ідеалів кожної історичної епохи рівнем духовного виробництва певної соціальної парадигми, але й суспільного ідеалу як соціокультурного феномену.

7. В умовах переходу українського суспільства від тоталітарного політичного режиму до демократичного виникає низка соціокультурних проблем, які в цілому демонструють кризовий стан духовності. Людина не справляється з освоєнням новітніх цінностей та ідеалів, виявляє себе

нездійбною переводити їх у площину своєї практичної діяльності. Розбіжність між реальним станом суспільства та доктринами, що проголошуються в цьому суспільстві, ще довго буде однією з найбільш значимих характеристик посттоталітарного суспільства в цілому. Власне можна стверджувати, що суттєвою ознакою тоталітарної парадигми є існування замкнутої ідеологічної системи, яка існує поза історичним простором та часом і є самодостатньою. Злам такої системи і є однією з найбільш вагомих ознак дійсного подолання тоталітаризму і переходу у “відкрите” суспільство.

Визначальним фактором, що став найсерйознішою перепорою для кардинальних реформ у нашій країні, став так званий “rent seeking” – вживаний в економічній літературі термін, що означає існування політичного механізму перерозподілу обмежених державних ресурсів та грошових потоків в інтересах угруповань, що мають підтримку владних структур. Ключовою фігурою за таких умов стає державний чиновник, здатний або впливати на рух ресурсних потоків, або саботувати прийняті на державному рівні політичні рішення, що не влаштовують угруповання, інтереси яких, власне, цей чиновник лобіює. Очевидно, що така діяльність недовго може бути непоміченою й уникати громадського обговорення, з часом вона стає об’єктом всебічної критики і посилює прагнення суспільства припинити неконтрольований “rent seeking”, який, по суті, є одним із способів паразитування олігархічних кланів та номенклатурної бюрократії на суспільному організмі.

З огляду на сказане вище, кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтування доцільності власної діяльності та якнайдовшого збереження в українському суспільстві існуючого статус-кво. І саме створення міфологем про “курс реформ” – як ніщо інше знадобилося для цієї мети. Перш за все декларації щодо “курсу реформ” виявились

спроможними створити ілюзію системного підходу та керованості процесом трансформації пострадянського суспільства з єдиного центру, що доволі точно відповідає централістським сподіванням широкого загалу в Україні. Водночас реформаторська риторика дозволяє пояснити причини різкого падіння якості життя більшості наших громадян, катастрофічного обвалу економіки, занепаду системи державної підтримки малозабезпечених – власне, будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати особливостями реформаторських новацій, в параметри яких не “вписались” певні суспільні верстви чи окремі особи.

В умовах трансформаційних процесів, відчуження широкого загалу від власних владних структур може стати настільки глибоким, що міфологізована свідомість наших співвітчизників почне розглядати власну державу як джерело негараздів, а українське суспільство ризикує стати на шлях таких соціальних відносин, в межах яких власне теоретична рефлексія виявиться просто зайвою, а реформаторські зусилля політичних лідерів тлумачитимуться як черговий засіб введення в оману суспільство.

8. Досить потужними чинниками суспільного буття “перехідного періоду” є й міфологеми імперського характеру. Хоча за умов постмодерну час імперій (хоча б у класичному розумінні), а відтак – і функціонування імперських міфологем завершується. Ностальгія за минулим ще буде довго даватись взнаки у духовних вимірах українців..

Ті ідеологи, які використовують тезу про “шароварництво” української культурної традиції та про необхідність розвитку гетерогенності становлення культурних парадигм в українському суспільстві свідомо чи несвідомо підготовляють підґрунтя для подальшого утвердження на теренах України масової культури, цього сурогату духовності, орієнтованого на бездумне споживання продукції маскульту та деградацію суспільства. Але українська культура, яка протягом століть довела свою здатність протистояти різним

формам духовного експансіонізму, поза всяким сумнівом, і в наш час зуміє знайти шляхи свого подальшого розвою та стане основою формування української політичної нації.

На сьогодні складаються передумови створення базових елементів політичного життя держави майбутнього, виокремлення господарської та власне політико-ідеологічної еліти. При цьому вкрай важливо, щоб новостворювана українська еліта подолала кланово-корпоративні упередження і якомога швидше усвідомила свою відповідальність за майбутнє всієї держави. Одна з можливостей тут – державні преференції легальному, бізнесу, де можна стати багатим відкрито – на противагу сфері тіньової економіки, наскрізь пронизаної корупційними відносинами.

9. Феномен українського маргіналізму набуває все більше чітко визначений *міфологічний* контекст існування, що пов'язані зі складностями становлення української державності. Аналіз перебігу трансформаційних процесів в Україні дає підстави стверджувати, що десятки мільйонів наших співгромадян в умовах проголошеної незалежності не зуміли знайти себе в новій державі, втратили почуття соціальної захищеності та впевненості у майбутньому. Очевидна деградація українського суспільства, якщо її не зупинити своєчасно, може обернутись для нашої держави дуже серйозними соціально-політичними наслідками, адже такого роду ситуація неминуче породжує активну маргіналізацію цілого ряду суспільних верств.

Небезпека такої ситуації очевидна – новостворювана українська політична нація в умовах посттоталітаризму ризикує розділитись на окремі підсистеми, зв'язані між собою чисто ситуативно, де загальнодержавні інтереси для окремих суспільних прошарків можуть набути декларативного характеру. Відповідно значні верстви українського соціуму, в якому недостатньо укорінились традиції державницької нації, можуть опинитись на узбіччі державотворчих процесів, тобто в межах власної країни відчутти себе чужими та непотрібними.

Слід вказати на ще одну вкрай важливу особливість сучасної міфотворчості – її колективістський характер. Минулі століття дають нам сотні прикладів стану масового захоплення ідеями-міражами, ідеями-фантомами, що несподівано як буря вривались в масову свідомість та ставали дороговказом до праведних дій, а частіше – до жорстокості, агресивності, насильства. Причому, як правило під маркою реалізації ідеї-міфу творилися найжорстокіші злочини, супроводжувані високопарною риторикою про щастя, добродійність та інше. Сама суспільна міфологія за таких умов стає надзвичайно ефективним знаряддям самообману мас.

Синтетичність та багатофункціональність сучасного міфу, на нашу думку, надають можливість цьому феномену виконувати різноманітні функції: як “безальтернативного” типу світогляду, інструменту масової культури та політтехнологій, так і функцію формування світогляду певної колективності та індивідуальної самосвідомості. Сучасна апологія міфу супроводжується певним чином посиленням тенденції ствердження національного “фундаменталізму”. Міф таким чином, стає основою самоідентифікації спільноти в межах національної культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- 1). Адорно Т. Исследование авторитарной личности /Под общ. ред. д. филос. н. В.П. Култыгина – М.: Серебряные нити, 2001. – 416 с.
- 2). Азроянц Э.А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции. – М.: Новый век, 2002. – 416 с.
- 3). Алиева Г.М. Критический анализ социально-философских воззрений Жоржа Сореля в свете современной идеологической борьбы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1986. – 22 с.
- 4). Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. Политические исследования. Научный и общественно-политический журнал. – 1992, № 4. – С. 122-134.
- 5). Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор: Учебное пособие /Сокр. пер. с англ. А.С. Богдановского, Л.А. Галкиной; под ред. М.В. Ильина, А.Ю. Мельвиля. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 537 с.
- 6). Альтерматт У. Этнонационализм в Европе: Пер. с нем. – М.: РГУ, 2000. – 367 с.
- 7). Андрущенко В.П. Реальність освіти: проблема деміфологізації // Практична філософія. – 2001, № 1. – С. 185-197.
- 8). Антонян Ю.М. Миф и вечность. – М.: Логос, 2001. – 464 с.
- 9). Анчел Е. Мифы потрясённого сознания: Пер. с венг. – М.: Политиздат, 1979. – 176 с.
- 10). Апинян Т.А. Мифология: теория и событие: Учебник. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 281 с.
- 11). Арндт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. – 1992, Т. 1, № 2. – С. 24-31.

- 12). Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина; Под ред. Д.М. Носова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
- 13). Арендт Х. *Між минулим і майбутнім.* / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 321с.
- 14). Арендт Х. *Джерела тоталітаризму* / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.
- 15). Аристотель. *Политика* // Аристотель. *Сочинения*: В 4-х тт. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 375-644.
- 16). Арон Р. *Мир і війна між націями*: Пер.з фр. – К.: МП «Юніверс», 2000. – 688 с.
- 17). Арутюнов С.А. *Народы и культуры. Развитие и взаимодействие.* – М.: Наука, 1989. – 264 с.
- 18). Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. *Этносоциология: учебное пособие для вузов.* – М.: Аспект Пресс, 1999. – 271 с.
- 19). Ахиезер А.С. *Архаизация в российском обществе – методологическая проблема* // *Общественные науки и современность.* – 2001, № 2. – С. 89-100.
- 20). Бабаков В.Г., Семенов В.М. *Национальное сознание и национальная культура (методологические проблемы).* – М.: Институт философии РАН, 1996. – 70 с.
- 21). Бакунин М.А. *Государственность и анархия* // Бакунин М.А. *Философия. Социология. Политика.* – М.: Издательство «Правда», 1989. – С. 291-526.
- 22). Балла О.А. *Рецензия на книгу: К. Хьюбнер. Истина мифа.* – М.: Республика, 1996. – 448 с. // *Вопросы философии.* – 1997, № 1. – С. 181-184.
- 23). Балла О.А. *Власть слова и власть символа* // *Знание – сила*, 1998, № 1.

24). Бальцеревич Л., Гельб А. Макрополітика за переходу до ринкової економіки: трирічна перспектива // Економічна реформа: антологія. Т. II. – К., 1995. – С. 167-227.

25). Баранцева К.К. Еліта як духовно-інтелектуальний феномен (соціально-філософський аналіз). – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (09.00.03) / Інститут філософії НАН України. – К., 2001. – 20 с.

26). Барт Р. Из книги “Мифологии” // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М. Прогресс, 1989. – С. 46-232.

27). Барт Р. Мифологии. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996. – 313 с.

28). Барт Р. Мифологии. – Пер. с франц., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2000. – 320 с.

29). Баталов Э.Я. В мире утопии. Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М.: Политиздат, 1989. – 318 с.

30). Баталов Э.Я. Политическая культура современного американского общества. – М.: Наука, 1990. – 252 с.

31). Баталов Э.Я. Политическая культура как социальный феномен // Вестник Московского университета. – 1991. – Серия 12. – № 5.

32). Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. – М.: Институт Соединённых Штатов Америки и Канады РАН, 2001. – 70 с.

33). Баталов Э.Я. Россия и Запад: эволюция российского общественного сознания. – М.: Фонд «Мосты Восток-Запад», 2002. – 25 с.

34). Бевзенко Л.Д. Социальная самоорганизация в теории и практике Майдана // Totallogy-XXI (дванадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2005. – С. 41-78.

35). Белый царь: Метафизика власти в русской мысли. Хрестоматия / Сост. и коммент. А.Л. Доброхотова. – М.: МАКС-пресс, 2001. – 582 с.

36). Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Е. Руткевич (Пер. с англ.) – М.: Медиум, 1995. – 333 с.

37). Бергер П. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / В.В Сапов (пер. с англ); М.М. Лебедева (ред. пер.); П. Бергер, П. Хантингтон (ред). – М.: Аспект Пресс, 2004. – 379 с.

38). Бергсон А. Собрание сочинений в четырёх томах. Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. Перевод с французского. – М.: «Московский Клуб», 1992. – 336 с.

39). Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 220 с.

40). Бердяев Н.А. Кризис искусства. (Репринтное издание). – М.: СП Интерпринт, 1990. – 48 с.

41). Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 77-144; № 2. – С. 87-154.

42). Берлін І. Чотири есе про свободу / пер. з англ. О. Коваленко. – К.: Основи, 1994. – 272 с.

43). Быстрова А.Н. Культурное пространство как предмет философской рефлексии // Философские науки. – 2004, № 12. – С. 24-40.

44). Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследование по семиотике фольклорной действительности. – СПб.: «Искусство-СПБ», 2001. – 437 с.

45). Боголій Д. Український мандрівний філософ Гр. Сковорода. – К., 1992.

46). Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд.-во Уральского университета, 2000. – 96 с.

47). Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004. – 230 с.

48). Борисова О.І. Категорія етнічності як епістемологічний феномен // Общественные науки и современность – 2003 – № 3. – С. 122-128.

49). Борисюк В. Политические идеи и идеологии постиндустриальной цивилизации // Мировая экономика и международные отношения. – 2004, № 7. – С. 3-14.

50). Бочковський О.І. Наука про націю та її життя. – Нью-Йорк: Говерля, 1958. – 79 с.

51). Бренное и вечное: образы мифа в пространствах современного мира. Материалы Всероссийской научной конференции, посвящённой 10-летию философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. – 28-29 сентября 2004 г. – Великий Новгород: Нов.ГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. – 334 с.

52). Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 327 с.

53). Бромлей Ю.В. Этнические общности как сложные многомерные системы // Расы и народы. Вып. 18. – М., 1988. – С. 23-37.

54). Булатов М.А. Деятельность и структура философского знания. – К.: Наукова думка, 1976. – 216 с.

55). Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

56). Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I-II / Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с.

57). Бурлачук В.Ф. Символ и власть. Роль символических структур в построении картины социального мира. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.

58). Бурдые П. Социология политики: Пер. с фр. Н. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.

59). В каком веке мы живём? Беседа Г.Х. Попова и Н.А. Аджубея // Наука и жизнь. – 2003, № 11. – С. 28-34.

60). Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. – М.: Изд.-во Московского университета, 1988. – 327 с.

61). Валерстайн И. Конец знакомого мира: Перевод с англ. В. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 368 с.

- 62). Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.
- 63). Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ: ППС. – 2004. – 206 с.
- 64). Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общая ред. и послесловие Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
- 65). Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с фр. / Общ. ред. Ф.Х. Кессиди, А.П. Юшкевича. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
- 66). Веллер М. Великий последний шанс. – СПб.: ООО «Издательство АСТ». – 2005. – 464 с.
- 67). Виклади давньослов'янських легенд або міфологія. Укладена Я.Ф. Головацьким. – К.: Довіра, 1991. – 93 с.
- 68). Вико Дж. Основания науки об общей природе наций. – М.: ИСА, 1994. – 618 с.
- 69). Винер Б.С. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 3-27.
- 70). Виттковски А. Пятилетка без плана. – К.: Сфера, 1998.
- 71). Власть: Очерки современной политической философии Запада / В.В. Мшвениерадзе, И.И. Кравченко, Е.В. Осипова и др. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
- 72). Воеводина Л.Н. Мифология и культура. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 355 с.
- 73). Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис в 2-х тт. – Мюнхен, 1958. -
- 74). Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. ред. М.В. Адамчик: Гл. научн. ред. В.В. Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004. – 1088 с.
- 75). Вундт В. Миф и религия. – СПб.: Изд. «Брокгауз – Ефрон», 1913. – 416 с. (М., 2002).

- 76). Вундт В. Проблемы психологии народов. – СПб.: Питер, 2001. – 160 с.
- 77). Вундт В. Психология народов. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 864 с.
- 78). Вундт В. Миф и религия // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 864 с. – С. 243-824.
- 79). Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 92-99.
- 80). Гадяцький В.І. Психологія мас та вождів на майданах // Totallogy-XXI (15/16 випуски). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2006. – 594 с. – С. 444-464.
- 81). Газнюк Л.М. Персоналістські прояви ідентичності: від власного імені до етносу / Гуманітарний часопис: Зб. наук. пр. – Харків: ХАІ, 2004. – № 1. – С. 47-57.
- 82). Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: Прогресс, 1995. – 480 с.
- 83). Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. в 15-ти тт. Т. 4. – М.: ОГИЗ, 1959. – 439 с.
- 84). Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 1. Сост., общая ред. и вступ. статья А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – 667 с.
- 85). Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1973. – 630 с.
- 86). Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
- 87). Гегель Г.В.Ф. Конституция Германии // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. – М.: Изд-во «Наука», 1978. – С. 65-184.
- 88). Гегель Г.В.Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

89). Геллнер Э. Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники. – М.: Ad marginem, 1995. – 222 с.

90). Геллнер Е. Нації та націоналізм: переклад з англ. – К.: Таксон, 2003. – 300 с.

91). Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества: Перевод и примеч. А. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

92). Гете И.В. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – 520 с.

93). Гнатенко П.И., Павленко В.Г. Этнические установки и стереотипы. – Днепропетровск, 1995. – 200 с.

94). Гнатенко П.И., Бузский М.П. Национальная психология и бытие общества. – Дн.: ДНУ, 2002. – 209 с.

95). Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. К.: Критика, 2005. – 528 с.

96). Гобозов И.А. Социальная философия: диалектика или синергетика? // Философия и общество. – 2005, № 2. – С. 5-17.

97). Гобсбаум Е. Винайдення традиції. /Пер. М. Климчук; Е. Гобсбаум і Т. Рейнджер (ред.) – Київ.: Ніка-Центр, 2005. – 464 с.

98). Гоголь Н.В. Избранные сочинения. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Художественная литература, 1986. – 575 с.

99). Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Патриот, 1993. – 398 с.

100). Гозман Л., Эткинд А. Метаморфозы или реальность? Психологический анализ советской истории // Вопросы философии, 1991, № 3. – С. 164-172.

101). Голан А. Миф и символ. – М.: РУССЛИТ, 1994. – 375 с.

102). Головатий М.Ф. Політична міфологія: Навч. посіб. – К.: МАУП, 2006. – 144 с.

103). Головаха Є.І. Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні. – К.: Фонд “Демократичні ініціативи”. Інститут соціології НАН України, 1997. – 156 с.

104). Головаха Є., Паніна Н. Міфологія в сучасній українській культурі: соціологічний аспект // Дух і літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 147-152.

105). Головаха І.Є. Міф про свободу і несвобода від міфу // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002, № 3. – С. 159-171.

106). Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.

107). Гомер. Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича; Послесловие В. Ярхо; Примеч. С. Ошерова. – М.: Моск. Рабочий, 1982. – 448 с.

108). Горський В.С. Міф у сучасній культурі та його модифікації на полі історико-філософського українознавства // Дух і літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 92-111.

109). Горянин А. Мифы о России и дух нации. – М., 1995.

110). Грабович Г. Шевченко як міфотворець. – К.: Радянський письменник, 1991. – 212 с.

111). Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. Под ред. и послесл. А.А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.

112). Гримм Я. Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во Московского университета, 1987. – С. 54-71.

113). Гриценко І.П. Етнокультурний стереотип як феномен культури. – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (09.00.04) / Таврійський національний університет ім. В.І. Вернадського. – Симферополь, 2004. – 20 с.

114). Гриценко О. Своя мудрість. Національні міфології та “громадянська релігія”. – К.: УЦКД, 1998. – 183 с.

115). Грушин Б.А. Логические принципы исследования массового сознания // Вопросы философии. – 1970, № 7. – С. 43-53.

- 116). Грушин Б.А. Массовое сознание. Опыт определения и исследования – М.: Политиздат, 1987. – 367 с.
- 117). Гулыга А. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука: Сборник. – М.: Наука, 1985. – С. 271-276.
- 118). Гулыга А. Что такое постсовременность? // Опыты. Литературно-философский сборник. – М.: Сов. писатель, 1990. – С. 68-92.
- 119). Гулыга А.В. Русская идея и её творцы. – М.: Соратник, 1995. – 310 с.
- 120). Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1990. – 278 с.
- 121). Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л.: Гидрометеиздат, 1990. – 528 с.
- 122). Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – М.: Танаис, ДИ-ДИК, 1995. – 551 с.
- 123). Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Сост. и общ. ред. А. Куркчи: В 2-х книгах. Кн. 1. – М.: Институт ДИ-ДИК, 1997. – 512 с.
- 124). Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Сост. и общ. ред. А. Куркчи: В 2-х книгах. Кн. 2. – М.: Институт ДИ-ДИК, 1997. – 512 с.
- 125). Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. – СПб.: СЗКЭО, 2003. – 414 с.
- 126). Гумилёв Л.Н. Биоценоз и биосфера Земли – М.: ООО «Издательство АСТ», 2005. – 548 с.
- 127). Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
- 128). Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 395 с.
- 129). Гуревич П.С. Буржуазная идеология и массовое сознание. – М.: Наука, 1980. – 367 с.
- 130). Гуревич П.С. Социальная мифология. – а). М.: Мысль, 1983. – 175 с. (б). М.: Мысль, 1991. – 386 с.).

131). Гуревич П.С. Философская антропология. – М.: Вестник, 1997. – 443 с.

132). Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 37-41.

133). Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Фонд УНИВЕРСИТЕТ, «Владимир Даль», 2004. – 399 с.

134). Даниленко О.А. Політичний міф як чинник маніпулятивного впливу // Політичний вісник. – № 19. – С. 178-186.

135). Данэм Б. Человек против мифов // Данэм Б. Гигант в цепях. – М.: Наука, 1984. – С. 170-342.

136). Дахин А.В. Соотношение этнической и национальной идентичности. Россия, Южная Корея, Канада // Философские науки. – 2003. – № 9. – С. 5-23.

137). Дашдамиров А.В. К методологии исследования национально-психологических проблем // Советская этнография. – 1983. – № 2. – С. 34-66.

138). Дворцова О.Б. Підприємницький етос в Україні: традиції та сучасність (соціокультурний аспект). – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук. – Харків, 1997. – 22 с.

139). Демчук П.В. Обережно, політичні міфи! – К.: Молодь, 2006. – 204 с.

140). Деркач Ж. Політичний лідер у ретроспективі // Віче. – 1999, № 1 (82). – С. 15-18.

141). Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с.

142). Джеймс У. Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – 431 с.

143). Додонов Р.О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етноментальності: Автореферат дисертації на

здобуття наукового ступеня доктора філософських наук (09.00.03) / Інститут філософії НАН України. – К., 1999. – 36 с.

144). Доній Н. Трансформація масової культури в часи Постмодерну // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення: Зб. наук. статей / За ред. проф. В.А. Личковаха. – Чернігів: ЦНТЕІ, 2006. – 180 с. – С. 94-98.

145). Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.

146). Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич: Відродження, 1991.

147). Драч І.Ф., Кримський С.Б., Попович М.В. Григорій Сковорода. – К.: Молодь, 1984.

148). Дубицкая В. Телесериали на экране и в постсоветской мифологии // Социологические исследования. – 1996, № 9.

149). Дурдин Д.М. «Образ» политического лидера и возможности его изменения // Полис. Политические исследования. Научный и культурно-просветительский журнал. – М., 2000, № 2. – С. 133-151.

150). Душков Б.А. Психосоциология менталитета и нооменталитета. – Екатеринбург, 2002. – 444 с.

151). Енциклопедія етнокультурознавства / Ю. Римаренко, В. Чернець та ін.; за ред. Ю. Римаренка. – К.: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2001. – Ч. I. – Кн. 2. – 522 с.

152). Етнонаціональна структура українського суспільства: Довідник / В.Б. Евтух, В.П. Трощанський, К.Ю. Галушко, К.О. Чернова; Київський національний університет ім. Т.Шевченка. Факультет соціології та психології. – К.: Наукова думка, 2004. – 344 с.

153). Етнонаціональні процеси в Україні: історія і сучасність / О. Беренштейн, Н. Зіневич, В. Зінич та ін. В. Наулко (ред.) – К., 2001. – 423 с.

154). Етнонаціональний розвиток України: Терміни, визначення, персоналії. АН України, Інститут держави і права та ін.; Ред. кол.: Ю. Римаренко, І. Курас (відп. ред.) та ін. – К., 1993. – 807 с.

155). Етнос і мораль в сучасному світі / Т.Г. Аболіна, А.М. Ермоленко, О.О. Кисельова та ін. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 200 с.

156). Етнос. Культура. Нація: Зб. наук. праць / Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України. Дрогоб. державний пед. університет ім. І.Франка. Кафедра українознавства. – Дрогобич, 1998. – 132 с.

157). Етнос і соціум. – К.: Наукова думка, 1993. – 172 с.

158). Етносоціальні трансформації в Україні / Б.В.Попов (відп. ред.). – К.: Український центр духовної культури, 2003. – 308 с.

159). Етносоціальний розвиток України: досвід, проблеми, перспективи / Ю. Шаповал, І. Курас, Л. Нагорна та ін. – К.: НАН України, 1997. – 211 с.

160). Етносоціологія: терміни та поняття: Навч. посібник / В. Евтух, В. Трощанський, К. Галушко та ін. – К.: «Фенікс», 2003. – 280 с.

161). Эккерман И.П. Разговоры с Гёте. – М.: Художественная литература, 1981. – 687 с.

162). Элез А.Й. Критика этнологии. – М.: Юнити, 2001. – 304 с.

163). Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 310 с.

164). Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.

165). Элиаде М. Аспекты мифа. – а). М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.; б). М.: Академический Проект, 2000. – 222 с.

166). Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.

167). Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – К.: София, 1998. – 384 с.

168). Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. – М.: Академический проект, 2000. – 222 с.

169). Элиас Н. Общество индивидов: Пер. с нем. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.

170). Этническая психология: Хрестоматия – СПб.: Лань, 2003. – 320 с.

171). Этничность на постсоветском пространстве: роль в обществе и перспективы. Материалы конференции. – К.: КГУ, 1997. – 110 с.

172). Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. – М.: Наука, 1991. – 190 с.

173). Этнос и этнические процессы. – М.: Наука, 1993. – 344 с.

174). Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе: Сборник статей АН СССР. – М.: Наука, 1982. – 253 с.

175). Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных государств и народностей. – М.: Наука, 1987. – 233 с.

176). Этноязычная и этнокультурная история Восточной Европы. – М.: Индрик, 1995. – 307 с.

177). Евгеньева Т.В. Архаическая мифология в современной политической культуре // Полития. Анализ. Хроника. Прогноз. – М., 1999, № 1(11). – С. 33-47.

178). Евсюков В.В. Мифы о мироздании. Вселенная в религиозно-мифологических представлениях. – М.: Политиздат, 1986. – 110 с.

179). Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. – 175 с.

180). Ересько М.Н. Специфика религиозного символа // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – М.: МГУ, 1983, № 1. – С. 60-71.

181). Ермолаев И.А., Захаров А.А. Миф и мифологическое сознание // Вопросы философии. – 1986, № 7. – С. 149-153.

182). Жириновский В.В. Последний удар по России. – М., 1995. – 128 с.

183). Життя етносу: соціокультурні нариси / Б.Попов, А.Піддубний, Л.Шкляр та ін. – К.: Інститут філософії АН України, 1997. – 240 с.

184). Забужко О.П. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К.: Наукова думка, 1992. – 118 с.

185). Забужко О.П. Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу. – К.: Абрис, 1997. – 142 с.

186). Заринов И.Ю. Социум – этнос – этничность – нация – национализм // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 3-30.

187). Заріцька В.В. Міфологеми як складова сучасних політичних технологій // Політологічний вісник. – № 18. – С. 303-310.

188). Зарубежная феноменология и экзистенциализм. Тексты и комментарии. Ч.1. – К.: ИФ АН УССР, 1989. – 48 с.

189). Зеленин Д.А. Восточнославянская этнография: Пер. с нем. К. Цивинной. Примеч. Т. Бернштам, Т. Станюкович, К. Чистова. Послесловие К. Чистова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.

190). Злотина М.Л. Диалектика /Отв. ред. Ю.А. Мелков. – К.: Институт философии им. Г.С. Сковороды; Институт социологии, 2004. – 344 с.

191). Зубрицька Л.Й. Сутність, особливості та функції політичного міфу // Політологічний вісник. – № 11. – С. 56-65.

192). Іваненко М. Лідер, який оголосив війну стереотипам // Віче. – 2000, № 1 (94). – С. 56-66.

193). Історична міфологія в сучасній українській культурі. – К.: Стилос, 1998. – 120 с.

194). Информационное общество. – СПб.-М.: ООО “Издательство АСТ”, 2004. – 507 с.

195). Ионин Л.Г. Социология культуры: учебное пособие для вузов. – а). 2-е изд. М.: «Логос», 1998. – 280 с. (б). 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.)

196). Ионин Л.Г. Идентификация и инсценировка // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2003. – с. 641-656.

197). Ионин Л.Г. Масса и власть сегодня (актуальность Э. Канетти) // Вопросы философии. – 2007, № 3. – С. 3-14.

198). Ионов И.Н. Мифы в политической истории России // Полития. Анализ. Хроника. Прогноз. – М., 1999, № 1(11). – С. 5-32.

199). История политических и правовых учений: Хрестоматия для юридических вузов и факультетов / Сост. и общ. ред. проф., д-ра ист. наук Г.Г. Демиденко. – Харьков: Факт, 1999. – 1080 с.

200). Итс Р.Ф. Введение в этнографию: Учебное пособие. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 168 с.

201). Кагинян С.Г. «Нация» и «этнос» как объекты социально-философского исследования // Философские науки. – 2003, № 8. – С. 36-57.

202). Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.

203). Казновецька О. Насильство як неоархаїчна форма соціального самовизначення (за концепцією Р. Жирара // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення: Зб. Наук. Статей / За ред. проф. В.А. Личковаха. – Чернігів: ЦНТЕІ, 2006. – 180 с. – С. 160-164.

204). Калиновський Ю. Кримські татари: переплетіння етнічного з соціальним // Віче. – 1999, № 11 (92). – С. 100-104.

205). Канетти Э. Человек нашего столетия: Воспоминания. Масса и власть. Совесть литературы. – М.: Прогресс, 1990. – 473 с.

206). Канетти Э. Масса и власть / Пер. с нем. и предисловие Л. Ионина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 527 с.

207). Кара-Мурза С. Советская цивилизация. – М.: Алгоритм, 2001. – 22 с.

208). Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. – М.: ЭКСМО, 2003. – 830 с.

209). Карасёв Л.В. Мифология смеха // Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. – 1991, № 7. – С. 68-86.

210). Карпенко І.В. Міфологія, релігія, філософія: проблема демаркації // Наукові записки Харківського військового університету. Випуск 8. – Х., 2000. – С. 32-39.

211). Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3-30.

212). Кассирер Э. Феноменология мифа // Вопросы философии. – 1991, № 7. – С. 2-11.

213). Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. – 1993, № 7. – С. 153-165.

214). Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.

215). Кассирер Э. Политические мифы // Реклама: внушение и манипуляция. Медиа-ориентированный подход. – Самара, 2001. – С. 382-394.

216). Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.-СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.

217). Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму. Монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

218). Каутский К. Происхождение христианства: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1990. – 463 с.

219). Качанов Ю.Л. Эпистемология социальной науки / Ю.Л. Качанов. – СПб.: Алетейя, 2007. – 232 с.

220). Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Пер. с англ. М.: «Рефл-бук», «АСТ», К.: «Ваклер», 1997. – 384 с.

221). Кэмпбелл Джозеф. Мономиф. От эпилога к прологу. – М.: «Грааль», 2001. – 60 с.

222). Кемпбелл Дж. Миф и образ. – М.: АСТ, 2002.

223). Кемпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. – Пер. с англ. Кирилл Семёнов. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002. – 256 с.

224). Кэмпбелл Дж. Мифический образ / Дж. Кэмпбелл: Пер. с англ. К.Е. Семёнова. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 683 с.

225). Кэмпбелл Д. «Маски Бога: Созидательная мифология». Т. 1. Кн. 2. Пер. с англ. – Изд-во АДЕ «Золотой Век», 1998. – 424 с.

226). Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

227). Кирилюк А.С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: «Рось», 1996. – 142 с.

228). Ковалёв С.М. О человеке, его порабощении и освобождении. – М., 1970. – 186 с.

229). Козлова Н.Н. Сознание масс как симптом состояния общества // Философские науки, 1989, № 4. – С. 105-109.

230). Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995. – 279 с. – С. 143.

231). Козловски Петер. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера. – Пер. с нем.. – М.: Республика, 2002. – 239 с.

232). Кольев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. – 384 с.

233). Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и её эвристическая значимость: Учебное пособие для вузов. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 302 с.

234). Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.

235). Кравченко Б.І. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ ст. – Київ: Основи. – 423 с.

236). Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. – 1999, № 1. – С. 3-17.

237). Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. – К.: Видавничий центр “Друк”, 1998. – 446 с.

238). Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. – К.: Вища школа, 1998. – 392 с.

239). Кризисный социум. Наше общество в трёх измерениях / Под ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Изд.-во ИФ РАН, 1994. – 245 с.

240). Крымский С.Б. Культурные архетипы, или знание до познания // Природа, 1991, № 11.

241). Крымский С.Б. Архетипи української культури // Вісник Національної Академії наук України. – 1998. – № 7-8.

242). Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.

243). Крымский С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

244). Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов. Изд. дополн. – М.: Идея-Пресс, 2006. – 240 с.

245). Крыштановская О.В. Трансформация старой номенклатуры в новую российскую элиту // Общественные науки и современность. – 1995, № 1. – С. 51-65.

246). Крыштановская О.В. Финансовая олигархия в России // Известия. – 1996. – 10 января. – С. 5.

247). Крюков В.М. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. – М.: Наука, 1976. – Вып. 6. – С. 53-63.

248). Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура: Теории. Идеи. Разновидности. Образцы. – М.: Изд-во политической литературы, 1978. – 348 с.

249). Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура: Теории. Идеи. Разновидности. Образцы. Техника. Бизнес. – М.: Политиздат, 1985. – 397 с.

250). Куколев И.В. Трансформация политических элит в России // Общественные науки и современность. – 1997, № 4. – С. 82-91.

251). Куліш П. Листи з хутора. Твори в 2-х тт. Т. 2. – К.: Дніпро, 1989. – 441 с.

252). Куліш П. Чого стоїть Шевченко як поет народний // Куліш П. Твори в 2-х тт. Т. 2. – К.: Дніпро, 1989.

- 253). Куліш П. Чорна рада. – К.: Веселка, 1990.
- 254). Куницын Г.И. Самоопределение наций – история вопроса и современность // Вопросы философии. – 1989, № 5. – С. 66-86.
- 255). Лангер С. Символы жизни как корни мифа // Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000. – С. 154-182.
- 256). Лацис О. Сказка нашего времени // Известия. – 16.04.1988, № 107. – С. 3.
- 257). Лебедев П.Н. Социальное управление. – Л.: Изд.-во Ленинградского университета, 1982. – 255 с.
- 258). Лебедева Н.М. «Синдром навязанной этничности» и способы его преодоления // Этническая психология и общество. Материалы первой конференции секции этнической психологии при РПО. – М., 1997. – С. 104-115.
- 259). Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 316 с.
- 260). Лебон Г. Психология масс. – а). Мн., 1995. б). М.: Терра-Кн., 1992. – 271 с.
- 261). Лебон Гюстав. Психология социализма / Пер. с франц. – СПб.: Макет, 1996. – 544 с.
- 262). Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1930. – 337 с.
- 263). Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970, № 7. – С. 152-164.
- 264). Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 535 с.
- 265). Леви-Стросс К. Мифологии. В 4-х тт. Т. 1. Сырое и приготовленное. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.
- 266). Левкович В.П., Панкова И.Г. Социально-психологические проблемы этнического сознания // Социальная психология и общественная практика – М., 1986. – С. 138-153.

- 267). Ленин В.И. О пролетарской культуре. – М.: Политиздат, 1989. – 46 с.
- 268). Леонтьев А.А. Личность как историко-этническая категория // Советская этнография. – 1981. – № 3. – С. 3-24.
- 269). Леонтьева В.Н. Мифическое и культуротворческое: контуры взаимопроникновения в эпоху «пост-» // Постмодернізм у філософії, науці та культурі. Вісник Харківського університету. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2000, № 464. – С. 29-35.
- 270). Леонтьева В.М. Архаїка як тип культури. – Харків: ХТУРЕ, 2000. – 100 с.
- 271). Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. – 1994, № 1. – С. 48-62.
- 272). Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк: Видавнича корпорація Булава, 1954. – 470 с.
- 273). Липинський В. Україна на переломі. – Філадельфія, 1991.
- 274). Лисичкин Г. Мифы и реальность // Совершенно секретно. – 1990, № 1.
- 275). Лисичкин Г. Мифы и реальность. Нужен ли Маркс Перестройке? // Новый мир. – 1988, № 11.
- 276). Лісовий В.П. Культура – ідеологія – політика. Київ: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. – 352 с.
- 277). Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). Авторы-составители Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
- 278). Лихачев Д.С. “Слово о полку Игореве” и культура его времени. – Л.: Наука, 1978. (Logos, 1998. – 528 с.).
- 279). Лич Э.Р. Введение. [Структурное исследование мифа и тотемизма]. Пер. М.В. Тростникова // Антология исследований культуры.

Интерпретация культуры. – 2-е изд. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с. – С. 591-602.

280). Лозко Г.С. Ренесанс язичництва? Етнорелігійні рухи в країнах Європи // Політика і час. – 2004, № 1. – С. 89-93.

281). Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. В 5-ти тт. – Т. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – С. 457-467.

282). Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: «Искусство», 1976. – 367 с.

283). Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: Издательство «Наука», 1977. – 206 с.

284). Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд.-во Московского университета, 1982. – 479 с.

285). Лосев А.Ф. Диалектика мифа // а). Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599; // б). Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

286). Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.

287). Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к “Диалектике мифа” / Сост., подгот. текста, общ. Ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – 559 с.

288). Лосев І.В. Історія і теорія світової культури. Європейський контекст. – К.: Либідь, 1995. – 224 с.

289). Лотман Ю.М. Тезисы к проблеме “Искусство в ряду моделирующих систем” // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. – 1967, № III. – С. 130-145.

290). Луман Н. Власть / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.

291). Лурье С.В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов – М.: Аспект Пресс, 1998. – 448 с.

292). Магрицька І. Чи дбає держава про своє майбутнє? // Розбудова держави. – 2005. – С. 37-44.

293). Макеєв С., Надточій А. Політична соціалізація в пострадянській Україні // Політична думка. Український науковий журнал – К., 1997, № 1. – С. 16-26.

294). Макиавелли Н. Государь / Пер. с ит. – М.: Планета, 1990. – 84 с.

295). Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М.-Жуковский: КАНОН-пресс-ц.: Кучково поле, 2003. – 462 с.

296). Мала енциклопедія етнодержавознавства /НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького; Редкол.: Ю. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К.: Довіра, Генеза, 1996. – 942 с.

297). Малахов В.А. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості // Дух і літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 76-83.

298). Малахов В.А. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної соціальної міфотворчості // Філософські обрії. – 1999, № 1-2. – С. 50-61.

299). Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43-54.

300). Малиновский Б. Миф в первобытной психологии. – 1926.

301). Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.

302). Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: ОГИ, 1999. – 208 с.

303). Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного изменения. Пер. В.Г. Николаева // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – 2-е изд. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с. – С. 371-384.

304). Малиновский Б. Функциональный анализ. Пер. В.Г. Николаева // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – 2-е изд. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с. – С. 681-702.

305). Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.

306). Мангейм К. Идеология и утопия. Перевод М. Левиной // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 113-169.

307). Манхейм К. Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

308). Маравалль Утопия и реформизм. Перевод О. Новиковой // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 210-232.

309). Марк М., Пирсон К. Герой и Бунтарь. Создание бренда с помощью архетипа. – СПб.: Изд-во «Питер», 2005. – 335 с.

310). Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М., 1960.

311). Масарик Т. Россия и Европа: Пер. с немец. – М.: Республика, 2000. – 448 с.

312). Махаматов Т.М. Социально-философская характеристика демократии // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. М., 2004, № 4 (37). – С. 150-159.

313). Мелетинский Е.М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа // Вопросы философии. – 1970, № 7. – С. 165-173.

314). Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии. – 1971, № 7. – С. 163-171.

315). Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

316). Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифология // Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 634-640.

317). Менар Рене. Мифы в искусстве старом и новом: Перевод. – Репринт, воспроизведение изд. 1900 г. – М.: Молодая гвардия, 1992. – 284 с.

318). Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7-ми тт. Т. 2: Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. – М.: СП «Слово», 1991. – 462 с.

319). Міщенко М.Д. Ідеологія, соціальна міфологія та трансформаційні процеси в українському суспільстві. – К.: НІСД, 1998. – 102 с.

320). Михальченко Н.И. Украинское общество: трансформация, модернизация или милитроф Европы? – К.: Институт социологии НАНУ, АПН Украины. – 2001. – 440 с.

321). Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – 2002, № 4. – С. 28-45.

322). Мифология и повседневность. Вып. второй. – Материалы научной конференции. 24-26 февраля 1999 г. – СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, 1999. – 569 с.

323). Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научной конференции 19-21 февраля 2001 г. – СПб.: Алетейя, 2001; Институт Русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, 2001. – 400 с.

324). Мифология политической власти: Материалы научного семинара. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 2003. – 132 с.

325). Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия. – Т. 1. А-К. – 1991. – 671 с. с ил.; Т. 2. К-Я. – 1992. – 719 с. с ил.

326). Мишин А.И. Путешествие в «Калевалу». – Петрозаводск: «Карелия», 1988. – 167 с.

327). Мнацаканян М.О. Нации и национализм. Социология и психология национальной жизни: Учебн. пос. для студентов вузов. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 367 с.

328). Модернизация в России и конфликт ценностей / Ахиезер А.С., Козлова Н.Н., Матвеева С.Я. и др. – М.: Изд.-во ИФ РАН, 1993. – 250 с.

329). Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. Пер. с фр. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 475 с.

330). Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии: КСП+, 1998. – 556 с.

331). Мостяев О.Г. Историчне буття етносу (філософсько-методологічний аналіз): Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – К., 1998. – 16 с.

332). Мофа С.О. Національна самосвідомість як чинник державотворення: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – З.: ЗДУ, 2004. – 15 с.

333). Мюллер Макс. От слова к вере. Сравнительная история религий // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 864 с. – С. 5-242.

334). На изломах социальной структуры. – М., 1987.

335). Нагорна Л. Українська політична нація: лінії розламу і консолідації // Віче. – 2000, № 1 (94). – С. 132-146.

336). Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание // Вопросы философии. – 1994, № 2. – С. 45-53.

337). Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002. – 554 с.

338). Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – 872 с.

339). Національна ідея і соціальні трансформації в Україні: Зб. наук. пр. /Упоряд. М. Попович, А. Єрмоленко, В. Фадеєв. – К.: Український центр духовної культури, 2005. – 328 с.

340). Нельга О.В. Теорія етносу. Курс лекцій: Навч. посібник. /Між. фонд «Відродження» – К.: Тандем, 1997. – 368 с.

341). Нельсон Д.Н. Синдром потери социальной активности в посткоммунистическом обществе // Transition. – 1995. – март.

342). Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.1. Литературные памятники / Сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна; Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – 829 с. – С. 47-157.

343). Ницше Ф. Так говорил Заратустра: [сб.: пер. с нем.] / Ф. Ницше. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2006. – 340 с.

344). Носова Г. Міф у культурі: спроби інтерпретації // Філософська думка. – 2003, № 5. – С. 27-50.

345). Ноттурно М.А. Відкрите суспільство та його вороги: суспільство, влада та бюрократія // Політична думка. Український науковий журнал – К., 1996, № 3-4. – С. 3-23.

346). О чем думают постсоциалистические нации? Редакционная статья // Transition. – 1994. – июль-август.

347). Оботурова Г.Н. Философия мифа. – Вологда: «Русь», 1998. – 157 с.

348). Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности: Монография. – Вологда: ВГПУ, издательство «Русь», 2000. – 324 с.

349). Окара А. Кінець “помаранчевої” казки: 100 днів по тому. Про козацьке “царство справедливості” і про український бунт – безглуздий, але не нещадний // Дзеркало тижня. – 2005, № 17 (544). – 7-13 травня. – С. 4.

350). Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989, № 3. – С. 119-154; № 4. – С. 114-155.

351). Ортега-и-Гассет Х. “Дегуманизация искусства” и др. работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. – М.: Радуга, 1991. – 639 с. (Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: Прогресс, 1992; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ, 2002. – 509 с.).

352). Осипов Г.В. Социальное мифотворчество и социальная практика. – М.: Норма, 2000. – 541 с.

353). Основи демократії: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів / Авт. кол.: М. Бессонова, О. Бірюков, С. Бондарук та ін.; За заг. ред.

А. Колодій; М-во освіти і науки України, Ін-т вищої освіти АПН України, Укр.- канад. проект «Демократична освіта», Інститут вищої освіти. – К.: «Ай Бі», 2002. – 684 с.

354). Оніщенко І.Г. Етно- та націогенез в Україні. (Етнополітичний аналіз). – К.: Четверта хвиля, 1997.

355). Осичнюк Е.В. Идеал и деятельность. – К.: Вища школа. Издательство при Киевском университете, 1981. – 184 с.

356) Павленко Ю.В. Передісторія давніх Русів у світовому контексті. / Інститут гуманітарних досліджень. – К.: Фенікс, 1994. – 412 с.

357). Павленко Ю.В. Дохристиянські вірування давнього населення України. – К.: Либідь, 2000. – 326 с.

358). Павленко Ю.В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – К.: Феникс, 2002. – 760 с.

359). Павличко Д.І. Українська національна ідея та її значення для утвердження державної незалежності України // Народна творчість та етнографія. – № 1. – 2005. – С. 7-21.

360). Павлов В.Л. Природа и сущность общественного идеала. – К., 1989.

361). Павлова Н.С. Масса в персонажах романа Канетти «Ослепление» // Вопросы философии. – 2007, № 3. – С. 15-21.

362). Панарин А.С. Криминальная революция и нравственная реставрация // Власть. Общенациональный политический журнал. – М., 1997, № 7. – С. 20-26.

363). Панарин А.С. Испытание глобализмом . – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.

364). Паніна Н.В. Спосіб життя і психологічний стан населення за умов переходу від тоталітаризму до демократії. – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора соціологічних наук. – Київ, 1993. – 37 с.

365). Панов В.Г. Эмоции, мифы, разум. – М.: Высшая школа, 1992. – 256 с.

366). Пасько І.Т., Пасько Я.І. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів. Компоративні нариси). – Донецьк.: ЦГО НАН України, УКЦентр, 1999. – 184 с.

367). Патилло-Хесс Д.Д. Неизбежная «двойная масса». Размышления на основе феноменологии войны Элиаса Канетти // Вопросы философии. – 2007, № 3. – С. 38-43.

368). Петров М.К. Гласность и организация в деятельности ученого. Миф и научно-техническая революция // Вопросы философии. – 1992, № 6. – С. 115-124.

369). Петухов В.Б. Биосоциальные и мифологические истоки протеррористического сознания // Вестник Российского Философского общества. – М.: РФО РАН, № 2 (42). – 240 с. – С. 88-91.

370). Платов А. Магические искусства Древней Европы. – М.: София; Гелиос, 2002. – 479 с.

371). Платон. Государство. Тимей. Критий // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3 /Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 79 – 420; 421-500; 501-515.

372). Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии: Немецкая политическая традиция и нацизм. – СПб., 1997.

373). Погорельская С. «Вечно вчерашние»: правый популизм и правый радикализм в Западной Европе // Мировая экономика и международные отношения. – 2004, № 3. – С. 51-63.

374). Польський блокбастер – український слід // Українське кіно: євроформат. Хроніки громадських обговорень 1996-2003 років. Кіносоціологія. – К.: Альтерпрес, 2003. – 528 с. – С. 88-170.

375). Пономарьов А.В. Етнічність та етнічна історія України. – К.: 1996. – 247 с.

376). Пономарьов А.В. Українці: Історико-етнографічна монографія в двох книгах. / Л. Артюх, В. Балущок, В. Борисенко та ін.; А. Пономарьов

(ред.). Міжнародне наукове братство укр. антропологів, етнографів і демократів, Полт. обл. держ. держ. адм. – Опішне: Українське народознавство, 1999. – (Українське етнологічні студії: Вип. 2). Кн. 1. – 1999. – 527 с.

377). Пономарьов А.В. Українці: Історико-етнографічна монографія в двох книгах. / Л. Артюх, В. Балушок, В. Борисенко та ін.; А. Пономарьов (ред.). Міжнародне наукове братство укр. антропологів, етнографів і демократів, Полт. обл. держ. держ. адм. – Опішне: Українське народознавство, 1999. – (Українське етнологічні студії: Вип. 2). Кн. 2. – 1999. – 541 с.

378). Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 166 с.

379). Попович М.В. Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України // Дух і літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 57-68.

380). Попович М. Червоне століття. – К.: Атек, 2005. – 888 с.

381). Поппер К.-Р. Нищета историцизма // Вопросы философии. – 1992, № 9. – С. 22-48; № 10. – С. 29-58.

382). Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 442 с.

383). Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.

384). Портников В. Кто заводит апельсин // Новое время. – 2005, № 15. – С. 14-16.

385). Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Наука, 1979. – 232 с.

386). “Посівна”: до, після і замість // Дзеркало тижня. – 2005, № 14 (542). – 16-22 квітня. – С. 1, 4.

387). Потебня А.А. Миф и слово // Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614 с.

388). Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Изд.-во «Правда», 1989. – 624 с.

389). Потебня А.А. Полное собрание трудов: Мысль и язык. – М.: Изд.-во «Лабиринт», 1999. – 300 с.

390). Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. – М.: Лабиринт, 2000. – 180 с.

391). Почепцов Г.Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. – К.: Глобус, 1994. – 152 с.

392). Почепцов Г. Имиджеология: теория и практика. – К.: АДЕФ-Украина, 1998. – 392 с.

393). Почепцов Г. Міфи рідного уряду, або уряд рідних міфів // День. – 12.12.2000, № 228. – С. 4.

394). Примуш М. Демократія і політичні партії // Віче. – 2000, № 10 (103). – С. 134-144.

395). Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара.: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2003. – 672 с.

396). Психология толпы: социальные и политические механизмы воздействия на массы / К. Королев (сост.). – М: ЭКСМО, СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 795 с.

397). Потульницький В.А. Теорія української політології. – Київ.: Либідь, 1993. – 244 с.

398). Пролєєв С.В. Національне буття: тотальність культури та альтернатива побуту (стаття перша) // Філософська думка, 2002. – № 6. – С. 135-151.

399). Пролєєв С.В. Національне буття: тотальність культури та альтернатива побуту (стаття друга) // Філософська думка, 2003. – № 1. – С. 139-155.

400). Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд.-во Ленинградского университета, 1986. – 362 с.

401). Психология толп. – М.: Институт психологии РАН: Издательство КСП+, 1999. – 412 с.

402). Пути и перепутья современной цивилизации /Ю. Пахомов, С. Крымский, Ю. Павленко; НАН Украины, Институт мир. экономики и международных отношений. – К., 1998. – 432 с.

403). Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. – М.: Издательство «Европа», 2007. – 141 с.

404). 50 / 50: Опыт словаря нового мышления / Под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. – М.: Прогресс, 1989. – 560 с.

405). Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб., М.: Университетская книга, 1997. – 379 с. (Райх Вильгельм Психология масс и фашизм. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.)

406). Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 249 с.

407). Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.

408). Римаренко Ю.І. Самовизначення особи, нації, держави: (Етнополітологічний аналіз): Монографія. – К.: Видавничий дім «Юридична книга», 1999. – 543 с.

409). Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль: Укрмедкнига. – 2002. – 442 с.

410). Ролз Дж. Політичний лібералізм / Пер. з англ. О.Мокровольський. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2000. – 382 с.

411). Романенко Ю.В. Смыслопродуктування у масовій відеопродукції: (Бойовики, жахи, еротика і порнографія). – К.: Знання України, 2004. – 224 с.

412). Рормозер Г. Кризис либерализма / Пер. с нем. – М.: ИФ РАН, 1996. – 292 с.

- 413). Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2-х тт. – М.: Наука, 1989. – 239 с.
- 414). Рудницька Т.І. Етнічні спільноти України: тенденції національних змін. – К.: НАН України, Інститут соціології, 1998. – 175 с.
- 415). Рукавишников В.О. Социологические аспекты модернизации России и других посткоммунистических обществ // Социологические исследования. – 1995, № 1. – С. 34-46.
- 416). Рукавишников В.О. Поиск новой стратегии мирового социального развития // Социологические исследования. – 1995, № 8. – С. 87-90.
- 417). Русин Д. Директорская вертикаль // Бизнес. – 2005. – 11.04.05. - № 15. – С. 36-37.
- 418). Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения: Трактаты: Пер. с фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 344 с.
- 419). Руткевич А.М. К.Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988, № 1. – С. 124-132.
- 420). Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки /Пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
- 421). Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 3 –25.
- 422). Рывкина Р.В. Формирование новых экономических классов // Социологический журнал. – 1994, № 4. – С. 36-47.
- 423). Рюмкова О.Г. Политический миф: теоретические основания и современная политическая практика. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. – М., 2004. – 152 с.
- 424). Рябчук М.А. Від Малоросії до України. – К.: Критика, 2000. – 235 с.
- 425). Савельева М.Ю. Лекции по мифологии культуры. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 272 с.
- 426). Савельева М.Ю. Процесс мифизации культуры в условиях постмодерна // Практична філософія. – 2003, № 3. – С. 62-71.

427). Саган О.Н. Духовна імперія Алексія II // Політика і час. – 2005, № 3. – С. 25-35.

428). Салливан Д.Д. Демократизация и интересы бизнеса // Народження ринкової економіки та середнього класу в Україні / Під ред. Д. Салливана, В. Шелеста. – К.: СІРЕ, 1995. – С. 119-136.

429). Свідзинський А. Синергетика і метафізика свободи // Розбудова держави. – 2004. – С. 47-56.

430). Свідзинський А. Релігія, наука, культура. Необхідність релігії для подолання духовної кризи суспільства // Розбудова держави. – 2005. – С. 2-12.

431). Селезнева В.Н. «Импереобразующая» идея в российской истории как политический миф (культурологические заметки о новейших «концептуализациях» российской истории) // Социально-гуманитарные знания. – 1999, № 4. – С. 290-297.

432). Семенова Ю.В. Криза ідентичності в умовах трансформації системи цінностей // Гуманітарний часопис: Зб. наук. пр. – Харків.: ХАІ. – 2004. – № 1. – С. 87-94.

433). Семиноженко В.П. Эпоха биотехнологий – постиндустриальный шанс для Украины? // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. Выпуск 2. – Х.: Константа, 2004. – С. 13.

434). Сингер Б. Дж. Демократическое решение проблемы этнического многообразия // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 89-98.

435). Синергетичний погляд на “помаранчеву революцію” (матеріали круглого столу) // Totallogy-XXI (дванадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2005. – 362 с. – С. 41-96.

436). Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. – СПб.: Лань, 1996. – 184 с.

437). Сковорода Г.С. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983.

- 438). Сковорода Г.С. Твори в 2-х томах. Т. 1, 2. – К.: АН УРСР, 1961.
- 439). Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. – Київ: Обереги, 1994.
- 440). Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: СЧЭ Эллис Лак, 1995. – 416 с.
- 441). Смирнова Н.Ф. Национальные отношения (философский анализ): Монография. – Донецк.: ДонНУ, 2003. – 303 с.
- 442). Сміт Є.Д. Національна ідентичність. / П. Тарашук (Пер. з англ.). – К.: Основи, 1994. – 223 с.
- 443). Сміт Є.Д. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. / Р. Фещенко (Пер. з англ.). – К.: К.І.С., 2004. – 170 с.
- 444). Смолянчук В.Ф. Політичні міфи як культурно-історична даність // Політична культура суспільства: джерела, впливи, стереотипи: Збірник статей і тез за матеріалами Всеукраїнської науково-теоретичної конференції – ХХ Харківські політологічні читання. – Х.: НЮАУ ім. Ярослава Мудрого, НДІ державного будівництва та місцевого самоврядування АпрН України, 2008. – 385 с. – С. 17-20.
- 445). Соболева Н.И. Социальная мифология: социокультурный аспект // Социологические исследования. – 1999, № 10. – С. 145-148.
- 446). Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.
- 447). Соколовский С.В. О неуютe автаркии, национализме и пост-советской идентичности // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 2. – М., 1995. – С. 87-114.
- 448). Сорель Ж. Размышление о насилии / Пер. с фр., ред. В.М. Фриче. – М., 1907. (М., 1990).
- 449). Социология: наука об обществе. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под общ. ред. проф. В. Андрущенко, проф. Н. Горлача. – Х.: Рубикон, 1997. – 686 с.
- 450). Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. /Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

451). Стариков Е. Маргиналы или размышления на старую тему: «Что с нами происходит» // Знамя. – 1989, № 10. – С. 133-162.

452). Стариков Е. Новые элементы социальной структуры // Коммунист. – 1990, № 5. – С. 10-15.

453). Старовойт І.Д. Західноєвропейська та українська ментальності: збіг і своєрідності. Філософсько-історичний аналіз: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук. (09.00.03) / НАН України; Інститут філософії. – К.: 1997. – 31 с.

454). Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л.: Наука, 1976. – 104 с.

455). Степико М.А. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) НАН України, Інститут філософії ім. Г. Сковороди. – К.: Знання, 1998. – 250 с.

456). Степико М.А. Філософсько-методологічний аналіз становлення та буття етнонаціональних спільнот: Автореф. дис. д-ра філос.наук. – К.: Ін-т філософії ім. Григорія Сковороди НАН України, 1999. – 34 с.

457). Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

458). Суходуб Т.Д. Прельщение мифа (Проблема устойчивости «архаических» мировоззренческих установок в современном обществе) // Totallogy-XXI (четвертый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К:ЦГО НАНУ, 2000. – С. 156-172.

459). Суходуб Т.Д. Соціальна міфологія в перехідні епохи // Духовне відродження – основа стратегії сталого розвитку України. Матеріали міжнародної наукової конференції. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2001. – С. 347-352.

460). Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. – Упоряд. Я. Кіш. – К.: Основи, 1998. – 575 с.

461). Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

462). Тарасенко В. Криза соціального самовизначення в Україні. До питання про соціальну ідентифікацію українського суспільства // Віче. – 2000, № 11 (104). – С. 58-68.

463). Тард Г. Мнение и толпа. Психология толп. – М., 1998.

464). Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. – М.: Искусство, 1989. – 304 с.

465). Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. – 1997, № 5. – С. 167-179.

466). Титаренко А.И. Антиидеи. Опыт социально-этического анализа. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 478 с.

467). Титаренко С.А. Влияние общения Бердяева с Шестовым и Булгаковым на формирование его мифо-религиозной позиции // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2006, № 81-83. – С.102-105.

468). Тихолаз А. Радянська та пострадянська міфологія у світлі філософії міфології // Дух і Літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 84-91.

469). Тишков В.А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. – 1990, № 12. – С. 3-15.

470). Тишков В.А. Забыть о нации // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – 5-26 с.

471). Ткаченко В. Міфи давні й новочасні: критична апологія // Політологічні читання. – 1992, № 4. – С. 14-32.

472). Тойнби А. Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с. (М.: Мысль, 1988. – 567 с.).

473). Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Наука, 1964. – 398 с.

474). Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

475). Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1999. – 232 с.

476). Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. В 2-х тт. Т. 2. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1999. – 204 с.

477). Токарева Т.М. Місце і роль управлінської еліти в суспільстві перехідного типу: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук. – Харків, 1996. – 23 с.

478). Топорков А.Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие // www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm.

479). Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с. (Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Изд. группа «Прогресс» - «Культура», 1995. – 624 с.)

480). Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 781 с.

481). Травин Д., Моргания О. Европейская модернизация. – М.-СПб., 2004.

482). Тримбач С. Вибір міфа // Розбудова держави. – 1992, № 3. – С. 62-64.

483). Туровский М.Б., Туровская С.Б. Мифология и философия как формы знания // Философские науки. – 1991, № 10. – С. 3-20.

484). Уайтхед А. Символизм, его смысл и воздействие. – Томск: изд-во «Водолей», 1999. – 64 с.

485). Україна на межі тисячоліть: етнос, нація, культура: Доповіді та повідомлення: кн. 1-2 / Г. Скрипник відп. ред.); НАН України. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етології ім. М. Рильського.

Міжнародна асоціація етнологів. – К.: Вид. Асоціації етнологів, 2000. – 591 с.

486). Українська душа: Сб. наук. пр. / Відповід. ред. Вікторія Храмова. – К.: Фенікс, 1992. – 128 с.

487). Українська політична нація: Генеза, стан, перспективи. / За редакцією В. Крисаченко, М. Степико, О. Власик та ін.; Ред. В. Крисаченко. – К.: Національний ін-т стратегічних досліджень, 2003. – 632 с.

488). Українське суспільство на порозі третього тисячоліття. Кол. монографія під. ред. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 1999. – 687 с.

489). Ульяновский А.В. Мифодизайн рекламы. – СПб.: Институт Личности, 1995. – 300 с.

490). Ульяновский А.В. Социальный миф как бренд: Философская антропология, эстетика на границах запрета, etc. В 2-х тт. Т. 1. – СПб.: Роза Мира, 2003.

491). Ульяновский А.В. Социальный миф как бренд: Философская антропология, эстетика на границах запрета, etc. В 2-х тт. Т. 2. – СПб.: Роза Мира, 2003.

492). Уткин А.И. Глобализация : процесс и осмысление. – М.: Логос, 2001. – 254 с.

493). Утопический социализм: Хрестоматия. – М.: Политиздат, 1982. – 512 с.

494). Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.

495). Ушакова И.В. Гражданское общество в России и роль политической культуры в его формировании. Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. – М., 2004. – 179 с.

496). Федоренко Д. Велесова книга. Найдавніший літопис України. – К.: Бібліотека українця. – 1999. – 160 с.

497). Федяева Т.А. Масса и карнавал: Элиас Канетти и Михаил Бахтин // Вопросы философии. – 2007, № 3. – С. 44-49.

498). Феофанов К.А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии // Общественные науки за рубежом. Социология. – 1992, № 2. – С. 15-25.

499). Феномен нації: основи життєдіяльності. – К.: Знання, 1998. – 262 с.

500). Феномен Сталина / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. – М.-Краснодар: Издание Моск. ун-та, 2003. – 559 с.

501). Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира: Пер. с фр. Н. Лебедева – М.: Высшая школа, 1992. – 351 с.

502). Филиппов А.Ф. Пространство власти и конструкция массы: Канетти и политическая социология // Вопросы философии. – 2007, № 3. – С. 30-37.

503). Филатов С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Полис. Политические исследования. – 1999, № 3. – С. 138-149.

504). Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 263 с.

505). Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. – 912 с. – С. 15-340.

505а). Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

506). Франко І.Я. Що таке поступ? // Франко І.Я. Зібр. тв. в 50-ти тт. Т. 45. – К., 1986.

507). а). Фрейд З. Тотем и табу. – М.; Пг., 1923. б). Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – СПб.: «Алетейя» Санкт-Петербург, 1997. – 222 с.

508). Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., научн. ред., авт. вступ. ст. М.Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.

509). Фрейд З. «Я» и «ОНО». – Труды разных лет. Книга 1. – Тбилиси.: «Мерани», 1991. – 426 с.

510). Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., Наука, 1992. – 455 с.

511). Фрейд З. Тотем и табу. Сб. – М.: Олимп; ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998. – 448 с.

512). Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с. (Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд. «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.).

513). Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.

514). Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М.: АСТ, 2003.

515). Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с. (237?) с. (1998).

516). Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания слов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. – 429 с.

517). Фуко М. Наглядати і карати: Народження в'язниці / Пер. з фр. П. Тарашук. – К.: Основи, 1998. – 392 с.

518). Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1. / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.

519). Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 320 с.

520). Фурса М.М. Понятійно-структурний аналіз національної свідомості: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук. – Львів, 1996. – 23 с.

521). Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. Пер. с нем. – Донецк: Донбасс, 1999. – 123 с.

522). Хайдеггер М. Идентичность и дифференция. – М.: Логос, 1997. – 64 с.

523). Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

524). Хайек Ф.А. Познание, конкуренция и свобода: Антология сочинений. – СПб.: Пневма, 1999. – 287 с.

525). Хантингтон С. Столновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ». – 2003. – 603 с.

526). Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. / С. Хантингтон; пер. с англ. А. Башкирова. – М.: «Изд-во АСТ»; «Транзиткнига», 2004. – 635 с.

527). Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 480 с.

528). Хевеши М.А. Политика и психология масс // Вопросы философии. – 1999, № 12. – С. 32-42.

529). Хевеши М.А. Социально-психологические стереотипы, иллюзии, мифы и их воздействие на массы // Философские науки. – 2001, № 2. – С. 5-17.

530). Хёйзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах: Пер. Д.В. Сильвестрова. – М.: Изд.-во «Наука», 1988. – 540 с.

531). Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994, № 10. – С. 10-20.

532). Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. /А.А. Васильев (пер. с англ.) – СПб.: Алетейя, 1998. – 306 с.

533). Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.- СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. – 310 с.

534). Хотинец В.Ю. Этническое самосознание. – СПб.: Алетейя, 2000. – 240 с.

535). Храмова В.С. Целостность духовной культуры. /НАН Украины, Институт философии. – К.: Феникс, 1995. – 400 с.

536). Хюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

537). Цуладзе А. Политическая мифология. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. – 382 с.

538). Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – 799 с.

539). Чалдини Р. Психология влияния. – СПб.: Издательство «Питер», 2000. – 272 с.

540). Чернышев А. Современная советская мифология // www.mavicanet.ru/directory/eug/10060.html.

541). Честнейшин А.В. С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев: проблема сущности мифа // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 2. – К.: «Радуга», 2005. – 407 с. – С. 140-151.

542). Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 35-50.

543). Чижевський Д. Історія української літератури. – Нью-Йорк, 1965. – 674 с.

544). Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 568 с.

545). Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С. Сковороди. – К.: Смолоскип, 2005. – XXXVIII+402 с.

546). Чудинова И.М. Политические мифы // Октябрь. – 1993, № 7.

547). Чукут С. Чого не вистачає правлячій еліті України // Віче. – 1999, № 6 (87). – С. 39-47.

548). Шамрай В.В. Преобразование общества: пределы возможного. – К.: Наукова думка, 1994. – 176 с.

549). Шацкий Ежи. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – 454 с.

550). Швецова А.В. Національний характер як предмет соціально-філософського аналізу: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук (09.00.03) / Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. К., 1999. – 35 с.

551). Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.

552). Шебутани Т. Социальная психология. – М.: Высшая школа, 1969. – 475 с.

553). Шедяков В.Е. Символы веры // Бизнес Информ. – 1993, № 19. – С. 20-21.

554). Шедяков В.Е. Время финансовых империй // Бизнес Информ. – 1993, № 20. – С. 4.

555). Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 494 с.

556). Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.

557). Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – 414 с.

558). Шестов Н.И. Социально-политический миф: теоретико-методологические проблемы. – Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. – Саратов, 2002. – 42 с.

559). Шкляр Л.Е. Этнос. Культура. Личность. Философско-методологические аспекты исследования. – К.: Наукова думка, 1992. – 85 с.

560). Шлемкевич М. Загублена українська людина. – Нью-Йорк, 1954. – 160 с.

561). Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца; Под ред. Д.В. Кузницына. – СПб.: Наука, 2005. – 326 с.

562). Шморгун А.А. Нова суспільно-економічна система: від утопії до ... міфа? // Політологічні читання. Українсько-канадський щоквартальник. – 1992, № 3. – С. 17-48.

563). Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. – М.: Республика, 1992. – 448 с.

564). Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 23-68.

565). Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – 584 с.

566). Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1989. – С. 473- 574.

567). Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста /пер. з англ. Г. Касьянов. – Київ.: Основи, 1998. – 479 с.

568). Шпорлюк Р. Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі / Пер. Г. Касьянов, М. Климчук, М. Рябчук – Київ.: Дух і Літера, 2000. – 473 с.

569). Штайнер Х. Відмінності та схожість у соціальних реаліях. Соціологічний аналіз Росії порівняно з Польщею та Угорщиною // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003, № 4. – жовтень-грудень. – С. 191-206.

570). Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности /НАН Украины, Институт социологии. – К., 1996. – 99 с.

571). Щербаков А.Е. Место мифа в политической идеологии // Полис. Политические исследования. Научный и культурно-просветительский журнал. – 2003, № 4. – С. 175-180.

572). Щукин В.Г. В мире чудесных упрощений (к феноменологии мифа) // Вопросы философии. – 1998, № 11. – С. 20-29.

573). Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии, 1988, № 1. – С. 133-150.

574). Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – 297 с.

575). Юнг К.-Г. К пониманию психологии архетипа младенца // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 119-129.

576). Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А. Брушлинского. – М.: «Прогресс», «Универс», 1994. – 336 с.

577). Юнг К.-Г. о современных мифах. – М.: Практика, 1994. – 251 с.

578). Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – М.-К.: ЗАО «Совершенство» – «Port-Royal», перевод с англ. – М.-К., 1997. – 384 с.

579). Юнг К.- Г. Психологические типы. – Минск: Попурри, 1998. – 656 с.

580). Юнг К.- Г. Структура психики и архетипы /К.Г. Юнг; пер. с нем. Т.А. Ребеко. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.

581). Юревич А.В., Цапенко И.П. Мифы о науке // Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. – 1996, № 9. – С. 59-68.

582). Юрій М.В. Етногенез та менталітет українського народу. – 2-е вид., доп. – К.: Таксон, 1997. – 237 с.

583). Юрій М.В. Соціокультурний світ України: Монографія. – Видання 2-е. – К.: Кондор, 2004. – 738 с.

584). Юркевич П.Д. З науки про людський дух // Юркевич П.Д. Вибрані твори. – К.: Видавництво гуманітарної літератури “Абрис”, 1993. – 396 с. – С. 115-221.

585). Якість економічного зростання / В. Томас, М. Дайламі, А. Дарешвар та ін. – К.: Основи, 2002. – 350 с.

586). Ярошевский М.Г. История психологии. – М.: Мысль, 1985. – 575 с.

587). Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

588). Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. – К.: Наукова думка, 1977.

589). Amsden A. Third World Industrialization “Global Fordizm” of a New Model? // NEW left REVIEW. – 1990, № 182. – July/Aug. – P. 5-31/

590). Baker B.O., Cullen I.O. Administrative Reorganization and Configurational Context: The Contingent Effect; of Age, Size and Change in Size // Academy of Management Journal. – 1993. – Vol. 36. - № 6. – Вес. – P. 1251-1277.

591). Barber B. Global Multiculturalism and the American Experiment // Foreign Policy Journal. – 1993. – Spring. – 53.

592). Bourricaud F. Modernity, “Universal Reference” and the Process of Modernization // Pattern of Modernity. Vol. 1. The West / Ed. by S. N. Eisenstadt. – London, 1987. – P. 12-36.

593). Buck U.L., Jakobson A.L. Social evolution rev. – N.-Y., 1968. - № 3. – P. 349.

594). Castels M. Information Tecnology, Globazition and Social Development // UNRISD Discussion Paper, - № 114. – 1999. – 8 p.

595). Dube S.C. Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigm (Socio-cultural development alternatives in a changing world). – Tokyo:Univ. Press, 1988. – 422 p.

596). Double Shift. Transforming Work in Postsocialist and Postindustrial Societies / Ed. by B. Silverman, R. Vogt, M. Yanowitch. – N.-Y., L.: M.E. Sharpe, Inc., 1993. – 217 p.

597). Gellner E. Nations and Nationalism. – Oxford, 1983. – P. 114.

598). Giddens A. Modernity and Self-Identife. Self and Society in the Late Modern Age. – Stanford, 1991. – P. 14-15.

599). Hage J., Powers C.H. Post-Industrial Lives: roles and relationships in the 21 st century. – London, New Delhi:SAGE Publications, Inc. – International Educational and Professional Publisher, 1992. – 248 p.

600). Kumar K. The Rise of Modern Society:Aspects of the Social and Political Development of the West. – N.Y.:Basil Blackwell, 1988. – P. 3-12.

601). Kurth J. Toward the Postmodern World // Dialogie. – 1993, № 2. – P. 8-13.

602). Lanbury R.D. Perspectives of Industrial Relations in the Tventi – First Century // Asian Regional Congress. – Vol. 4. – P. 3-17.

603). Laue Th. H. von. The World Revolution of Westernization. The Twentieth Century in Global Perspective. – N.-Y., Oxford, 1987. – P. 137.

604). Modernization. The dynamics of growth / Ed. by M. Weiner. – N.Y., L.: Basic books, inc., 1976. – 346 p.

605). Parc R. E. Race and culture // Gleonoe. – 1950. – 376 p.

606). Roberts J. The Modern Firm. Organizational Design for Performance and growth. – Oxford: Univercity Press, 2004.

607). Socio-Economics. Toward a New Synthesis / Ed. by A. Etzioni, P.R. Lawrence. – N. Y., L.: M. E. Sharpe, Inc., 1989. – 243 p.

