

На правах рукопису

**Артюх В'ячеслав Олексійович**

УДК 1(191) : 316.356.4 : 165.191

**Природа національного міфу:  
історико-філософський контекст**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

Науковий керівник

**Бичко Ігор Валентинович**

доктор філософських наук, професор

Київ – 2000

## ЗМІСТ

|   |     |
|---|-----|
| ВСТУП.....  | 3   |
| РОЗДІЛ I СТАНОВЛЕННЯ ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОГО МІФУ В<br>ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.... | 9   |
| 1.1. Зародження ідеї національного міфу: Античність, Середньовіччя,<br>початок Нового часу .....        | 9   |
| 1.2. Романтична парадигма в інтерпретації національного міфу .....                                      | 20  |
| 1.3. Тлумачення національного міфу на тлі реміфологізаторських<br>процесів у культурі ХХ ст.....        | 33  |
| 1.4. Філософія національного міфу в працях сучасних українських<br>дослідників .....                    | 53  |
| РОЗДІЛ 2 НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МІФ .....  | 64  |
| 2.1. Інваріанти міфічної структури .....  | 64  |
| 2.2. Міфічне підгрунтя національної ідентичності.....   | 90  |
| 2.3. Національний міф.....  | 101 |
| РОЗДІЛ 3 МІФІЧНІ СТРУКТУРИ В УКРАЇНСЬКІЙ НАЦІОНАЛЬНІЙ<br>ІДЕНТИЧНОСТІ.....                              | 111 |
| 3.1. Сакральне українського міфу .....  | 109 |
| 3.2. Першопочаток та міфічна модель часу в українській<br>національній пам'яті .....                    | 126 |
| 3.3. Міфічний простір української національної ідентичності.....  | 136 |
| ВИСНОВКИ .....  | 144 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....   | 149 |

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Для сучасної філософської думки важливим є осмислення наслідків екзистенційно–антропологічної кризи, що настала внаслідок модерністського «розчакловування світу» (М.Вебер). Така «криза довіри» до суцільної раціоналізації штовхає на пошуки нових світоглядних орієнтирів і це, в свою чергу, приводить нас до переосмислення можливостей такої синкретичної форми осягнення світу як міф.

Тому не дивно, що у ХХ ст. була по-новому проінтерпретована категорія міфу і відбувся перехід від парадигми, в якій міф розуміється як феномен, притаманний тільки архаїчним та традиційним станам суспільної свідомості і тому такий, що зараз доживає свого віку на маргінесах культури,— до іншої парадигми, де міф виступає постійною складовою людської свідомості та досвіду на всіх етапах їх існування. Міф при такому сприйнятті виступає вирішальним фактором онтологічної рівноваги людини. Більше того, Р.Барт навіть твердив, що саме наше суспільство є привілейованою сферою міфічних значень.

У наш час міф став об'єктом зацікавленості найрізноманітніших наук — етнології, літературознавства, психології, соціології, — що досліджують його в межах власної предметної визначеності. На своєму рівні осмислює феномен міфу і філософія. Специфіка філософського підходу до міфу полягає в тому, що досліджується не конкретно–історичне його буття, а структури та функції міфічної свідомості за допомогою філософських методів. У цьому дисертаційному дослідженні сам міф розуміється як інваріантний тип досвіду, що існує як на рівні свідомості, так і на опредметненому рівні культури.

Категорія міфу в даному дисертаційному дослідженні поєднується з категорією нації, що робить тему особливо актуальною, насамперед, у соціальному плані. Ще Б. Малиновський та Е. Кассіер показали,— переломні

періоди в житті людства призводять до актуалізації міфічних шарів світосприйняття. Час творення модерної української нації у ХХ ст. і є таким переломним періодом життя українського етносу. Та вольова напруга, необхідна для переходу від стану етнографічної спільності до якісно нового стану політичної спільноти, не могла не призвести до перетворення міфотворчої здатності людини, яка знаходиться на неусвідомленому рівні, у різні типи міфів. Такі міфи, з одного боку, виконують функцію розрядки вольової напруги, а з іншого,— через них формується нова національна ідентичність, адекватна новій історичній ситуації. Тому філософське осмислення сутності національного міфотворення видається досить актуальним для розуміння нинішньої соціокультурної ситуації в пострадянській Україні.

Значимість міфу для національної сфери полягає в тому, що міф – це незнищений елемент людського осягнення світу. Дослідження у сфері національного міфу дають можливість вийти на глибинний рівень національної ментальності, більш чітко зафіксувати зв'язок між раціональними та ірраціональними аспектами національної ідентичності та, врешті, по-новому поставити і проблему раціональності самого міфу. Якраз саме ці питання і спонукали дисертанта до дослідження обраної ним теми.

**Зв'язок дисертації з науковими програмами, планами, темами.** Загальний напрям дослідження узгоджується з науково–дослідницькою темою 37156 “Світоглядно–гуманістичні засади гуманітарної освіти України”, яка виконувалась кафедрою історії філософії Київського національного університету під керівництвом доктора філософських наук, професора В.Ярошовця.

**Об'єктом** дослідження постає міф як певний тип людського досвіду. **Предметом** дослідження є міфічні виміри національної ідентичності.

**Метою дисертаційної роботи** є з'ясування сутнісних характеристик національного міфу під кутом зору генезису філософії міфу.

Досягнення мети дисертаційного дослідження здійснюється через вирішення, зокрема, таких **основних завдань**:

- дослідити міфологічне тло, в контексті якого виникла і розвинулась ідея національного міфу;
- показати розгортання ідеї національного міфу в історії філософської думки;
- дослідити сутнісні характеристики національного міфу як культурно–історичного явища;
- показати як проявляють себе інваріантні структури міфу на рівні української національної ідентичності.

**Теоретико-методологічна основа та джерельна база дослідження.**

Дисертаційне дослідження носить міждисциплінарний характер. У ньому співставляються філософські, соціологічні, психологічні концепції міфу з метою побудови єдиного підходу до аналізу досліджуваної теми. Методологічною основою дисертації є філософські розробки міфу, здійснені у працях Е. Кассіра, О. Лосева, К. Хюбнера, а також у роботах таких міфологів як К. Г. Юнг та М. Еліаде, що ставлять питання про національний міф, але без звернення до філософського рівня його осмислення. Крім того, в коло літератури, з якої були взяті окремі положення методологічного характеру, ввійшли праці таких авторів як К. Кереньї, Е. Мелетинський, М. Стеблін–Каменський, Б. Малиновський, Р. Барт, К. Леві–Строс, Ф. Кессіді.

Осмислюючи теоретичні аспекти дисертаційної теми, автор спирався також на загальнометодологічний потенціал досліджень українських вчених–філософів О.Александрової, І.Бичка, К.Жоля, С.Кримського, Ю.Кушакова, В.Лісового, А.Лоя, Н.Поліщук, В.Табачковського, В.Шинкарука, В.Ярошовця та ін.

Історико-філософський характер першого розділу дисертації викликав необхідність зіпертись на загальнометодологічні принципи історизму та об'єктивності. Другий і третій розділи дослідження ґрунтуються на

використанні таких методів наукового аналізу як структурний, герменевтичний, порівняльно–історичний. Комплексний характер роботи зумовив також звернення до конкретно–наукових методів.

Джерельну базу дослідження можна умовно розділити на три групи:

- 1) тексти, в яких подані філософські та наукові концепції міфу від античності до сьогодення;
- 2) тексти, що в них розглядаються сутнісні сторони явища нації;
- 3) міфогенні джерела, які репрезентують українську національну ідентичність.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що у цій роботі на основі зазначених вище методологічних принципів здійснено філософський аналіз природи національного міфу в його генетичному та структурному зрізах. Це дозволило зафіксувати міфічне підґрунтя у вигляді певної структури, яка обумовлює національний досвід. Такий підхід дає можливість розширити розуміння природи національної ідентичності, продуктивно поєднати концепти “міф” та “нація” на філософському рівні осмислення.

У дисертаційному дослідженні обґрунтовано ряд положень, які відзначаються науковою новизною і виносяться на захист:

- виявлено природу полісемантичності терміна «міф», що внаслідок своєї постійної присутності в культурній свідомості європейської цивілізації набував все нових значень із зміною соціально-культурного та філософсько-наукового контексту; встановлено, що смислова наповненість поняття “національний міф” залежить, з одного боку, від реальної полісемантичності терміна “міф”, з іншого – від специфіки розуміння феномену нації;
- розкрито основні смислові інваріанти поняття “національний міф” у всьому розмаїтті його історико-філософських інтерпретацій; на основі історичного розгляду філософських аспектів міфу доведено, що національний міф проявляє свою сутність через розгортання в часі;

- дістало подальший розвиток дослідження елементів інваріантної міфічної структури, як онтологічного підґрунтя національної ідентичності;
- уточнено, що міфічний потенціал національної ідентичності є наслідком її колективістського характеру, який ґрунтується як на свідомому так і, особливо, на підсвідомому шарі психіки;
- встановлено основні форми національного міфу: 1) автентичний міфічний досвід, в якому розкривається безпосередньо-первинний контакт носія національної ідентичності із світом-як-цілим; 2) об'єктивований міфічний досвід, що після раціонального осмислення творить ідеологічні міфи;
- український національний міф проаналізовано крізь призму структурного підходу і з'ясовано, що теоретичний рівень української національної ідентичності, у своєму історичному розвитку, під впливом психологічних та соціальних факторів має такі елементи міфічної структури як міфічні моделі простору і часу, синкретичні міфічні сутності, міфічне першоначало, поділ образу національного світу на сакральний та профанний рівні.

**Теоретичне значення** дисертаційної роботи полягає в тому, що воно дає можливість по-новому осмислити залежність національної ідентичності від міфічних структур свідомості, їх активної ролі в оформленні національного досвіду.

**Практичне значення одержаних результатів** може сприяти аналізу процесів, які відбуваються у сфері національних відносин. Зв'язок дисертаційної теми з проблемами української національної духовності робить дисертацію актуальною для широкого кола науковців, що займаються проблемами українознавства. Матеріали дослідження можуть бути використані при розробці нормативних курсів та спецкурсів з історії філософії, філософії, культурології, релігієзнавства.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення і висновки дисертації оприлюднені автором на міжнародних та загальноукраїнських конференціях: “Відродження української державності: проблеми історії і

культури” (Одеса, 1995), “Дух, душа, людина: витоки і пошуки” (Суми, 1993), “Людина: дух, душа, тіло” (Суми, 1996, 1999, 2000), на “Днях науки” філософського факультету Київського університету ім. Тараса Шевченка, (1999, 2000), в доповідях на теоретичних семінарах кафедри історії філософії цього університету та ін.

**Впровадження результатів дослідження** здійснювалося у формі наукових публікацій автора — трьох статтях та чотирьох тезах опублікованих матеріалів конференцій. Загальний обсяг публікацій – 1,4 друкованих аркуша. Одержані результати були використані при розробці методичних матеріалів до курсу “Українська та зарубіжна культура” та при читанні лекцій і проведенні семінарських занять у Київському національному університеті ім. Тараса Шевченка та Сумському педагогічному університеті ім. А. С. Макаренка.

**Структура роботи** визначається логікою та метою дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається з вступу, трьох розділів, висновків та списку цитованої і використаної літератури. В першому розділі показано розгортання ідеї національного міфу в зарубіжній та вітчизняній філософській традиції. Тут особливо наголошується на основних інтерпретаціях концепту “національний міф” в українській філософсько–науковій думці. Другий розділ присвячено виявленню сутнісних рис національного міфу; в межах методології Е.Кассіра та К.Хюбнера з’ясовується його інваріантна структура. Третій розділ дисертації присвячено виявленню міфічних структур в українській національній ідентичності. Зміст роботи подається на 153 сторінках, список літератури включає 181 найменування.



## РОЗДІЛ I

### СТАНОВЛЕННЯ ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОГО МІФУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Розглядаючи основні етапи розвитку наукової думки з дисертаційної теми та стан розробленості питання потрібно зазначити, що в даному розділі будуть висвітлені тільки ті теорії міфу, які безпосередньо вплинули на формування ідеї національного міфу та на методологічні принципи даного дослідження. Принагідно зазначимо, що в роботах П. Когена [181], Дж. Кокк'яри [63], Е. Мелетинського [96], М. Стебліна–Каменського [141], К. Хюбнера [160] подано загальні огляди міфологічних концепцій, які функціують в конкретних науках та філософії.

#### **1.1. Зародження ідеї національного міфу: Античність, Середньовіччя, початок Нового часу**

Аналіз джерел дозволяє виділити кілька етапів у становленні ідеї національного міфу. В епоху античності виникають ті тлумачення міфу, що створять в майбутньому його можливість поєднання із концептом нації. В даному дисертаційному дослідженні під національним міфом розуміється міф нації. Про націю ж ми будемо говорити тільки стосовно європейської історії Нового часу. Тому, зрозуміло, що національного міфу в античності бути не могло, але в цей період склались певні тлумачення даного феномену, без яких ідея національного міфу була б неможливою.

Антична культура розпочалась із “живого” міфу, із перебування всередині міфу, а пізніше, відкривши здатність до рефлексії, зуміла вийти за його межі і подивитись на міф збоку, раціональним поглядом. Та й саме критичне мислення, яке найбільш повно втілилось у тодішній філософії, формувалось віддаляючись від міфу як певної синкретичної цілісності. Такий вихід за межі автентичного міфу привів до плюралізації його сприйняття.

Давньогрецький термін  $\mu\theta\theta\omicron\zeta$  спочатку вживався у двох значеннях: а) як оповідь, легенда, переказ, слово про богів; б) як історія самих богів. У першому випадку міфом могла називатись будь-яка оповідь, і не дивно, що на латинську мову цей термін був перекладений як фабула. У другому випадку така історія давніми елінами сприймалась як істинне сказання. Тобто, спочатку міф відносився до двох зрізів реальності — мовної та релігійної.

Перші інтерпретації античного міфу з раціонально-естетичних позицій можна спостерігати вже у Гомера та Гесіода, що свідчило про несвідомий вихід за сферу архаїчного міфу і подальший розвиток індивідуальної міфотворчої здатності. Ще одним з прикладів, де проявилась індивідуальна міфотворчість була теогонічна концепція Ферекіда із Сіроса (VI ст. до н. е.). Згідно цій теогонії “Зас (Зевс — В. А.) і Хронос були завжди, і Хтонія; Хтонії ж ім’я стало Земля з тих пір, як Зас подарував їй землю” [DK7B1]<sup>1</sup>.

Становлення давньогрецької філософії як особисто-персоналізованої любові до мудрості на противагу міфу як колективно-несвідомої форми світосприйняття вивело на чільне місце діалектичний взаємозв’язок міфу та логосу. Саме через призму опозиції “міф”–“логос” відбувається поступова трансформація міфу із первісного його значення “істинного сказання”, “священної правди” у “вігадку”, “байку”, “фантазію” і т. п.

Філософське спекулятивне мислення не просто сприймає міф як щось інше по відношенню до себе, але одночасно й оцінює його як щось меншовартісне. Така дискредитація міфу розсудком/розумом породжує одну з основних його інтерпретацій, яку дещо умовно можна назвати деміфологічною. Одним із перших її представників був Ксенофан з Елеї. Наприкінці VI — поч. V ст. до н. е. він піддав рішучій критиці релігійні

---

<sup>1</sup> Нумерація уривків досократиків подається за Дільсом-Кранцом.

уявлення, керуючись, правда, не зовсім філософськими міркуваннями: він відкинув грубі простонародні уявлення про богів з висоти своїх більш витончених уявлень про цих же богів. Тут потрібно зазначити, що під міфами давні еліни розуміли, насамперед, оповіді про богів та героїв і такі оповіді були своєрідним “священним писанням” давньогрецької політеїстичної релігії. Міфологічні сказання про битви Титанів, Гігантів та кентаврів Ксенофан прямо називав “вигадками попередніх часів”[DK21B1]. Гомера і Гесіода, що розповсюджували міфи, він звинувачував у фальсифікації, так як вони приписали богам всі людські вади: крадіжки, перелюбство, обман [DK21B15].

Продовжуючи далі критику антропоморфізму, Ксенофан розглядав богів як продукт людської фантазії і зазначив: “Якби руки мали бики, леви і коні, щоб малювати руками, творити статуї як люди, коні б тоді на коней, а бики на биків схожі образи малювали богів і тіла вирізблювали, точно такими, який у кожного власний вигляд”[DK21B15].

Не сприймав міфологічної спадщини і Геракліт з Ефеса (бл. 540 — бл. 480 рр. до н. е.). Він називав дитячими байками міфи про походження світу з первісного хаосу, так як ніхто з міфологів не зміг пояснити, що собою являє цей хаос і звідкіля він взявся — про це навіть багатознаючий Гесіод вважає за краще мовчати. Геракліт відкрито проявляв ворожість до народних містерій, погрожував вакханкам, менадам і містам. Він вказував на безглуздість ідолопоклонства, тому що антропоморфні уявлення про богів хибні. Лаючи тих, хто приносив жертви демонам, Геракліт говорив: ”Марно очищаються кров’ю ті, хто кров’ю опоганені, так ніби хто ввійшовши в багнюку багнюкою одмивався: його визнали б божевільним, якщо б хто із людей помітив, що він так робить. І статуям цим ось вони моляться, так ніби хто розмовляв би з будинками, ні про богів не маючи поняття, ні про героїв”[DK22B5]. Боги у Геракліта можуть бути смертними [DK22B62]. Бог для нього — це вічний, періодичний вогонь, що ототожнювався з космосом [DK22B5].

Загальне, розумне, те що є причиною управління всього, Геракліт назвав логосом [DK22B64]. Не торкаючись детально проблеми полісемантичності терміна “логос”, потрібно все ж сказати, що вже у VI — V ст. до н. е. у грецькій мові він вживався більш, ніж у 20 значеннях і не ототожнювався однозначно з ratio. У Геракліта, писав О. Лосєв, логос “в однаковій мірі є і абстрактність і життя, божественна істота і світове ціле, всесвітній закон і всесвітнє тіло. Іншими словами вогонь, ідеальна форма і фізична стихія, вселенський розум і суб’єктивно–людський критерій істини”[81, 367]. Чіткої демаркації між термінами “міф” та “логос” на початку не відчувалось: значення обох цих слів було спільне — “слово”. Але вже у Геракліта логос, на відміну від міфу — це слово, що творить, це рушійна сила зміни речей, яка проявляється через боротьбу. Логос творить порядок і здійснює доцільність. Міф же — це слово, яке не творить, а лише впорядковує світ, гармонізує світ (перетворює його із хаосу в космос). Таким чином, уже на перших етапах відчувається консерватизм міфу по відношенню до логосу. Отже, ідея логосу поступово розвивається у напрямку протилежному міфу і вчення Геракліта про логос це засвідчило. Воно стало неминучим результатом і подальшою умовою критики міфу.

У подальшому філософська традиція надає міфу характеру чітко протилежного істині. Так, вже Діоген з Аполонії (2 пол. V ст. до н. е.) хвалив Гомера за те, що той судив про божество не міфічно, а істинно [DK64A8]. Коментуючи це положення А. Тахо–Годі твердить: “Діоген Аполонійський протиставляє міфічне та істинне, розуміючи міф як примітивну недостойну вигадку про богів”[143, 65].

Чисто раціональний підхід у тлумаченні міфу спостерігається і у Евгемера (III ст. до н. е.). Автор “Золотого напису” твердив, що спочатку міфи розповідали про дійсні історичні події, про справи людей, царів та героїв. Потім справи та імена реальних історичних діячів були забуті, вони прикрасились фантастичними подробицями і стали приписуватись не людям, а богам. Евгемеричний підхід до тлумачення міфів набув великої

популярності у наступні століття і полягав він, власне, у тому, що в міфах під вигадками бачили реальний історичний зміст.

Раціональними по суті були і алегоричні тлумачення міфів у стоїків, епікурейців та кініків. Міфи для них — це повчальні історії, що мають прихований сенс. Цей сенс потрібно розкрити, щоб добути із нього корисний для життя моральний урок. Евгемеричні та алегоричні тлумачення міфів розповсюдились тоді, коли античний міф уже втрачав свою силу. Тут варто додати, що до звуження сфери функціонування міфу приводить не лише перемога логосу, але й, паралельно, виникнення історичної свідомості [45, 117].

Іншу тенденцію у сприйнятті міфу, яку можна назвати, теж дещо умовно, реміфологізаторською, представляли стоїки, піфагорейці та неоплатоніки.

Як приклад цієї тенденції розглянемо ставлення до міфу великого філософа античності Платона (428–348 рр. до н. е.). Тлумачення міфу у Платона добре розібрано О. Лосєвим у II томі його “Історії античної естетики”. Спираючись саме на цю роботу, слід сказати, що по відношенню до традиційних міфів Платон тільки іноді говорить з повагою. “Ці традиційні міфи були для нього досить грубими і некультурними, занадто варварською і аморальною творчістю”[83, 558]. У “Державі” Платон називає міфи Гомера та Гесіода “облудними сказаннями”, а самих поетів — “мудрувальниками брехні”[II 377d].

Сам термін “міф” у Платона тлумачиться досить неоднозначно. В одних випадках під міфом у нього розуміється будь-яка оповідь, сказання, вчення, погляд, казка, переконання — і не ставиться питання про істинність чи хибність такого міфу. Вихідне протиставлення міфу і логосу у нього не є абсолютним. А. Тахо-Годі зазначала, що у творах цього філософа можна знайти як різке протиставлення міфу і логосу, так і зближення цих понять, додаткові функції того й іншого, а також і повну їх взаємозамінність. Міфом у Платона називаються і розумні філософські побудови, без усяких посилань

на можливу хибність таких міфів; логос у даному випадку не протиставляється міфу, а включається в область самого міфу. У Платонових “Законах” міф не просто яка–небудь давня оповідь, хоча б і правильна, а невмолимий і найстрогіший закон або те, що з ним пов’язане”[83, 565]. Поезія і міфологія у Платона схожі — бо та й інша є довільними вигадками. Сама ж стихія вигадки Платоном розуміється позитивно. Вигадка для нього (як, між іншим, і для Гесіода) є чимось істинним, правильним, узгодженим з правдою, а божественна священна лжа обертається для людей “подобною правди”, вона покликана не просто обдурити людей, але випробувати, загартувати і перевірити людину [143, 64]. Тобто, вигадка та уява, на якій вона базується, що є суттю міфу, має для Платона позитивний характер і ніяк не суперечить істині.

Підсумовуючи свій аналіз терміна “міф” у творах Платона О. Лосєв зазначав, що у нього “міф” включає в свій зміст звичайну для кожного платонівського терміна детально розвинуту семантичну гаму, починаючи від повсякденного і нефілософського значення і закінчуючи значення насичено–філософським і насичено–естетичним”[83, 567].

У Платона ми зіштовхуємось і з феноменом індивідуальної міфотворчості на теоретичному, філософському рівнях, яку він зреалізував на основі критики традиційної міфології. Виникнення такої “трансцендентальної міфології”(Лосєв) або “міфології другого порядку”(Аверінцев) можна пояснити тим, що весь платонівський філософський дискурс буквально просякнутий вигадкою. Така вигадка стикаючись із філософськими роздумами про сутність буття потім перетворює їх у міф, але в такий міф, що впливає і на сучасність. На думку А. Тахо–Годі “міф у Платона заряджений намаганням його обов’язкового втілення у майбутньому і тут проявляється специфіка платонівського розуміння міфу, його корінна відмінність від самого тривіального і розповсюдженого твердження, що міф це тільки оповідь, легенда, щось схоже на казку, що він — у минулому”[143, 79].

О. Лосев нарахував у творах Платона чотирнадцять таких філософських міфів. Такі міфи — це результати індивідуальної творчості, у яких не обов'язково присутні боги чи герої як, наприклад, в оповідях про печеру (R. P. 10 514a–621b), про Прометея та Епіметея (Prot. 312d–322d) або про Атлантиду (Tim. 21e–23e), що названі у Платона міфами. Таким чином, тут відбувається розширення вживання терміна “міф”, вихід його за межі традиційного використання для позначення релігійного та мовного зрізів реальності. Можна сказати, що платонівське інструментальне вживання терміна “міф” поклало прецедент його ототожненню з поезією, наприклад, романтиками чи, вже у ХХ ст. , з політичною ідеологією.

В епоху середньовіччя, Ренесансу та на початку Нового часу в основному переважало алегоричне та евгемеричне тлумачення міфу. Як видно із вищесказаного, такі інтерпретації були раціональними по суті і не протиставляли міф та істину. Фантастичними такі забобонні сказання як міфи були тільки на поверхні. У глибині, з точки зору цих підходів, сутність міфу істинна: він розповідає або про реальних історичних осіб, або ж є персоніфікацією якоїсь абстрактної ідеї. Так, наприклад, у ІХ ст. Теовульф Орлеанський вважав Протея уособленням істини, Геркулеса — добродетелі, а Купідона чуттєвості і т. п. [20, 266]. Міф перестає сприйматись розумом як щось інше, природа міфу починає уявлятися чисто раціональною. Теза ж Евгемера про людську природу богів була використана християнською церквою часів середньовіччя як аргумент проти язичницького політеїзму.

Хоча в широкому розумінні цього слова будь-яке тлумачення міфу буде алегоричним, якщо повернутись до первинного значення слова “алегорія” як іншосказання. При такому тлумаченні виходять не із самого міфу, а з іншого — розуму. Раціональне начало в міфі при такому тлумаченні чисто несвідомо сприймається як щось само собою зрозуміле.

В ці ж історичні періоди поширюється і вживання терміна “нація”. Сам цей термін розуміється досить широко і часто означає будь-яку групу

людей. Етимологічно “нація” походить від латинського *patio*, а те у свою чергу від *patere* — “родити”, “народжувати”. Латинською мовою це слово означає “народження”, “породження”, “походження”, “рід”, “різновидність”, ”ступінь родичання більш загальна, ніж сім’я чи община”. Важливо підкреслити, що термін “нація” має однаковий корінь із слов’янським терміном “народ”, тому часто на буденному рівні ці два слова вживаються як синоніми. Як уже зазначалось, у добу середньовіччя термін нація використовувався досить широко. Окрім звичного для нас значення говорили про націю поетів, націю ченців, про чоловіків як погану націю. Націями називали язичницькі, варварські народи, власне ця традиція започаткувалась ще в античному Римі. Переходом до новітнього значення цього слова, було його застосування до назв корпорацій чужоземних студентів у середньовічних університетах [128, 10].

Під великим впливом концепції Евгемера знаходився також і італійський вчений Джамбатіста Віко. Але його тлумачення міфу виходить далеко за межі евгемеризму. Віко одним із перших поєднав “міф” та “націю” на рівні понять. У своїй праці “Засновки нової Науки про спільну природу Націй” (1726 р.) він вибудовує циклічну модель історії цивілізації. Віко виділяє в такому коловороті чи “поступальному рухові націй” вік богів, вік героїв та вік людей. Творення міфів відноситься до першого періоду історії — віку богів. Цей вік характеризується нерозвиненістю культури та свідомості перших людей. Специфіку розвитку такої свідомості Віко прирівнює до дитячої. Їй притаманні багатство уяви і відсутність розсудку, чуттєва конкретність і нездатність до абстрагування, а також емоційність та тілесність. Говорячи про причини виникнення міфів, Віко так характеризує цю епоху: ”Перші люди, так ніби діти роду людського, нездатні утворювати інтелігібельні родові поняття речей, природньо були змушені творити поетичні характери, іншими словами фантастичні роди та універсалії щоб зводити до них, як до перших зразків або ідеальних портретів всі інші види, схожі кожний на свій рід”[22, 87]. Такі фантастичні універсалії або мислення



конкретними поетичними образами передувало мисленню понятійному — “раціональним або філософським універсаліям”.

Перші люди, творці громадянського світу, розповідали про себе і про світ у міфах фактично неправдоподібних, але істинних по суті. Не розуміючи істинних причин навколишніх подій, люди приписували їх волі богів, та й самі необхідні й корисні їм речі перетворили у богів. Міфи не тільки розповідали про якісь події, але й змушували до певної поведінки. Тому язичницькі нації також були засновані “через посередництво Міфів про Богів”[22,7].

Отже, істинність міфів полягає в тому, що в них розповідається про реальні речі, але образною, поетичною мовою. Тому Віко стверджував, що кожна метафора та метонімія за походженням є “маленьким міфом”. Він вважав, що “всі тропи, які вважались досьгодні хитроумними винаходами письменників, були необхідним способом вираження всіх перших поетичних націй і що при своєму першому виникненні вони мали своє справжнє значення. Але так як з розвитком людського розуму були винайдені слова, що означали абстрактні форми, або родові поняття, які обіймали свої види або з’єднували частини їх із цілим, то то такі способи вираження перших народів стали переносами”[22, 149]. Це означало, що для наступних епох міф, який був істиною для перших людей, почав сприйматись у перекрученому вигляді.

Досить важливою для нас є вказівка Віко на деякі особливості мислення, що ведуть до відтворення міфу в епоху героїв та в епоху людей. Ці особливості і зараз “зберігаються у простонародді”, — стверджував він. Тут малась на увазі така аксіома, що розвивала ще погляди Ксенофана: ”Якщо люди не знають природніх причин, що створюють речі, і не можуть пояснити подібними до них речами, то вони приписують їм свою власну природу”, і далі: “людський розум внаслідок своєї безкінечної природи там, де він губиться від незнання, робить самого себе правилом всесвіту у всьому, чого він не знає”[22, 83]. Таким чином, вся природа уявляється як живе тіло, що

може відчувати, симпатизувати, страждати і т. п.

Якщо, спираючись на ідею циклічного повернення, логічно продовжити думку Віко далі, то можна припустити, що міф як період “дитинства людського роду” теж може повертатись. А, отже, мова йде про постійну міфотворчість.

Алегорично–символічне та евгемеричне тлумачення міфу було звичним як для епохи античності, так і для середньовіччя та міфологічної думки (як науки про міф) на початку Нового часу. У вітчизняній інтелектуальній традиції алегоричне розуміння античних міфів зафіксоване вже у “Повісті врем’яних літ” [80, 173–175]. Пізніше, у XVII–XVIII ст. такі тлумачення можна спостерігати у П. Могили, С. Тодорського, Г. Кониського, Г. Сковороди, Т. Щербацького [69, 101]. Типовим алегорично–символічним тлумаченням, у цьому відношенні, є інтерпретація Г. Сковородою міфа про Наркіса (Нарциса). Сковорода тлумачить цей античний міф у контексті самопізнання, як пошук у собі (тобто, у внутрішній людині) божественної першооснови [136]. Тут античний (язичницький) міф слугує лише оболонкою для виявлення глибинних християнських смислів.

Німецький просвітитель Й. Г. Гердер вважається творцем тієї теорії нації, що пізніше дістане назву етнічної або культурної. Він різко виступив проти плоского раціоналізму французького Просвітництва і розглядав історію людства не як рух одноманітного розуму, але як взаємодію різних культурних індивідуальностей, і кожна така первинна індивідуальність є Volk, народ. У Гердера знаходить своє обґрунтування ідея про значення цінностей доновітньої культури для творення нації. Дух народу (Volksgeist) за Гердером записаний у спільній пам’яті, звичаях, мові, фольклорі і, звичайно, в міфах як складових народної творчості. На його думку, стародавні народні пісні “за мовою, тоном та змістом ... являють собою справжнє мислення свого племені, або так ніби осердя, серцевину нації” [28, 84]. Така чиста національна ідентичність — “осердя нації” — “захована” під нашаруваннями століть у початках народу і тому вивчення саме народної

творчості є необхідною умовою для підйому “приспаного” народного духу. Через актуалізацію початків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності “колективним індивідом” і стає єдиним цілим — нацією. Отже, самосвідомість нації, а значить і нація як така, твориться через прилучення членів даної спільноти до народних звичаїв, фольклору, мови. Національне у Гердера зливається із загальнолюдським у мить, коли якийсь народ виходить на історичну авансцену і бере на себе роль лідера серед інших народів. Тоді у своїй особі він представляє все людство.

Міф Гердер розуміє, насамперед, як художню реальність, яка являє собою “найпрекраснішу, найповчальнішу живописну картину, напівфілософію, напівпоетичне мистецтво”. До необхідності творення міфів древня людина приходять через свою нездатність адекватно пізнати явища природи. “Незнання природи примушувало прислухатись до знаків”, — твердив Гердер. Такі знаки — це символи, які вказують на ту чи іншу природну стихію. Хотілось би звернути увагу, що таке символічне тлумачення міфів у роботі “Щоденник моєї мандрівки в 1769 році” Гердер доповнює думкою про можливість автентичного пізнання міфу через відчуття, а не розум[29, 320]. І якщо ми не сприймаємо речей міфічним чином, то це тільки тому, що раціональна цивілізація заважає нам це зробити. Тут ще раз наголосимо, що міф у Гердера має художню природу, він по своїй суті тотожний з поетичною творчістю.

Отже, підсумовуючи цей підрозділ, вкажемо, що тут подана передісторія інтерпретацій національного міфу. На цьому етапі розуміння міфу як національного (тобто такого, що належить певній спільноті) було природним, неусвідомлюваним. Сама собою була зрозуміла приналежність міфу лише античним спільнотам (елінській та римській). Вже перші філософські рефлексії в добу Нового часу поширили сферу його функціонування за межі античності і надали йому значення всезагальності, тобто міф починає розумітись як перший етап у розвитку людської свідомості взагалі (Д. Віко). У цей період ми ще не можемо говорити про

національний міф і тому, що ще не склалось тлумачення нації як модерної спільноти (а саме такий постулат приймається у даній дисертації), тобто розуміння міфу як національного конструюється дослідником виходячи із певного розуміння природи нації. Панівним в цей період залишається розуміння міфу як: а) древньої б) античної в) оповіді, яку спеціально створено давніми поетами як алегоричну оповідь, за буквального (символічним) шаром якої приховані якісь інші смисли, що їх і потрібно розшифрувати. Отже, той попередній набір розумінь терміна “міф”, який поданий у цьому підрозділі, дозволяє побачити весь ланцюг значень, ланкою якого є “національний міф”.

## **1.2. Романтична парадигма в інтерпретації національного міфу**

Ідеї Гердера на природу міфу та нації продовжили розвивати німецькі романтики. З них фактично і розпочинається реанімація міфу в культурі Нового часу. Специфіка їхнього розуміння міфу полягає в тому, що, на відміну від, наприклад, алегоричного тлумачення, в якому міфи були кимось вигадані і в них був закладений певний смисл, який і потрібно було розгадати досліднику, романтики сприймали міф як істину для того колективу, в якому він побутував. Крім того, міфи виступали змістом простонародної свідомості і тому вони виступали об'єктом вивчення та, виходячи із захоплення романтиків простим народом, — поклоніння.

Для романтиків центральною проблемою стає розкол між природою та суб'єктом. Винними в цьому розколі вони вбачали аналізуючу людську думку та точну фізичну науку. Вихід бачився на шляхах переосмислення відносин між людиною і природою. Вже Ф. Шлегель у “Розмові про поезію”(1800 р.) говорив про творення “нової міфології”, джерелом якої повинно стати природознавство нового часу та “трансцендентальна філософія”. “В нашій поезії не вистачає осердя, яким для поезії древніх була міфологія, і все суттєве, в чому сучасна поезія поступається античній, можна

виразити в словах: у нас немає міфології”[169, 387]. Він сподівається на те, що нова міфологія буде створена із “потаємних глибин духу”. Така нова міфологія повинна стати надособистісним естетично обов’язковим світом символів мистецтва, тобто тут уявлення про “нову міфологію” не виходять за межі художнього. Хоча витлумачуючи цей уривок тексту, Шлегеля можна зрозуміти й так, що утворена через поєднання природознавства та трансцендентальної філософії ця міфологія повинна була стати своєрідною новою релігією. Взагалі то, вже те, що німецькі романтики заперечували наявний стан речей і віддавали перевагу минулому, зробивши те ж саме німецьке середньовіччя вмістилищем власних істин, недоступних для досягнення у пізніші епохи, робить і сам міф носієм у собі замкнутої істини, яка раціональним чином пояснена бути не може.

Романтики багато писали про національне. Але якщо для Гердера нація була ще органічною цілісністю, “природним індивідом”, то романтики починають витлумачувати її як духовний феномен. Ієнські романтики (Тік, Новаліс, брати Шлегелі) під національним розуміють ще скоріше християнсько–німецьке, середньовічне та новоєвропейське на протигагу античному, класичному, греко–латинському. І тільки гейдельберзькі романтики (Арнім, Brentano) вживають поняття національного у сучасному значенні, як таке, що притаманне німецькому народові у глибинному етнічному сенсі [102, 268].

Близько до ієнських романтиків на початку свого творчого шляху стояв і Ф. В. Шеллінг. У Шеллінга можна знайти принаймі дві інтерпретації міфу. В ранній період у тлумаченні міфу він знаходився під впливом І. В. Гете. Основу буття Шеллінг вбачав у тотожності суб’єкта та об’єкта. Ця первинна недиференційована єдність потім диференціюється і перші диференціації, прояви особливого, у нього називаються ідеями. А “реальні, живі та існуючі ідеї” були для нього богами. “Насправді боги будь–якої міфології суть не що інше, як ідеї філософії, але лише такі, що об’єктивно і реально споглядаються”[167, 69]. Мабуть таке тлумачення міфу дало

можливість російському історику філософії А. Гулізі зауважити, що “саме шеллінгіанство народилось із міфологічного ставлення до дійсності”[39, 273]. І міф і філософія для Шеллінга в принципі рівнозначні. Варто також зауважити, що вперше поєднали ідею та міф ще неоплатоніки. Так, наприклад, у Плотіна Нус постає у вигляді бога Кроноса, і тут Шеллінг далі розвиває цю лінію.

В цей період Шеллінг інтерпретує ще міф, насамперед, як естетичний феномен. Міфологія має символічну природу. Сам символ не є ні схемою, ні алегорією. Схема — це “спосіб зображення, в якому загальне позначається через особливе, або в якому особливе споглядається через загальне”[167, 106]. Алегорія ж навпаки є способом зображення, “в якому особливе означає загальне або в якому загальне споглядається через особливе”[166, 106]. Символ тоді буде синтезом схеми та алегорії”, “де ні загальне не означає особливого, ні особливе не означає загального, але те й інше абсолютно єдині”[167, 106].

У своїй праці “Філософія мистецтва”(1805 р.) Шеллінг говорячи про міфологію взагалі, має на увазі античну та східну її гілки. Антична міфологія для нього є глибоко символічною та реалістичною. Вона рухається від безмежного до кінцевого. Східна ж міфологія (індійська та перська) є ідеалістичною і рухається в зворотньому напрямку. Сама ця східна міфологія знаходить своє завершення у християнстві. Тут потрібно зазначити, що Шеллінг одним із перших заговорив про християнську міфологію. Але якщо матеріалом для грецької міфології була природа, то для християнської — історія, і особливо — чудесне в історії. “Чудесне в історичному відношенні є єдиний міфологічний матеріал християнства. Від історії Христа і апостолів воно розповсюджується у низхідному напрямку через легенду, через історію мучеників і святих аж до романтичного чудесного, що спалахнуло при зіткненні християнства з доблестю”[167, 141]. “Нова міфологія”, про яку, як і Шлегель, говорив Шеллінг, покликана була здійснити синтез реалістичної античної та ідеалістичної християнської. Таке перенесення міфу із первісних

часів, із “доісторії” в історію та підведення християнства під категорію міфу було, як зауважив С. Аверінцев, досить “ризикованою операцією”. Воно руйнувало традиційну прив’язку міфу до часів архаїки і створювало у майбутньому можливості до полісемантизації цього поняття. У зв’язку з вищесказаним, варто також нагадати про негативне ставлення християнської церкви до античної міфології як своєрідного “святого письма” давньогрецької політеїстичної релігії. Але незважаючи на це, вже у роботі молодогегельянця Д. Штрауса “Життя Ісуса”(1835 р.) таке поєднання міфу та християнства, яке, в свою чергу, постійно твердило, що проповідь Христа є запереченням античної міфології, знаходить своє продовження. Тут євангельські оповіді вже прямо названі міфами, так як, на дамку Штрауса, вони несуть “метафізичне навантаження”. А у ХХ ст. лютеранський теолог Р. Бультман, знаходячись всередині цієї шеллінгіанської парадигми, намагався деміфологізувати первородний гріх, втілення Бога в людині, воскресіння Христа во плоті, та інші догми християнства, зрозуміло, що після того, як вони вже одного разу були проінтерпретовані міфічним чином [Див: 19].

Той же Штраус задається і питанням про те, настільки доцільним буде підводити євангельські оповіді під категорію міфу. Для нього міфом було будь-яке неісторичне оповідання незалежно від того чи було воно продуктом індивідуальної свідомості, чи несвідомої колективної творчості, але при умові якщо в таку оповідь повірив народ. Тому він дав ствердну відповідь і євангельські оповіді об’єднав “універсальним і широким поняттям міфу” [174, 145].

Штраус вказав також і на той механізм, що уможливив таке об’єднання. Спочатку виділяється із євангелій деяка група фактів. Потім проводяться аналогії з грецькою міфологією. В результаті помічається “внутрішня схожість” з цією міфологією. І надалі вже стає можливим називання групи фактів, взятих із євангелія, міфами [174, 143–144].

Повертаючись до раннього Шеллінга, вкажемо, що для нього міфологія “є необхідна умова і первинний матеріал будь-якого мистецтва”

[167, 105]. “Оскільки поезія є образне начало матерії як мистецтво в більш вузькому розумінні форми, остільки міфологія є абсолютна поезія, так сказати стихійна поезія. Вона є вічна матерія, із якої всі форми виступають з такою пишністю і розмаїттям” [167, 106]. І далі Шеллінг говорить про можливість індивідуальної поетичної міфотворчості у сучасну йому епоху. “Кожен великий поет покликаний перетворити в щось ціле ту частину світу, що йому відкрилась, і із його матеріалу створити власну міфологію” [167, 147]. Тут же говориться про Шекспіра, який створив “власне коло міфів” із історичного матеріалу національної історії та звичаїв свого часу; про персонажів твору Сервантеса Дон-Кіхота та Санчо Пансу, які мають риси міфічних особистостей; про твір Гете “Фауст”, який названий “справжнім міфологічним твором”. “Все це — вічні міфи” [167, 148], — підсумовує Шеллінг. Отже, і в даному випадку міфами названі мистецькі явища післяміфологічної епохи. Тут ми хочемо сказати, що саме в естетичній сфері почалось те перетлумачення міфу, яке в подальшому створить можливості для поєднання міфу та нації потрактованої як тип модерної спільноти.

Шеллінг вказав і на те, при яких умовах міф може бути виведеним за межі архаїки і розповсюджений на інші сфери людської життєдіяльності пізніших періодів. “Тільки в якості типу — ніби самого світу першообразів — міфологія має загальну реальність для всіх часів” [167, 112]. Таким чином, міф стане в історії явищем постійним лише тоді, коли буде зрозумілим як архетип. Пізніше ідею про архетипову природу міфу розвине К. Г. Юнг.

Сучасна міфологія, на думку Шеллінга, виникне тоді, коли історія буде доповнена природою. Філософ тут покладає великі надії на “умоглядну фізику”, іншими словами, на натурфілософію, що розкриває таємниці і дає матеріал для “нової міфології”. Якраз тоді було відкрите явище електромагнетизму, яке тлумачилось Шеллінгом у дусі давніх магічних та містичних вчень. Творчість вченого споріднена з творчістю митця. Надалі різниця між художником та вченим зникне тому, що в давні часи вже



існувала єдність науки та поезії у вигляді міфології. Сучасна ж така єдність можлива у вигляді “нової міфології”. “Істинно творча індивідуальність сама повинна собі створити міфологію, і це може відбутись на основі якого завгодно матеріалу, а отже й на основі матеріалу вищої фізики”[167, 149].

Як видно, своєю ідеєю “нової міфології” Шеллінг вийшов далеко за межі традиційного підходу до тлумачення міфу, перенісши його на невластиві йому до цього сфери. Тепер уже не історія розпочинається з міфу, а сам міф вибудовується з історії; далі, поняття міфу застосовується до такої монотеїстичної релігії як християнство; і нарешті, поезія і все мистецтво оголошуються сконструйованими при допомозі міфології. Хоча в цьому останньому випадку і можна провести деякі паралелі з поєднанням поезії та міфології у Платона. Нам бачиться, що механізм такого осучаснення Шеллінгом міфу може бути наступним. Шеллінг намагається вивести все мистецтво з абсолюту, застосувавши метод конструювання. Таке конструювання у Шеллінга відбувається на досить високому рівні абстрагування при допомозі категорій ідеального та реального, об’єктивного та суб’єктивного, безмежного та кінцевого, матерії тощо. І саме такий спекулятивний рівень філософствування дозволяє не зауважувати специфіки міфології по відношенню, скажімо, до мистецтва, релігії чи філософії. Тому, підвести під ту чи іншу категорію вказані вище сфери, означає зробити, наприклад, те ж мистецтво і міфологію, тотожними одне одному в цій категорії. А значить міф стає можливим, по–перше, і в минулому, і в теперішньому, і в майбутньому, а по–друге, межі його застосування поширюються на інші сфери культури.

Дещо іншу філософію міфу Шеллінг подає у більш пізньому своєму курсі лекцій “Історико–критичний вступ до філософії міфології”(1825 р.). Насамперед, тут відбувається відмежування міфу від сфери мистецтва. В цьому курсі подані наступні характеристики філософії міфу. Філософське розуміння міфу — “це ... будь–яке таке, що піднімається над простим

фактом, тобто у даному випадку над існуванням міфології і задається питанням про природу, про сутність міфології, тоді як просто вчене, або історичне, дослідження задовольняється тим, що констатує дані міфології” [168, 162].

У цьому лекційному курсі Шеллінг намагався показати, що міфологія має завжди приховано монотеїстичний характер, а міфологічний політеїзм є історичний етап в усвідомленні людством ідеї єдиного Бога. Сама міфологія однозначно при цьому ототожнюється із етапом багатобожжя. У давньогрецькій міфології Шеллінг виділяє три покоління богів: Урана, Кроноса та Зевса. Вроджений релігійний інстинкт змушує, на його думку, грецьку свідомість уявляти реально існуючим лише одного Бога. В цій свідомості він виступає під іменем Урана. Отже, “свідомість покладає спочатку одного Бога, потім його місце заступає інший, який не просто знищує його (тоді б свідомість перестала що небудь знати про нього), але переносить із теперішнього в минуле і не відбирає у нього будь-яку божественність, відбирає лише виключеність” [168, 264].

Причиною переходу свідомості до сприйняття інших богів і, значить, виникнення політеїзму, постає всесвітній потоп та побудова Вавілонської вежі, які привели до змішування мов, розділення народів і культур. Отже, міфологія є перехідним етапом від первісного до сучасного монотеїзму. Міфологія — це необхідний етап теогонічного процесу, в якому Бог як абсолют саморозгортає себе у свідомості людства.

Виходячи із романтичних настанов, Шеллінг твердив, що міфологія має свою власну істину, і повинна розглядатись як самостійний світ, що розвивається за своїми власними законами. Тому вона “не алегорична, а тавтергічна” [168, 325]. Алегорія говорить про одне, але на увазі має зовсім інший сенс, тому вона є іншосказанням у первинному значенні цього слова. Тавтергія ж говорить про те саме, що є насправді, тобто, міфологія не просто відсилає до істини, вона й є ця істина.

Хоча ради справедливості потрібно сказати, що не Шеллінг першим

висловився проти алегоричного та евгемерівського тлумачення міфу, зафіксувавши істинність міфу терміном “тавтергічність” (говорити про те саме, а не про інше), який він запозичив у С. Т. Кольріджа. Шеллінг лише продовжив традицію, що її започаткував відомий у свій час дослідник міфів К. П. Мориць. Ось це свідчення Мориця: “Бажання перетворити історію античних богів з допомогою будь-яких тлумачень у звичайні алегорії така ж божевільна справа, як і бажання перетворити ці поетичні твори у правдиву історичну розповідь з допомогою всіляких вимушених пояснень ... — Для того щоб не вносити ніяких викривлень в ці прекрасні поетичні твори, передусім потрібно розглядати їх такими, якими вони є, не оглядаючись на те, що вони можуть означати, і по мірі можливості вивчати їх як ціле в узагальнюючому ракурсі, щоб поступово виявляти сліди відносин і зв'язків, навіть самих віддалених, між окремими фрагментами, які ще не ввійшли до складу цілого ... — В області фантазії поняття Юпітер насамперед означає самого себе, так як і поняття Цезар означає самого Цезаря в ряду реально існуючих речей” [Цит. за: 145, 193–194].

В цілому ж заслуга Шеллінга полягає в тому, що він одним із перших почав сприймати міфологію як початковий та необхідний етап у розвитку людської свідомості, що має тільки йому притаманні закони розвитку. І в цьому він продовжив ту лінію в німецькій ідеалістичній філософії, що йде від Й. Г. Фіхте. У своїх читаннях “Основні риси сучасної епохи” (1804 р.) Фіхте вже говорив про міф, який передує історії [152, 497].

Своє розуміння міфу народу/нації (поняття “народ” і “нація” в тогочасній німецькій інтелектуальній традиції ще не розрізнялись [Див: 57]) Шеллінг подає в межах романтичного сприйняття цього феномену. Наявність народу Шеллінг визнає через наявність спільної самосвідомості, яка й робить окремих індивідумів таким народом. Така спільність свідомості знаходить своє безпосереднє вираження у спільності мови. Тут відчувається вплив того ж Фіхте, який ототожнював мову з “духом нації”. За Фіхте, “межі національної єдності закінчуються там, де закінчуються кордони даної

мови”. Отже, для факту існування народу/нації достатньо наявності національної самосвідомості.

Шеллінг вважає, що основою самої спільноти є однаковий погляд на світ, який даний народу в його міфології [168, 211]. Народ може існувати тоді, коли в нього буде своя міфологія. Міфологія народу, як уявлення про його богів, виникає разом із самим народом, і така міфологія буде первинною по відношенню до історії цього народу, вона й визначає історію самого народу і є його долею [168, 213]. “Міфологічні уявлення, які виникають разом із виникненням самих народів, визначають їх початкове буття, — вони повинні розумітись як істина, і до того ж вся, як повна правда, і відповідно до того ж як вчення про Богів” [168, 214].

Під впливом парадигми про взаємодію міфу і народу/нації заданої романтиками та Шеллінгом знаходився і український письменник Іван Нечуй–Левицький. У розвідці “Світогляд українського народу (ескіз української міфології)” (1876 р.) він розуміє українську міфологію приблизно так як і Я. Грім, що написав “Німецьку міфологію”. Письменник спеціально не задається питанням про взаємини змісту цих двох понять і для нього само собою є зрозумілим, що українська міфологія — це вся повнота первісних (дохристиянських) уявлень українців про світ. Міф відноситься до початкових етапів історії українського народу, до теперішнього часу він дійшов тільки в уривках. Дослідження усної народної творчості, особливо колядок та щедрівок, і дає змогу виявити як зміст цієї міфології, так і її формальні характеристики, що їх Нечуй–Левицький називає “основою”, “грунтом” та “канвою” [104, 7].

Українська міфологія розглядається у письменника на конкретно–історичному рівні з використанням небесних гіпотез про походження самого міфу. Тут Нечуй–Левицький повторює відомі ще з античних часів уявлення про те, що “кожен народ творить собі богів, на себе глядячи, і по своєму смаку, дає їм форми по своєму психічному характеру” [104, 5]

Відомий український вчений, творець лінгвістичної теорії міфу на

вітчизняному ґрунті Олександр Потебня у своїх “Записах з теорії словесності”(1905 р.) також висловив кілька важливих думок, необхідних для розкриття нашої теми. З одного боку, міф у Потебні притаманний людині з архаїчною свідомістю, або як він писав: “міфічне мислення на певному ступені розвитку — єдино можливе, необхідне і розумне; воно властиве не тільки якомусь часу, а людям всіх часів, які перебувають на певному ступені розвитку думки”[122, 260]. Але тут же він зазначає, перекидаючи місток між первісними часами та сучасністю, що “багато прикладів міфічного мислення можна знайти не тільки у дикунів, а й у людей, які близько стоять до нас за ступенем розвитку”[122, 260], маючи на увазі вияви міфу на рівні простонародної свідомості. А тому “міфічна творчість не припинилась і в наші дні”[122, 266]. У цих процитованих думках Потебня ще не виходить за межі традиційних уявлень про міф, але далі у нього спостерігається і дещо інше сприйняття міфу, що йде від Шеллінга.

Міфічне мислення за Потебнею формальне і тому “воно не виключає ніякого змісту: ні філософського, ні релігійного і наукового”[122, 260]. А це вже принципово новий підхід, що аналогічний тим підходам, які вже в ХХ ст. приведуть до помічання міфу в сучасному соціокультурному середовищі і не обов’язково аграрно–традиційному. Отже, міфами можуть називатися сучасні релігійні, наукові та філософські побудови, якщо їм будуть притаманні схеми (форми) міфічного мислення. Говорячи про механізми перенесення міфу з первісних станів свідомості на сучасну, потрібно сказати, що сам міф розумівся Потебнею, насамперед, як вияв мови — для нього це слово–оповідь. Міфом для нього буде неусвідомлене перенесення значень з одного предмету на інший. Приклади міфів: хмара є гора, грім — це ревіння бугая. Сонце — колесо і т. п. Такі неусвідомлювані перенесення тому й є неусвідомлюваними, що на рівні свідомості вони ніяк не сприймаються і, відповідно, ніяк не називаються. Усвідомлене перенесення, тобто усвідомлення “різноманітності образу і значення” буде називатись вже метафорою. Поява метафори свідчить про зникнення міфу. Для людини ж

міфу міф “хмара є корова” буде самим правильним, єдино можливим поясненням світу, він буде “повною істиною”. Таким чином, “міф полягає в у перенесенні індивідуальних рис образу, що повинний пояснити явище ..., в саме явище”, або “міф створюється на ґрунті віри в об’єктивне існування (особистої, по суті) думки”[122, 263]. Тому всі види оповідей, в яких будуть зустрічатись такі неусвідомлені перенесення, підпадатимуть за Потебнею під категорію міфу.

Причиною несвідомого перенесення ознак предметів і ототожнення цих предметів, як, наприклад, в часи архаїки хмари та корови, є недостатність знань про ці предмети. А так як така недостатність знань існує для людства на протязі всієї його історії, то це й буде основною умовою постійної міфотворчості. Якщо ж нам деякі образи, що ототожнюються в міфах, будуть видаватись неправдоподібними і далекими один від одного, “то це лише особливість нашого погляду”, погляду людини іншого рівня знань, але аж ніяк не носія міфу [122, 264].

Отже, Потебня як і Шлегель та Шеллінг виводить міф за межі первісної свідомості і визнає факт постійної міфотворчості хоч і на іншому рівні аргументації.

З романтичною традицією зв’язана і інтерпретація сутності міфу відомим композитором та мислителем Ріхардом Вагнером.

Ф. Ніцше, представник “філософії життя”, у “Народженні трагедії із духу музики” (1872 р.) та у своєму другому із “несвоєчасних роздумів”, що називався “Про користь та шкоду від історії”(1874 р.) дав такі тлумачення міфу, які вже у ХХ ст. покладуть початок сприйняттю самого суспільства міфічним чином. А тому Ніцше по праву можна назвати “батьком” соціальної міфології.

У Ніцше воля до життя є первинною. Мораль звернена проти життя і тому вона стає для Ніцше предметом самої нещадної критики. Моральне ж самозаглиблення Сократа — це перший симптом декадансу. Мораль, що заперечує життя, розглядається у Ніцше як продукт упадку язичницької

міфології. Він також робить закид Сократу і у руйнуванні скептичним раціоналізмом античного міфологічного світогляду. “Воля до істини” взагалі є свідченням виродження. Згубна жадоба пізнання веде до втрати “міфічної батьківщини, міфічного материнського лона”. Порятунком людства від виродження, розвиток творчих потенцій Ніцше бачить у поверненні до досократичного способу життя — у “вічному поверненні” до міфічної тотожності людини і світу. У міфі проявляється “надмір життя” — інстинктивно — стихійного, невірноваженого, п’яного і демонічного — що не боїться трагізму людського буття, і яке Ніцше називає діонісійським началом.

Повернення до міфу здійснюється через заперечення історії або, як писав Ніцше, “хвороби історії”. Історія вкидає людину у коловорот часу. Вихід же за межі часу є виходом у сферу щастя. Поки продовжується стан щастя — часова протяжність відсутня, людина перебуває у часовому забутті, забуваючи все своє попереднє життя. А “тому ми повинні вважати здатність відчувати в певних межах неісторично більш важливою і більш первинною, оскільки вона є фундаментом, на якому тільки й може бути побудоване дещо правильне, здорове, сильне і велике, дещо по справжньому людське”[106, 164]. Таке здорове, сильне і здорове життєве начало може існувати тільки всередині певного горизонту. Історична хвороба — надлишок історії, який розуміється Ніцше як творення все нових і нових ціннісних орієнтирів — і руйнує цей замкнутий горизонт. Тому “лише обставлений міфами горизонт замикає цілий культурний рух у деяке закінчене ціле. Всі сили фантазії і аполітичних марень тільки міфом рятуються від безцільного блукання. Образи міфу повинні непомітними повсюдними демонами стояти на сторожі; під їх охороною підрастає молода душа. За їх ознаками муж витлумачує життя своє та битви свої; і навіть держава не відає більш могутніх неписаних законів, ніж ця міфологічна основа, що відпоідає за її зв’язок із релігією, за те, що вона виросла із міфічних уявлень”[105, 149].

Таким чином, у Ніцше відбувається докорінна переоцінка

традиційного розуміння міфу. Ніякого відношення до поетичної творчості міф уже не має, він є життєвою умовою будь-якої культури і навіть абстрактна держава має міфічне підґрунтя. Німецький дух може бути відроджений тільки за умови, якщо він повернеться до своєї “міфічної батьківщини”, від якої віє “дивою, внутрішньо здоровою і первісною силою”[105, 155]. Ніцше тут натякає на давні німецькі сказання, що знайшли своє друге життя в опері Вагнера “Зігфрід” і тепер можуть бути актуалізовані для виховання національної свідомості.

Від такого розуміння міфу всього один крок до його політичної інтерпретації. Її і здійснив французький анархо-синдикаліст Жорж Сорель. У збірці статей “Роздуми про насильство”(1906 р.) Сорель пов’язав міф із феноменом влади. Він підкреслював, що будь-які політичні рухи інспіруються міфами. Сам міф трактувався при цьому досить широко — під ним розумілись різноманітні ідеї та почуття, які забезпечували єдність соціальної групи і становили основу її світосприйняття. По відношенню до істини — це фікції, ілюзії, плід уяви, що відображають корисливі, але ще не усвідомлені інтереси певних класів. Міф ніколи не втілюється в життя, його основна функція прагматична. При допомозі міфів народ об’єднується, активізується, стає до боротьби. “Ці міфи, — писав Сорель, — потрібно розглядати лише як засіб впливу на сучасність і суперечки про спосіб їх рального застосування до течії історії не мають ніякого сенсу”[Цит. за: 40, 81]. Кожний клас створює свої міфи: буржуазії властиві одні міфи, робітникам — інші. Так, пролетарськими міфами Сорель називає ідею загального страйку, ідею свободи, ідею рівності.

Сорель першим поєднав поняття “міф” та “ідеологія”, після нього таке поєднання стало звичним. Загальною умовою поєднання стала просвітницька трактовка міфу як ілюзії, чогось неіснуючого, вигаданого. По відношенню до розуму/розсудку міф несе негативне навантаження, але й ідеологія в її наполеонівсько-марксівському тлумаченні несе також негативне навантаження, тобто має удавану достовірність, тому вона є “хибною



свідомістю”. А значить термінами “ідеологія” та “міф” може бути позначений якісний стан одного й того ж предмету. Спільне значення неправдоподібності й створює можливість поєднання цих понять. І тому, вже не видається дивним твердження французького структураліста, відомого дослідника міфів, К. Леві–Строса, коли він писав: “Ніщо так не схоже на міфічну думку, як політична ідеологія”[75, 198].

Традицію вживання ідеології як міфу продовжив інший французький структураліст, людина з виразно “лівими” політичними поглядами, Р. Барт. У своїх “Міфологіях”(1957 р.) він розуміє міф як слово. Таке “слово” несе класове навантаження; воно існує для приховування класових інтересів через редукцію всього багатства історії до природи. Для Барта міф як система видимості є переважно мовою буржуазії, а не “лівих”[9].

### **1.3. Тлумачення національного міфу на тлі реміфологізаторських процесів у культурі ХХ ст.**

У ХХ ст. міф максимально наближається не лише до політичної ідеології; здійснюються також нові спроби поєднати його із сферою релігії та буденною свідомістю, ототожнити з мистецтвом та літературою. Така “реміфологізація” зумовила і якісно новий стрибок у вивченні даного феномену.

Так, вчення одного із творців “глибинної психології” Карла Густава Юнга про архетипи колективного несвідомого поступово привело до панміфологічного підходу при вивченні різних явищ культури. Юнг психологізує міфологію. Для нього міфи — це “в першу чергу психічні явища, що відображають глибинну сутність душі”[175, 99].

Крім фрейдівського індивідуального несвідомого, на думку Юнга, існує більш глибокий рівень колективного несвідомого. Надра колективного несвідомого є вмістилищем архетипів. Юнгівські архетипи — “це деякі структури первинних образів колективної несвідомої фантазії і категорії

символічної думки, що організують уявлення, які виходять іззовні” [96, 63]. Дослідник наполягає на формальному, а не змістовному характері архетипів. Він порівнює архетипи із стереометричною структурою кристалу, “яка в деякій мірі передбачає кристалічну структуру матричної рідини, хоча сама по собі вона матеріально і не існує” [179, 216]. Архетипи в концепції Юнга успадковуються подібно до морфологічних елементів людського тіла, що є, мабуть, одним із слабких місць в його теорії.

Юнг зближує архетипи та мотиви міфів і казок, розрізняючи при цьому архетип та архетиповий образ. Останній піддається свідомій переробці в міфах, казках, таємних вченнях. В міфі архетипові образи символізуються. Архетип — своєрідний скелет міфу, що вихлюпуючись із глибин колективного підсвідомого, приймає форму міфу. Такі архетипи у потрактуванні Юнга є зв’язуючою ланкою між раціональною свідомістю сучасної людини та “світом інстинктів” первісної. У першому випадку, при свідомому вираженні думки, сучасна людина звертається до розуму, у другому — до почуттів та емоцій. Завдяки існуванню архетипів у людині будь-якої епохи присутня архаїчна свідомість, яка в буденному житті може бути відсунутою на задній план.

У своїх роботах Юнг не дає чіткого і однозначного визначення архетипів, тому, мабуть, буде доцільним навести ще одну цитату, що доповнить подане вище тлумачення архетипу. “Архетипів існує стільки скільки є типових життєвих ситуацій. Безкінечне повторення викарбувало цей досвід на нашій психічній конструкції — не в формі заповнених змістом образів, а наперед за все як форми без змісту, які зображають тільки можливість певного типу сприйняття і дійсності. Коли зустрічається ситуація, що відповідає одному архетипу, цей архетип активізується, з’являється примусовість, яка подібно до інстинктивного потягу прокладає собі шлях всупереч будь-якому розуму та волі або продукує патологічний конфлікт” [178, 77–78].

Отже, своєрідність підходу Юнга до тлумачення природи міфу

полягає в тому, що він пов'язує його все таки з архаїчним типом свідомості, а не сучасним, як, наприклад, той же Сорель чи Барт; але сама людська свідомість має багаторівневу структуру і тому архаїчний тип свідомості може прориватись у свідомість сучасної людини, стаючи реальним фактом новітньої історії. Сягаючи глибин людської психіки, міф виникає з необхідністю, не обмежуючись певним історичним етапом. Є неправильним, на думку Юнга, віднесення міфу тільки до часів архаїки. “Міф, як говорив хтось із отців Церкви, це “те, у що вірять всі, завжди і скрізь”; отже, людина, котра думає, що вона може прожити без міфу або за його межами, випадає з норми”[58, 207].

У багатьох своїх роботах Юнг писав про фашизм, перемогу якого в Німеччині він пов'язував із проривом у свідомість цивілізованої людини примітивного і жорстокого колективного несвідомого. Коли ці темні сили, що втілюються в міфологічних символах вчасно не усвідомлюються, то вони як магніт притягують індивідів один до одного, створюючи тим самим натовп. До того ж поразка Німеччини в першій світовій війні та післявоєнні соціальні негаразди посилили “стадний інстинкт”. Індивідуальні почуття слабості, невпевненості у завтрашньому дні масової людини компенсувались “вибухом небаченої досьогодні жаги до влади. Це було бунтом безсилля, ненаситною жадібністю низів. Але такими обхідними шляхами несвідоме примушує людину стати свідомою”[177, 85]. Отже, такий вибух масових інстинктів вказував на компенсаторну функцію колективного несвідомого. Все, що було низького в людській душі персоніфікувалось у Гітлерові. Гітлера Юнг ототожнював з архетипом Тіні. Тінь як інший бік душі, як наш темний двійник, вміщує в собі всі негативні риси, що їх людина не бажає бачити в собі.

Першу спробу застосувати методологічний доробок Юнга та іншого неофрейдиста — Альфреда Адлера — до вивчення “природи української психіки” здійснив філософ Олександр Кульчицький у своїй праці “Основи філософії та філософічних наук” (1947 р.). Слідом за Адлером він

стверджував, що комплекс національної меншовартості відображається на рівні персонального підсвідомого. Типологічною характеристикою української ментальності є її інтровертний характер. Така звереність психіки на себе, а не до світу породжує брак власних сил необхідних при вирішенні для всієї української спільноти завдань, що і породжує, в свою чергу, комплекс меншовартості. Одним із наслідків цього комплексу є тенденція до перебільшення своєї значущості в колі інших народів; це своєрідна процедура “надкомпенсації”. Така “надкомпенсація” може виявлятися в різних напрямках, наприклад, у надмірному підкресленні немовби наявного почуття своєї сили. Такого роду надкомпенсація позначалася нерідко на теорії і практиці українського націоналізму”[72, 158].

Таким чином, шари індивідуального підсвідомого негативно впливають на функціонування української ментальності. Рівень же колективного підсвідомого, навпаки, позитивно впливає на формування “української психіки”. Колективні переживання національних груп на рівні “порожніх форм” є архетипами. Такі архетипи “мають динамічну тенденцію заповнюватись певними прообразами–уявленнями, безпосередньо пов’язаними з тими типовими колективними переживаннями і ситуаціями, які їх колись викликали”[72, 159]. А за Юнгом це вже будуть міфи. Далі Кульчицький називає один такий архетип, що притаманний українській національній психології — це архетип “Деметри–Землі”.

Творчість Кульчицького розгорталась у межах цілої традиції по дослідженню українського національного характеру (душі, світогляду, ментальності), яка йде від досліджень з “психології народів”, популярних особливо в німецькій психології другої пол. XIX — поч. XX ст. (Г. Штейнталь, М. Лацарус, В. Вундт). Заслуга Кульчицького полягає в тому що він довів вивчення української національної психіки до рівня колективного підсвідомого і тим самим уможливив її зв’язки із сферою міфу. Започаткував же на філософсько–науковому рівні вивчення особливостей українського національного характеру Дмитро Чижевський. Він же

спробував показати як національний характер впливає на неповторність української філософії [163]. Серед інших філософів, які працювали у цьому напрямку варто назвати І. Мірчука [98], М. Шлемкевича [170]. У сучасній українській філософії традиції цих філософів розвиває І. Бичко який вивчає українську ментальність з точки зору екзистенціальної філософії [12; 13]. Категорія ментальності, яку у гуманітарні науки широко ввели представники історичної школи “Анналів”, має прямі лінії дотику до “національного архетипу” (сприйнятого в юнгіанському дусі) по кількох позиціях: а) “архетип” і “ментальність” відносяться до сфери психіки; б) “архетип” і “ментальність” (частково) відносяться до неусвідомлюваного рівня психіки; в) ці дві категорії відносяться до сфери колективних уявлень. Отже, формальний зміст цих категорій багато у чому однаковий і це створює можливість для категорії “ментальність” бути застосованою для аналізу національного міфу.

Філософ–неокантіанець Ернст Кассіерер, відомий як автор трьохтомної праці “Філософія символічних форм”, другий том якої має назву “Міфомислення”. Але для нашої теми більш цікавим видається розуміння Кассіерером феномену сучасної міфотворчості. Свої думки з цього предмету він виклав у “Міфі держави” (1946 р.). Сучасний міф у нього чітко зв’язується із сферою політики. Специфіка сучасного міфу полягає у його переплетенні із досягненнями техніки. Як і Юнг, Кассіерер пов’язував функціонування фашистської ідеології з міфічними структурами.

Спираючись на дослідження Малиновського, Кассіерер наполягав на тому, що як древні так і сучасні міфи виникають і досягають свого апогею в умовах, коли людина зіштовхується з небезпекою або непевною ситуацією. Сфера міфу обмежується ситуацією, в якій людина не може вирішити свої проблеми за допомогою природньо можливих засобів; саме тоді вона звертається до міфу і магії. В усі періоди, які є критичними для життя людини, раціональні сили вже не можуть успішно протистояти відтворенню давніх міфологічних уявлень.

Посилаючись на думку французького вченого Е. Дютте, Кассіерер твердив, що, як і давні боги та демони, сучасні міфи є персоніфікацією колективних бажань [54, 60]. Потяг до сильного лідерства виникає тоді, коли колективне бажання досягає свого апогею та коли, з іншого боку, всі надії на задоволення цього бажання звичними способами не дають результату. В такі моменти колективні сподівання не тільки гостро переживаються, але й персоніфікуються. Вони з'являються перед очима людини в конкретному, індивідуальному вигляді. Напружені колективні надії втілюються в містичному і авторитарному лідері [54, 60]. У Німеччині критична ситуація, що склалася після поразки у першій світовій війні згодом і привела до влади нацистську партію на чолі з лідером–диктатором А. Гітлером.

Архаїчний міф був, на думку Кассієра, “продуктом вільної гри уяви” і творився на несвідомому рівні; сучасний же міф твориться свідомо для маніпуляції великими масами населення, тому він є “штучним утворенням”.

Кассіерер вказав на те, що першим кроком до впровадження міфу у масову свідомість була зміна функцій мови. Слово може виконувати семантичну та магічну функції. У примітивних суспільствах магічна функція мала домінуючий вплив. “Магічне слово не описує речі та відносини між ними. Воно намагається конструювати дії та змінювати явища природи”. Магічна функція слова якраз і починає домінувати в політичному лексиконі німецької мови за доби фашизму [54, 62].

Щоб слово мало максимальний ефект, воно повинно бути складовим нових ритуалів, що тотожні ритуалам у примітивних суспільствах. Фашисти спочатку не застосовували репресивних методів у політичному житті, а розпочали свою діяльність із завоювання думок та почуттів пересічних людей. “Політичні міфи діють як та змія, що паралізує кролика перед тим як його з'їсти” [54, 64]. І люди стають жертвами міфів без серйозного опору.

Міфи для Кассієра є засобом відмови людини від особистої свободи. Сучасні політичні міфи руйнують сферу свободи. В моральному сенсі

людина залишається вільною, якщо мотиви її дій засновані на власному рішенні. Якщо ж індивід просто йде за своїми інстинктами, то він не може боротись за свободу і швидше за все вибере рабство. “Набагато легше залежати від інших, ніж мислити самостійно”. В критичних ситуаціях людина частіше за все відмовиться від свободи, буди не взмозі подолати непосильний тягар відповідальності. Тому вона й перекладає відповідальність на тоталітарну державу. Тут і виступають на сцену політичні міфи, які обіцяють звільнити людину від будь-якої персональної відповідальності [54, 64].

В тоталітарних державах політичні лідери виконують ті ж самі функції, що їх у примітивних суспільствах виконують маги. Далі Кассіерер показує, яку роль відіграла робота О. Шпенглера “Примерки Європи” та філософія М. Гайдеггера у підготовці духовного ґрунту для нацистських міфотворців. На його думку “нова філософія ослаблювала і повільно підривала ті сили, які б могли опиратись сучасній політичній міфології”[54, 67].

Ще в одній своїй праці “Дослід про людину” Кассіерер як і Шеллінг задається питанням про специфіку філософського рівня дослідження міфу. Для нього філософія міфу “досліджує не зміст, а форми міфологічної уяви”[56, 525].

Як видно, Кассіерер досить негативно ставився до сучасних міфів. Неприйняття міфу зумовило і відверто оцінковий підхід при його тлумаченні та публіцистичний стиль викладу матеріалу. Для нього сучасний міф — це своєрідна політична “химера” (В. Менжулін) породжена поєднанням елементів традиційного міфу, феномену техніки та сили тоталітарної держави. Зрозуміло, що з точки зору гуманістичного світогляду Кассієра “міф ХХ століття” не мав права на існування, він повинен бути подоланий. Але, на нашу думку, такий переконливий аналіз фашистського міфотворення в умовах кризових ситуацій мало що пояснює про живучість міфу нації в мирні періоди життя. Тому психологічна теорія міфу Юнга видається більш

переконливою для пояснення феномену постійної міфотворчості.

Та велика увага, що приділяється у цій роботі тлумаченню різними авторами специфіки політичного міфотворення може бути пояснена тим, що сам національний міф досить часто сприймається лише як політичне явище. Тому знання даної специфіки та використання її можливостей для аналізу міфу нації видається досить доцільним. Крім того потрібно зауважити, що таке пов'язування міфу з ідеологією і, зокрема, з тоталітарними її варіантами (фашизм, сталінізм), привело до вживання самого терміна “міф” лише у негативному значенні.

Цікаву онтологічну концепцію міфу вибудував відомий російський філософ Олексій Лосєв. Відчувши недостатність позитивістських підходів, він спробував дати сутнісно–сміслову розуміння міфу через застосування діалектико–феноменологічного методу. Лосєв хоче схопити міф у його чистому, безпосередньому вигляді. У своїй праці “Нариси античного символізму і міфології” Лосєв подає своє розуміння міфу в такому визначенні: “Міф є ейдос, інтелігентно співвіднесений із самим собою і здійснений у вигляді мови речі, іншими словами, це по речовому дана ейдетична інтелігенція, особиста і жива істота, або просто жива“ [85, 489].

Міф є не тільки ейдосом, а ще й буттям (ці два поняття Лосєв розрізняє), по–іншому, він має чуттєві характеристики; в “Діалектиці міфу”(1930 р.) ейдетика доповнюється конкретикою міфу, тобто розглядом в емпіричній “тутешній” реальності. У цій роботі Лосєв подає багато прикладів таких конкретних міфів на рівні “відносної міфології”.

Для Лосєва було характерним досить широке тлумачення міфу. Міфом для нього була вся повнота буття людини, весь світ її емпіричного досвіду. У “Діалектиці міфу” в тезовій формі подане наступне розуміння сутності міфу:

1. Міф не вигадка чи фікція, а насамперед категорія свідомості і буття взагалі.
2. Міф не є буття ідеальне, але життєво відчута та речова реальність, що твориться.



3. Міф не наукова побудова, але живе суб'єкт–об'єктне взаємospілкування, яке вміщує в себе власну, позанаукову, чисто міфологічну істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру.
4. Міф — не метафізична побудова, але реально, по–речовому і чуттєво творима реальність, яка є в той же час відчуженою від звичного ходу явищ, а значить і така, що вміщує в себе різну ступінь ієрарохічності, різну ступінь відстороненості.
5. Міф — це не схема і не алегорія, але символ.
6. Міф не є поезія, але піднесення ізольованих і абстрактно виділених речей в інтуїтивно–інстинктивному і примітивно–біологічно взаємовіднесену з людським суб'єктом сферу, де вони об'єднуються в одну органічну єдність [84, 457].

Міф перегруповує емпіричну реальність за принципами дорефлексивної свідомості.

Далі, для Лосєва, міф є особистісною формою. Як і міф особистість передбачає самосвідомість. Крім того, як і міф особистість є по–речовому втілена самосвідомість. А цей речовий бік самосвідомості є тілесність. Особистість існує в історії. Історичність — це особистісна форма і вона засвоює собі також і міф. Тому “історія є міф” [84, 492]. І далі Лосєв уточнює, яка ж саме особистісна форма є міфом. Поряд з особистістю він вводить ще одне поняття — лику. Лик — це “образ, картина, смисл явлення, а не субстанція особистості” [84, 484]. Тому “міф є не сама особистість, але — лик її” [84, 484]. Міф — це не опис і не вияв особистості, а власне її здійснення.

Відомий історик релігій і культуролог Мірча Еліаде у своїй книзі “Міф про вічне повернення” (1949 р.) також підкреслив онтологічні характеристики міфу. Міф для нього — це спосіб буття первісної, а почасти й сучасної людини завдяки своєму періодичному відтворенню. Центральним у його теорії міфу є поняття архетипу. За своїм значенням архетип у Еліаде ближче до первісного давньогрецького, ніж до юнгівського. Архетип — це

першообраз, який сприймається як зразок поведінки, модель, парадигма.

З точки зору Еліаде, час життя людини міфу ділиться досить чітко надвоє — на початковий сакральний час та на час профанний. Початковий час принципово неісторичний, у ньому відсутня будь-яка лінійна протяжність; він вказує на вічність. Під вічністю тут розуміється абсолютно досконала нерухома необмеженість. Час мирський (емпіричний) є історичним, в ньому існує лінійність, він незворотний. Еліаде висунув гіпотезу про циклічність міфологічного часу і лінійність мирського. В міфічну епоху творились першопредмети, першодії здійснені і освячені першопредком чи богом. Ці першозразки відтворюються потім, за Еліаде, в ритуалах. Ритуальне жертвоприношення “не тільки відтворює початкове принесення жертви божеством на початку часів, воно здійснюється в той же самий міфологічний першочас; тобто, будь-яке жертвоприношення повторює жертвоприношення початкове і співпадає з ним у часі”[47, 58]. Профанний час тимчасово переривається і людина переноситься в міфологічний час. Першообрази, що створені були в міфічну епоху, стають зразками для наслідування в історичну епоху. А дійсні історичні події будучи співвіднесеними із такими абсолютними прообразами, стають послабленими, неповноцінними відтвореннями цих архетипів. Факти історії набувають ознак реальності в тій мірі, в якій вони повторюють архетип. Та чи інша людська дія набуває смислу і реальності тільки відновлюючи деяку прадію.

У зв’язку з цим Еліаде називає такий спосіб буття платонівським за структурою. Тут мається на увазі, що все історичне, емпіричне розглядається первісним мисленням як “тінь” деяких вічних основ. Платон перший дав філософську рефлексію міфу, теоретично обґрунтувавши таку первісну онтологію. Отже, в міфі людина існує реально остільки, оскільки вона діє архетипово.

Так як архетип може бути відтвореним тільки в ритуалі, то виходить так, що між ритуалами людина ніби не живе, так як не набула сили архетипу.

Первісна людина живе від ритуалу до ритуалу, а між ритуалами своєрідний період міжчасся; часова протяжність тут сприймається, але вона не є справжньою. Під час проведення ритуалу відчуття часової протяжності, а з нею і історії зникає. Учасник ритуального дійства ототожнює себе з героєм–архетипом і перестає бути фізичною особою, що живе і помирає; людина стає вічною як і архетип. Таким чином, у міфі, де час зникає, людина стає а–історичною істотою. Вона живе завжди в теперішньому, постійному тут. Життя архаїчної людини від ритуалу до ритуалу — це вічне повернення до своїх витоків, коли кожна мить повторюється із самого початку і де нічого не повторюється. Така модель життя побудована не на логіці зходження від нижчого до вищого, а як постійне відновлення втраченої цілісності.

Циклічний характер міфічного часу у Еліаде заперечують деякі інші дослідники. Так, російський дослідник Є. Мелетинський вважає за краще говорити про підлеглисть циклічної моделі часу в архаїчних суспільствах дихотомічній. Він твердить, що міфологічний час є все таки лінійним, але в ньому справді можна виділити першочас, який має творчий характер та нерухомий, статичний теперішній час. У цьому він погоджується з Еліаде. Але відчуття “кружляння”, яке веде до циклічності, не виникає з необхідністю [96, 176].

В іншій роботі Еліаде, “Аспекти міфу” (1963 р.) цікавим видається історичний підхід, застосований до інтерпретації поняття міфу. Автор переконаний, що міф має значення як для архаїчної, так і для сучасної епохи.

Суть первісного міфу полягає в тому, що він викладає сакральну історію, розповідає про події, які відбулись у вікопомні часи “початку всіх початків”. Еліаде називає такі риси архаїчного міфу:

- 1)міф складає історію подвигів надприродних істот;
- 2)це сказання проявляє себе як абсолютно істинне (так як воно відноситься до реального світу) і як сакральне (воно є результатом творчої діяльності надприродних істот);
- 3)міф має завжди якусь причетність до творення, він розповідає, як щось

з'явилося на світ або яким чином виникли певні форми поведінки, установлення та трудові навички; саме тому міф складає парадигму всім значним актам поведінки;

4)пізнаючи світ, людина пізнає походження речей, що дозволяє оволодівати і маніпулювати ними по своїй волі; мова йде про зовнішнє пізнання, але про пізнання, яке “переживається” ритуально, під час проведення обряду (якому міф служить основою);

5)так чи інакше міф “проживається аудиторією, яка захоплена надихаючою та священною могутністю відтворених в пам'яті та реактуалізованих подій; ми відчуваємо особисту присутність персонажів міфу і стаємо їх співучасниками; це передбачає існування не в хронологічному часі, а у початковій епосі, коли події відбулись вперше [45, 29].

Панівна функція первісних міфів полягає в тому, щоб давати моделі для наслідування під час здійснення обрядів та інших значних для архаїчної людини дій.

Але для Еліаде міф — явище не тільки первісних часів і первісної свідомості; для нього “деякі аспекти та функції міфологічного мислення утворюють важливу складову частину самої людської сутності”. Щоб підтвердити це положення, він прослідковує дію такої фундаментальної структури міфу як його архетиповість через всю історію культури аж до сьогодення. Такі прояви міфічного, ще чіткіше — архетиповість, Еліаде вбачає у християнському ритуалі (літургійний час), у Круглому столі короля Артура, в чаші Граалю, в деяких елементах ідеології часів Великої французької буржуазної революції, у марксизмі, у світогляді творців румунської національної ідеології, у сучасній художній практиці і т. п. Із наближенням до нашого часу архетипи як форми все більше втрачають свій сакральний зміст, і все більше і більше наповнюються чисто профанним. Отже, міф в архаїчну та міф у сучасну епохи — це явища не тотожні. Відсутність сакрального змісту в архетипах і змушує Еліаде, говорячи про сучасну міфологію, вживати такі терміни як “пережитки”, “приховані форми

міфу”, “мотиви первісної міфології”, “рудименти міфологічної поведінки” тощо. Автентичним все ж таки буде первісний міф, хоча б тому, що він виступає зразком, на який спираються описуючи сучасну міфотворчість. “Міфологічне мислення, — писав Еліаде. — може залишити позаду свої попередні форми, може адаптуватись до нових культурних форм, але воно не може зникнути повністю”.

В сучасній західній соціальній філософії, що досліджує місце міфу в системі національного, як нам видається, досить сильною є тенденція до просвітницько–раціоналістичної трактовки даного феномену. Англійський філософ Ернест Гелнер у своїх роботах “Нації та націоналізм” (1983 р.) та “Пришестя націоналізму”(1991 р.) націю тлумачить як історичну категорію. Націю творять самі люди і в цьому розумінні вона є продуктом “людських переконань, пристрастей і певних нахилів”. Нація виникає “як особлива форма поєднання культури та держави” і “можлива при певних економічних умовах”[ 27, 48]. І нація, і національна свідомість для дослідника є продуктом індустріальної епохи. Але національна еліта, “будителі”, що формують нову національну ідентичність, в осмисленні початків нації виходять за межі історичного принципу і розуміють націю “як природний, даний від Бога спосіб класифікації людей, як початково уготований їм, хоча довго й не усвідомлюваний, політичний уділ”[26, 114]. Саме такий вихід із сфери реальної історії у сферу “сконструйованого минулого” Гелнер називає міфом. Міф — це красива й небезпечна неправда, що “історичними носіями націоналізму” не сприймається як така. Отже, національний міф розуміється тут чисто раціонально як непорозуміння, що заважає носіям національної ідентичності адекватно сприймати феномен нації. Тому Гелнер закликає національно свідомих інтелектуалів не піддаватись міфам [26, 114].

Гелнер переконаний, що тільки перебуваючи на наукових позиціях, можна розгадати історичну природу націй. Така абсолютизація свого становища приводить до того, що питання: чим є міф для носіїв національної ідентичності?, — поставлене бути не може; швидше при такому підході

дається відповідь на питання: чим є міф для розуму дослідника?

Цією відповіддю буде: вигадка. Тут більш чітко потрібно наголосити, що міф — це не просто вигадка. А це вигадка саме для розуму. Але відповідаючи все ж таки на перше питання, потрібно сказати, що уявлення про споконвічну природу націй є для націоналіста такою істиною, яка носить абсолютний характер і цій своїй абсолютності вона нічим на відрізняється від істини, добутої науковим шляхом.

Інший англійський націолог Ентоні Д. Сміт у своїй книзі “Національна ідентичність”(1991 р.) визначає націю “як сукупність людей, що мають власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам’ять, спільну масову громадську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов’язки для всіх членів нації”[137, 23]. Як видно з даного визначення, одним з атрибутів національної спільноти Сміт називає спільні міфи. Під міфами він розуміє “драматичні оповідки про минувшину, що здобувають широку довіру і служать теперішній або майбутній меті”[137, 31].

Такі міфи про минувшину творяться “націоналістичними просвітителами — інтелектуалами” і мають соціально–політичні цілі. Через серію міфів про минувшину народ об’єднується та очищується. Змістовно це міфи про “зародження і походження, про визволення і міграцію, про золоту добу та її героїв, мудреців, і, може, про обраний народ, що має тепер пробудитись від довгого сну, занепаду і (або) вигнання. Вкупі всі ці мотиви можна зібрати в складну націоналістичну міфологію і спасенну думку”[137, 74].

Втім, розглядаючи тлумачення Гелнером та Смітом національного міфу, потрібно констатувати, що спеціально проблема природи національного міфу у них не ставиться.

Російський вчений Л. Іонін, автор книги “Соціологія культури” (1996 р.), пропонує дещо іншу інтерпретацію національного міфу, відштовхуючись при цьому від теорії міфу О. Лосєва. Він стверджує, що

міфічні параметри національного вказують на буттєвісні характеристики національної ідентичності. А, отже, сама національна ідентичність є не повністю штучною конструкцією. Іонін розрізняє три форми національної ідентичності: політичну, культурну та міфологічну, і відповідно розрізняє політичний, культурний та міфологічний націоналізм. Політичний націоналізм — це “поверхова” форма національної ідентичності. Більш фундаментальною, широкою і міцною формою є культурний націоналізм. І, нарешті, самою “глибинною і фундаментальною” формою ідентичності є міфологічний націоналізм. “Гострота проявів націоналізму в національних відродженнях і революціях залежить від рівня міфологізації національних почуттів”[53, 162], — твердить цей автор. Іонін вказує на дієвість і великий енергетичний потенціал міфу, без чого неможливе розуміння історичного функціонування націй. Він пропонує також категорію “життєвого світу”, запозичену ним у Е. Гуссерля, витлумачити через міф, що дасть можливість отримати нові знання про суспільство, які не вловлюються при застосуванні традиційних методів [53, 162].

Виявленню природи міфу та його значення для історії культури присвячена фундаментальна монографія Курта Хюбнера “Істина міфу”(1985 р.). Його підхід цікавий тим, що міф тут аналізується з точки зору філософії науки. Для того, щоб вивести сутнісні риси міфу взагалі, за основу береться давногрецька міфологія.

Хюбнер розуміє міф перш за все як “систему мислення і досвіду”. Субстанційною основою міфу є нумінозне (божественне, священне). Дане поняття в широкий науковий обіг було введене Рудольфом Отто у його книзі “Священне”. Зміст цього поняття український філософ О. Кульчицький подає наступним чином: “Святе, будучи рефлексом надсуб’єктивного, трансцендентного об’єкту, в нашому переживанні розщиплюється у феноменологічному аналізі на “mysterium tremendum”, чинник страхітливої таємничості, що захоплює є одночасно “mysterium fascinosum et augustum”, загадкою “ласкової таємничості, що захоплює і зачаровує”. “Святе у своїй

цілості належить в нашому переживанні до ділянки абсолютної трансценденції, яку св. Августин називає “aliud quiddid”, “чимось іншим від всього іншого”, що в досвіді нам може бути дане”[71, 66]. Таким чином, “божественне” чи “священне” передбачає наявність трансцендентного, звідкіля Бог подає в профанний світ свої священні знаки. Отто підкреслює два аспекти нумінозного: у священному жахові нам відкривається священна реальність як така і при цьому ми пізнаємо цю реальність безпосередньо.

Хюбнер надає поняттю “нумінозного” дещо інших значень. Нуміозне у нього виводиться поза межі трансцендентного, “нумен” як знак вищої сили чуттєво являється людині. І людина не тлумачить чи прочитує ці знаки, а безпосередньо спілкується з ними. Нуміозне не є символічним тому, що воно не копіює, а безпосередньо “являє сили, які стоять за ним”.

Крім тлумачення “нумінозного” Хюбнером, потрібно звернути увагу також на ті нові значення, що їх надав поняттю “нуміозне”(божественне, священне) К. Г. Юнг. Бога Юнг перетворив в ідею Бога і обмежив його компетенцію виключно сферою психіки. “Було б помилкою, — писав він, — розглядати мої спостереження як спробу доказу буття Бога. Ці спостереження доводять тільки існування архетипового образу Божества — з точки зору психології ми нічого більше не можемо стверджувати про Бога”[176, 171].

Полишивши теологам дослідження трансцендентної природи нумінозного, Юнг зосередився на його іманентно–психологічних аспектах. Юнгове розуміння нумінозного має характер архетипу, як ідея Бога, що незаперечно існує у психіці кожної людини: “Нуміозне — це або якість видимого об’єкта, або невидима присутність чогось, що викликає особливого роду зміну свідомості”[176, 133].

Повертаючись до Хюбнера, вкажемо, що міф у нього вказує не на ілюзію, а на реальність; він є аспектом реальності і тому рівноправний іншому аспекту реальності, що виражений наукою. В міфі будь–яка якість отримує тілесний індивідуальний образ, саме тому така якість одночасно і



духовна і матеріальна. Духовні, з нашої точки зору, сутності — порядок, міра, мудрість, справедливість — у міфічному сприйнятті відчувались завдяки їх тілесним образам чимось матеріальним і, навпаки, суто матеріальні речі — земля, сонце, небо — набувало рис духовності, так як були “видом”, “ликом”. В міфі все духовне матеріалізується, а матеріальне одухотворюється і існує в єдності [160, 97].

Для стародавнього грека, за Хюбнером, світ був наповнений богами. Всюду проявлялись їх сили — у морській бурі, рухові хмар, вторгненні ворогів, виникненні хвороби, стражданні, мудрості тощо. Причому вплив богів на події не був дією однієї субстанції на іншу; такий вплив здійснювався як безпосереднє наповнення подій божественною субстанцією. Породжена богом подія і є сам бог, тілесність, “лик”, нерозривна єдність матеріального та ідеального.

В міфі людина втрачала свою індивідуальність, своє “Я” і ставала полем виявлення божественного. Боги повідомляли людині всі здібності і вміння або, навпаки, відбирали їх у неї. І тут знову втілена в людині єдність матеріального та ідеального ставала “ликом”. Із зникненням “Я” зникає і різниця між зовнішнім і внутрішнім [160, 105]. Божествена субстанція, що наповнювала людину, належала не тільки їй, але й оточуючим; вона не тільки вливалась в людину, а ще й витікала з неї.

Крім нумінозного, центральним для міфічної свідомості у Хюбнера є поняття “архе”. Архе — це власне і є одна із міфічних історій, в якій розповідається про богів та героїв. З одного боку, в кожній такій історії розкривається “лик”, сутність бога. З іншого, поняття архе означає походження: історія, що відбулася, належить до незапам’ятних часів і породжує комплекс явищ, при наступному відтворенні яких ця історія знову і знову розгортається в якості постійної її причини. Все, що коли небудь було здійснене богами є божественною подією і здійснюється згідно архе постійно. “Міф розкриває прообрази всіх людських дій, ритуалів та видів діяльності”. Архе не тільки повторюється в діяльності людей, але і у всіх

явищах природи. Архе позачасове — це вічна подія, яка завжди ідентично повторюється, даючи імпульс повсякденним, скороминущим явищам. Давній грек, на думку Хюбнера, жив разом з архе, це і відрізняло його від сучасної людини, що будь-яку подію розглядає як скороминучу. Греки ж жили ніби в двох вимірах — по закону архе та по закону повсякденності, як боги і як смертні.

Багато уваги Хюбнер приділяє порівнянню міфічного та наукового світоглядів.

Хюбнер переконаний у постійній присутності міфу в людській культурі. Сучасні прояви міфу він називає міфічним. Міф у тих формах, які вже давно зникли, повернутись не може: ми всього навсього не можемо увійти в світ не знайомий нашому досвіду. Але існують, так би мовити, “потенціали” міфічного. Тут потрібно сказати, що стародавній грек жив так же мало міфічною свідомістю, як ми сьогодні думаємо лише науково. І сьогодні народження, смерть чи кохання ми переживаємо зовсім інакше, ніж нам диктує наукова свідомість. Так, море, гори, ріки мимоволі сприймаються нами як цілісні образи, істоти. І якщо ми говоримо “тут я вдома”, то усвідомлюємо не тільки свою причетність навколишньому світу — сім’ї, друзям, культурі і всій історії — але і своє безпосереднє буття у всьому цьому, що сприйняло частку нашого “Я”. Все наше життя наповнене прикладами, що підтверджують владу над нами міфічного, навіть коли ми намагаємось його послабити наклеюючи етикетку “суб’єктивний”. Постійність міфічного Хюбнер показує на прикладі розгляду міфічних структур у сфері мистецтва, політики та релігії у четвертій частині своєї книги, що має назву “Сучасність міфічного”.

Національний міф Хюбнер відносить до сфери політики. З його точки зору “нація визначається завдяки своїй історії та простору, в якому ця історія відобразилась”[160, 325]. Національна історія, сприйнята міфічним чином, не зводиться до одиничних минулих подій. Навпаки, події минулого сприймаються національною свідомістю видатними, такими, що мають

неперехідне значення і пам'ятаються постійно. Факти минулого набувають при цьому зразкового, парадигмального характеру для сучасності. В уяві людей вони знову і знову викликаються ритуалізованими святами.

Міфічне сприйняття подій минулого проявляє себе в тому, що:

- 1) такі події розуміються не такими, що просто пройшли і зникли; вони й сьогодні з нами “говорять”, продовжуючи формувати і визначати наше життя;
- 2) події, які минули постійно присутні в сучасності, і люди відчують священний трепет від їх присутності; в якихось значимих предметах минулого, пам'ятних місцях і святинях знаходиться сила, що проникає у людей і викликає цей трепет; все фізичне розчиняється в ідеально-матеріальній єдності, минуле сприймається не тільки духовно, але й тілесно; [160, 326]
- 3) міфічне сприйняття нації є нумінозним досвідом навіть тоді, коли в подіях минулого присутні не боги, а люди; саме в нумінозному досвіді явлення смерті світу має вплив на життя, таким чином смертні якості цього світу перетворюються у щось позачасове; людське стає непояснювано трансцендентним, надісторичним і набуває вигляду прообразу і прототипу; таке людське не підпадає також під принцип причинності і розуміється як історична доля, як дія, що перевершує людське свавілля. “Нація, яка розуміється крізь призму міфу, визначається через архетиповим чином зрозумілу історію” [160, 327], — підсумовує дослідник.

Далі, на думку Хюбнера, “міфічне ставлення до нації має місце тоді, коли людина ідентифікує себе з нею в тому розумінні, що вона уявляється як така, що діє одночасно у всіх своїх дітях” [160, 327]. Нація існує не тільки завдяки історії, але й фізично. Цілісність нації тотожно присутня в кожній із її частин. Нація як нуміозна істота є індивідом, що має значення всезагальності і тому кожна людина у відповідності із своєю приналежністю до неї виступає її персоніфікацією [160, 328]. Міфічне сприйняття нації, за Хюбнером, нічим не відрізняється від почуттів приналежності до роду чи племені. Національна, племінна та родова ідентичності — явища одного

порядку. Але Хюбнер не абсолютизує міфологічне сприйняття нації, він показує, що науковий підхід породжує і деміфологізоване поняття нації.

У цілому ж, Хюбнерове розуміння міфу опирається на досить солідне методологічне підґрунтя, в основі якого лежить трансцендентальна традиція у викладі Е. Кассіра, і тому не дивно, що у порівнянні з поданими у цьому огляді іншими концепціями національних міфів воно виділяється досить виразно.

У зв'язку з розглядом філософії міфу у Хюбнера доцільним буде зупинитись на методологічних засадах даного дисертаційного дослідження. Філософський рівень дослідження тієї чи іншої проблеми забезпечує насамперед застосування філософських методів, що самі, в свою чергу, мають історичний характер. Найбільш відомими філософськими методами є діалектичний, аналітичний, інтуїтивний, феноменологічний, герменевтичний, але потрібно враховувати специфіку таких методів. За В. Кохановським ця специфіка полягає в тому, що “філософські методи — це не “звід” жорстко зафіксованих регулятивів, а система “м’яких” принципів, операцій, прийомів, що носять всезагальний, універсальний характер, тобто, є такими, що знаходяться на верхніх (граничних) “поверхах” абстрагування. Тому філософські методи не можуть бути описані в строгих термінах логіки та експерименту, не піддаються формалізації та математизації”[67, 183 — 184].

Крім того, філософське дослідження проблеми рухається в напрямку до виявлення її “основ”, до виявлення сутнісних характеристик предмету. Прикладом тут може слугувати філософський аналіз міфу у Лосева та Кассіра. В межах такого розуміння філософії міфу досліджується і проблема сутності національного міфу. Тут ми відштовхувались від “аргументу авторитету”, коли методологічну конструкцію розуміння суті міфу склала та лінія в його тлумаченні, що йде від неокантіанця Е. Кассіра до сучасного німецького філософа К. Хюбнера (але без трансцендентального моменту). Цю лінію можна назвати структурною філософією міфу. Саме крізь призму структурної концепції міфу розглядається і предмет даного

дослідження — міфічні виміри національної самосвідомості.

#### **1.4. Філософія національного міфу в працях сучасних українських дослідників**

Проблеми національного міфу почали останнім часом обговорюватись і у вітчизняній філософській та науковій літературі. У цьому контексті особливу увагу привертає постать Тараса Шевченка, його місця і ролі у творенні та функціюванні українського національного міфу. Насамперед, потрібно вказати на роботу відомого літературознавця Григорія Грабовича “Поет як міфотворець”(1982 р.), що в українському перекладі дістала назву “Шевченко як міфотворець”. У цій роботі вдало показується, що “міф складає фундаментальний код Шевченкової поезії”[34, 6].

Знаходячись під впливом структуралістської методології (К. Леві-Строса, В. Тернера) Грабович подає наступне розуміння міфу.

“1)За своєю будовою міф відзначається надмірністю і багатолінійністю, тобто це безперервне вироблення структури (або “думки”, “ідеї”) шляхом гетерогенного, але закінченого ряду “подій” чи структурних одиниць (“тем” або “мотивів”), які його складають.

2)З погляду динаміки — як розвитку оповіді, так і взаємовідносин між елементами, — міф розвивається через ряд бінарних опозицій та примирень між ними: опозиція на нижчому рівні структури знімається примиренням сторін на вищому рівні”[34, 54].

“3)Міф... передбачає “універсальні істини”. В рамках тієї культури, якій він належить, його зміст майже завжди має велике значення і стає святинею для певної групи людей. Нарешті, із усього сказаного обов’язково випливає, що світ, представлений у міфі, не випадковий.

4)Світ цей виходить за межі часу.

5)Виходить він і за межі конкретного простору”[34, 55].

Щоб показати міфічне сприйняття Шевченком України, Грабович

послугується методологією А. Ван Геннепа, який виділяв у міфологічному сприйнятті часу три стадії: допорогову, порогову та постпорогову. Допорогова та постпорогова стадії за твердженням Грабовича уявляються Шевченкові як епоха “золотого віку” у минулому та міленарного звільнення у майбутньому. Порогова стадія, що репрезентує сучасність “позначена конфліктами і лихоліттями ... образами зневаженої і покинутої вдови, покритки, байстрюка, нарешті самих кріпаків”[34, 158]. Сучасний стан України характеризується пануванням у ній суспільної структури на противагу ідеальній спільноті (communitas). Поняття “ідеальної спільноти” та “суспільної структури” Грабович запозичує у В. Тернера. Всі ті, хто представляє суспільну структуру, а це гетьмани, пани, винні у занепаді сучасної України. І не тому, що вони насправді вчинили якийсь злочин, а вже самим фактом свого існування представники структури становлять “ситуацію зла”. Тип мислення, що породжує ідеальну спільноту в українському сьогоденні, притаманний соціальним маргіналам — вдовам, покриткам, незаконнонародженим. Їх тип свідомості і представляє Шевченко своєю творчістю. Тому й не дивно, що сам Шевченко теж сприймає теперішній час утопічно.

Оксана Забужко продовжує Грабовичеву традицію по дослідженню Шевченкової міфотворчості у роботі “Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу” (1997 р.). Сам міф вона тлумачить за Дені де Ружмонном як символічну історію, що “є знаменником нескінченної кількості більш або менш аналогічних ситуацій”, а відтак він “допомагає з першого погляду розрізнити певні типи встановлених відношень і вичленувати їх із сум’яття буденних проявів. У вужчому сенсі беручи, міф виражає правила поведінки даної соціальної чи релігійної групи”[51, 21].

Значення Шевченкового міфу України, з точки зору Забужко, полягає в тому, що він українізував християнський міф, “духовно виокремивши українство з православ’я, стверджуючи сакральність українського світу “в обхід” офіційній російській церкві. Інакше кажучи, Шевченко “розколов”

своїм міфом транснаціональну “уявну спільноту”, послідовно витворювану російською теократією впродовж майже двох століть, і в цьому сенсі продовжив шерег великих авторських міфів доби західноєвропейського Ренесансу”[51, 27].

Якщо Грабович та Забужко як літературознавці, вирішуючи своє коло конкретно–наукових завдань, не ставили питання про природу національного міфу, то філософ Назіп Хамітов задається питанням про сутність національної міфології. Визначає він її через поняття “архетип”. Самі архетипи дослідник розуміє зовсім не в юнгівському значенні. Хамітов вводить поняття “архетип національної культури”. По відношенню до архетипів колективного підсвідомого Юнга архетипи національної культури визначають буття не натуральне, а штучне (культурне). Крім того, національні архетипи не є такими “абстрактно всезагальними” як юнгівські, вони більш конкретні і є подальшим розвитком ідеї архетипів колективного підсвідомого, — вважає Хамітов.

Так зрозумілі архетипи, є для Хамітова міфологемами культури. Сама нація виникає тоді, коли виникає національна міфологія як цілісна система світосприйняття та світорозуміння”[155, 30].

Корисним для розуміння стану розробленості теми є також матеріали конференції “Міфи сучасної України”, що відбулась у Полтаві в 1997 р. Тут привертають увагу, насамперед, доповіді М. Поповича, В. Малахова, А. Тихолаза.

М. Попович у виступі “Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України” в межах структурної теорії міфу намагається уточнити саме поняття “міф”. У нього “міф — це розповідь про історичні події, яка виконує одразу три функції: а) розповідає про історичне походження даного встановленого порядку; б) допомагає створити вірець або норму соціальної поведінки та обґрунтовує право і етику; в) реалізує себе в ритуалах і служить безпосередньому психологічному єднанню людей у колективних діях”[120, 57].

Історія перетворюється в міф при певних умовах. Для Поповича “міфологією історичну оповідь робить не її звернення до надприродного, а функція вивести сучасність з певних історичних джерел, прийняти їх як “священні”, вказати нам норми поведінки через ритуали (передусім свята), поєднати сучасність з “вічним минулим”, відтворюючи його знову і знову через мистецтво і ритуал”[120, 58]. Крім того, національні міфи дослідник відніс до політичної сфери.

Інший учасник конференції, В. Малахов, у доповіді “Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості” пропонує під національним міфом розуміти результат самоідентифікації “національних груп зсередини певної міфології, на основі притаманних міфологічному мисленню способів сприйняття світу і ставлення до реальності”[91, 76].

Національний міф є виявом сучасної міфотворчості; це міф другого порядку, він є міфологізацією самого міфу, який “вписує” людину у певне буттєве середовище, замикає її існування на постійно відновлюване спілкування з ним”[91, 82]. Але міф, вважає Малахов, є малоефективним для захисту традицій у динамічних умовах сучасності. В цілому, ставлення до національного міфу у дослідника оцінкове, якщо оцінку визначить як судження з точки зору певного типу цінностей. Недостатність міфу вбачається в тому, що він існує поза межами моралі, а також “не передбачає свободи”. А тому, “лише позаміфологічна ідентифікація, що виліковує людину від гордовитої свідомості самодостатності її національного буття, здатна за сучасних умов мати справді етичний характер”[91, 83].

Як видно, у цьому матеріалі світоглядні установки моралістичного характеру приводять до того, що суті міфу надаються лише негативні характеристики. Питання про залежність міфу від певного контексту, який може надавати йому не лише негативних, але й позитивних сенсів, — таке питання не ставиться.

А. Тихолаз у виступі “Радянська та пострадянська міфологія у світлі філософії міфології” тлумачить міф з позицій філософії міфу Шеллінга.



Найважливішою ознакою міфу є “безпосередня тотожність ідеального та реального”. На думку Тихолаза не має значення як формується сучасний міф — чи то свідомо як у нацистській Німеччині, чи несвідомо, “наївно” як у радянському тоталітаризмі, якщо виконана умова — невиділеність індивіда з колективного начала, тобто коли “індивід даний як рід, а рід як індивід” — то така міфологія буде справжньою [144].

Перша монографія спеціально присвячена українській національній міфології належить Олександру Гриценку. Її назва “Своя мудрість”: Національні міфології та “громадянська релігія” в Україні”(1998 р.). Робота цікава тим, що в ній здійснена спроба схопити український національний міф у його цілості і повноті. На соціологічному рівні Гриценко розглядає побутування національних міфів від початків їх формування (поч. ХІХ ст.) і до наших днів.

Специфіка міфу розуміється Гриценком через поєднання даного феномену з ідеологією. Саму ідеологію дослідник сприймає за Пітірімом Сорокіним, який визначав її як “сукупність уявлень, понять, суджень, комплекси їх: переконання, вірування, теорії, “світогляд”, які властиві членам агрегату (спільноти)”. В поняття ідеології Сорокін включає як ті переконання, теорії, вірування, що переживаються та мисляться про себе, так і ті, що проявляються назовні: в слові, писемному знакові, малюнку, жестові [36, 17]. Гриценко ототожнює міф не з усією ідеологією, а тільки з об’єктивованою часткою “проявленою назовні”.

Другим важливим поняттям, що його застосовує дослідник при тлумаченні міфу, є поняття “сакрального”. Отже, міфом для нього буде сакральна об’єктивована ідеологія. При характеристиці національної міфології застосовується також термін “громадянська релігія”. Тут потрібно сказати, що сама нація розуміється Гриценком як витвір світської сфери. Національний міф полягає в сакралізації цього світського утворення. Громадянська релігія — це нова система вірувань, об’єктом якої є не традиційні надприродні сили, а витвір профанного світу, у даному випадку,

нація. Таким чином, тоді такою громадською релігією буде називатись міфологізована національна ідеологія.

Розглядаючи дію глибинних міфічних структур на всьому протязі існування української національної самосвідомості (самосвідомості нації) Гриценко приходять до висновку, що найболючішою проблемою для сучасної України є розкол “між міфологічною концепцією “українськості”, сформованою дотеперішньою національною міфологією у її численних варіаціях, та, з іншого боку, мирською “українськістю” чисельного “малосвідомого населення”, яка складається головним чином із визначення власної “п’ятої графі”, володіння суржиком та любові до борщу й вареників”[36, 176]. Даний висновок свідчить про непомічання міфічності отого самого “малосвідомого населення”. Це населення існує не в абсолютному мирському середовищі, воно має також і своє сакральне. Коли ж ця міфологічність помічається, то питання стоїть уже про специфіку міфотворення “свідомих” та “малосвідомих” українців, і не більше. І тоді розкол фіксується не між сакральним міфом та профанною реальністю, а між двома типами міфів.

Отже, підсумовуючи в цілому стан розробленості дисертаційної проблеми, можна зробити деякі висновки.

По–перше, в даному розділі на досить значному історико–філософському матеріалі був піднятий наступний комплекс проблем, розуміння яких необхідне для подальшого аналізу феномену національного міфу і українського, зокрема:

- 1) проблема сутності міфу у філософських вченнях різних епох;
- 2) проблема істинності та ілюзорності міфу і у зв’язку з цим взаємодія міфу та розуму/логосу;
- 3) міф як слово та міф як структура свідомості;
- 4) уявлення філософів про розповсюдження сфери впливу міфу поза межі первісного стану людини та виникнення ідеї сучасної міфології;
- 5) основні логічні та психологічні механізми, що уможливають

перенесення міфу з архаїки на сучасність;

- б) специфіка сучасного міфу в порівнянні з автентичним первісним;
- 7) зв'язок міфу із сферою релігії, мистецтва, політики та можливість його поєднання з політичними ідеологіями.

Та велика увага, що приділяється в даному розділі питанням, які здавалось би безпосередньо не вписуються в межі дисертаційного дослідження (античне сприйняття міфу, міф та мистецтво тощо) пояснюється необхідністю перевірки міцності методологічних основ, легітимності застосування міфічних характеристик до аналізу сучасної соціальної дійсності.

По-друге, в результаті постійного функціонування в історії відбувається поступова полісемантизація терміна “міф”, і на сьогодні ми можемо говорити про його реальну багатозначність; міфами можуть називатись:

- 1) вербалізовані архаїчні уявлення про навколишній світ (це в основному тлумачення етнографів);
- 2) сюжетно оформлені релігійні тексти; часто говорять про міфічну основу релігії (Шеллінг, Штраус);
- 3) переосмислені первісні міфи, а також індивідуальна міфотворчість в мистецтві та літературі (Гердер, Шеллінг, Мориць);
- 4) складова ідеології (Сорель, Юнг, Барт).

Крім того, ще одна опозиція формується починаючи з часів античності: одне із значень міфу — священна правда, інше — вигадка.

Така потреба зупинитись більш детально на тлумаченнях концепту міфу в історії міфології (як науки про міф) викликана тим, що про національний міф ми можемо говорити не при будь-яких, а лише при певних тлумаченнях терміна “міф”.

Але серед такого розмаїття значень ми будемо виділяти ту лінію в сприйнятті міфу, що спростовує вузьке його розуміння як тільки архаїчної оповіді, в якій відобразилась дораціональна форма свідомості. Міфічна здатність людини функціонує і в постархаїчні часи. Соціальний та культурний

хаос сучасності, з одного боку, та архаїчні структури підсвідомого, з іншого, змушують людину реагувати на реальність міфічним чином, породжуючи соціальні, мистецькі, релігійні та інші типи міфів.

По–третє, можливі дві моделі взаємодії людини з міфічною реальністю: по–перше, людина перебуває всередині сфери міфу; по–друге, людина перебуває поза сферою міфу. У другому випадку людина дивиться на міф з боку розуму (науки) чи іншого міфу. У першому випадку перебування всередині міфу вказує на автентичне функціонування міфу; такий міф відображає безпосереднє (дорефлексивне) сприйняття людиною дійсності. Перебуваючи всередині, людина про цей міф нічого не знає, тобто міф вказує на первинний рівень взаємодії людини і світу, на якому реальність людина тільки формує, впорядковує, називає, але ще не змінює її. Тому міф є засобом, через який людина сприймає дійсність. Поміщений на такий рівень міф перебуває поза межами моральних оцінок; він не хороший і не поганий; і тільки потрапляючи в певний культурний контекст він потрапляє і під моральне оцінювання.

Виділення двох типів взаємодії з міфічною реальністю допомагає дещо по–іншому пояснити деякі питання, що стосуються набуття міфом значення “вігадки”. Таке тлумачення народжується спочатку на межі сприйняття міфічного типу світогляду раціональним. Ще Віко писав, що для наступних епох міф, який був істиною для перших людей, почав сприйматись у перекрученому вигляді. Таке перекручене сприйняття і приводить до ототожнення міфу з вігадкою. Але в принципі будь–яке світоглядне “утворення”, і не обов’язково архаїчних часів, може бути назване міфом, тобто вігадкою. При такому розумінні зміст тієї чи іншої свідомості буде міфом постільки не вписується в горизонт сприймаючої свідомості. Тобто, загальна причина тлумачення міфу як невідповідності дійсності — початкова, принципова нездатність одного типу світогляду ототожнитись з іншим; свою нездатність зрозуміти інше сприйняття реальності людина називає міфом.

По–четверте, вивчення міфу вченими з–поза меж міфічної стихії (а це єдино можливий спосіб раціонального сприйняття міфу) обумовлений багатьма факторами: соціальним та культурним середовищем, науковими парадигмами і т. п. Як пояснив таке становище у вивченні міфів М. Стеблін–Каменський: “Той, хто вивчає міфи завжди має справу не з міфами, тобто з вигадкою, яка усвідомлюється як реальність і тому не може “значити”, а тільки з тим, що було колись міфами, але в результаті підстановки сучасної свідомості на місце міфічної перетворилось в дещо взагалі відмінне від міфу і навіть протилежне йому, а саме — у вигадку, яка усвідомлюється як вигадка, і тому сповна може щось “значить”[141, 5].

Це врешті і приводить до такого широкого спектру інтерпретацій терміна “міф”. Тому, у великій мірі те, що ми називаємо сутністю міфу теж залежить від специфіки інтерпретації даного феномену в ту чи іншу історичну епоху. Констатація залежності смислової наповненості міфу від історії робить нас свідомими щодо історичності власного розуміння міфу.

По–п’яте, виникнення поняття “сучасний міф” теж можна вважати результатом операції тлумачення; якраз через інтерпретацію міф і відкривається в сучасності. Інтерпретація міфу певним чином дає “дозвіл на прописку” міфу в сучасній культурі і відкриває його свідомості як певну реальність. Тому і видається таким важливим в цьому розділі розгляд тих логічних механізмів, які роблять можливим перенесення міфу, як форми для позначення певних феноменів архаїки, на сучасність. Цей логічний механізм перенесення міфічних значень узагальнено може бути зафіксований так. Спочатку виводяться ознаки міфу; потім такі ж ознаки або відкриваються в неміфологічних до цього об’єктах, або застосовуються для їх аналізу; і нарешті ці об’єкти оголошуються міфами чи такими, що мають міфічні риси. В цілому тут реалізується принцип аналогії, а не тотожності.

По–шосте, “міф” пов’язується з “нацією” із самого початку її існування. Будь–який міф є національним у розумінні нації як первісного колективу. Такий національний міф визначав етнічний зміст — фольклор,

елементи побуту і сам спосіб життя людини традиційного суспільства. Саме з такого міфу як першооснови мови, звичаїв, матеріального світу пізніше починають творитись ті смисли міфу, що безпосередньо вже не пов'язуються з його етнічним змістом.

Міф був пов'язаний з нацією також і з самого початку виникнення нації в її новоєвропейському розумінні. Тут національний міф є виявом сучасної міфотворчості. Спочатку (у Віко, романтиків) під міфами нації/народу розуміються древні сказання, що відносяться до початків історії того чи іншого народу і які як залишки продовжують функціонувати на рівні простонародної свідомості. Починаючи з Гердера такі сказання як складові фольклору, в яких закладені первні національного духу, починають вивчатись національно заангажованими інтелектуалами для творення новітньої національної свідомості.

Дещо інше сприйняття національного міфу зустрічається в соціальній міфотворчості післяніцшеанської доби. Тут національний міф може й не мати ніякого відношення до традиційних міфів. Він конструюється на колективному чи індивідуальному рівні і є вираженням не тільки автентичного міфологізму, а є й штучно сконструйованим ідеологічним міфом. Як приклад тут може бути наведений фашистський міф. Такий міф намагається представити історично змінне явище від віку даним, а сам міф тут створюється за рахунок вимивання історичного змісту із явища, коли зміст позбавляється своєї конкретності, збіднюється і від нього фактично залишається лише пуста форма.

Частковим вираженням такого підходу є позиція тих вчених, що тлумачать націю принципово новим феноменом, ніяк не пов'язаним з попередніми формами організації людських спільнот. Національний міф при такому підході позбавляється тоді статусу автентичності, він стає фікцією, вигаданою з самого початку реальністю; необхідність його для життя нації заперечується (Гелнер).

І, нарешті, позиція, що виходить з наявності міфічних структур у

свідомості та досвіді сучасної людини поряд з іншими її структурними елементами. Це дозволяє помітити такі міфічні характеристики і при вивченні феномену нації (Хюбнер).

В українській інтелектуальній традиції розуміння міфу рухається в межах західних теорій цього феномену. Філософське осмислення національного міфу тут тільки започатковується.

## РОЗДІЛ 2

### НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МІФ

Основне завдання, яке буде вирішуватись в даному розділі, полягає у виявленні сутнісних характеристик національного міфу як такого. Для вирішення даної проблеми потрібно відповісти принаймі на три питання: а) чому і як можливі інваріантні структури міфічного досвіду?, б) як повинна бути сприйнята нація, щоб у ній були виявлені ці структури міфічного?, в) і, нарешті, вирішивши ці дві проблеми, що обумовлюють існування національного міфу, ми можемо відповісти і на питання про власне сутнісні характеристики національного міфу.

#### 2.1. Інваріанти міфічної структури

**2. 1. 1.** Питання про інваріантні структури міфу виникає у зв'язку з необхідністю обґрунтувати можливості такого явища як національний міф. Питання “як можливий національний міф?” є складовою більш широкого питання “як можливий сучасний міф?”. Якщо сучасний міф — це міф у прямому значенні цього слова, а не метафора, то він повинен бути зв'язаний з міфом архаїчним, в автентичності якого сумніву не виникає. Те спільне, що об'єднує міф архаїчний та сучасний, ми будемо називати структурою міфу. “Як можливі інваріантні структури міфу?” — ця проблема і буде розв'язуватись у даному підрозділі.

При цьому будемо виходити з певних детермінант. По–перше, з ідеї про історичну обумовленість людського досвіду, залежністю його від певного контексту: природнього, економічного, культурного, психологічного. Сам контекст, як умова формування людського досвіду, є історично змінним. Застосовуючи дане положення на практиці, можна говорити, що міф твориться контекстом – “сєнс тексту надає контекст” (М. Бахтін), тому в процесі пізнання потрібно враховувати, що нема міфу самого



по собі, незалежного від умов, у яких він проголошується міфом.

По–друге, будемо виходити з того, що особливості світосприйняття, елементи мислення, вироблені людиною в архаїчну епоху, не зникають назавжди із зміною контексту. Історії притаманний розвиток не через заперечення та витіснення примітивних більш розвинутими формами осягнення світу, а розвиток через “вростання”, “вживлення” попереднього досвіду в наступний, або, по–іншому, через “зняття” у гегелівському розумінні. Реалізація такого підходу дозволяє виділити спільне в розмаїтті людського досвіду в різні історичні епохи, насамперед, на рівні форми.

І, нарешті, по–третє, свідомість сучасної людини будемо слідом за Ю. Лотманом та Б. Успенським, вважати гетерогенною. В її структурі поряд з раціонально–рефлексивними формами існують і шари попереднього міфічного досвіду. Ці автори пишуть про “міфічні шари” природньої мови і, разом з тим, про “логічний шар” міфічної свідомості. Саме наявність у нас шарів свідомості аналогічних свідомості архаїчної людини дозволяє взагалі щось говорити про міф, спираючись на власний досвід [87, 293]. При цьому міфічна свідомість виступає не просто як антираціональна свідомість, а швидше як “інакше орієнтована свідомість”. Л. Леві–Брюль про цю неоднорідність писав так: “Не існує двох форм мислення у людства, однієї пра–логічної, іншої — логічної, віддалених одна від одної глухою стіною, а є різні мислительні структури, які існують в одному й тому ж суспільстві і часто, може навіть завжди, в одній і тій же свідомості” [74, 8]

Міф попередньо визначимо через категорію досвіду. Сам досвід при цьому будемо тлумачити досить широко — як все те, що стає предметом нашої свідомості. Отже, категорія досвіду включає в себе всі фактори людського життя і діяльності. Таким чином, міф — це певний вид досвіду як змісту свідомості. Первинне тлумачення міфу як слова тоді виступатиме вербалізацією такого досвіду. Слово буде інструментом існування міфу. Міф вказує на безпосереднє сприйняття реальності, що вербалізоване у певній оповіді. Тут відразу вкажемо, що такий дорефлексивний вид досвіду

протистоїть тому виду досвіду, що найбільш повно репрезентується наукою. За Хюбнером повторимо, що міф є системою не антинаукового, а донаукового досвіду. І оскільки міф є системою певного досвіду, то він не може бути спростований іншим досвідом, навіть науковим, — бо досвід, що протилежний науковому, на колективному рівні закладений у самому міфі, він заповнює свідомість людини стовідсотково і не дає можливості науковим аргументам зробитись значимими.

Якщо погодитись з гіпотезою К. Г. Юнга, то саме в архаїчну епоху починають формуватися на рівні психіки архетипи колективного несвідомого, які в наступні епохи стають психологічними апріорі і, таким чином, уможливають виникнення міфічного досвіду на усьому протязі людської історії.

Але крім обумовленості міфічного досвіду психологічними архетипами, ще однією умовою формування міфічного досвіду є, на нашу думку, наявність культурних архетипів. Тут виникає потреба порівняти психологічні та культурні архетипи. І ті й інші не усвідомлюються, і ті й інші виконують формотворчу функцію. Але якщо юнгівські архетипи вже існують на рівні колективного несвідомого до будь-якого зовнішнього досвіду і починають діяти, будучи спровокованими безпосереднім сприйняттям, то культурні архетипи, як певні відбитки з колективного досвіду минулих поколінь, виникають тільки в процесі соціалізації, передачі досвіду від одних поколінь до інших. Це друге розуміння архетипу добре ілюструє визначення С. Кримського. В його тлумаченні архетипи — це “не не якісь духовні гени, а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототипи” [69, 97].

Виявлення міфічних структур досвіду та можливості їх існування в сучасності, застосовуючи історичний підхід, розпочнемо з архаїки.

Архаїчна епоха (в археологічній системі координат цей період започатковується у верхньому палеоліті) являє нам міф як панівний тип людського досвіду і він тут виступає у своїй найбільшій повноті. Міфічний досвід тут постає панівним, але не єдиним. Не потрібно ототожнювати міфічне і первісне. Часто говорять про синкретизм первісного типу свідомості. Але якщо, навіть, така нерозчленованість і існувала, то стосувалась вона міфу, а не первісного типу свідомості взагалі. Первісна свідомість як категорія більш широка, ніж міф, швидше дуалістична: в ній існує глибока відмінність між реальним знанням — плодом діяльності практичного розсудку та власне міфічним досвідом — плодом синкретичного світосприйняття. В архаїчному типі суспільства міф виконує і глобальну формотворчу функцію — він формує і транслює те, що складає свідомість первісного суспільства, тобто сам досвід.

Багатовікова традиція вивчення спадщини архаїчного мислення, міфотворчої функції та традиційного міфу як результату міфотворення дозволяє шляхом деяких спрощень та узагальнень описати в цілому образ того, що ми називаємо “міфічним досвідом архаїчної людини” за допомогою більш–менш типових характеристик. Зрозуміло, що предметом розгляду при цьому слугуватиме не величезне розмаїття конкретних міфологій, а те спільне, що їх об’єднує. Це спільне, як уже говорилося, називатимемо слідом за К. Хюбнером, структурою міфічного досвіду. “Очевидно, в різних міфах і різноманітних теоріях ми добачаємо дещо спільне, що дозволяє нам охопити розмаїття в тому чи іншому випадку відповідним поняттям. Це спільне, притаманне різним міфам, відповідно до теорій, є їх структура” [161, 116]. І далі Хюбнер продовжує: ”Під структурою розуміють зв’язок, будову та внутрішнє членування цілого” [161, 117]. Отже, досвід архаїчної людини буде міфічним тому, що міфічні елементи структури цього досвіду.

Тут потрібно пам’ятати, що коли міф розглядати як автономну сферу, таким, що розвивається в паралельній площині з наукою, то опис міфічного досвіду через наукові поняття та філософські категорії не дозволяє охопити

міф у всій його чистоті. Автентичним міф виступає при його безпосередньому переживанні ізсередини. Тому, науковий опис не може бути нічим іншим як описом ззовні; далі, цей опис буде лише інтерпретацією автентичного міфу; і нарешті, така інтерпретація — це єдиний спосіб, через який сцієнтистськи орієнтована свідомість може зрозуміти міф.

Міфічний досвід архаїчної людини має таку властивість як **синкретизм**. Цей синкретизм проявляє себе в нерозчленованості архаїчною людиною предмету свого інтересу на об'єктивне та суб'єктивне начала, матеріальне та ідеальне, при такому сприйнятті предмет невіддільний від знаку та імені, зовнішнє невіддільнє від внутрішнього, а частина від цілого. Причини синкретизму не в останню чергу закладені в особливостях світосприйняття та мислення первісної людини. Так, німецький психолог Ф. Клікс серед таких особливостей виділяє: 1) високий рівень злиття індивіда з навколишньою природою (анімізм); 2) досить значний рівень інтеграції індивіда в первісний колектив — рід (тотемний предок); 3) високий рівень емоційної чуттєвості та афективної напруженості спілкування (прискорене формування в умовах непевності емоцій страху та гніву); 4) досить високий рівень образності (іконічна повнота) відтворення змісту пам'яті та уяви [61, 152–153].

Перші два положення, виведені Кліксом, з необхідністю зв'язані з такими специфічними рисами сприйняття світу як антропоморфізація навколишнього середовища та зооморфізація первинних людських спільнот, які можна спостерігати вже на стадії тотемізму. Справді—бо, саме безпосередня залежність життя архаїчної людини від природніх умов існування стимулювала таку спрямованість психологічної діяльності, при якій адаптація до цих умов полягала, мабуть, у максимальній ідентифікації себе з навколишнім світом. І тому, відповідний цьому буттю рівень свідомості виключав проведення чіткої межі між природнім та власне людським. Відбувається перенесення людських якостей на природні процеси і навпаки — знаходження архаїчною людиною в себе та своїх родичів

якостей, які належали явищам природного світу. Колективний характер життя давніх людей сприяв тому, що єдиним цілим з природою сприймалось все людське суспільство. Неможливість окремого представника родового суспільства вижити поза колективом, а значить і поза притаманним цьому колективу уявленням про взаємовідносини з навколишнім світом, приводила до неможливості формування індивідуальної свідомості та відділення її від колективної. Таким чином, колективні уявлення та надіндивідуальні обов'язки відігравали домінуючу роль в житті архаїчної людини. Ці ж специфічні умови життя первісної людини привели до того, що на тому синкретичному рівні світобачення виникло уявлення про кровну спорідненість, кровне родичання всіх елементів навколишнього світу з людиною включно.

Серед інших ознак первісної свідомості, вже названих Кліксом, потрібно виділити ще одну — конкретність цього мислення. Первісне мислення характеризується нездатністю утворювати загальні непередметні поняття (непередметні поняття — це “світ”, “свобода”, “безсмертя” на відміну від предметних — “земля”, “вода”, “старий”, “молодий”). На рівні експериментальної психології така специфіка свідомості може бути пояснена слабкою диференціацією структурних елементів свідомості архаїчної людини — емоції, мислення, пам'ять, уява, рефлексія, воля — ще були слабо відділені одне від одного (як у малої дитини). Отже, особливості архаїчного досвіду зумовлені як специфікою практики первісної людини, так і специфікою її свідомості.

Синкретизм — це основна властивість структурних елементів міфу. Але знову ж таки повторимо, що зауважується він при протиставленні, насамперед, науково орієнтованій свідомості, яка все нерозділене намагається зробити структурованим і чітким. Сама проблема синкретизму постає тоді, коли ми хочемо зрозуміти міф не з точки зору носія міфічного досвіду, а з точки зору науковця.

Переходячи до власне структур архайчного міфу, потрібно вказати, що вперше їх при аналізі міфомислення застосував неокантіанець Е. Кассіерер. Виходячи з настанов трансцендентальної методології, він розглядав міф як “форму думки”, як “форму споглядання” або, інакше, “наочного уявлення” і, нарешті, як “форму життя” [Цит. за: 86, 741]. Для міфу як форми думки, за Кассіерером, характерні міфічна об’єктивність, міфічна причинність, міфічний розподіл на ціле і частину та міфічна перервність. Міфу як формі споглядання притаманні наявність міфічних простору, часу та числа. В центрі міфу як форми життя лежить поняття “Я”, душі. О. Лосев, наприклад, викладає розуміння цієї останньої форми так: “Кассіерер сформулював справжнє джерело міфу. Це — “мана”, початкова єдність міфу, де тіло й душа ще не розрізняються. Далі відбувається диференціація, але знову ж таки не на тіло й душу і не на чуттєвий та інтелігібельний світ. Я та не-Я для міфу однаково матеріальні і духовні, однаково мають міфічно-магічну природу. Тут важливо те, що, оскільки сам міф магічний та містичний, — і його диференціація відбувається так, що основне ядро залишається скрізь. Утворюються особисті боги та свідомість особистості, але будь-який член початкового поділу первісного ядра залишається тим же первісним ядром, із тією ж тотожністю Я та не-Я. Фактор поділу — міфічно-магічна дія.” [86, 751]. Такі апріорні форми становлять своєрідну структуру міфічного досвіду.

У подальшому структурну методологію кассіерівського зразка до характеристики, правда, не в цілому архайчного, а лише античного міфу, застосував К. Хюбнер. У цьому дослідженні схему Хюбнера взято за основу, але наповнено її власним розумінням дисертанта. Також, на відміну від Кассієра і почасти Хюбнера тут не застосовується трансцендентальна методологія, тобто, ті форми, що є для них апріорі міфічного досвіду, в даному випадку, будуть вважатись іманентно притаманними змісту міфічного досвіду.

К. Хюбнер при аналізі міфічної “системи досвіду та мислення” античної доби в основному виділяє ті ж структури міфу, що і Кассіерер, тобто “єдність матеріального та ідеального”, “відношення частини та цілого”, “міфічна субстанція”, міфічні простір та час. Крім того Хюбнер вводить і свої, наприклад, таке фундаментальне поняття як “архе”.

Але справа в тому, і це показав вже раніше Кассіерер, що такі ж структури притаманні не лише античному міфу, але й первісному. Античний міф постає тоді як часткове вираження певного типу досвіду людини традиційного суспільства.

Отже, **по–перше**, в структурі архаїчного міфу будемо виділяти наявність міфічних сутностей, або як їх називає ще Хюбнер — міфічних субстанцій. Це можуть бути боги, духи, душі, або та ж сама “мана”. Вони не є чисто ідеальними сутностями. Природа їх є матеріальною і ідеальною одночасно. Взагалі поєднання (нерозрізнення) матеріального і ідеального в міфі для Хюбнера “є власне первинним, воно задає основи міфічної предметності і складає джерело будь–якого явища”[160, 97].

“В міфі, — зазначає О. Лосєв, — все ідеальне взагалі тотожне з матеріальним і речовим, а все речове поводить себе, як ніби б воно було ідеальним” [82, 458].

Такі міфічні сутності являють себе як сили, дію яких архаїчна людина постійно відчуває на собі.

Щоб зрозуміти особливість сприйняття таких сутностей людиною міфу, потрібно відтінити міф від релігії. Справа в тому, що ті ж сакральні істоти (боги) на рівні релігії відрізняються від сприйняття богів чи духів на рівні міфу. Міф і релігію також не потрібно ототожнювати, хоча міф і виступає складовою релігії, але він існує і самостійно: 1) як тип світогляду, що передре релігійному; 2) як такий, що існує паралельно з релігією і у своїй автентичності і у своїх перетворених формах.

У релігійній свідомості світ подвоюється на поцейбічний, природний, мирський, такий, що сприймається людським досвідом — з одного боку, та

на потойбічний, надприродний, сакральний, трансцендентний — з іншого. І боги чи Бог представляють саме цей другий світ. Людина ж міфу світ не подвоює. Вона ще не може уявити собі наявність якоїсь трансцендентної сфери. В міфі як певному типі досвіду немає протиставлення між чуттєвим і надчуттєвим, індивідуальним і загальним, вірою та знанням. Тому боги, духи чи демони для первісної людини можуть існувати тільки в єдиному можливому поцейбічному світі. Такі міфічні сутності (боги) творяться первісною свідомістю шляхом персоніфікації (уособлення) чуттєвих образів (О. Лосєв, Ф. Кессіді) і являються людині безпосередньо, на такому первинному рівні сприйняття, де питання “вірю — не вірю” ще не виникає.

Людина міфу як і людина релігії переживає явлення таких богів через почуття сакрального, якщо сам термін “сакральне” брати в розумінні німецького теолога Р. Отто. В релігійній свідомості сакральне проявляє себе як сила зовсім іншого порядку, ніж сила природи. Сутність сакрального на рівні релігії, як уже зазначалося в I розділі, полягає в почутті страху і одночасно захоплення перед величчю трансцендентного Бога. На рівні ж міфу переживання сакрального є переживанням явлення міфічних сутностей природнього поцейбічного світу, з якими архаїчна людина живе, безпосередньо спілкуючись з ними і будуючи на них картину природи, суспільства і духовності. На відміну від релігійного сакрального міфічне являється людині чуттєво. Ілюстрацією такого чуттєвого явлення міфічних богів можуть бути слова німецького філолога–класика У. фон Віламовіца–Маллендорфа: “Боги живі. Перша умова нашого розуміння давньогрецьких вірувань та культу полягає у виявленні і визнанні цього як наявного факту. Наше знання про те, що вони живі спирається на внутрішнє та зовнішнє сприйняття, і не важливо, сприймається бог сам по собі чи в якості того, що несе на собі його вплив”. І далі: “Якщо ми перенесемось думкою на тисячоліття назад, то спілкування богів і людей потрібно визнати майже повсякденною подією, в крайньому випадку боги можуть з’являтися в будь–



яку мить, і якщо вони запрошуються на жертвоприношення чи бенкет, то це потрібно розуміти серйозно” [Цит. за: 160, 67].

Тобто, якщо ми хочемо сприйняти міфічний досвід не з позицій наших теоретичних ідеалів, а більш адекватно, то ми його повинні сприймати в його “безпосередній якості” (Кассіпер). Явлення божества для людини міфу не було галюцинацією, боги являлись як реально, так і опосередковано через дію сил, які первісна людина постійно відчувала. Взагалі, первісна людина не може ставитись до навколишнього світу, як, наприклад, вчені ставляться до того, що вони досліджують, тобто, як до об’єкту, як до знеособленого “Воно”. Людина, що живе у світі міфічних уявлень, ставиться до всіх предметів світу як до живих істот, з якими вона постійно і безпосередньо спілкується. “Міф завжди говорить не про механізми, але про організми і навіть більше того, про особистості, про живі істоти” [84, 424].

Міфічні сакральні сутності існували всюди, бо “весь світ наповнений богами” (Фалес). Таку всезагальність присутності Хюбнер пояснює через тлумачення міфічної субстанції. “Якщо субстанцію, зрозумілу в сучасному сенсі, наприклад, як хімічну речовину, ми зустрічаємо розділеною по різних місцях, то вона залишається тією ж самою речовиною. Якщо уявити собі дану речовину як матеріальний та ідеальний індивідум, тоді скрізь, де є ця речовина, був би присутній той же індивідум, (якщо б у наявності були тільки його частини, то це вже не був би той же індивід і, значить, не та ж сама речовина). Це можна пояснити і по-іншому: якщо ми поділимо червону поверхню на багато частин, то їх червоність буде перебувати у всіх частинах ідентично, а якщо ця червоність означає не тільки матеріальний, але й ідеальний індивід, то він теж існував би скрізь в цих частинах як деяке ціле” [160, 100–101]. Це означає, що в міфічному досвіді грудка землі утримує в собі все поле, так як вона має в собі сутність цього поля. З цієї ж причини у будь-якому зерні присутня богиня землі, наприклад, Деметра, а у громові — Перун чи Зевс. Так як у міфічному досвіді ідеальне не існує окремо від

матеріального, то, наприклад, слава якогось героя присутня у його зброї, а людина чи предмет — у своєму імені.

При міфічному сприйнятті схожість між предметами тлумачиться як тотожність цих предметів, завдяки присутності тієї ж міфічної субстанції у цих предметах. Трохи по-іншому, без застосування поняття “субстанція”, про схожість, що стає в міфі тотожністю сказано у Е. Кассіра: “Кожне відношення схожості між двома змістами воно (міфічне мислення — В. А.) зводить до речової тотожності, що лежить в основі обох змістів і, тільки виходячи з цієї тотожності, в змозі зрозуміти його. Будь-яка одноманітність в тому, як повторять себе речі або процеси, є для нього безпосереднім, ніби відчутним доказом того, що в них повинно бути щось спільне. Тому якщо примітивному мисленню і дії вдається добитись дійсно правильної і точної схожості якої-небудь речі або процесу, то в цій схожості воно володіє сутнісним ядром самі речі” [55, 228].

В міфі нерозчленованість на матеріальне та ідеальне, фізичне та психічне, зовнішнє та внутрішнє, частину та ціле, предмет та його образ приводить до того, що перше поняття поводить себе як друге. Перетворення чи перетікання одного в інше є реалізацією загального принципу міфічного мислення — “все є все” або “все у всьому”.

О. Фрейденберг писала, що “для первісної свідомості один предмет і є інший, тому тут немає місця ні для якої переносності значень з одного предмету на інший” [154, 23]. Тому у первісному міфі немає символіки, бо символ — це знак, що вказує на щось інше; міф не алегоричний, бо алегорія — це іносказання; він не є також метафоричним, бо метафора — це перенесення імені. В автентичному ж міфі, за Лосєвим, “нічого не зображається, воно там реально перебуває”.

Така нерозчленованість стосується і міфічного співвідношення предмету та імені. Слово не просто позначає якийсь предмет. Предмет та ім'я у міфічному досвіді не існують самостійно. Фактично слово і є позначений предмет, а не просто його позначення; у слові та імені існує сам предмет і

його реальні сили. В міфі знаходиться сила “яка пронизує людину як нумінозна субстанція” (Хюбнер), і саме вона й робить міф—оповідь складовою реальності, а не уяви. Звідсіля випливає: діючи на знак чи ім’я якоїсь істоти чи предмету, ми впливаємо на нього самого; тотожність імен означає, принаймні частково, тотожність істот, що цими іменами означаються; зобразити або назвати якусь річ достатньо для того, щоб викликати її до існування. Наприклад, щоб викликати бога, достатньо назвати його ім’я. Е. Кассіер проаналізувавши тотемні міфи австралійських аборигенів, дійшов висновку, що “ім’я в міфічному сенсі ніколи не є чисто конвенційний знак речі, воно — його реальна частка, причому така, яка за міфічно—магічним принципом “pars pro toto” (“частина замість цілого” — В. А.) не тільки представляє ціле, але і в дійсності “є” ціле. Хто заволодіє іменем, той тим самим доб’ється влади над самим предметом, той буде володіти ним в “дійсності” (тобто в його магічній дійсності)” [55, 203].

Добре ілюструє таку наповненість імені силою предмету і свідчення Л. Леві—Брюля: ”Індіанець розглядає своє ім’я не як простий ярлик, але як окрему частку своєї особистості, як дещо схоже до своїх очей чи зубів. Він вірить, що від злостивого вживання його імені він також буде страждати, як і від рани, нанесеної якій—небудь частині його тіла” [74, 78].

Міф існує в слові. Розповідання міфу для архаїчної людини було не просто часткою оповідного мистецтва, але через вимовляння священного слова, завдяки нероздільності слова та предмету, воно являло їй духів, богів і т. п. Через називання імен сакральні сутності починали реально існувати для такої людини, а міф відповідно ставав складовою реальності. І тут не можна говорити, що первісна людина вірила в міфи. Міф все—таки є “безпосередня тотожність ідеального та реального”(Шеллінг), вірити ж можна тільки в те, що безпосередньо не дане. Отже, міф — це те, що було до віри. Це якась сама собою зрозуміла довіра відносно специфіки свого сприйняття реальності. Якщо ще чіткіше — це не віра в міф, а буття—у—міфі.

І навпаки, коли міф більше не переживається як явлення сакральних сил, він поступово втрачає свою автентичність і стає, принаймі з епохи античності, просто “словом” як знаком, “оповіддю”, яка має, насамперед, естетичну вартість або ж є “збіркою міфів” — міфологією. Перетворившись у міфологію міф стає об’єктом зацікавленості міфографів та фольклористів.

**По-друге**, в структурі архаїчного міфу будемо виділяти наявність архе. Вище вже говорилося, що у Хюбнера архе означає: 1) власне міфічну історію; 2) походження предметів, явищ, звичаїв. Отже, архе — це історія походження. Будь-який міф, справді, говорить про витоки або про те, що було на початку. Справа в тому, що в архаїчному міфі пояснити якусь річ — це розповісти як вона творилась, тобто звести суть речі до її генези. “Міфологія дає ґрунт, закладає підвалини. Вона дає відповідь не на питання “чому”, а на питання “звідки” [59, 18].

“Не існує міфу, — писав М. Еліаде, — який би не був розкриттям “таїнства”, описом початкової події, яка встановлює складову частину структури дійсності або тип людської поведінки” [46, 16]. Першоподія, яка дає знання про творення світу, людини, племені, якихось ритуальних дій, норм, походження хвороб, виникнення ремесел і т. п. і буде називатись архе.

Архе, яке сталося одного разу, потім відтворюється знову і знову в незмінному і тотожному вигляді. Якщо, наприклад, у грецькій міфології ніч породжує день, то це завжди та сама сакральна ніч кожного ранку породжує той самий священний день. Така першоподія виводиться за межі плинного часу, вона вічна як певна субстанція. Архе може проникати у будь-яку річ, що не належить до сакрального світу і є смертною.

Архе хоча і не відбувається в часі, але безпосередньо зв’язане з **третім** структурним елементом архаїчного міфу — міфічним часом.

Насамперед, вкажемо, що у свідомості первісної людини час сприймається як багатовимірний. На одній площині — це час профанний; і він усвідомлюється таким, що тече з минулого в майбутнє через сучасне. Він

має напрямок. На іншій площині час — сакральний. Це першочас коли творились архе і такий час передує початку відрахунку профанного, емпіричного часу. У профанний час сакральний може проникати як архе, наприклад, через інсценування подій сакральної першоєпохи в ритуалі. Постійні проникнення архе в профанний час приводять до того, що рух архе починає сприйматись циклічно, тобто сам по собі у сфері сакрального міфічний час протяжності та послідовності не має. Це “час до часу”. Тут доречним буде навести вислів К. Леві–Строса про те, що міф — це “машина по знищенню часу”. Циклічність же міфічного часу проявляється тільки при стиканні його з профанним часом. У ритуалах, обрядах, які у первісних племен можуть займати до половини року, найбільш повно проявляється дія міфічного часу, коли архе як субстанція стає реальністю профанного часу.

Наприклад, актор, який в певному ритуальному дійстві зображав бога, не грав роль бога, але ставав цим богом. Тобто такий ритуал — це не просто наслідування чи копіювання архе, а саме це архе в його тотожності тому, яке вперше здійснилось в першочаси. Таким чином, з профанної точки зору минуле (воно ж — архе позачасового сакрального світу) може постійно з’являтися в сучасності, а це означає, що час, з точки зору досвіду архаїчної людини, є оборотним. В свідомості такої людини повторюється одне й те ж саме, а тому нічого нового в світі не відбувається. “Коротше кажучи, можна сказати, що “проживаючи міфи,” ми виходимо із часу хронологічного, світського і вступаємо в межі якісно іншого часу, часу “сакрального”, одночасно ж і вихідного, початкового і в той же час такого, що безкінечно повторюється”[45, 28].

Священна реальність явлена в міфі видається архаїчній людині справжньою, принаймні більш значимою, на відміну від профанної дійсності, яка постійно зникає з плином часу і яка сприймається не інакше як послаблений варіант священної.

Між іншим, приблизно до таких же висновків відносно специфіки первісного міфу дійшов і відомий англійський етнолог Б. Малиновський. Він

писав: ”Істинна значимість міфу пояснюється тим, що він має характер ретроспективної, всюдисущої, живої реальності. Для тубільця він не є ні вигаданою історією, ні розповіддю про мертве минуле; це — утвердження деякої надреальності, все ще почасти живої. Вона жива остільки, оскільки створені в міфі прецедент, його принцип і його мораль управляють соціальним життям тубільців” [92, 122–123].

Іншою характерною рисою міфічного часу, на що звернув увагу ще Кассіерер, є нерозривна єдність часу і предметів чи подій, які в цьому часі знаходяться. У свідомості первісної людини відсутні увлєння про абстрактний час як середовище, в якому певні події прикріплені до певних точок цього часу. Зрозуміло, що така свідомість не могла помислити час, наприклад, по-кантівськи — як дещо пусте, самостійне, що може бути об’єктом чистого споглядання. Синкретизм світосприйняття робив час залежним від речей, що заповнювали цей час.

Багато дослідників (Ф. Боас, О. Хульткранц, Е. Мелетинський) взагалі називають наявність міфічної моделі часу основною ознакою міфу як такого. Віднесення якоїсь події до пра-часів і явлення цієї події в сучасності як архе достатньо, твердять ці автори, щоб віднести її до розряду міфів.

І врешті, **по-четверте**, в структурі міфічного досвіду виділятимемо міфічний простір. У найбільш ранніх міфах просторові та часові характеристики злиті і утворюють єдність, яку М. Бахтін означив поняттям “хронотоп”. Якщо ж міфічний простір розглядати самостійно, то першою його характеристикою, як і у випадку міфічного часу, буде поєднання простору з його змістом. При міфічному сприйнятті простір не уявляється абстрактно; поза речами, які його заповнюють він не існує. “В умовах життя первісного суспільства ми навряд чи можемо виявити якісь сліди ідеї абстрактного простору. Простір первісної людини — це простір дії; дія концентрується навколо його безпосередніх практичних потреб та інтересів. В тій мірі, в якій можна говорити про первісне “поняття” простору, воно не

має чисто теоретичного характеру. Він цілком пронизаний конкретними індивідуальними чи соціальними чуттєво–емоційними елементами”[56, 493].

Простір при міфічному сприйнятті не є континуальною єдністю, навпаки, він перервний. Складається він із сакральних предметів та місць. Ними можуть бути священні гаї, гори, святилища і т. п. Вони й становлять зміст простору і вони ж своїм існуванням і уможливають його. Сакральними місця міфічного простору роблять архе міфічних сутностей, але, як уже зазначалося, такі елементи простору ніколи не заповнюють його суцільно. Континуальним, навпаки, є профанний простір, в який ніби вживлені елементи сакрального. Сакральні об’єкти володіють силою, а тому вони стають в просторовій ієрархії центром по відношенню до профанних об’єктів, які, в свою чергу, відтісняються на периферію.

Звичайно, у так описаному первісному міфічному досвіді бракує для цілісності образу багатьох ланок, але, на нашу думку, наявність таких структур міфічного досвіду архаїчної людини як міфічна субстанція, міфічне архе, міфічний час та міфічний простір вказує на той “мінімум міфу”, який може бути зафіксований у будь–якому явищі тоді, коли в ньому будуть зауважені ці структури.

Підсумовуючи цю частину підрозділу, ще раз вкажемо, що архаїчний міф проявляється як синкретична цілісність сприйняття світу, що народжується на первинному, ще нічим не опосередкованому (а значить і неусвідомленому) рівні стикання свідомості із світом речей. Міф — це те, що одного разу виникнувши, знаходиться в людській свідомості між нею і навколишнім світом, і, таким чином, саме через міф відбувається поєднання людини і світу, а, отже, міф є способом сприйняття реальності. Він певним чином обробляє цю реальність і представляє свідомості. “Зашифрована” реальність постає у свідомості як міфічний досвід. Міфічний досвід обумовлював всі сторони життя первісної людини, істоти у всіх відношеннях колективної. Справді, для первісної людини “міф був всім — думкою, річчю,

дією, істотою, словом: він служив єдиною формою світосприйняття”[154, 227].

**2. 1. 2.** У світлі вищеописаного так архаїчного міфу доречним буде питання: що ж таке тоді сучасний міф, настільки легітимним є вживання поняття “міф” для характеристики явищ нетрадиційного суспільства, його культури, духовного життя або ще точніше — для характеристики індустріального та постіндустріального етапів історії західної цивілізації? І чи існує в сучасній людини досвід тотожний міфічному досвіду архаїки? В історії міфології були і противники і прихильники перенесення явища міфу на реалії післяархаїчної епохи. Тут пояснимо специфіку свого бачення даної проблеми.

У часи античності міф було вперше відкрито з боку розсудку і аналіз текстів Ферекида та Ксенофана добре підтверджує дане положення. Сам міф вказує на дорефлексивний стан свідомості. Людина міфічної епохи проживала всередині міфу і нездатна була до погляду на себе як на іншого, тобто вона не могла зробити себе об’єктом аналізу. Із формуванням у свідомості людини рефлексивної здатності, що найбільш повно була репрезентована у сфері тогочасного античного філософського дискурсу, така людина починає самоусвідомлювати свої дії. Вона не просто живе в дійсності, у неї виникає ставлення до дійсності.

Про ці два шари взаємодії з дійсністю добре писав відомий російський психолог і філософ С. Рубінштейн: ”Існує два способи існування людини, і відповідно, два відношення її до життя. Перший — життя, що не виходить за межі безпосередніх зв’язків, в яких живе людина: спочатку батько, мати, потім подруги, вчителі, потім чоловік, діти і т. п. Тут людина вся всередині життя, будь-яке її відношення — це відношення до окремих явищ, але не до життя в цілому. Відсутність такого відношення до життя в цілому пов’язана з тим, що людина не виключається із життя, не може подумки зайняти позицію поза ним, для рефлексії над ним. Це є існуюче відношення в житті, але яке не усвідомлюється як таке”[132, 351–352].



Інший спосіб С. Рубінштейн пов'язував з виникненням рефлексії. “Вона ніби призупиняє, перериває цей безперервний процес життя і виводить людину подумки за його межі, людина ніби займає позицію поза ним. Це вирішальний поворотний момент. Тут закінчується перший спосіб існування ... З появою рефлексії зв'язане філософське осмислення життя”[132, 352].

Якраз після виникнення рефлексивної здатності в поле критичного мислення потрапляє міф. Так як для людини міф існує як життя–в–міфі, то відкритий він справді міг бути тільки з–поза меж міфічного досвіду. Таким чином, розумом/розсудком міф ставиться під питання і стає проблемою. Сфера міфу починає срийматись чимось принципово іншим по відношенню до розуму і на тлі міфу розум утверджує свою тожсамість. Розум/розсудок не просто критикує міф, а одночасно його й оцінює як феномен вторинний і меншовагтїсний по відношенню до, скажімо, науки. Міф стає лише видимістю у порівнянні з більш високим раціональним способом сприйняття дійсності, що втілюється в науці. Але наука може бачити в міфі тільки те, що дозволяє їй понятійний підхід до дійсності і постільки сам міф дозволяє їй себе зрозуміти, тому, що адекватно міф не пояснюється, а є переживанням досвіду “абсолютно реального життя” (Юнг).

Критикуючи міф, розум/розсудок сам себе в своїх очах підвищує над міфом. Така “зарозумілість розуму” аж до непомічання міфу, особливо в епоху Просвітництва чи в сучасній сцієнтистській культурі, приводить до того, що особливості міфічного сприйняття приписуються лише віддаленим епохам чи дикунським станам існування в сьогоденні, і це ж одночасно приводить до заперечення міфічного досвіду в цивілізованій сучасності. Тобто відповідь на питання: чому міф виводиться поза межі сучасності і вкорінюється лише в первісних станах людської історії та свідомості? — потрібно шукати в особливостях сприйняття світу науково орієнтованою свідомістю, в науковому образі світу, у спадщині наукового мислення . І завдання для дослідника тут, мабуть, полягає в тому, щоб через операцію по

звуженню зазіхань розуму відчутти оцю різницю між міфом як імманентною формою досвіду, притаманною людині, та міфом уже проінтерпретованим критичним мисленням. За приклад тут можуть слугувати дослідження Е. Кассіра та О. Лосева, які намагалися описати міф через утримання від оцінкових суджень, тобто спробували подивитись на міф хоч і раціонально, але з боку самого міфу.

У ХХ ст. погляд на міф як “темне інше” розуму, як на такий, що має ірраціональну природу був підданий критиці. При цьому критика йшла по двох напрямках, виходячи з розуміння раціональності.

Якщо раціональність сприймати як відповідність законам логіки, то тут виділяється структуралістська теорія К. Леві–Строса (не плутати з структурним підходом Е. Кассіра). З точки зору Леві–Строса, логіка первісного мислення якісно не відрізняється від мислення цивілізованої людини, різниця в тому, що це мислення доходить до тих же самих висновків, що і наука, але не прямо, а обхідними шляхами (так звана логіка “бриколажу”). “Видається, — писав французький дослідник, — що логіка міфологічного мислення така ж вибаглива, як і логіка, яка лежить в основі позитивного мислення, по суті, мало чим від неї відрізняється. Адже різниця полягає не стільки в якості інтелектуальних операцій, скільки в природі явищ, що підлягають цим операціям. Зрештою, технологи давно вже спостерегли, що залізна сокира не вартісніша за кам’яну тому лише, що одну з них зроблено краще. Обидві зроблено добре, просто залізо — це не те, що камінь”[75, 219].

Відносно так зрозумілої раціональності міфу, потрібно погодитись з позицією Н. Автономової, яка писала: ”Структуралістський підхід до дійсності, яскраво представлений наперед за все у К. Леві–Строса в його своєрідній, і по–своєму дуже логічній міфотворчості з приводу міфу, вражає саме тим, чим в кінцевому рахунку може й розчарувати, — спробою знайти систему там, де, здається, такої системи немає, і одночасно нездійсненністю такої спроби, якщо розширювати її безмежно і намагатись пояснити все в

міфі логічними засобами. Така спроба неявно вимагає свавілля і сама ж його в певному розумінні і породжує”[2, 44].

Інший напрямок виходить із розуміння раціональності як доцільності, тобто, наприклад, діяльність, яка приводить за певних умов до певної мети і буде раціональною. І в цьому відношенні міф також раціональний, оскільки він “працює”, тобто виконує в суспільстві важливі функції по інструментальному оволодінню дійсністю. Справедливості ради потрібно сказати, що так зрозуміла раціональність стосується не природи міфу взагалі, а лише відношення міфу до певного середовища.

З точки зору Е. Мелетинського, глобальна функція, “основний сенс міфології” є “перетворення хаосу в космос”, тобто через міф людина впорядковує навколишній світ у своїй свідомості, роблячи його, таким чином, зрозумілим і, значить, своїм [96, 169]. Б. Малиновський сконкретизував функції міфу таким чином: “Якщо міф вивчати живим, то він виявляється не символічним, а прямим вираженням свого змісту; не поясненням, яке задовольняє науковий інтерес, а словесним воскресінням первісної реальності. Він переповідається для задоволення глибоких релігійних потреб, він є зводом моральних і навіть практичних приписів, а також засобом підтримки суспільної субординації. В примітивній культурі міф виконує незамінну функцію: він виявляє, скріплює і кодифікує віру; він виправдовує та проводить в життя моральні принципи; він підтверджує дійсність обряду і утримує практичні правила, що направляють людину”[92, 99].

Таким чином, коли міф аналізується з функціонального боку, то він не може не бути не раціональним. І саме так витлумачена раціональність міфу може бути прийнята і нами.

Констатація “приреченості” на раціональне сприйняття міфу дослідником приводить, принаймні, до таких наслідків. Потрібно погодитись з тим, що ми не здатні адекватно сприйняти міфічний досвід архаїчної людини тому, що досвід сучасної людини йому повністю чужий. І навіть

коли б це було й не так, “чистий” міфічний досвід все одно нам неприступний з причини великої часової віддаленості, а значить і неможливості вступити з ним в безпосередній контакт. Тому міф “в хімічно чистому вигляді”(Мелетинський) — це абстракція, яка вказує на міф лише як на компонент в цілісному і неоднорідному людському досвіді чи свідомості. Тобто, лише ставши предметом дослідження, міфічний досвід постає чимось “чистим” і “самостійним”. А це, у свою чергу, означає, що наведена вище спроба опису міфічного досвіду архаїки через виявлення лише цього досвіду притаманних структур, є не більше, ніж реконструкцією. Такі структури привносяться в міф науково орієнтованою свідомістю, щоб зробити його зрозумілим в категоріях раціонального. Неможливість пережити первісний міфічний досвід як свій власний, приводить до того, що будь-який досвід проінтерпретований як міфічний, поза межами архаїки, не може бути тотожним архаїчному, а лише аналогічним.

Часто в тих же термінах, що застосовуються для опису архаїчного міфу, дослідники описують також елементи досвіду, культури чи свідомості сучасної людини. Вкажемо тільки на два приклади. Р. Барт писав про оповідь: “Рушійною силою оповідної діяльності є саме змішування слідування в часі та наслідку; те, що відбувається потім, прочитується в оповіді як обумовлене чимось; в такому випадку оповідь являє собою систематичне застосування логічної помилки, виявленої ще схоластами і названої ними *post hoc, ergo propter hoc*”. З. Фрейд описував сновидіння так: “Психоаналіз вчить нас зводити близькість фактів в часі до їх взаємозалежності ... В сновидінні ... логічні відносини представлені як одночасні. Каузація представлена як часова послідовність” [Цит. за: 145, 283].

Як видно, в оповіді та сні виділені ті ж самі ознаки, що і в архаїчному міфі. Із цих прикладів можна вивести принаймі два висновки: 1) Вживання однакових понять може свідчити про аналогічність первісного та сучасного мислення, так як тим самим терміном може бути позначений один і той же

предмет; 2) Однаковість понять може також свідчити лише про єдність на рівні термінів, але не про єдність на рівні об'єктів, які і називають дані терміни, коли по аналогії лише за однаковістю деяких ознак назва одного предмету переходить на інший, хоча природа другого предмету в цілому протилежна першому. Наприклад, в різні періоди міф відноситься до різних сфер — релігії, поезії, ідеології — за ознакою ілюзорності. У цьому, другому, випадку увага акцентується не на відповідності поняття предмету, тобто вживанні слова в прямому значенні, а на активності і самостійності терміна “міф”. Між іншим, при допомозі цього другого висновку добре пояснюється реально існуюча метафоризація міфу в історії. І, навпаки, акцентування уваги, як у першому випадку, на прямих вживаннях терміна “міф” приводить до визнання можливості існування міфу як не метафори в неархаїчному контексті.

На проблему співвідношення міфічної реальності та терміна “міф” можна поглянути ще з одного боку; якщо пристанемо на ту думку, що міф у післяміфологічну епоху виникає тільки як результат називань за методом аналогії терміном “міф” неміфологічних до цього об'єктів, то виникає питання: яка все ж таки тоді природа міфу — субстанційна чи ситуативна? Якщо субстанційна, то міф повинен проходити через всі періоди людської історії як незмінна сутність, хоча і набуваючи все нових значень, змінюючи форми свого існування, виконуючи в різні епохи різні функції, але залишаючись при цьому все тим же самим міфом. Якщо ж природа міфу ситуативна, то міф — це не більше, ніж інструментальне поняття і суть міфу тоді потрібно шукати не в міфічній реальності, а в чомусь іншому; в даному випадку у самому понятті “міф”.

Правда, ця дилема може виглядати дещо штучною, якщо ми відійдемо від есенціалістської методології, з точки зору якої поняття відображає одну єдину суть; потім ця суть подається в понятті, як сукупності ознак, що вже перед цим згруповані в явищі; нарешті, при такому розумінні поняття лише відображає ці суттєві ознаки. Але справа в тому, що дослідник, який має

справу з міфом як об'єктом дослідження повинен визначити специфіку цього об'єкту. Міф як об'єкт не даний нам у чуттєвому досвіді як, скажімо, люди, машини чи дерева, тобто природа цього об'єкту ідеальна. А це означає, що ті смисли, які вкладались в поняття “міф” протягом його семантичної еволюції залежні від суб'єктивного образу світу дослідника і такі смисли напряму впливали на бачення ідеального міфічного об'єкту. Тут ми не можемо говорити, що немає такої реальності як міф, а існує лише поняття “міф” з довільними значеннями, яке потім і конструює об'єкт дослідження. Краще, мабуть, сказати, що вже наперед витлумачене поняття міфу допомагає виокремити об'єкт дослідження і виявити його сутнісні ознаки, по-іншому — наперед дане розуміння міфу, зафіксоване в понятті, впливає на особливості бачення міфічним чином обробленої реальності. Отже, ми схилиємось до прийняття думки про більш активну роль, яку виконує зміст поняття ”міф” у його взаємодії з міфічним об'єктом.

Якщо перевести цю проблему на більш загальний рівень, то можна зауважити, що міф в історії розвивається у двох взаємопов'язаних площинах. З одного боку, міф у часі розвивається об'єктивно як міфічна здатність. Але далі, дослідник як суб'єкт пізнання, пізнає це об'єктивне буття міфу. І саме на пізнавальному рівні, у зв'язку з тим, що природа об'єкту пізнання ідеальна, тобто істинність міфу не може бути зафіксована на рівні почуттєвого досвіду, і створюється можливість полісемантизації терміна “міф” — дослідник надає йому тих значень, що відображають конкретний соціальний, культурний та пізнавальний контекст. Міф стає істиною (О. Лосєв, К. Хюбнер) і оманною (Діоген з Аполонії, Вольтер), поезією (Гете, німецькі романтики) і ідеологією (Сорель, Р. Барт), а той просто нічого не значить, а вживається лише як термін для надання розмовному стилю “елегантності” (М. Стеблін–Каменський). Врешті, і об'єктивні і суб'єктивні форми міфу стають реальністю людської культури.

Як стає зрозумілим із усього вищесказаного, аргументи на користь виявлення міфу власне поза межами архаїки та традиційного контексту

видаються нам переконливими. Тому, в цій роботі, міф — це, по-перше, стадія в розвитку суспільства та його свідомості, що локалізована в початках людської історії, або ще по-іншому — форма, що обумовлювала всі сторони життєдіяльності первісної людини; по-друге — це тип “свідомості і досвіду” (Хюбнер), що вийшов за межі первісної епохи і має універсальні характеристики. На можливість такого підходу у розумінні міфу вказували ще Ю. Лотман та Б. Успенський [87, 292].

Головною підставою для об’єктивного існування міфу в сучасності є припущення, висловлене на початку цього підрозділу — людський досвід безперервний і кожний наступний етап у розвитку цього досвіду включає елементи попереднього. Тому до наступних поколінь переходять як мотиви, конкретні образи первісних міфів, так і сам міф як спосіб сприйняття та організації дійсності, який одного разу вже зарекомендував свою ефективність.

У зв’язку з тим, що 1) досвід первісного міфу в цілому протилежний досвіду науки; 2) тому, що автентичне буття міфу фіксує неусвідомлюваний рівень сприйняття світу — це життя-у-міфі і, власне, це єдина ознака з допомогою якої ми можемо визначити міф з боку самого міфу, то тоді будь-які спроби зрозуміти міф з боку ratio є вже інтерпретацією його автентичності і, значить, можна говорити про сучасний міф (який теж розглядається з раціонального боку) лише як про аналогію первісного міфічного досвіду.

Тому, виходячи із вищесказаного, потрібно також утримуватись від грубого ототожнення архаїчного та сучасного міфів. Мабуть, краще висловлюватись більш обережно — в досвіді сучасної людини можна виявити ті ж міфічні структури, що і в досвіді архаїчної: синкретичність, міфічне архе, міфічну субстанцію, міфічні простір та час. Потрібно виходити з того, що в сучасності сфера міфу звузилась у порівнянні з архаїкою, але не зникла і ці, образно говорячи, “острівки” в нашій свідомості та культурі є аналогічними первісному міфу, а тому по відношенню до них може бути

застосований один і той же структурний підхід, що і до архаїчного міфу, тобто виявлені структури сучасного міфу. Отже, якщо такі структури тотожні в первісному і сучасному міфах, то вони є інваріантними.

Сучасний міф, на нашу думку, не має тієї сутнісної першооснови, що була притаманна архаїчному. Мова йде про відсутність синкретичної цілісності всієї свідомості. Сучасний міф є лише одним із елементів диференційованої індивідуальної і суспільної свідомості. Отже, синкретизм сучасного міфу не є всезагальним, він стосується лише частки нашої свідомості.

У досвіді сучасної людини міфічні структури вступають у складні взаємовідносини із раціонально–аналітичним підходом до сприйняття дійсності і часто відтісняються на периферію, але у своєму екзистенційному досвіді, на рівні межових ситуацій, сучасна людина мислить не менш міфічно, ніж архаїчна. Ставлення до смерті, народження, кохання, інших кульмінаційних моментів її життя відбувається зовсім не за законами науки. Міфічне ставлення до дійсності відчувається у сферах мистецтва, релігії, політики. “Тут ми повсюдно, — зазначає К. Хюбнер, — зіштовхуємось із містерією буття, і навряд чи наукова просвіта зможе що–небудь змінити. Сучасна людина живе, так сказати, в багатьох світах, наприклад у науково–технічному світі, який панує в її повсякденності та професійній діяльності, однак вона легко і невимушено опиняється в іншому світі, коли милується пейзажем чи мистецтвом з його міфічними чарами, відвідуючи церкву, взагалі незалежно від того є людина віруючою чи ні у вузькому розумінні цього слова. Всі ці різні способи переживання світу живуть в ній, і тільки від ситуації залежить, коли вони актуалізуються”[161, 124].

Сучасний міф може існувати в трьох видах як результатах довгої культурної та психічної еволюції. По–перше, міф існує на рівні живого досвіду, з якого потім виводяться дослідником певні формальні структури. В такому досвіді розкривається безпосередньо–первинний контакт носія національної ідентичності із світом–як–цілим і тому він сприймається як



істина. Тут із архаїчним міфом такий безпосередній досвід об'єднує аналогічне переживання сакральності, міфічна модель часу тощо. По-друге, сучасний міф представляється як міфологія. Це опредмечений досвід, який існує як факт культури — певна оповідь як факт літератури чи ілюстрації античних міфів на рівні живопису. Головне, що вказує на несправжність таких міфів, це те, що людина їх не переживає, а вибудовує відношення до них, скажімо, естетичне чи наукове. Тобто, тут міф використовується на рефлексивному рівні і по відношенню до міфу як досвіду є копією. За критерієм використання, до міфології потрібно віднести і створювані за міфічними схемами з певною метою ідеологічні міфи. По-третє, сучасний міф може існувати початково як метафора, поняття, що нічого чіткого не означає.

Потрібно вказати також на ті умови, що викликають у сучасної людини “міфічну потребу”, яка і примушує творити найрізноманітніші типи міфів. З одного боку — це певні соціальні чинники, точніше відношення “людина — предметний світ культури”, “людина — людина”, “людина — природа”, які перебувають у стані глибокої відчуженості. Якраз стан відчуженості і породжує міфічну потребу, як засіб подолання фундаменальної суперечності людського буття в епоху цивілізації. А з іншого боку — на рівні психіки — це глибинні юнгівські структури несвідомого, які є своєрідною матрицею, що примушує сприйняття зовнішнього світу рухатись у міфічному напрямку. Якраз актуалізація першого чинника актуалізує як засіб реалізації другий чинник, і, таким чином, “вмикається” міфотворча здатність людини.

І, нарешті, одне пояснення методологічного порядку. Коли ми намагаємось описати міфічний досвід, то говоримо про автентичність, справжні та несправжні форми міфу, сакральність тощо, коли ж намагаємось пояснити виникнення і функціонування міфічного досвіду в історії, то тоді говоримо про архетипи та соціальні чинники.

## 2.2. Міфічне підгрунття національної ідентичності

Вже при першому підході помітні точки дотику міфу та нації. Міф виступав засобом згуртування людей традиційного суспільства в етнічні колективи. Коли нація мислиться національно заангажованими індивідами як позаісторична сутність, що існувала від віку, то міф в романтичному розумінні закріплюється на початкових етапах цього стану “безперервної тяглості”.

При виявленні можливості існування міфічних структур нації ми будемо виходити дещо з інших положень відносно природи нації. Нація як спосіб історичної організації суспільства в цьому дисертаційному дослідженні розглядається притаманною лише модерній добі (індустріальному та постіндустріальному періодам) європейської історії. Тому не варто говорити про наявність нації в епохи античності чи середньовіччя, хоча саме поняття “нація” вже існувало.

Якісна відмінність нації від попередніх типів етнічних спільнот — племені та народності — була зафіксована вже в період Французької революції 1789 р. , коли нація була витлумачена, насамперед, як спільнота політична. При такому розумінні нація сприймається як вся сукупність громадян країни, які й утворюють державу. Держава виступає як така, що реалізує політичну волю своїх громадян. У цьому випадку нація та держава прирівнюються одна до одної. Необхідними складовими такого політичного тлумачення нації виступають, на думку Е. Сміта: а) історична територія; б) батьківщина як сукупність законів з єдиною політичною волею; в) “юридична рівність всіх членів політичної спільноти” [137, 20].

Але існує й інше розуміння нації. Воно дістало назву етнічної моделі нації (або ще німецької теорії на противагу попередній, яка називається французькою). Основний акцент тут робиться на виявленні етнічних компонентів нації. Це, друге, тлумачення нації добре пояснює процес націєтворення на сході Європи і в тому числі і в Україні. Елементами такої

“східної” моделі нації той же Сміт називає уявлення про спільність походження, рідну мову, народну культуру [137, 21].

Якщо перше тлумачення нації основну увагу приділяє ознакам, які якісно відрізняють цей тип спільноти від попередніх типів етносу, то друге, навпаки, звертає увагу на ту обставину, що творення нації не може не спиратись на могутній шар попередніх етнічних вірувань; у фундаменті нації лежить глибоке культурне і навіть природне коріння.

В межах етнічної моделі нації і буде проводитись наш подальший аналіз.

Модерність нації в порівнянні з іншими типами етнічних спільнот фіксується багатьма дослідниками. Так у марксистській науковій традиції тим фактором, що відрізняє націю від, скажімо, народності є спільність економічного життя, що виникає тільки в епоху капіталізму. Наприклад, у знаменитому сталінському визначенні нації цей економічний чинник добре підкреслюється: “Нація, — за Сталіном, — є стійка спільність людей, що історично склалась на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, який проявляється у спільності культури”[140, 286].

У Е. Сміта етнічні спільноти, що передують нації, також не мають деяких атрибутів нації. “Їм нема потреби жити на “своїй” територіальній батьківщині. Їхня культура не обов’язково має бути громадською або спільною для всіх членів. Їм не потрібно мати — часто вони й не мають — суспільного поділу праці або економічну єдність. Не треба їм мати і єдиний юридичний кодекс з однаковими правами і обов’язками для всіх”[137, 49].

Ще у одного англійського націолога, Е. Гобсбаума, модерність нації полягає в тому, що цей тип спільноти “конструюється”, на відміну від народності, при допомозі “винаходу традицій” інтелектуалами і втіленню їх у масову свідомість при допомозі державних механізмів[157, 147].

Але на іншому, більш глибинному рівні, є і дещо спільне між нацією та народністю і племенем. Справа в тому, що всі ці форми етносу відображають колективний спосіб людського буття. Людина як істота суспільна не може

існувати поза межами певних видів колективів — релігійних, класових, професійних і, врешті, етнічних. Ті спільноти, що до них належить індивід фактично конструюють його як особистість, тобто панівні властивості спільноти проектується на кожну конкретну людину і є розмаїттям тих можливостей, через реалізацію яких індивід утверджує себе як особистість. Усвідомлене чи неусвідомлене почуття належності до певних видів колективів є необхідним елементом психіки людини, тобто колективні почуття та ідеї відносяться до її сутнісних характеристик.

Почуття єдності, що притаманне членам нації і яке робить її єдиним цілим, відрізняється все таки від безпосередніх, скажімо, родових зв'язків, що були засновані на кровному родичанні. Відсутність безпосереднього спілкування між всіма членами нації компенсується на рівні свідомості образом такої єдності. І тут можна погодитись із визначенням нації Б. Андерсоном як “уявленої спільноти”. Уявленої в тому розумінні, що члени нації не знайомі одне з одним і можуть мати в своїй свідомості лише ідеальний її образ. Хоча єдність нації і конструюється на символічному рівні, все ж потрібно сказати, що самі ці символічні зв'язки опираються на досить древні вірування про кровну сімейну чи родову єдність та про відданість рідним місцям (малій батьківщині) [137, 86]. Нація часто сприймається її членами як велика родина, але це “уявлена” родина. Зрозуміло, що нація — це не біологічна спільнота, але почуття національної єдності закорінені на неусвідомлюваному рівні у традицію походження із кровних зв'язків і роблять її спільнотою не зовсім “штучною”.

Така закоріненість в традицію і відрізняє націю від інших видів колективів, де зв'язки поверхневі і в основному функціональні. “Національна єдність глибша за єдність класів, партій”, — писав М. Бердяєв [10, 97].

Таким чином, в нації відобразився постійний стан колективного ототожнення, притаманного людині як істоті суспільній. Цьому факту може бути дане і екзистенційне пояснення — через ототожнення себе із певною спільнотою людина долає кінечність свого індивідуального існування. Але,

крім того, модерність нації не означає повного розриву з попередніми формами соціального об'єднання, вона є етапом у постійному процесі етнотворення, тобто націотворення опирається на якусь традицію. Специфіка сприйняття етнічних елементів полягає в тому, що вони — ці елементи (почуття єдності завдяки мові, фольклору, традиціям) — передаються на рівні культури, тобто через соціалізацію, а не генетично.

Сам факт зв'язку нації з попередніми формами етнічних спільнот, в принципі, створює можливість знайти міфічні структури на рівні такого модерного утворення як нація тому, що характер зв'язків між членами таких первісних колективів як рід чи плем'я багато в чому тотожний характеру зв'язків, які виникають між членами такого колективу як нація. Можна чисто умоглядно, на рівні гіпотези припустити, що оскільки нація, хоч і на поверхні і на символічному рівні, але все ж таки заглиблена в традицію, то якась відношення до міфу вона може мати. На початку людської історії міф був реальним засобом об'єднання людей в такий первинний етнічний колектив як плем'я. Якщо правильно, що досвід попередніх поколінь у “згорнутому” вигляді через соціалізацію продовжує функціонувати в наступних поколіннях, то міф, правда, не на рівні конкретної наповненості, а, швидше, на формальному рівні способу об'єднання людей в певну соціальну цілісність, існувати повинен. Цій гіпотезі ми маємо й історичне підтвердження. Первісний міф на рівні оповіді був реактуалізований романтиками і, будучи використаним вдруге, став могутнім фактором творення національної свідомості починаючи з ХІХ ст. Але в цьому випадку ми маємо справу, швидше, не із автентичними міфічними структурами, а із свідомим використанням міфу для досягнення певної мети і тому тут мова може йти не про міф, а лише про міфологію. Варто ще раз наголосити, що міф у формі міфології виступатиме таким саме для інтелектуалів. Якщо ж взяти до уваги і “сприймаючу” сторону, тобто масову народну свідомість, то на цьому рівні міфи можуть бути сприйнятими лише тоді, коли є у цієї свідомості вже

наперед задана “міфічна потреба”. Ця глибинна міфічна потреба і є на думку М. Еліаде “конститутивною для людини”.

Нація не існує фізично як окреме колективне тіло, вона є певною кількістю індивідів, об’єднаних певним типом зв’язків. Якраз об’єктивно існуючі взаємозв’язки і дозволяють творити на рівні свідомості образ нації як певної цілісності. Коли створений образ цілого, то тоді вже можна виділити і деякі ознаки нації, які характеризують націю “об’єктивно”, тобто, таку, що існує поза волею, свідомістю, поза суб’єктом. Але коли ми переходимо з рівня суспільних відносин на індивідуальний (а такий перехід зумовлений тим, що нація не може існувати поза індивідом), то бачимо, що такі ніби–то об’єктивні характеристики нації як мова, територія, культура, спільність економічного життя, спільне законодавство і т. п. нічого не варті для окремого індивіда, аж поки він не визнає їх своїми, не усвідомить, що самі ці ознаки і роблять його членом національної спільноти. Отже, об’єктивні ознаки нації повинні бути переведені на суб’єктивний рівень. Відомий італійський націолог I пол. XIX ст. С. Манчіні писав, що такі об’єктивні ознаки “є немов мертва матерія, хоча і життєздатна, але в яку ще не внесений подих життя”. Для того щоб оживити націю потрібна ще “національна свідомість”[Цит. за: 17, 50].

Таким чином, в основі функціонування нації лежать об’єктивно існуючі взаємозв’язки між індивідами. Потім ці зв’язки переходять на рівень індивідуальної свідомості як уявлення про колективну єдність і виступають самосвідомістю нації. Після того як самосвідомість нації створена, вона стає умовою існування самої нації. Тут варто підкреслити негіпостазованість такої свідомості, і наголосити, що єдиним “місцем” функціонування національної самосвідомості, колективної по суті, є індивідуальна свідомість. Вона виникає завдяки координації з іншими індивідами і тому не може бути змінена за волею одного індивіда. Звідсіля її консерватизм. Нарешті, самосвідомість є ототожненням індивіда із спільнотою через визнання своїми території, мови, культури, тобто у самосвідомості фактично синтезуються

об'єктивні та суб'єктивні ознаки нації. На відміну від, скажімо, племені чи народності, нація, вірніше, члени нації здатні усвідомлювати свою національну неповторність; члени ж племені такої індивідуальності можуть і не усвідомлювати. Тому часто ця неповторність тільки *post factum* може існувати у свідомості дослідника, що вивчає даний етнос. В даному випадку важливо, що для самого факту існування нації необхідно визначити себе ізсередини, для факту ж існування племені чи народності достатньо і визначення ззовні.

Наявність національної самосвідомості як самодостатнього чинника існування нації підтверджує і англійський філософ Е. Гелнер. З його точки зору люди належать до однієї нації тоді, “коли вони визнають приналежність одне одного до цієї нації”[26, 35].

Але крім рівня національної свідомості як конструюючого чинника нації існує ще і рівень національного несвідомого. Наявність такої несвідомої основи нації фіксувалась уже давно. Про це писали ще французький психолог Г. Лебон, відомий вчений, учень О. Потебні, Д. Овсянко–Куликовський [108] та інші. Таке національне несвідоме “у згорнутому вигляді утримує собі весь історичний досвід етносу, а передача цього досвіду здійснюється шляхом сигнальної спадкоємності, коли дитина в процесі своєї соціалізації засвоює на несвідомому рівні від батьків та старших етнічне “дещо”[130, 8]. Зафіксована наявність несвідомого (підсвідомого) національного рівня дозволяє трохи під іншим кутом зору, ніж у попередньому випадку, поставити проблему міфічних структур нації. Виходячи з вчення К. Г. Юнга про те, що міф виростає з архетипів колективного несвідомого, можна говорити про національний досвід, який на рівні психіки може оформлюватись міфічним чином. В останньому випадку національний міф існує не на рівні змісту, а на рівні форми, яка може бути наповнена зовсім нетрадиційним змістом. Теорія архетипів К. Г. Юнга і пояснює на психологічному рівні природу тієї “міфічної потреби”, про яку йшлося вище. І тому, у національному нам відкривається глибоке, початкове,

а звідсіля й істинне відношення людини до світу, та єдність людини і світу, що існує у вигляді міфу, і яке можна ще назвати полем неусвідомлюваних сенсів.

Усвідомлене та неусвідомлене сприйняття людьми своєї національної індивідуальності (ідентичності) відбувається через постійне відтворення опозиції “ми” — “вони”. Ототожнення себе як частки “ми” (своєї нації) передбачає ідентифікацію “їх”, як таких, що до даної спільноти не належать. Опозиція “ми” — “вони” належить до найбільш древніх і тому первинних способів людської самоідентифікації. Саме на тлі “іншого” (чужого) індивід усвідомлює свою неповторність. Наявність іншого народжує психологічний стан свого власного самоусвідомлення та усвідомлення належності до несхожого колективу. Відштовхування від чужинця фактично є творенням колективу на суб’єктивному рівні і, таким чином, виокремлення його із небуття. Опозиція “ми”–“вони” вказує, що до роду людського окремий індивід належить не безпосередньо, а через таке партикулярне утворення яким є етнос ( в даному випадку — це нація). Інший, тобто той хто знаходиться за межею “ми” часто (і особливо в кризові періоди життя нації) наділяється негативними характеристиками.

Якщо тепер вектор уваги спрямувати в протилежний бік — до “ми” (свої), то потрібно сказати, що на буденному рівні людина майже ніколи не мислить абстрактними категоріями (до яких належить і “людство”), її мислення відображає безпосередній чуттєвий досвід. На цьому рівні людина спілкується тільки з деякою кількістю людей, вони і стають “своїми”, а потім ця “свійськість” розповсюджуються на тих, хто ідентифікує себе з “уявленою сім’єю” — нацією. “Головною прикметою “свого”, — пише українська дослідниця А. Швецова, — є те, що воно поділяє властиві даній спільноті очевидності буття і світосприйняття. “Свій” — це не якийсь особливий, а навпаки: той, відносно якого психологічний механізм розпізнавання засвідчує його належність до знаної дійсності. Людина не сприймається у відокремленні від світу. Тому особа, що розпізнається як своя, є водночас



маніфестацією “свого світу” — того світу, в якому я існую, котрий мене оточує і знаний мною”[166, 90–91].

Але нація — це не тільки певна сукупність людей об’єднаних компліментарними зв’язками. Нація існує ще і в певному просторі та часі. І тому національна ідентичність індивіда формується через свідоме чи несвідоме встановлення зв’язків із найбільш загальними атрибутами цього світу — простором, часом та собі подібними, тобто членами своєї нації. Як видно, формально міфічна структура, виведена вище, в основному співпадає з цими атрибутами, при допомозі яких формується національна ідентичність.

Вибудовуючи свою національну ідентичність індивід певним чином сприймає **простір**, який стає своїм, обмеженим кордонами рідним краєм, тобто батьківщиною. Зрозуміло, що вся батьківщина в чуттєвому досвіді індивіду не дана. Чуттєво сприймається невелика частка простору — мала батьківщина; з нею і встановлюється інтимний зв’язок, який потім переноситься на всю територію, позначену Батьківщиною з великої літери. Поряд із безпосереднім сприйняттям, почуття приналежності до загальної батьківщини формується і опосередковано — на символічному рівні. Деякі місця рідного краю, з якими пов’язані якісь значимі події в житті нації в минулому — гори (Арарат, Сіон, Олімп), ріки (Дунай, Дніпро), місця битв (Куликове поле) і т. п. — стають місцями прощі і поклоніння і в цьому розумінні символами. Саме ототожнення з таким символічним простором стає важливим фактором національної самоідентифікації.

Е. Сміт пише, що часткою такого символічного простору стають не тільки елементи природного ландшафту, але й створені людиною (штучні) пам’ятки батьківщини. Прикладом тут може слугувати Стоунхендж або Софія Київська. “Суто історична пам’ятка певної доби й контексту стала “натуралізованою”[137, 74], — підсумовує Сміт. Почуття належності до певної території не є самодостатньою ознакою національної ідентифікації. Це завжди територія, на якій відбулись якісь важливі для подальшого життя

нації події, тобто територія стає фактором ідентифікування лише тоді, коли вона перетинається із історією.

**Час**, наповнений значущими подіями — є історія нації. Прилучення індивіда до національної історії — це другий спосіб національної ідентифікації. Національна ідентичність базується, в першу чергу, на усвідомленні спільності походження, традицій, відчуття міжпоколінної спадкоємності і в цьому розумінні є спрямованою в минуле формою самоусвідомлення. “Наша нація укорінена в далеке минуле” — ось положення, при допомозі якого відбувається самоствердження нації в колі сучасних націй. Хоча це не означає, що вектор майбутнього не є важливим чинником у самоусвідомленні нації; детермінованість майбутнім є, взагалі, характерною ознакою людського буття. І тому індивіди консолідується в націю не тільки через пригадування спільного минулого, але й заради досягнення бажаного майбутнього. Взагалі, національна ідентифікація сполучає всі три вектори існування національної спільноти — минуле, сучасне і майбутнє. Або, як писав ще Е. Ренан, “нація — це духовний принцип. З двох речей ... складається душа, цей духовний принцип. Одна в минулому, друга — в майбутньому. Одна — це спільне володіння багатим спадком споминів, друга спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним і надалі неподільним спадком... Нація, як і особи, це результат довгих зусиль, жертв і самовідречення. Культ предків — найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими якими ми тепер є. Героїчне минуле, великі люди, слава (але справедлива) — ось головний капітал, на якому ґрунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільні бажання в майбутньому, виконати разом великі вчинки, бажати їх в майбутньому — ось головні умови для того, щоб бути народом”[129, 11].

Особлива увага до минулого нації у цьому дисертаційному дослідженні зумовлена тим, що: а) накреслення можливих форм майбутнього не може не спиратись на традицію; б) міфічні структури свідомості проявляють себе

більш чітко у сприйнятті минулого. Останнє твердження у відомого дослідника міфів Е. Мелетинського набуває такого вигляду: “Історично змінюючись”, — пише він, — міф “зберігає орієнтацію на минуле і притримується оповіді про минуле як основного і специфічного способу самовираження”[96, 171].

Національна історія у формі національної пам’яті є способом сприйняття минулого, який, в цілому, суперечить стандартам наукової історії. Національна пам’ять буде поняттям більш широким, ніж наукова історія тому, що: вона є явищем масовим, а не вузьким спеціалізованим знанням; вона використовує дані науки історії, перетлумачуючи їх за ціннісними схемами сприйняття минулого. Якщо ідеалом історичного наукового пізнання є (принаймні в позитивістському варіанті) “в простому і чистому вигляді розкрити, як це було насправді”(Л. фон Ранке), то національна пам’ять намагається сконструювати “своє” минуле так, щоб відділити його від “чужого” і таким чином обґрунтувати окремішність нації в сучасності. Сприйняття минулого крізь призму нагальних потреб сучасності — це й є та особливість, що відрізняє національну пам’ять від історії. Значення національної пам’яті полягає в тому, що нація досягає розуміння своєї суті через пригадування певних ступенів свого розвитку, пройдених у часі.

Крім того, йдучи за Р. Дж. Колінгвудом, потрібно відрізнити історію та національну пам’ять ще за однією ознакою — історія є об’єктивною, а пам’ять — суб’єктивною [64, 458]. Виходячи з такого розрізнення, потрібно сказати, що минуле в національній пам’яті завжди дане в межах мого власного досвіду; це минуле, яке безпосередньо трапилося зі мною і переживається як моє минуле. Ясно, що носій національної ідентичності безпосередньо не брав участі в подіях минулого, але він може уявити свою причетність до такого минулого. Історія ж як наука є об’єктивною в тому розумінні, “що вона цікавиться не моїм особистим минулим, а минулим узагалі, знеособленим минулим, минулим просто як фактом”[64, 459].

Переведення об'єктивної історії в особистісний план і є специфікою національної історії.

Тому, історія, як рух в часі детермінованих фактів, національно заангажованим індивідом не сприймається. Національній пам'яті вигідно з точки зору інтересів сьогодення деякі неприємні факти минулого забути, ще іншим фактам надати перебільшеного значення через виривання із тогочасного контексту. Результатом таких операцій стає образ “моєї” історії; “моєї”, в розумінні об'єктивно відділеної від інших національних історій, а також моєї індивідуальної злитості з нею.

Третім атрибутом світу, через ототожнення з яким формується національна самосвідомість (ідентичність) індивіда, є сама **нація**, що живе в певному просторі і має свою історію. Це “велика родина”, яка включає в себе рідню із багатьох минулих поколінь, тобто це спільнота вибудована на спільній кровній і генетичній єдності. І тут на так важливо, чи справді *спільне походження* було реальним фактом, головне тут, щоб існувала віра в спільність своїх начал.

Крім спільності походження, реальним засобом національної єдності виступає *мова*. Мова є тим зв'язком, без якого національна єдність утворена бути не може. Відсутність спільної мови приводить до того, що національний простір починає з неминучістю розпадатися, розділяючись більш–менш міцними перегородками. Мова є найбільш природнім засобом формування національної ідентичності: “ми” — це ті, хто легко розуміє один одного, а значить “свої”. Ті, хто не знає нашої мови відрізані від нормального спілкування з нами і є для “нас” “німими”, “німцями”, тобто чужими. Тут варто пригадати, що традиція використання мовного критерію (також як і терміна “німці”) для виокремлення етносу зустрічається ще в давньоруських літописах — народи там називаються “язиками”.

Відносячи себе до певної спільноти, індивід перебирає на себе і *назву* цієї спільноти. Тут важливо вказати, що до тих пір, поки якась група не отримала свого імені, відсутнє і почуття спільності всередині такої групи.

Називання нації (наприклад, ми — українці) є не тільки засобом ототожнення індивіда із більш загальним — спільнотою, а й, об'єктивно, актом, що викликає у людей почуття єдності групи.

Як видно, вище зреалізовано підхід, при якому нація не подається як об'єктивна спільнота, яка має певні закономірності свого розвитку. Розгляд явища нації з боку усвідомлення індивідом своєї національної належності, тобто переведення проблеми на рівень свідомості, створює умови для виявлення міфічних структур національного досвіду. Тут варто пригадати, що досвід вище визначається як зміст свідомості, а факт існування самої свідомості, у свою чергу, засвідчується її інтенційністю, тобто без спрямованості на зовнішній щодо неї світ предметів, свідомість існувати просто не може. Таким чином, свідомість і досвід пов'язуються в єдине ціле, що дозволяє редукувати міф як тип досвіду до свідомості.

### **2.3. Національний міф**

Національний міф, який може бути зафіксований нами на рівні національного досвіду у вигляді певних міфічних структур, є виявом міфотворчої здатності сучасної людини.

Міфічні структури нації виявляють себе: а) на рівні способу ототожнення індивіда з нацією; б) на рівні елементів ідентифікації.

Звичайно, міфічне сприйняття нації за сучасних умов не є єдиною можливим варіантом існування національної ідентичності. Сучасне націєбудівництво в умовах раціоналізації, яка все більше поглиблюється, і особливо в тих країнах, де зреалізовується західна модель нації (Франція, США) передбачає, на нашу думку, у переважній своїй більшості неміфічні способи ідентифікації. Крім того, багато залежить від особливостей психології конкретної людини. У людини з наперед заданими параметрами “неособистісної свідомості” у більшій мірі виникає бажання міфізувати націю. При неміфічному сприйнятті нації передбачається, що “громадяни

мають свідомо, в ході громадянського діалогу, досягти згоди щодо тієї основи, на якій вони мають об'єднатися... Єдина національна воля є наслідком досягнення між громадянами згоди: національна держава виникає внаслідок самовизначення громадян — їхнього добровільного об'єднання у націю, яка якраз і використовує державу як засіб самоврядування. Філософським підґрунтям цього розуміння нації є раціоналізм та волюнтаризм (індивідуалізм) як визначальні ознаки європейського світогляду” [78, 88]. Ця думка В. Лісового вказує на те, що нація мислиться як об'єднання “атомарних” індивідів, які не спаяні з об'єктивно існуючою нацією глибинними зв'язками і тому, за певних умов, можуть навіть вийти з неї за своїм бажанням. При неміфічному сприйнятті нація стає результатом вільного волевиявлення, і тому, як зазначав К. Хюбнер, є тільки “ідеальним союзом”. Поняття “сакральної єдності”, “історичної долі”, “вічності нації” при такому підході виключаються. Отже, в цілому спосіб неміфічної ідентифікації може бути названий раціональним.

Переходячи до власне міфічних структур національної ідентичності потрібно вказати, що вище нація вже була визначена як спільнота, яка існує в певному просторі та часі; тому міфічні структури нації будуть нижче розглядатись а) на рівні сприйняття самої нації; б) на рівні сприйняття простору (батьківщини); в) на рівні сприйняття часу, тобто історії нації.

Нація при міфічному сприйнятті (якщо її описувати через систему понять К. Хюбнера) не розглядається як історична категорія. Це незмінна споконвічна єдність і існує вона як ряд поколінь зв'язаних між собою національною сутністю. Така сутність виникнувши одного разу у священний першочас (архе), а тому не маючи певної хронологічної (історичної) прив'язки, потім тотожно присутня на всьому протязі існування нації. Перед кожним новим поколінням національна сутність постає вже наперед заданою і об'єктивно існуючою. Національні сутності є сакральними навіть якщо вони безпосередньо і не зв'язані із світом богів. Національна сутність має силу, що змушує індивіда до певної національно ідентифікуючої поведінки. Окремий

індивід не має свободи вибору, а приймає вплив національних сутностей як свою долю. Тому окремі славні перемоги чи якісь гріхи нації у минулому передаються із покоління у покоління і стають для індивіда власними перемогами і власними гріхами від яких він не може відмовитись. Вони не творяться окремими індивідами внаслідок вільного волевиявлення, а існують об'єктивно. Національна сутність забезпечує індивіду його ідентичність — “українськість”, “польськість” чи “руськість”.

Об'єктивно (як індивід) існуюча нація міфічним чином взаємодіє із окремими людьми. Міфічність ситуації полягає в тому, що загальне (нація) та одиничне (індивід) тотожно проникають одне в одне. За такого сприйняття нація діє одночасно у всіх своїх членах. На цьому рівні всі неповторні індивіди нічим не відрізняються один від одного. “Кожна окрема людина у відповідності із своєю приналежністю до нації є її персоніфікацією. Саме із цього витікає широко розповсюджена тенденція уявляти націю в людській подобі: німців — як Міхель, французів — як Жан і т. п.”[160, 328], — писав К. Хюбнер.

І науку історію, і міф об'єднує те, що об'єктом їхнього зацікавлення виступає минуле. Але це два різні способи сприйняття минулого. На рівні національної пам'яті ці два способи вступають у складну взаємодію. Основним у міфі є справді своєрідна “зацикленість” на минулому. На цю особливість міфу Е. Кассіерер вказав так: “Міф не знає іншого способу пояснення, ніж звернення до далекого минулого та виведення сучасного стану фізичного і людського світу із первісного становища речей”[56, 579].

Носії національної ідентичності намагаються сприйняти минуле у зрозумілих їм образах. Нація повинна впізнати себе, своє сьогодення у своєму минулому, і в цьому розумінні історія нації є образом сучасності. Звідсіля архетиповість сприйняття минулого, про яку писали Юнг, Еліаде, Керен'ї. Архетиповим чином проінтерпретоване минуле складається виключно із зразків. Зразок (архетип) — це прообраз сьогодення. На такому рівні сприйняття сьогодення і минуле, в принципі, одне й те ж саме.

Польський дослідник Є. Шацький, який працює в галузі соціальної філософії, писав, що особливість архетипового підходу до минулого “полягає в пошуку в ньому (мова не йде про те, в якій мірі це усвідомлюється) *еквівалентів* для певних сучасних вчинків, цілей, добродійностей та цінностей”[165, 420]. Архетипи й засвідчують цей нерозривний зв’язок минулого й теперішнього станів буття нації. Завдяки архетипам минуле завжди присутнє тепер.

Якщо історична наука фіксує в минулому змінливість, плінність, то міфічним чином зорієнтована національна пам’ять навпаки — незмінність. Національній пам’яті не потрібні, на відміну від наукової історії, події минулого самі по собі, так як вони проходили в певному тогочасному контексті, будучи поєднаними причинно–наслідковими зв’язками. Міфізовану національну пам’ять швидше цікавить минуле у якості суми моральних прикладів для реалізації у сьогоdnішньому житті нації. Звідси неповнота, вибірковість такого минулого. Національну пам’ять цікавлять лише деякі факти минулого, ті що найлегше піддаються архетипізації. Її також цікавлять тільки деякі історичні особи, з яких потім виліплюються величні постаті — символи нації. Тут життя конкретних, індивідуально — неповторних особистостей виривається із контексту минулого, вони перестають бути живими реальними істотами, яким притаманні як добродійності, так і вади і набувають символічних значень, тобто міфічних рис. Саме в якості символів історичні особи стають нашими сучасниками. Для науки історії минуле — це те, що було колись, для національної пам’яті — це не зовсім минуле, це те, що одного разу виникнувши в минулому продовжується і зараз.

Тут ми вже можемо говорити про міфічні структури часу, притаманні національній пам’яті. Якщо для історичного часу є характерним чітке розмежування на минуле, теперішнє та майбутнє, і в такому пліні часу факти, події, історичні епохи змінюються, то для міфу притаманне дещо інше сприйняття часу — минуле завдяки архетипам присутнє в сучасності, воно



існує з ним ніби одночасно. У людини, яка сприймає минуле нації міфічно, дистанція між її сьогоденням та подіями минулого зникає і вона стає безпосередньо причетною до подій минулого. Минуле при такому сприйнятті “розмикається”, воно перестає бути “одноразовим” і людина вступає з ним у контакт, продовжує його в собі, тобто переживає його як своє власне минуле.

Способи міфізації минулого були узагальнені російським дослідником Ю. Левадою. Для нього існує принаймі чотири таких способи: “1) минуле змальовується адекватним теперішньому; час знімається і “сьогоднішній” міф виступає довічним; 2) конструюється картина міфологічного часу, прямо протилежна теперішньому; апологія теперішнього відбувається через ілюзорне його заперечення (сюди відносяться і уявлення про рай, золотий вік і т. п.); 3) теперішнє виступає деяким винятком із ходу подій (хаос, падіння, загибель), яке існує завдяки втручанню виключних факторів — культурних героїв, сил; 4) теперішнє виступає результатом всіх попередніх станів суспільства. В тих чи інших варіантах або поєднаннях ми знайдемо сліди цих типів міфологічної трансформації історії і в легендах індійських племен, і в гегелівській концепції світового процесу”[73, 199].

Причини міфізації минулого потрібно шукати не тільки у соціальній сфері, а й у властивостях людської пам’яті. На думку М. Еліаде народна пам’ять не може утримувати адекватно неповторні історичні події більше двох–трьох століть. На великій кількості конкретних прикладів він показав як ця пам’ять зупиняє “миготіння” історії. При цьому події та історичні діячі перестають бути індивідуально–неповторними фактами своєї епохи і в них виділяється тільки зразкове (архетипове). В результаті подальшої трансформації архетипізовані факти прилучаються до сакрального світу. Еліаде писав, що “народна пам’ять важко утримує “індивідуальні” події та “справжні” особи. У своєму функціюванні вона спирається на відокремлені від історії структури: використовує категорії замість подій, архетипи замість історичних персонажів. Історична особа асимілюється із своєю міфічною моделлю (герой і т. п.), а подія інтегрується у категорію міфічних дій

(боротьба із страховиськом, братом, який став ворогом, і т. п.)”[8, 70]. Таким чином, за Еліаде, народна пам’ять може утримувати події минулого тільки перетворивши їх у архетипи.

Приклади, що їх аналізує Еліаде стосуються тільки простонародної колективної пам’яті пов’язаної із традиційно–аграрним способом життя. Сучасна національна пам’ять багато в чому відрізняється від неї, хоча б тим, що інформація про події фіксується не тільки безпосередньо у самій пам’яті, а і опосередковано — в книгах, і вже потім з них через освіту, пропаганду події минулого переходять на рівень актуальної національної пам’яті. Але хоча різниця в особливостях формування народної пам’яті та національної свідомості відчутна, сам спосіб архетипового сприйняття минулого на рівні масової свідомості притаманний сучасній людині не менше, ніж традиційній.

Отже, міфічним чином сприйняте національною самосвідомістю минуле нації проявляє себе в архетипізації історії. Поглянути на історичний предмет (факт в конкретній часовій миті) як на архетип, що носить парадигмальний характер — ось в чому суть міфізації. Це зупиняє його часове протікання, виводить предмет за межі часу і розповсюджує на всі періоди історії певного народу.

Міфізація простору нації національною ідентичністю полягає в тому, що образ рідного краю — батьківщини персоніфікується часто в жіночому началі Батьківщини–Матері. Окремі члени нації тоді уявляються дітьми такої Матері, братами і сестрами, які разом складають велику родину. Батьківщина–Мати любить своїх дітей і чекає від них відповідної любові. Прикладом фетишизації такого символічного образу може слугувати статуя Свободи у США або Родина–мать на Малаховому кургані в Росії.

В крайніх випадках, і такі випадки мабуть є проявом найбільш чистого міфологізму, Батьківщина–Мати існує у свідомості людини не як символічний образ макросімейної єдності, а в якості реально існуючого суб’єкта історії, наприклад, Богині чи Богоматері, яка може безпосередньо впливати на хід історії.

Ту послідовність у сприйнятті індивідом національного простору, яка врешті–решт приводить до його міфізації можна описати так. Спочатку об'єктивно існує простір як середовище для життєдіяльності певної спільноти. Далі виникає у свідомості образ цього простору — рідна земля, батьківщина. Цей образ існує тепер незалежно від почуттєвого сприйняття рідної землі і конструює національну свідомість. Прикладом такого самодостатнього функціонування образу батьківщини може служити перебування людини в еміграції, коли вона лише уявляє деякі “святі” місця, елементи ландшафту. Це і допомагає емігранту продовжувати відчувати свою приналежність до певної нації.

Кроком до міфізації образу простору є його нове “офізичнення”. Коли образ батьківщини уявляється таким, що існує самотійно поза межами індивідуальної свідомості як певна ідеальна сутність, то тут можна говорити поки що лише про гіпостазування. Коли ж образ простору персоніфікується в певній матеріальній істоті (Батьківщина–Мати), то можна говорити вже про міфізацію національного простору. На цьому рівні міфічність персоніфікованого рідного краю полягає в тому, що він сприймається як нерозчленована ідеально–матеріальна єдність, а такий синкретизм як уже було показано в 1 підрозділі цього розділу є основною властивістю міфу.

Із так сприйнятим простором, індивіда єднає сила, що перевищує людське розуміння і тому вона сакральна. Така сила як сутність священного простору проникає в індивіда під час відвідин ним певних священних ландшафтів (наприклад місць битв) і викликає в нього “трепет” подібний до того, про який писав Р. Отто. Окрема людина, що ідентифікує себе з нацією може покидати рідний простір, але обов'язково потім повертатись до нього реально чи в думках. Без постійного підживлення енергією сакральних місць людина втрачає свою ідентичність. Сутність простору стає складовою індивіда і тому простір та індивід зливаються в одне ціле. Уявлення про сутність, яка тотожно перебуває в різних предметах, і в тому числі і в людині також, є міфічною процедурою.

В системі соціального життя національні міфи виконують досить важливі функції. При їх допомозі нація долає певні колективні дискомфортні стани, підтримує стабільність свого існування, міф орієнтує націю на досягнення певних ідеалів.

Як видно із всього вищесказаного, національна міфотворчість в цьому дисертаційному дослідженні не розглядається у розумінні Е. Гелнера — як продукування ілюзій і вигадок, які тільки заважають зрозуміти справжню суть нації. Первинно міф не конструюється зацікавленою елітою і тому його неможливо деконструювати. Він існує як певна здатність людини неінструментального походження. Саме тому, що вже існує така здатність, на неї можуть бути “накладені” сконструйовані міфи. Але, знову ж, для тих, хто прийняв ці міфи і повірив у них, вони стають реальністю, яка втілюється в практику. І тут основною ознакою автентичності національного міфу виступає його дієвість. Величезний енергетичний потенціал, закладений в таких міфах приводить до повстань, визвольних воєн, що якісно змінюють стан нації в колі інших націй.

Отже, тепер можна підвести підсумки другого розділу.

1) Міф — це певний тип досвіду, що існує на рівні свідомості та на предметному рівні культури. Міф змінюється, набуваючи самих різних форм разом із зміною людської практики і самої людини. На рівні свідомості його виникнення обумовлене деякими глибинними психічними структурами юнгівського зразка. На рівні культури, яка постає результатом людської діяльності, міф виступає у своїй неавтентичній формі як міфологія. Людина, що перебуває всередині міфічного досвіду не може відчувати його специфіки, для неї це неусвідомлюваний і єдино можливий спосіб переживання світу.

2) Наші уявлення про міф є наслідком раціонального об'єкт — суб'єктного підходу до світу. Саме розум/розсудок відкрив міф і задекларував його нетотожність собі. Сучасний міф стає можливим через відкриття розумом/розсудком міфічних властивостей поза межами

архаїчного контексту. Тоді міф оголошується постійною складовою людської свідомості та культури. Привнесення історичного принципу дозволяє кваліфікувати сучасний міф одним із етапів розвитку міфу як такого. Така “розтяжка” міфу в часі дозволяє виділити справжні та несправжні форми міфу. Несправжні форми утворюються завдяки збереженню формальних характеристик при зникненні сутнісних. Ці ж несправжні форми тлумачаться як подальший розвиток міфічної здатності людини. Міф — категорія історична, виникнувши в архаїчну епоху, він існує і в післяархаїчні часи. Варто також зауважити, що якщо ми стаємо на позиції незасліпленого своєю величчю розуму, то повинні визнати, що в сучасності філософія та наука зовсім не руйнують міф, а співіснують з ним за принципом взаємодоповнювальності.

3) Нація тлумачиться як спільнота, що виникає в індустріальну епоху, але: а) її зв’язок з попередніми формами розвитку етносів; б) наявність неусвідомлюваного рівня національної ідентичності; в) використання при творенні національної єдності міфів на рівні міфології, — все це засвідчує міфічний “потенціал” нації і створює можливості виявлення міфічних структур у бутті нації.

4) Національний міф існує на рівні *сприйняття* сфери національного життя національно заангажованими індивідами. Він можливий як сучасний міф, що проявляє себе в національній сфері у вигляді певних схем сприйняття дійсності. Міфічна структура способу сприйняття нації аналогічна структурі архаїчного міфу. Але якщо архаїчний міф є деяким завершеним змістовним цілим, в якому можна виявити певні структурні елементи, то говорячи про сучасний національний міф, таку цілісність і завершеність виявити дещо проблематично, тому акцент переноситься на форму, і в подальшому ми будемо говорити тільки про елементи структури міфічного способу сприйняття національної реальності. Отже, міфотворча здатність сучасної людини в національній сфері фіксується у вигляді окремих

міфічних структур виведених вище — синкретизму, міфічного сприйняття часу, простору, сакралізації світу, персоніфікації уявлень тощо.

5) Міфічний досвід у сфері національної ідентифікації створюється завдяки активній оформлюючій дії інваріантних міфічних форм (структур). Такі міфічні структури є психологічним і онтологічним підґрунтям національної ідентичності. Національний міф тоді проявляє себе як вся безпосередня, дорефлексивна повнота переживання індивідом своєї національної самості (ідентичності). Поміщений на такий первинний рівень сприйняття світу національний міф не може не бути істинним.

### РОЗДІЛ 3

## МІФІЧНІ СТРУКТУРИ В УКРАЇНСЬКІЙ НАЦІОНАЛЬНІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

Даний розділ присвячується виявленню міфічних структур в українській національній самосвідомості. Якщо метою другого розділу був опис сутнісних характеристик національного міфу, то в даному розділі самі результати дослідження попереднього розділу стають принципами пізнання, тобто методом для отримання певних результатів при дослідженні української національної ідентичності; по-іншому, якщо другий розділ присвячений теорії міфу, то третій — практичному функціюванню міфічних структур на рівні самосвідомості нації, або ще дослідженню того, як національний міф “працює”.

Ще раз наголосимо, що національний міф не є закінченою оповіддю, а, швидше, сукупністю неусвідомлюваних уявлень про сферу національного життя, що фіксується як результат роботи свідомістю дослідника. На підтвердження цієї думки наведемо слова К. Леві-Строса, який писав про експліцитну та імпліцитну міфологію. Експліцитна міфологія — це і є міфічна оповідь, імпліцитна ж міфологія існує тільки у вигляді уявлень, які отримуються дослідником з аналізу обрядів чи ритуальних дійств. Таким чином, те, що називається національним міфом спочатку фіксується не на рівні висловленого (оповіді), а на рівні досвіду як змісту свідомості. Національний міф не є цілісним феноменом, а тому може бути зафіксованим лише на рівні свідомості у вигляді окремих структур, що аналогічні архаїчному міфу.

Наступне зауваження стосується розрізнення понять “український національний міф” та “українська національна міфологія”. Автентичність національного міфу фіксує перебування носія національної ідентичності всередині міфічноо досвіду. Таке перебування є дорефлективним і з боку

стороннього спостерігача може бути оцінене як віра в істинність свого становища. Якщо ж така віра відсутня, то міф претворюється у мертву матерію — міфологію, що може існувати, скажімо, на рівні патріотичних текстів, але не в живому національному досвіді. Складність полягає в тому, що об'єктом пошуку міфічних структур української національної ідентичності в цьому дисертаційному дослідженні слугуватимуть якраз тексти, а не життєві ситуації, де такий досвід перебування в абсолютній істині може бути зафіксованим безпосередньо.

### **3.1. Сакральне українського міфу**

Неміфічне сприйняття минулого української нації полягає в тому, що її розвиток розміщується на часовому векторі, який рухається з минулого через сучасність в майбутнє в строгих хронологічних рамках.

Відносно витоків формування української модерної нації в дисертації підтримується версія викладена в роботах Я. Грицака, Р. Шпорлюка, Г. Грабовича, яку можна назвати модерністською. За цією версією нижня хронологічна межа націогенези досить чітко окреслюється кінцем XVII — поч. XIX ст. (Г. Касьянов) [57].

Маючи на увазі модерність української нації (тобто, обмеживши її існування лише новим і новітнім періодами європейської історії), потрібно говорити лише про один із можливих способів сприйняття української нації, що притаманна лише деяким науковим теоріям. Інші ж наукові теорії (див. про це в роботі Г. Касьянова[57]), а особливо ті варіанти українського минулого, що зафіксовані в текстах, які репрезентують націоналістичну ідеологію (хоча розрізнення ідеологічного та наукового способів сприйняття досить відносне, воно частіше є більш взаємопов'язаним, ніж протиставленим), сам феномен нації розгорнутої в часі розуміють по-іншому.



Раціональне дослідження нації із застосуванням наукових методів і привело до таких результатів, які створили фактично два образи українського минулого — образ наукового минулого та образ, що сформувався під впливом спонтанних механізмів національної пам'яті, традиційних історичних переказів, а також свідомо привнесених у національну пам'ять уявлень ідеологічного гатунку і т. п. факторів.

Ставши на позиції одного із варіантів сприйняття національного минулого, що проходить під рубрикою наукового і поглянувши крізь призму цього образу на предмет нашої уваги — міфічні елементи в українській національній самосвідомості, потрібно бути свідомим того, що можливе і інше розуміння українського національного міфу.

Новому рівню розвитку українського етносу відповідає і якісно новий рівень національного самоусвідомлення. Самосвідомість нації стає самостійним чинником націогенези. В цілому початки нового типу самоусвідомлення пов'язані з таким явищем в культурно–політичному житті українського етносу як друге “національне відродження” ХІХ — поч. ХХ ст. Деякі дослідники відправною точкою цього відродження вважають публікацію Антона Головатого “Пісня Чорноморського війська по одержанню на землю грамот складена 1792 р.” [48, 50], але панівна традиція пов'язує його з першим виданням “Енеїди” І. Котляревського в 1798 році.

Загальну характеристику першому етапу другого національного відродження дав Г. Грабович. “Творчість Котляревського й таких його безпосередніх і масштабніших послідовників, як Гулак–Артемівський і Квітка, — пише дослідник, — не тільки виокремлює українську стихію (етнос, народну культуру, її духовність і творчість) від російської і не тільки заперечує можливість спільного канону, але й проектує нову ідентичність на базі своєрідного нативізму і заперечення панівного російського канону. На попередньому етапі, у ХVІІІ ст. цей стан речей, напевно, існував, він не постав, очевидно, з Котляревським, — але тоді, власне, він не мав свого літературного вислову, тобто своєї зовнішньої форми, своєї артикуляції.

Цілком закономірно, що на зорі тієї нової доби, що її звітувала “Енеїда” Котляревського, ідентичність накреслюється моментами емоційності, чуттєвості, народного етносу як такого і характерно розпливчатої, виразно неінструменталізованої, стихійної (недиференційованої) пам’яті. Неінституційність цієї ідентичності, підкреслене відчуження від “високого” світу суспільних структур, влади тощо... проектується саме як даність, а не як тематизована проблема, і саме тільки імпліцитно. Отже, на цьому першому етапі самоствердження виступає в своїй, так би мовити, чистій формі — стихійно, інтуїтивно та імпліцитно, і без будь-яких натяків на критичне самоусвідомлення”[33, 90–91].

Самосвідомість української нації як якісно нової спільноти, спочатку твориться групою інтелектуалів через переосмислення національних можливостей фольклору, історії, релігії, літератури. Наявність такої групи інтелектуалів — “будителів” (наприклад, члени “Руської трійці”, кирило-мефодіївці) забезпечує постійне відтворення та розповсюдження певного змісту національної ідентичності на рівні масової свідомості. “Біля витоків національного відродження, — писав відомий чеський націолог М. Грох, — повсякчас стоїть група людей, як правило, інтелектуалів, які з ентузіазмом і пристрастю приступають до вивчення мови, культури та історії пригніченої нації”[Цит. за: 27, 52]. Тобто інтелектуали як креативна сила є “умовою можливості” творення української нації.

Окремий же індивід вже при своєму народженні застає певний рівень сформованості національної самосвідомості і потім, в процесі соціалізації, національна самосвідомість стає складовою індивідуальної самосвідомості.

Сприйняття буття нації через сакралізацію її начал, історії чи інших елементів національної ідентичності вказує на міфічні структури у свідомості національно заангажованої української людини. За джерельну базу виявлення таких міфічних структур у даній роботі слугуватиме корпус “світоглядних” текстів, що в різні періоди історії української нації формували її самосвідомість. Такі тексти досить чітко можна поділити на два види: 1) це

роботи, що на філософському рівні *творили* національний міф (роботи авторів, що *досліджували* український національний міф подані в першому розділі); 2) роботи конкретно–історичні. Щоб забезпечити філософський рівень дослідження українського національного міфу, весь цей джерельний матеріал підведений дисертантом під структурну методологію кассіретівсько–хюбнерівського зразка.

Біля витоків формування модерної національної ідентичності спостерігається прив'язування початків української нації до сфери “традиційного” сакрального, тобто до такої усталеної релігійної системи як християнство, а пізніше і до неоязичництва. Але сакралізація дійсності черпає свої сили не лише у відтворенні зразків вже одного разу винайдених, — це постійний процес. Тому такі елементи національного буття, і в той же час витвори світської сфери, як мова, держава, культові постаті української історії (наприклад, Т. Шевченко) і, врешті, сама українська нація також поступово оголошуються причетними до сакрального світу.

У цьому зв'язку представляє значний інтерес початковий етап самоусвідомлення українським етносом своєї нової — національної — самості, що репрезентований ідеологією Кирило–Мефодієвського братства. Аналіз програмного документу цього товариства “Закон Божий (Книга буття українського народу)” (1846 р.), написаного М. Костомаровим, дозволяє зафіксувати деякі досить архаїчні (міфічні) моделі самоусвідомлення, притаманні і українській модерній нації. У даному випадку під міфом розуміється не зміст певної оповіді, а спосіб організації мовного матеріалу; це формальний інваріант, який вперше був зафіксований в архаїчних міфах і, будучи закодованим в культурній пам'яті людства, потім постійно відтворюється в тих чи інших виявах духовної культури.

Отже, метою тут є — показати, що такі елементи міфічної (і релігійної) структури свідомості як сакральне сприйняття дійсності характеризують не

тільки традиційні способи етнічної ідентифікації, а “працюють” і на рівні самосвідомості нації.

Почати треба з того, що сам стиль викладу думок у “Книзі буття” наслідує Біблію. Таке наслідування Біблії було свідомим, що пізніше і підтвердив автор у своїй “Автобіографії”: “я написал небольшое сочинение о славянской федерации, — зазначав він, — старался усвоить по слогу библейский тон”. Тобто, мова йде про свідоме використання ефективного способу організації матеріалу для підсилення його пропагандистської дієвості.

В “Книзі буття” викладається усталена християнська схема історичного процесу, застосована на вітчизняному ґрунті ще у “Повісті врем’яних літ”. За цією схемою світ і людину створив Бог. Всі сучасні народи походять від трьох синів Ноевих — Сима, Хама і Яфета. Далі у Костомарова викладається біблійна історія єврейського народу, на який зійшла благодать Божа, потім грецького та римського. Всі ці народи були покарані за гординю — вони забули, що єдиним царем на землі може бути лише цар небесний і почали вибирати царів із людей. Потім виділяється етап пов’язаний із життям Ісуса Христа та прославляються християнські моральні цінності. Але знову ж таки царі, пани та вчені зіпсували правду Божу і “свободу християнську”. Після цього моменту стверджується, що благодать Божа сходить і на такі народи як романський, німецький та слов’янський. “А племено слов’янське то найменший брат у сім’ї Яфетовій”[65, 21]. Цим останнім твердженням слов’янство вводиться в межі біблійної моделі історичного процесу.

Костомаров твердить про одвічний монотеїзм слов’янського племені (“і кланялись слов’яне одному Богу — вседержителю, ще його й не знаючи”), але тільки зв’язавши себе з християнством, слов’янське плем’я змогло розпочати свою власну історію. Тут історія слов’янства переноситься на рівень ідеалізованого сприйняття. Власне, слов’янство уявляється автору як стан суспільно недиференційованого та безгрішного існування. Лихо

почалося із проникнення іншонаціонального елемента в слов'янське “тіло”. Ідеолог кирило–мефодіївців малює картину “золотого віку”, в якому вже був зреалізований ідеал рівності, коли “королі були в їх вибрані урядники і не чванились перед народом, а обідали із самим простим чоловіком за рівню, і самі землю орали”[65, 22]. Цю ідилію і зруйнували “німці”.

Не тільки початки, але і вся подальша історія слов'янства рухається в межах волі Божої. Слов'янський народ був покараний Богом набагато більше, ніж інші народи. Та в карі і надія на величне майбутнє — “кому дано більше, з того більше і зищеться”[65, 22].

Український народ є складовою часткою слов'янського племені і його історія також розгортається в межах сакральної моделі. Весь подальший виклад Костомаровим минулого українського народу — це символічний образ, що рухається у площині паралельній науково–історичному поясненню. Хоча з тексту і можна зробити висновок, що історія українського народу розпочинається з XIV ст. після входження українських земель до складу Литви, але хронологічна прив'язка тут не головне. Більша частина подальшого тексту присвячена козацькій епосі. Козацька епоха зображається Костомаровим як стан “ідеальної спільноти” (послугуючись термінологією Г. Грабовича), в яку ворожа “соціальна структура” привноситься іззовні, із Польщі та Московії.

Український народ доби козаччини зображається як замкнена єдність, “тіло”, якому відповідає певний дух і якому надаються однозначно позитивні характеристики. Козацьке середовище складається виключно із “братів”, рівних між собою. Його завдання полягає в тому, щоб тримати “чистоту християнську”, обороняти “віру святую” і визволяти ближніх із неволі [65, 24]. Перебування у козацькому стані асоціюється виключно із такими чеснотами як “воля” і “рівність”[65, 25].

Як можна припустити, реалізація сенсу буття українського народу в історії полягає, за Костомаровим, у досягненні стану безпосередньої єдності з

Богом, із сферою сакрального. І не дивлячись на те, що Україна постійно доводить свою відданість Богу (“держалась закону Божого”, “широ молилась Богу”), зреалізувати бажаний стан заважає знову ж таки постійне проникнення іншородного елемента в українське “тіло” — німців, москалів, жидів, ляхів як представників чужих націй та царів і панів як представників вищих соціально–майнових прошарків. У “Законі Божому” зустрічається цікаве виведення соціально–класового іншородного зла із національного та заперечується причетність до трагічних колізій реального тогочасного життя слов’янського духу, коли говориться, що “цар і панство не слов’янським духом створено, а німецьким або татарським. І тепер в Росії хоч і є деспот цар, однак він не слов’янин, а німець, тим і урядники у нього німці; оттого і пани хоч і єсть в Росії, та вони швидко перетворюються або в німця, або у француза...”[65, 28–29].

Саме цей іншородний елемент, що представляє чужий і ворожий Україні світ, постійно виводить її за межі ідеального, іконічного та несуперечливого стану буття, вкидаючи у трагічну реальність. Врешті–решт Україна доведена майже до повної загибелі.

Сприйняття України Костомаровим у межах дихотомії “своє чисте” — “чуже зле і вороже” може підтвердити і наступний уривок програмного документу: “Не пропала вона (Україна — В. А.), бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, однак не псували своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам’ятати єдиного бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось”[65, 28]. У цьому уривку знову ж відтворюється уявлення про те, що українська чистота набувається через зв’язок із світом сакрального.

До міфічної проекції української історії на сферу сакрального відноситься те, що Україна набуває людського вигляду. Україна у

Костомарова зображається як фізичне тіло, наприклад, коли він пише: “Лежить в могилі Україна, але не вмерла”. Далі говориться, що вона своїм голосом збудить всю Слов’янщину; Польща ж для України є сестрою. І хоча, мабуть, така антропоморфізація ідеальних понять не більше, ніж метафоричний образ, тобто іносказання, але при умові, якщо буде доведена віра в істинність України як уособленої істоти, ми можемо говорити про наявність елементів міфічного досвіду у сприйнятті української нації.

Постійний зв’язок України із сакральним світом, перебування сакральної сутності в українському духові, що і визначає специфіку поведінки українського народу в історії, дозволяє претендувати Україні на виконання месіанських функцій в колі інших слов’янських народів. Тут варто нагадати, що політичним ідеалом кирило–мефодіївців було нове об’єднання слов’янських народів у загальнослов’янській федерації. У Костомарова, мабуть під впливом А. Міцкевича, Україна повинна була стати не просто рівноправною складовою федерації, але зразком, “наріжним каменем” (Євангеліє від Луки 20:17) для цього нового союзу. Або як він писав: “І встане Україна із своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов’ян, і почують крик її, і встане Слов’янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар”[65, 30].

Справжня свобода, на думку ідеолога кирило–мефодіївців ( і тут він цитує II Послання до Коринтян 3:17), можлива лише у вірі Христовій [2, 21], тобто її наявність також обумовлена сакральним світом. Перебування України в сфері впливу сакральних сил створює можливість володіння нею цією свободою, яку українці осягли вже раніше за поляків та москалів. Тому, як можна зробити висновок, Україна, “яка лежить в могилі”, “але ще не вмерла” голосом (чисто міфічна процедура, якщо сприймати цей вислів не як іносказання і не на рівні віри в це твердження, а на рівні образу) може

передати цю свободу іншим слов'янським народам. За Костомаровим, від цього голосу, в якому перебувала сила свободи, постала польська конституція 3 травня 1791 р. (“і одізвався він, той голос України, в Польщі, коли 3 мая постановили поляки, щоб не було панів і всі були рівні в Речі Посполитій”[65, 23]), цей же голос свободи з України викликав і декабристське повстання 1825 р. в Росії. Таким чином, постає величний міфічний образ України, яка вже будучи напівмертвою, перебуваючи в домовині, потім встає із могили і своїм голосом об'єднує народи “в союзі слов'янським”, воскрешаючи в той же час і себе.

Тепер можна зробити деякі висновки. Значення роботи М. Костомарова “Закон Божий” у формуванні ідеї української нації як елементу національної ідентифікації для широкого народного загалу полягає в тому, що в умовах панування таких колонізаторських схем історії, які не передбачали існування України в минулому як політичної та культурної одиниці, він відкрив її там як окрему від Московії та Речі Посполитої єдність. Виокремивши Україну в минулому, цей відомий історик тим самим дав їй “прописку” і в сучасності, оформивши на рівні національної ідеології бажаним ідеалом.

В цьому тексті Костомарова історія української нації рухається всередині релігійної (християнської) моделі історичного процесу. Відійшовши від наукового підходу до сприйняття історичного минулого (мабуть тому, що текст носив пропагандистський характер); поділивши світ на символічному рівні на свій та чужий; надавши першому лише позитивних характеристик чистоти і справжності; зв'язавши цей останній світ, з одного боку — з світом сакральним, а з іншого — з Україною, — Костомаров ввійшов тим самим у межі міфічного сприйняття історії української нації. А це означає, що на рівні *способу* самоусвідомлення даний образ української історії аналогічний до національним рівням етнічної ідентифікації.

Дещо інший тип зв'язку між українською нацією та сакральним світом встановлюється в “священних текстах” відомих творців українських національних неорелігійних систем Льва Силенка та Володимира Шаяна.



Вчення Силенка про Рідну Українську Національну Віру викладено у його “Мага Вірі”, а вчення Шаяна про Українську Рідну Віру у “Вірі Предків наших”.

За Силенком існує єдиний трансцендентний Бог. Він вище людського сприйняття і розуміння. На рівні сприйняття людиною Бог характеризується як Творець, Всюдисущий, Всесвітній Дух, причина всього. Його сила проявляється через людський досвід у вигляді таких добродійностей як Правда, Воля, Добро, Життя, Щастя, але найбільш загальне його визначення — Датель Буття (слов’янською — Дажбог). Отже, є Трансцендентний Бог і є сприйняття цього Бога людиною. Специфіка нових віровчень — а в цьому прихильники РУНВіри Силенка і українські язичники Шаяна єдині — полягає в концентруванні уваги саме на рівні сприйняття Бога людиною, тобто правильній вірі в нього. Кожна нація повинна мати своє неповторне сприйняття Бога, яке є наслідком пристосування до певних географічних умов, історії народу і, врешті, всього її способу життя. Таке національно-специфічне сприйняття Бога потім фіксується у своїй, притаманній тільки даній нації рідній вірі.

Лише національний спосіб сприйняття Бога приводить і до національного називання єдиного Бога — Брахман, Аллах, Єгова. Християнство в цьому контексті є лише рідною вірою єврейського народу. Відносно українського імені Бога між Силенком і Шаяном існують розбіжності. За Силенком, рідна віра є строго монотеїстичною, а українське ім’я Бога — Дажбог. Віра в Дажбога, як єдиного Бога, на думку пророка РУНВіри, в українського народу була споконвічною, правда для обґрунтування цього твердження йому прийшлося перетлумачити все політеїстичне минуле давніх слов’ян. У Шаяна ж рідна віра називається “генотеїстичною” — Бог єдиний, але множественний у своїх проявах: Сварог, Род, Перун, Дажбог, Велес, Лада, Купайло.

Розуміння нації в даних неорелігіях — це бачення її як замкненого організму, який розвивається за своїми власними законами. Українська нація,

наприклад, це цілісність, яка одного разу виникнувши, безперервно розвивається в історії. Історія ж таких народів, що населяли територію України в далекому минулому як “трипільці”, кімерійці, скити, анти — це лише етапи у розвитку власне української нації. Відношення категорії “українці” до категорій інших народів — це відношення роду до виду. Але таке розуміння нації суперечить науковому підходу. Наука говорить не про постійну присутність ідентичного національного організму в історії, а, швидше, через застосування історичного методу, про виникнення одних народів з інших шляхом еміграційних та асиміляційних процесів. Сама нація — це спільнота соціальна, культурна, історична, духовна, але аж ніяк не біологічний організм. Тому, таке розуміння природи нації, що його репрезентує Силенко, перебуває в антагонізмі з, наприклад, таким ланцюжком суджень відомого українського історика Я. Дашкевича: “Українці — результат подальшого розвитку спочатку єдиної слов’янської спільноти, а тому їх історія не може починатись раніше історії слов’янства”.

Варто також зауважити, що сприйняття такої соціальної спільноти як нація в категоріях біологічного організму притаманне якраз для міфічної свідомості, але аналогії з таким організмом були присутні і в деяких гуманітарних наукових методологіях ХІХ–ХХ ст. (Гете, Данилевський, Шпенглер, Гумільов), що засвідчує існування спадкоємності між міфом та наукою.

Неповторність національного світосприйняття, замкненість національного світу приводить, за Силенком, до неможливості позитивних взаємовпливів між націями і, відповідно, їх вірами. Перебування у своїй вірі — це природній стан речей, що виростає із специфіки життєдіяльності народу і, навпаки, прийняття чужої віри порушує віковичний порядок цього світу. Так, прийняття українцями християнства, яке відображає світобачення лише єврейського народу, привело до захворювання всього національного організму. При пануванні чужої віри втрачаються всі інстинкти самозбереження, що можуть бути підживленими своєю вірою. А, отже,

відродження України стає можливим лише через відмову від християнства і прийняття правильної давньоукраїнської віри; і таким чином сила предків переходить в силу потомків. На думку Шаяна, якщо повіримо у свого Бога, здобудемо свою віру, то визначимось і політично. Але якщо українська віра зможе відродитись, то відродиться вона лише як старослов'янська. [164, 883].

Як видно із вищесказаного, національна сфера і сфера сакрального не індеферентні одна до одної, між ними існує взаємозв'язок, коли національна свідомість виникає через правильне сприйняття Бога. За Силенком, віра в Бога виростає із любові до рідної землі і тому вона не може не бути патріотичною. “Віра без патріотизму — це мутні слова теологів–безбатченків, які про небесне говорять, а про земне думають”[134, 1368]. Отже, релігійна віра є складовою національної ідентифікації (самоусвідомлення).

Якщо в християнській моделі світу, як у випадку з Костомаровим, зв'язок нації із сакральним світом можливий як зв'язок із сферою трансцендентного через віру, то у випадку українських неорелігій він стає можливим у чисто міфічному вигляді через ідею породження. Ідея породження у Силенка зреалізовується так: “ми внуки Дажбожі, перед народженням були в Дажбогові”[134, 1341]. Так як, наприклад, у Платона міфічне відношення ідей до речей виступає як відношення породження, тобто чуттєвий світ є породженням світу ідей, так і в даному випадку “Дажбог — безтілесний Дух” породжує людину як чуттєву істоту. Між богом і людьми встановлюються зв'язки кровного родичання; людина виступає як безпосередній результат тих процесів, що відбуваються в сакральній сфері.

Таким чином, в українському неоязичництві конструється така модель нації, яка передбачає функціонування міфічних схем, коли благополуччя української нації залежить від правильного способу зв'язку із сакральним світом.

Сакралізації національною самосвідомістю піддаються також і значимі історичні постаті, діяння яких відбуваються за аналогією з міфічними культурними героями та пророками. Для української національної ідентичності головною міфічною постаттю безперечно виступає Тарас Шевченко. Після смерті Кобзаря у масовій національній свідомості почав формуватись його культ, який мав і досьогодні має виразно міфічні риси. Як показано у розвідках Г. Грабовича, О. Забужко, О. Гриценка таке міфічне сприйняття постаті Шевченка стало можливим, не в останню чергу, тому, що сам Шевченко міфічністю своєї творчості “спровокував” на це наступні покоління українців.

В результаті узагальнень, основні варіанти сакралізації образу Шевченка були виведені О. Гриценком і зводяться вони, власне, до того, що Шевченко є: “а) національний поет–пророк (подібно до аналогічних постатей у народів–сусідів: Міцкевич, Петефі), який прозирає істинний зміст національної історії й пророкує національну будучину; б) Кобзар, він же — народний (“мужицький”) поет–бард (як–от шотландець Роберт Бернс чи росіянин Кольцов), чіими вустами говорить сам простий народ, незіпсуті цивілізацією глибини його душі; в) український варіант “Буревісника революції” — теж пророк, але йдеться йому в цій іпостасі не стільки про Україну, скільки про “вставайте, кайдани порвіте, і вражою злою кров’ю...” — а вража сила тут — ясна річ, експлуататори, пани та буржуї; г) міфічний праотець української нації, основоположник національної літератури, евентуально також національної мови й взагалі — культури; всім найкращим у ній ми зобов’язані саме йому, створеній ним традиції” [36, 51–52].

Грабович також показує, що Шевченко у своїх пізніх творах стверджує себе як Пророка, посередника між Богом і людиною, яка своїми стражданнями спокутує колективні гріхи і прокляття [34, 157]. Така модель сприйняття поета була після його смерті підхоплена послідовниками. Таким чином виникає культ Шевченка. Міф Шевченка, втілений у цьому культі, —

за Грабовичем, — став глибинною структурою української національної свідомості.

Виходячи з методологічних настанов прийнятих у цій дисертації, міфічність ситуації у випадку з Шевченком полягає в тому, що українська національна сутність, яка належить всій нації втілюється в окремому індивідуумі (Шевченкові), і потім найбільш повно проявляє себе в ньому. Таке перетікання сутності із цілого (нація) в одиничне (Шевченка) добре розкриває уривок з “Листів з хутора” Пантелеймона Куліша: “Шевченко — наш первий поет і наш первий історик. Шевченко перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як Боже слово, відповідь. Шевченко перше всіх додумався, чим наша старосвітчина славна і за що проклянуть її грядущі роди.

Так як йому самому пісня народна дала тон для високої речі, так і він дав усім нам найвірніший тон, як нам своє слово строїти. Високо над нами підняв Шевченко поетичне світло своє, і стало видно по всій Україні, куди з нас кожен мусить простувати. Пори сьому світлі стало розумно, який справді славетний та величний у своїй простоті той наш селянський мир. (...) При сьому світлі всяке побачило, що наші народні звичаї — та ж сама історія народного нашого духу, що й народна дума, тільки не всякому, а вищому, поетичному погляду одкривається її краса і повага. Всяке розумне зрозуміло, що нам у своїй словесності ні з ким слідом іти, як тільки за своїм генієм народним, котрий мовчить у наших панських та чернецьких літописях, нишком живе в звичаях і голосно говорить тільки в народній думі та пісні”[70, 258–259].

У цій, дещо задовгій, цитаті добре видно концентрацію національної сутності (народного генія) у Шевченкові, який своєю творчістю виводить українську націю із небуття і робить її видимою, суб’єктом історичної дії. Завдяки національній сутності відбувається поєднання Шевченка і української нації і тому, коли українці, наприклад, святкують черговий ювілей Шевченка, то тим самим українська нація возвеличує себе,

прославляє свій власний національний геній. У таких святах, де Шевченко є видимим втіленням української нації, представники нації отримують можливість колективно споглядати свою власну національну сутність. У третьому підрозділі другого розділу вже було показано, яким чином міфічно співпадають ціле та індивід, коли нація (ціле) через свою сутність тотожно присутня в кожній із своїх частин (в даному випадку такою частиною і виступає Шевченко). Отже, і в даному випадку можна бачити дію структур аналогічних архаїчному міфів.

### **3.2. Першоначало та міфічна модель часу в українській національній пам'яті**

Справжній характер міфічного буття виявляється лише тоді, коли воно виступає як буття походження. За Кассіролом, вся сакральність міфічного буття сягає в кінці–кінців сакральності походження. Таким чином минуле в міфі абсолютизується. Це і приводить до зникнення відчуття часової протяжності в певні моменти його сприйняття. В міфі існує культ певних часових відтинків, що виконують функції міфічного першочасу. З точки зору міфосвідомості реальність є реальністю остільки оскільки вона позначена. В первинний хаос привноситься якась точка, яка є початком структури. А це вже щось певне, що протистоїть непевному, тобто основний сенс міфу — перетворення хаосу в космос — знаходить своє підтвердження. Одним із таких парадигмальних відтинків часу (точкою порядку) для національної самосвідомості виступає час творення етносу/нації.

Міфічна модель часу передбачає виділення в минулому епохи сакрального першочасу та відтворення присутності цього першочасу в сучасності.

Можна спостерігати як у різні періоди свого існування самосвідомість української нації присвоювала собі в якості начала, тобто “зразкової історії” різні відтинки свого минулого. Загальна закономірність тут полягає в тому, що початки української нації з кожним наступним таким присвоєнням стають все древнішими. В історії сучасного українського націєтворення фіксується кілька періодів, що претендують на статус міфічного першочасу (золотого віку): 1) на першому етапі формування нової національної ідеології формується уявлення про козацьку добу як “золотий вік” українства (романтики, Т. Шевченко); 2) пізніше М. Грушевський у своїй “Історії України–Руси” продовжуючи традицію “Історії русів”, початки української нації заглиблює в часи Київської Русі і навіть пов’язує їх з епохою антив (IV ст.); 3) нарешті, початки українства пов’язуються із “золотою добою” Трипільської культури (IV–III тис. до н. е.) (В. Петров, Я. Пастернак).

Міфізація полягає не в самому факті удревнення початків української нації (врешті–решт таке уявлення може бути сформоване і відкриттями у сфері археології та історії), а тим, як саме сприймаються ці початки міфічним чином налаштованою свідомістю. Отже, формально тут немає виходу за межі історичного часу — можна чітко назвати хронологічні рамки того чи іншого історичного періоду, але для міфічно орієнтованої національної свідомості, скажімо, та ж Трипільська культура важить набагато більше, ніж просто відкриття київського археолога В. Хвойки наприкінці XIX ст.

В національній самосвідомості час виникнення українського народу моделюється по аналогії з міфічним Першочасом, який є “справжнім”, “дійсним” часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких в наступні періоди української історії буде постійно повертатись національна самосвідомість. Знання первісної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі мирського

(погіршеного варіанту часу). Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом для забезпечення підйому “приспаного” національного духу. Повертаючись до “абсолютного начала”, яке було вмістилищем всього творчого, нація ніби починає творити себе наново, переходячи на якісно новий рівень своєї історії. Тому, володіння своїм минулим надає сили для впливу на сьогодення. І, навпаки, щоб оволодіти сьогоднішньою ситуацією в національній сфері потрібно знати історію походження української нації. Хто володіє знанням національного походження, той (по аналогії з архаїчними міфами) володіє долею нації.

Міфічні схеми сприйняття минулого можна помітити і в ідеологічних настановах творця “інтегрального націоналізму” Дмитра Донцова. У таких своїх працях як “Де шукати наших історичних традицій”(1937 р.) та “Дух нашої давнини”(1944 р.) він намагається переосмислити українське минуле в категоріях ідеології “чинного” або ще “вольового” націоналізму. Тут Донцов намагається вибудувати новий варіант ідеології традиціоналізму не зіпертого на цінності традиційно–аграрного суспільства, але такого, що послуговується останніми зразками європейської філософської думки (мається на увазі А. Шопенгауер, “філософія життя”, Х. Ортега–і–Гасет).

Відкриття можливостей міфу при конструюванні політичних ідеологій, започатковане Ф. Ніцше та Ж. Сорелем, захопило і Донцова. І **перший** рівень присутності міфу в ідеологізованій історії Донцова — це *свідоме* використання для обґрунтування своєї доктрини, в даному випадку необхідності побудови кастового суспільства, традиційних (індійських) міфів. Індійський міф про чергування двох діб в історії — “кітри” і “калі” — Донцов запозичив з есе Ортеги–і–Гасета “Безхребетна Іспанія”. Зміст міфу зводиться до того, що існують епохи нормальні і хаотичні. В ненормальну добу “калі” занепадає кастовий порядок у суспільстві тому, що бог Брама запов у сон. При занепаді до влади приходять голота, “шудри”. Інший бог — “Вішну прибравши постать страшного бога Шіви в цей час, нищить існуючі форми й несе з собою царсто анархії й руїни. Сумерк богів, який тягнеться



доки не прокидається Брама, який посилає того самого — тепер вже радісного бога в постаті спаса — того самого Вішну, запровадити наново кастовий лад, приборкати людей “калі”. Доба “кітра” починається знов”[42, 308].

**Другий** рівень присутності міфу в ідеології інтегрального націоналізму є продовженням першого рівня і полягає він у *неусвідомленому* наслідуванні форм міфічного мислення, тобто коли ми говоримо про цей рівень міфу у Донцова, то маємо на увазі, насамперед, спосіб організації подій минулого за архаїчними схемами світосприйняття. І хоча міфологізм у Донцова як схема, форма реально існує в межах ідеологічної свідомості, але він вказує на існування постійних глибинних архетипів, без яких світ національного буття був би неможливим.

Донцов чисто раціональним чином, доказово, сприймає минуле України, холодно–логічно доводячи необхідність “фанатизму”, “сліпої віри” у “волінні нації до свого самоствердження”, не впадаючи при цьому ні в яку екстатичність. Сприйняття минулого Донцовим є не безпосередньо–міфічним, а вже вже опосередковане розумом. Призначений був такий перетлумачений образ української історії в ідеологічних категоріях для широких мас із розрахунком на те, що на неусвідомленому рівні у сприймаючої сторони вже існує певна міфічна потреба. Тому, виходячи із відсутності спонтанної відданості українській історії, із свідомого формування образу минулого для досягнення певної мети (самостійна Українська держава), міф у Донцова може бути віднесений лише до міфології.

Вихідна позиція у сприйнятті Донцовим українського минулого — визнання ієрархічного стану суспільства як єдино можливого для нормального розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства повинна стояти каста “луччих людей”. Всю історію України він розглядає крізь призму опозиції “еліта”–“маса”. Донцов пояснює своє розуміння вищої касты так: “під кастою розумію тут не щось подібне до

замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під “аристократією” розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству “луччих людей”, як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, “чисткою” охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу”[42, 7].

Виходячи із волюнтаристських засад своєї ідеології, Донцов намагається вольовим чином організувати все буття українського світу, в тому числі і його минуле і поставити на службу ідеології чинного націоналізму. Спроба підкорення минулого полягає в розповсюдженні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Донцовим полягає в тому, що фактично для нього історія існує як історія зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації сучасністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) є архетип кастовості, який Донцов втілює в певних подіях чи історичних діячах. Кастовість — це сконструйований Донцовим архетип, який для української історії є наскрізною, інваріантною структурою і тому він може бути вживленим у минуле. Значення архетипового сприйняття минулого добре розкрито К. Г. Юнгом. Він писав: “Архаїчна людина... перед тим як що-небудь зробити, робить крок назад подібно до тореадора, який шукає рівноваги, щоб вірніше нанести смертельний удар. Вона шукає приклад у минулому і заглиблюється в нього, як у водолазний дзвін, щоб потім пірнути — захищеною і оновленою — в проблеми теперішнього”[179, 15]. За цією ж аналогією підходить до історії Донцов.

Архетип кастовості вписується в модель часу, яка близька до моделі архаїчного міфу. У Донцова час поділений на три відтинки. **Перший** відтинок характеризується пануванням кастових відносин, або як пише Донцов “вся наша історія аж до половини 19 віку свідчить, що ідея

гієрархічності, кастового укладу суспільности була незрушним правилом нашого національного життя”[42, 104]. Початки ієрархізованого суспільства в Україні Донцов, з посиланнями на археолога Щербаківського, відносить до 3 тис. до н. е. , пов’язуючи їх з приходом кочівників–номадів на наші землі [42, 77]. Далі правління аристократії поширюється в часи Київської Русі, польсько–литовської доби і, врешті, сягає часів козаччини. Архетип кастовості на цьому відтинку часу виступає в чистому вигляді і втілюється він у таких діячах історії як князі Олег, Володимир, Ярослав Мудрий, магнат К. Острозький, в козацьких ватажках Байді Вишневецькому та Б. Хмельницькому, філософі Г. Сковороді. Таким чином, історичні особи перетворюються в зразкових героїв, носіїв лише аристократичних чеснот. Стану правлячої верстви, за Донцовим, притаманні такі чесноти як “героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі”[42, 17]. Саме українська аристократія є носієм традиційно–національного духу і тому її занепад приводить до занепаду (стану бездержавності) всієї української нації. Отже, тут можна провести аналогії із міфічним Першочасом — зразковою епохою для наступних періодів.

**Другий** відтинок часу, який можна виділити, пов’язується у Донцова із втратою українською нацією верстви “луччих людей”, занепадом системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касті. Стан бездержавності — це кара українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє. “За моральним упадком еліти, слідує, як його тінь, заслужена кара нації”[42, 23]. Тут у Донцова також відбувається уподібнення міфічній моделі поведінки, де забуття того, що сталося в ідеальні первісні часи розглядається як головна перепона для пізнання, а, отже, і для порятунку української нації. Носіями архетипу кастовості в цей темний період історії є не вся правляча верства, а лише окремі носії ідеалів вищої касті — Котляревський, Шевченко, Максимович.

Виродження козацької аристократії пов'язується Донцовим із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства — культу приватноо життя, матеріалізму, особистого блага, чуттєвих насолод. “Так спустошила і загинула й козацька держава, коли нагорі, серед правлячих опинилися люди з душею Шевченкових “свинопасів”[42, 32], — підсумовує ідеолог інтегрального націоналізму. Тому, не дивно, що місце “змужиченої” касты пізніше зайняли чужинці — росіяни та більшовики. Українська інтелігенція також підтримала плебейські цінності людини–маси, а тому й не стала новою елітою, яка б могла вивести Україну в коло великих націй.

Нарешті останній, **третій**, відтинок часу української історії пов'язується Донцовим із повернення аристократичної верстви в структуру українського суспільства. Кастову структуру потрібно відновити, ідеал повторити і тоді відбудеться повернення до величних епох української історії. І якби там не було, але сучасність обов'язково повинна отримати “санкцію” на існування від досконалих часів минувшини. Надії на відновлення самостійності української нації пов'язуються Донцовим із початком другої світової війни, яка відродить тип людини аристократичного світовідчуття. Ця активна верства врешті–решт об'єднає інертну масу в українську націю. А такі книги як “Дух нашої давнини”, на думку автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, вони “воскрешають” правильну давнину.

Отже, говорячи про міфічні способи сприйняття Донцовим української історії, відзначимо, що історію він розуміє як суму зразків, прикладів, що виникли в ідеалізовані часи величі української нації, і які повинні зреалізуватись в “зіпсованій” сучасності. Шукаючи причин тих бід, що спіткали українську націю, Донцов бачить їх у падінні архетипового кастового устрою. Присутність давнини в сучасності як зразка, за яким ця сучасність повинна бути організованою і засвідчує аналогічність Донцової

схеми української історії деяким елементам структури архаїчному міфу (міфічній моделі часу).

Перебудовні процеси та відновлення самостійної української державності в 80–90-х роках привели до активізації міфотворчих шарів національної свідомості. Прикладом такої сучасної міфотворчості можуть служити погляди на етногенез українців, розвинуті О. Шокалом в журналі “Український світ”. Тут автор не стільки досліджує існуючу українську міфологію, скільки творить її індивідуально і раціонально, тільки імітуючи схеми міфічного мислення. Взагалі для сучасної культури, як вдало підмітив С. Зенкін, є “характерним те, що критика міфів сутнісно наближається до міфотворчості”[52, 17].

Зміст міфу Шокала зводиться до того, що українці — це, насамперед, хлібороби. А оскільки сонце є уособленням всеєдиного світла, то хлібороби усвідомлювали себе дітьми Духа світла. Звідси — спільний для всіх аграрних народів архетип світла — ОР (інші форми ОЛ, АР, АЛ, РА, ЛА), що водночас є найменням Духа світла. Звідси й теонімічне самонаймення перших хліборобів Євразії — орії, тобто сповідники Духа світла. А звідси й похідні: синонім хлібороба — орач, назва його першого знаряддя — рало, і праці — орання, в процесі якої орач ніби ворює–вливає в землю сонячне світло. А зорана–осонцена земля — це і є лан, поле. Тому орії мають ще одне наймення — поляни. [171, 5].

Від архетипу ОР походить і астральне наймення Україна, і небесний прообраз земної України — Вирій. Наймення нашої землі первісно звучало, — на думку Шокала, — як Киренія або Кранія. Архетип КИР означає поле, а КРАН — журавель, птах–посланець Духа світла ОРА і водночас тотем українців. Тому наймення Україна–Киренія можна прочитати як Полянія, а Україна–Укранія як Земля сонячної благодаті або Земля предківського духу (архетип У означає предок). Від теонімічного наймення питомої землі походить і самонаймення народу — українці, що в ньому закодована інформація про генетичний і духовний тип етносу.

“Нищення традиційної структури українського суспільства — геноцид України триває вже тисячу років. Спочатку російська влада, що відображала церковно-християнські інтереси винищила прихильників язичництва. Потім Московська влада доконала захисну українську силу — лицарський орден козаків. Довершили ж руйнацію України більшовицькі колективізація, індустріалізація та голодомор, які умертвили мільйони хліборобів України, паралізували в живих чуття рідної землі. Донищивши верстви українського суспільства, більшовицька диктатура запровадила фактично два стани: рабів і паразитів. А тому, робить висновок Шокало, “не стане Україна незалежною демократичною державою, доки... український люд не виробить в собі одвічної свідомої волі до життя і не поверне її забуття живої пам’яті етнічного духу”[171, 5], який почав формуватись ще в часи Трипілья. Саме часи Трипільської археологічної культури (4–3 тис. до н. е.) є “Золотою добою людської історії”. Тоді в Подніпров’ї утворилась перша хліборобська держава Євразії — “Оратанія” — “стародавня українська наддержава”.

Якраз у самій логіці викладу вищенаведеного сюжету можна помітити, на наш погляд, наявність міфічної моделі часу, яка близька до донцовської. По-перше, з точки зору автора міфу про український народ, він існує одвічно, хоча на координаті історичного часу така вічність має своїм початком епоху трипільської культури. Для Шокала епоха Трипілья відіграє роль міфічного першочасу. Саме в Трипільські часи у процесі безпосередньої взаємодії людини з космосом вироблялись символи-архетипи, в яких закодована духовність українців. Саме тоді такі духовні первини існували в чистому, непопсованому вигляді і тоді ж виникає і етнонім українці як результат первинної злитості індивіда і космосу. Цікаво, що самоназва українського народу виводиться Шокалом із первісного зразкового міфічного часу.

По-друге, далі конструюється етап “зіпсованого” часу. Під впливом зовнішніх обставин (матеріалістичної ідеології, церковних догматів, чужої

міфології) архетипи–символи були загнані у підсвідомість і вже звідтіля живлять і визначають етнічну самосвідомість. З виходом із ідеальної Трипільської епохи настають “темні”, “ворожі” часи псування первісного архетипового стану. Геноцид України триває тисячу років і сама історія сприймається як методичне погіршення становища, як щось вороже існуванню українського етносу.

По–третє, щоб вийти із стану зіпсованості, потрібно знову, на думку Шокала, прилучитись до ідеального часу архетипів в майбутньому. “Власною практикою треба досягнути духовної зрілості своїх предків”.

Як бачимо, лінійна часова протяжність замикається в цикл, а минуле підноситься в ранг позачасової норми. Отже, міфологізація реальних подій у вищенаведеній моделі українського минулого полягає в тому, що вони виводяться за межі історичного, мирського часу і перетворюються в архетипи, зразки для відтворення в наступні історичні епохи. Такий міф є “Великою правдою”, котра навмисне кимось замовчувалась. Це своєрідна жива віра, переживання минулого через з’єднання з ним, через прилучення до “первинної цілісності Українського Світу”, і тому різні раціональні доводи не на цого користь свідомістю носіїв міфу блокуються.

Однією з реалій історії, від якої “свідомий українець” тікає в міф, є фактор російського шовінізму, який знаходить своє відображення у відповідній схемі національної пам’яті. Нову українську міфологію можна розглядати як результат витіснення із національної пам’яті тих періодів історії української нації, що нагадують про спільне минуле з Росією — цим вічним “кривдником”. Тому початки нації виводяться за межі Київської Русі (Київська Русь — “колиска трьох братніх народів”) і навіть за межі слов’янства (росіяни — хоч і східні, але все ж таки слов’яни). В минулому шукається така ніша, де б український народ міг зародитись самостійно, без натяку на зв’язки з Росією. Пошук такої ніші є відповіддю на певні труднощі у становленні української політичної нації. Тому, з необхідністю відбувається своєрідний колаж історії і результатом стає вихід у сферу міфу,

тобто у сакралізовану сферу вічності. Міфом захищається національна пам'ять від поглинаючих схем російської історіографії. Виведення початків української нації за межі історичного часу у вічність (хоча з емпіричної точки зору — це реальні часи Трипілля) і повинно забезпечити охорону від зазіхань національної пам'яті росіян (у вічності вже точно не дістануть). Фактично мова тут іде про український контрміф, який повинен бути протиставленим російському міфу, якщо українська нація хоче зберегти себе і свою ідентичність.

Міф про першопочатки виконує також і компенсаторну функцію. Саме через міф відбувається подолання почуття національної меншовартості у свідомості міфотворців. Значні для сучасного цивілізованого світу цінності духовного і політичного життя, що відсутні або недостатньо розвинуті в Україні, але необхідні для входження в європейську цивілізацію, переносяться в глибини віків української історії і саме там постулюється їх небачений розквіт. Тому, якщо зараз Україна і не займає належного їй місця в колі європейських держав, то колись все було навпаки. Звідсіля теза про Трипілля як першу українську не просто державу, але наддержаву, або положення про орієнтовану цивілізацію, яку “було засновано на безвічних, безсмертних принципах священної демократії” (отже, зреалізована демократія, яка є генотипом західної цивілізації у нас була раніше). В поглядах на Трипілля як “Золотий вік людства” превалює думка про обумовленість світової історії українською. В цілому і розібраний вище міф про першопочатки і багато подібних до нього є сферою “бажаного вічного” (В. Сосновський).

### **3.3. Міфічний простір української національної ідентичності**

Абстрактно простір можна визначити як рядоположність на відміну від, скажімо, часу, який є послідовністю моментів, що з'являються та зникають. Міфічний простір не є абстрактним простором; він не існує



незалежно від речей, вся сукупність яких і створює його, тобто тут простір зматеріалізований у речах.

Міфічним чином сприйнятий простір теж є сукупністю предметів та символів цих предметів (а міф є виражений символ) пронизаних сакральною силою, що з ними носій національної ідентичності встановлює зв'язок за принципом взаємопроникнення. Тут потрібно мати на увазі, що той національний простір, який зветься Батьківщиною не є суцільно міфічним, тобто, в даному випадку, сакральним. У суцільно профаному просторі (природньому ландшафтові та штучних предметах як результатах культурної діяльності людини) виділяються дискретні священні місця, які й мають властивості міфічного простору. Саме через злиття з такими дискретними одиницями вибудовує свою національну ідентичність індивід.

Націєтворчий характер несуть такі міфічним чином сприйняті місця України як Степ (поле), Дім (хата), Сад, Дніпро, Дунай, Софія Київська, могила Тараса Шевченка та інші визначні місця. Саме з таких ландшафтно — культурних елементів сприйнятих архетиповим чином моделюється міфічно налаштованою свідомістю такий універсум як Український Світ (Батьківщина). Це звичайно не означає, що щоб національно усвідомлювати себе потрібно обов'язково жити у хаті чи працювати на землі; специфіка національного (не етнічного) самоусвідомлення полягає в тому, що воно розгортається у нетрадиційних умовах індустріальної та постіндустріальної фаз розвитку суспільства, коли людина відчужена від безпосереднього спілкування з визначальними для національної ідентичності елементами простору. Тому при національній ідентифікації простір як національний ідентифікатор найчастіше позбавлений матеріальної втіленості і виступає як образ (символ), що, тим не менш, як і у випадку з безпосереднім сприйняттям, все ж таки має спонукальну силу для носія національної самосвідомості.

Отже, про міфічне сприйняття таких, наприклад, символів як Дніпро чи Земля можна буде говорити у тому випадку, коли вони будуть сприйняті: 1)

архетипово; а архетип — це а) тип, тобто все розмаїття простору тут типізовано, зведено до невеликої кількості просторових символів; б) це архе, тобто, вважається, що типізація відбулась у час, який уявляється як першочас і потім тотожно (у свідомості носія національної ідентичності) повторюється у наступні періоди; 2) сакрально; сакральне сприйняття у даному випадку не обов'язково передбачає наявність Бога чи богів, достатньо, щоб сприйняття елементів національного простору супроводжувалось відчуттям у собі сили, яка перевершує людську, що йде від цих елементів і викликає священний “трепет”; через вливання такої сакральної сили у носія національної ідентичності, відбувається інтимне поєднання людини і землі, наприклад, і цей елемент простору стає своїм і рідним, невід'ємною часткою людського буття.

Земля (степ, поле) справді є одним із найбільш важливих просторових елементів української національної ідентичності. Початки формування ідентифікаційного образу землі закладені були в аграрному характері занять традиційного українського етносу і свідчили про перемогу цього осілого етносу над кочовим (диким) степом. Той глибинний зв'язок, який встановився в традиційної української людини привів, на думку С. Кримського, до переплетення природнього і соціального шарів людського буття. “Не тільки життя людини вимірюється степом (“Життя пережити — не поле перейти”), а й її гідність (“Коли я у полі, тоді я на волі”). Степ для українця не просто географічне чи екологічне явище, а соціальний ґрунт” [69, 105]. Земля (і ширше — природа), на думу цього філософа, стали для українця “резонатором людської душі”.

І. Бичко означив цю “зрошеність”, “злитість” української людини з землею терміном “антеїзм” (від імені антично-міфологічного персонажа Антея, могутнього своїм зв'язком з матір'ю землею)” [13, 59].

Про примусовий вплив землі (степового ландшафту) на формування української національної ідентичності писали також такі відомі українські

діаспорні філософи як Д. Чижевський, І. Мірчук, О. Кульчицький, М. Шлемкевич.

Таким чином, той безпосередній зв'язок (“інтимна спонука” І. Мірчук), який встановився між українським селянином і землею пізніше, на етапі творення модерної української нації, перетвориться у символ землі і стане необхідним елементом української національної ідентичності.

Коли на глибинному, архетиповому рівні сформоване уявлення про “свій” рідний простір, то тоді вже крізь призму цього “свого” інший простір стає “чужим”. Цікавим у цьому відношенні є сприйняття Петербургу як “чужого” простору “трагічним сучасником Шевченка” (Є. Маланюк) Миколою Гоголем. На його прикладі можна добре бачити силу цього одного разу сформованого “свого” простору, і неможливість його позбутися навіть при свідомому бажанні.

Гоголя звичайно відносять до осіб з подвійною ідентичністю. Наявність кількох ідентичностей, особливо на початковому етапі формування української нації (і не тільки) є явищем типовим. З точки зору пізніших оцінок вже сформованої української національної ідентичності така подвійність тлумачиться як нечіткість, роздвоєність і дістає назву “малоросійство”. Хоча як твердить канадський вчений П. Магочий: “У багатонаціональних державах зовсім природно бувають особи, яким зручно більше ніж однією “національною” лояльністю або свідомістю. На українських землях ХІХ ст. було зовсім нормально, що дехто вважав себе водночас і малоросом (українцем), і росіянином. Найвідоміший приклад цього типу — це козацька старшина, члени якої шукали визнання як члени російського дворянства і тому, здавалося б, асимілювалися і русифікувалися. Було і кілька інтелігентів, що пішли цим самим шляхом. Найвідомішим був великий письменник Микола Гоголь, українець, який друкувався тільки російською мовою. Цих і інших “малоросів”, які вірили, що є гармонійна сполука між прив'язанням до Малоросії і до Росії в цілому, в літературі надто спрощено називають русифікованими і тим самим нецікавими для еволюції

національного відродження. Проте їх треба вважати частиною “природної” ієрархії численних лояльностей, яка присутня в багатьох національних відродженнях включно з українським” [87, 102].

Двойна ідентичність (малоросійство) започатковується у масовій свідомості звичайно не у ХІХ ст., це явище є звичним для всієї української історії Нового часу, — варто згадати хоча б С. Оріховського, відомого гуманіста ХVІ ст., який вважав, що одночасно належить до народу руського і нації польської. О. Гриценко спробував пояснити явище малоросійства при допомозі психоаналітичного категоріального апарату. З його точки зору психіка малороса складається з двох шарів — українського підсвідомого та російського свідомого. Наявність українського підсвідомого ще не робить людину українцем, він є просто “тутешнім”, закоріненим у українському ґрунті. Як видно, Гриценко оцінює явище малоросійства з позицій “взаємовиключних свідомостей”.

Якщо П. Магочий вважає можливим гармонійне поєднання лояльностей до кількох націй, то Ю. Барабаш у випадку з Гоголем твердить, що його двойна ідентичність не давала йому спокою, вона стала “джерелом драматичного розладу всередині його “супер-его”; на глибинному, підсвідомому рівні виникло і не давало йому спокою вимотуюче його протиборство (протиборство, йому самому так і не зрозуміле, не осмислене, тому й не подолане) “двох душ”, українського “ід” і русифікованого “его” [8, 74].

Глибинно-компліментарне (а значить і міфічне) сприйняття своєї рідної землі як наслідок народження та перебування у перший період свого життя в Україні, стилю життя і виховання, пізніше змушує Гоголя сприймати Петербург очима “іншого”, і не приймати його, що й знайшло відображення у його творчості. Вперше тема протиставлення України і Петербургу прозвучала у його повісті “Ніч перед різдвом”(1832 р.) і потім буде повторюватись неодноразово. На думку дослідниці творчості Гоголя Т. Агаєвої: “Безмежний хаос, що панує в цьому місті й тяжіє над людиною,

спонукав до пошуків затишного місця. Ним постає Україна в ліричному етюді “1834”, яскравим, пишнobarвним, казково–прекрасним краєм, що протистоїть холодному і знебарвленому Петербургу. Письменником створюється опозиція півночі та півдня, що має досить суттєве значення в гоголівській моделі світу. Сприйняття міста, його кліматично–метеорологічної специфіки, особливо безперервних холодів (“Шинель”), асоціюється з поширеною у більшості міфологій “демонтичною інтерпретацією півночі, де знаходиться царство мертвих, живуть злі духи і велетні”[4, 5].

Неможливість прийняти цей “інший” російський простір звучить і в особистому листі Гоголя до Михайла Максимовича, коли він пише: “Киньмо Кацапію та їдьмо до нашого Києва... для кого ми працюємо?” [Цит. за: 90, 136].

Отже, на прикладі міфічного сприйняття простору Гоголем, можна добре бачити як уже наявний архетип рідної землі при двойній ідентичності приводить до трагічної роздвоєності власної душі.

Ще одним варіантом міфізації національною ідентичністю просторових характеристик слугує досить чітко виявлена у багатьох патріотичних текстах міфологема “центру”. В архаїчному міфі центр сакрального простору може бути позначеним храмом, який відображає сутність світобудови, священною горою, деревом життя, вищою персоніфікованою сакральною цінністю і т. п.

“Центр” — це дещо у вищому ступені сакральне, територія абсолютної реальності”, — зазначав М. Еліаде. “Всі інші символи абсолютної реальності (Дерево Життя, Джерело Молодості і т. п.) неодмінно знаходяться в Центрі”[47, 32]. “Центр” має найвищу сакральну цінність і силу. Рух до такого центру оцінюється як рух до благодаті, прилучення до Бога, сходження до повноти буття і блаженства.

В текстах, що репрезентують національну самосвідомість відчутний потяг до міфічного центрування українського простору. Так, на думку засновника РУНВіри Л. Силенка територія на північ від Чорного моря

(Україна) дала початок історії людини на Землі. “Це було найсприятливіше місце для народження, оформлення розвитку людини”[133, 59]. І після розселення людства територія України та праукраїнці також виділяються серед інших народів. Вивищення України та людності, яка її населяла в той час, почалось, на думку Силенка, з найсприятливіших природніх умов, в порівнянні з природніми умовами інших частин Землі. “Наші предки у свій час були найпередовішими людьми на планеті, — твердить Силенко, бо “розвиток почування і мислення наших предків відбувався інтенсивніше, як у їхніх сучасників, які жили на просторах Аравії, на узгір’ях Синаю, в джунглях Африки, на Берегах Персіяньської затоки”[133, 62].

Біла раса людей, на думку творця РУНВіри, також пішла з України. “Оріяна (Первоукраїна) — Вітчизна племен оріяньських (сумеріян, гіттітів, гиксосів, критян, скитів). Вони першотворці культури і цивілізації народів Білої раси”[133, 1032].

До ідеї Бога людина доходить природньо через спостереження за змінами пір року. І найперше де виникла віра у вмираючого і воскресаючого Бога як висновку із спостереження за річним коловоротом, був не Єгипет чи Близький Схід, а, звичайно ж, Україна. Саме тут “віра в Умертвіння і Воскресіння “Бога” чи “сина Божого” була стверджена п’ятнадцять тисяч років тому ... і поширилася вона у різні часи (десять, сім, п’ять тисяч років тому) з Оріяни (Праукраїни) в Єгипет, Азтекію, Месопотамію, Індію, Ханаан”[133, 65].

Отже, в патріотичних фантазіях Силенка, що є, мабуть, відображенням комплексу національної меншовартості, механізм центрування проявляє себе, по–перше, в тому, що Україна оголошується територією, де зародилось людське життя, взагалі, та виникла біла раса людей, як найвища раса, зокрема. По–друге, такий центр людства пов’язується із сакральним світом. Саме в Україні виникає правильне розуміння Бога, а поява ідеї вмираючого і воскресаючого Бога в інших народів відбувається вже через запозичення з

українського “Центру”. З точки зору критичного мислення таке “центрування” України відносно іншого цивілізованого світу може виглядати досить наївно, але якщо позицію розуму винести за дужки і стати на позиції міфу, то така операція виглядатиме цілком нормально, аналогічно такому способу центрування центрується і простір в архаїчному міфові.

Підсумовуючи цей розділ, ще раз вкажемо, що в ньому ставилась мета показати український національний міф у дії. Але ми змушені констатувати: в сучасних умовах міф (в тому числі і національний) як цілісний тип досвіду та як вербалізована цілісна оповідь, що існують об’єктивно неможливі. Ті тексти, що проаналізовані у цьому розділі (а природа міфу не текстуальна, первинний все ж таки досвід), засвідчують наявність лише окремих елементів міфу у структурі національної ідентичності. У нову цілісність під назвою “український національний міф” такі розрізнені елементи можуть скластися суб’єктивно, лише у свідомості дослідника. А властивості цілісності у вираженні сучасного українського національного досвіду перебирає на себе ідеологія, історія (“Історія України–Руси” М. Грушевського, наприклад), міф же існує тепер як певний момент у цих нових цілісностях.

Таким чином, в усіх наведених у цьому розділі виявах української національної самосвідомості (ідентичності) спостерігаються спільні форми сприйняття (ходи думки) нації та її минулого, аналогічні тим, що вже одного разу були зафіксовані в архаїчних міфах і схарактеризовані вище як сутнісні риси міфічного досвіду. Тобто, ми можемо стверджувати, що певні елементи міфічної структури притаманні і українській національній самосвідомості. Але не потрібно забувати, що міфічний тип національної ідентичності існує поряд із раціональним.

## ВИСНОВКИ

На основі історичного та структурного підходів в дисертації простежені трансформації концепту “міф” в історії європейської культури, подана спроба характеристики сутнісних рис національного міфу як певного типу досвіду та розкриті особливості його функціонування в українській національній самосвідомості. Такий підхід до теми дослідження зумовлений необхідністю зрозуміти природу (сутнісні характеристики) національного міфу через генезис (становлення) з єдиного начала та перевірки дієвості отриманих результатів на прикладі розвитку української національної ментальності.

Проведене дослідження дало змогу встановити, що міф є полісемантичним поняттям. Такий полісемантизм поняття “міф” в сучасності виник як результат постійної присутності вказаного явища в культурній свідомості європейської цивілізації. Тому, про міф нації можна говорити не при всіх, а лише при певних тлумачення самого поняття “міф”.

Міф як дорефлективний і неусвідомлюваний спосіб сприйняття світу в епоху античності був відкритий розумом (логосом) і саме розум надавав різних значень міфу, розміщуючи його в різні епохи історії на різних ієрархічних щаблях в європейській культурі, взятій у своїй цілісності. Античність формує для міфу і початкову смиславу опозицію “істина”– “вигадка”, яка пізніше переросте у ціле смислове віяло. Специфіка присутності міфу в античній культурі полягала в панівних позиціях міфічного середовища, що робило зв’язок його з різними рефлективними формами культури необхідним. Філософсько–науковий дискурс, виокремлюючись поступово з міфу, не лише критикував його, але й послуговувався елементами міфічного мислення у своєму внутрішньому розгортанні. Міф як “священна оповідь” на цьому етапі осмислення не міг не бути національним, в розумінні нації як первісного колективу. Будь–яка часткова спільність людей мала свою міфологію, що відображала специфіку



світобачення такої соціальної одиниці. В епоху середньовіччя та на початку нового часу, у зв'язку з розширенням неміфічної сфери сприйняття дійсності, раціоналізована свідомість віддаляє міф в первісну епоху людської історії або приписує його дикунським станам свідомості.

Починаючи з епохи романтизму з антисцієнтистських позицій відбувається поступове переосмислення категорії міфу як досить важливого елементу не тільки первісної, але і сучасної культури. При цьому постулюється необхідність присутності не лише древніх міфів у сучасному культурному чи політичному житті, але й відкривається міфоздатність на рівні структур психіки, що робить продукування міфів постійною складовою всього соціокультурного життя людини цивілізованого суспільства.

Міф є інваріантною складовою будь-якого типу культури, взятої в часовому аспекті. Особливість присутності міфу в індивідуальній та суспільній свідомості, а також культурі цивілізованої людини обумовлена відсутністю синкретичності світосприйняття як панівної властивості архаїчної свідомості. Сучасний міф виступає лише одним із компонентів поряд з іншими диференційованими формами неоднорідного людського досвіду і свідомості.

В історії філософії міфології зустрічаються принаймі чотири варіанти концепту “національний міф”. 1) Зв'язок міфу і нації є початковим. Будь-який міф є національним у розумінні нації як первісного колективу (Дж. Віко). 2) У традиції романтизму, яка сприймає націю як від віку дану сутність, під національним міфом розумілись древні оповіді, що через них населення згуртовувалось в націю. Наприкінці 18 — початку 19 ст. шляхом вивчення та пропаганди народної творчості відбувається реанімація (повторне використання) таких міфів для потреб націєтворення (Й. Г. Гердер, Я. Грім, А. фон Арнім). 3) Раціонально-оцінкова позиція, що визначає національний міф продуктом сучасної епохи і кваліфікує його як вигадану історію, небезпечну неправду, яка заважає зрозуміти істинну суть нації (Е. Гелнер). 4) Позиція, що визначає національний міф елементом досвіду

сучасної людини, при цьому науковий розум не повинен ставитись вище такого міфу (К. Хюбнер).

Міфічний спосіб сприйняття сфери національного буття є вираженням міфічної здатності сучасної людини. Нація як спосіб соціальної організації нової та новітньої доби історії європейської цивілізації містить в собі елементи міфічної структури на кількох рівнях. На неусвідомлюваному рівні у формі згорнутого досвіду, міф проявляє себе в якості архетипів національної самосвідомості. Умовою архетипового національного досвіду є панування міфічного способу організації всієї сфери соціо-культурного життя в таких етнічних спільнотах як плем'я і, почасти, народність, нація ж тоді виступає одним із подальших етапів етнічного способу соціальної організації.

На рівні національної самосвідомості (ідентичності) міф проявляє себе як специфічний спосіб сприйняття простору (рідної землі), часу (історії нації) та нації (колективного індивіда) через організацію національного світу елементами інваріантної структури у вигляді моделі міфічного часу, міфічного простору, міфічного архе, синкретичних міфічних сутностей.

На рівні ідеології національний міф виступає об'єктивованим досвідом, який може свідомо творитись для обґрунтування певних групових інтересів. Інший вид ідеологічного використання міфу полягає в актуалізації традиційних міфів для формування національної самосвідомості.

Об'єктивний розвиток української модерної нації в історії неможливий без взаємозв'язку з суб'єктивним чинником — самосвідомістю нації. Як показує українська історія, самосвідомість нації є досить активним чинником (а в деяких випадках і самодостатнім) націогенези. Самосвідомість нації, на відміну від скажімо племінної, не виникає спонтанно, а твориться групами національно заангажованих інтелектуалів і розповсюджується в масовій народній свідомості завдяки процесам соціалізації.

В даному дисертційному дослідженні шляхом аналізу текстів, що репрезентують українську національну самосвідомість на різних етапах її

розвитку, показана наявність міфічних структур, які є аналогічними структурним елементам архаїчного міфу. Доводиться, що елементи міфічної структури виявляють колективний зріз індивідуальної самосвідомості. Індивідуальна національна самосвідомість як єдине “вмістилище” окремих міфічних структур в дисертації представлена такими визначними творцями українського національного світогляду як Т. Шевченко, М. Костомаров, Д. Донцов, а також відомими ідеологами Л. Силенком, В. Шаяном та О. Шокалом.

На основі текстів М. Костомарова, П. Куліша, Л. Силенка доведено, що сакралізація української національної ідеї та її атрибутів приводить до викристалізації таких елементів міфічного сприйняття як нерозчленованість цілого та одиничного, перетікання національної сутності від нації до індивіда, породження сакральною істотою (Дажбогом) елементів профанного світу і т. п. На прикладі текстів Д. Донцова та О. Шокала досліджено наявність архе та міфічної моделі часу в українській національній пам’яті. Показано, що сприйняття простору також відбувається за міфічними моделями дискретної сакралізації окремих місць (наприклад, міфологема Землі, міфологема світового Центру). Для певної частини носіїв української національної ідентичності міфічні структури є підґрунтям їх національної самосвідомості. Але на поверхні свідомості таке міфічне підґрунтя перебуває у складному зв’язку з раціональним сприйняттям нації.

Потрібно також наголосити, що аналіз природи національного міфу розглянутого під історичним кутом зору в контексті філософії міфу не є незмінною, вона залежить від специфіки інтерпретацій даного феномену в ту чи іншу історичну епоху. Національний міф проявляє свою сутність через розгортання в часі.

Отже, дане дисертаційне дослідження дає змогу конкретизувати напрямки поглибленого аналізу функціонування міфічних структур на рівні національної самосвідомості, їх обумовленості соціальними та психологічними чинниками.

Звичайно, багатоаспектність проблеми взаємозв'язку міфу і нації не може бути розглянута у своїй завершеній повноті в рамках однієї дисертаційної роботи. Перспективи її подальшого дослідження визначаються потребами усвідомлення людиною свого місця в раціональному соціальному середовищі європейської цивілізації, можливостями подальшого існування національного принципу в сучасному постіндустріальному суспільстві, врешті, спробами уникнути роботизації всіх сторін людського життя. Досить важливим в цьому зв'язку можна вважати подальший аналіз функціонування міфу на рівні буденної свідомості сучасної людини, виростання національного начала з “життєвого світу”, просякненого міфічними структурами.

Назріла також потреба з'ясування впливу міфічних структур свідомості на творення політичних ідеологій націоналістичного гатунку, є можливість конкретизувати міфічний вимір людського буття на рівні функціонуванням сучасних неорелігійних систем. Суттєве значення може мати співставлення раціонального та міфічного начал сучасної постіндустріальної культури.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979. — С. 83–97.
2. Автономова Н. С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. — М.: Политиздат, 1990. — С. 30 — 57.
3. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. — М.: Наука, 1988. — 288 с.
4. Агаєва Т. Гоголівський міф про Петербург. — Чернігів: Редакційно-видавничий відділ управління по пресі, 1994. — 24 с.
5. Алпеева Т. М. Социальный миф как культурно-исторический феномен. — Минск: Рекламэкспорт, 1994. — 256 с.
6. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. — М.: Наука, 1982. — 222 с.
7. Барабаш Ю. “Місцерозвиток”, або чи знаєте ви українську ніч (національний ландшафт як ментальний чинник. М. Гоголь) // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — №7–8. — С. 135–145.
8. Барабаш Ю. Я. Почва и судьба. Гоголь и украинская литература: у истоков. — М.: Наследие, 1995. — 224 с.
9. Барт Р. Мифологии: Пер. с франц. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 312 с.
10. Бердяев Н. Судьба России. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 256 с.
11. Бичко А. К. Риси характерології української нації // Мала енциклопедія етнодержавознавства / За ред. Ю. Римаренка та ін. — К.: Генеза, Довіра, 1996.
12. Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. — Дрогобич, 1997. — 115 с.

13. Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи // Розбудова держави. — 1993. — №3. — С. 58–63.
14. Бичко І. В. Ніцше в Україні // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — №9–10. — С. 154–176.
15. Бичко І. В. Український національний характер: персоналістський підхід // Філософсько–антропологічні читання–95. — К., 1996. — Вип. 2. — С. 20–26.
16. Бычко А. К. Народная мудрость Руси: анализ философа. — К.: Вища школа, 1988. — 200 с.
17. Бочковський О. Вступ до націології. — К.: Генеза, 1998. — 142 с.
18. Братко–Кутинський О. Феномен України. — К.: Вечірній Київ, 1996. — 304 с.
19. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия: Пер с нем. // Вопросы философии. — 1992. — №11. — С. 86–114.
20. Вейман Р. История литературы и мифология: Пер. с нем. — М.: Радуга, 1975. — 344 с.
21. Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с франц. — М.: Прогресс, 1988. — 224 с.
22. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. — М. — К.: Рефл–бук — ИСА, 1994. — 656 с.
23. Вундт В. Миф и религия: Пер. с нем. — СПб.: Изд. “Брокгауз — Ефрон”, 1912. — 416 с.
24. Гадамер Г.–Г. Миф и разум: Пер. с нем. // Гадамер Г.–Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 92–99.
25. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике. Теолого–политические раздумья: Пер. с нем. // Философские науки. — 1992. — №2. — С. 132–165.

26. Геллнер Э. Нации и национализм: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1991. — 320 с.
27. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса: Пер. с англ. // Путь. — 1992. — №1. — С. 9–61.
28. Гердер И. Г. Из старого предисловия к сборнику народных песен: Пер. с нем. // Гердер И. Г. Избранные сочинения. — М. — Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. — С. 83–87.
29. Гердер И. Г. Дневник моего путешествия в 1769 году: Пер. с нем. // Гердер И. Г. Избранные сочинения. — М. — Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. — С. 315–332.
30. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — 218 с.
31. Голубенко П. Україна і Росія в світлі культурних взаємин. — К.: Дніпро, 1993. — 447 с.
32. Горський В. Міф в сучасній Україні та його модифікації на полі історико-філософського українознавства // Дух і Літера. — К.: Сфера, 1998. — №3–4. — С. 92–112.
33. Грабович Г. До питання про критичне самоусвідомлення в українській думці XIX ст: Шевченко, Куліш, Драгоманов // Сучасність. — 1996. — №12. — С. 90–94.
34. Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Пер. з англ. — К.: Радянський письменник, 1991. — 212 с.
35. Григорьев Н. В. Соотношение мифа и искусства в культуре // Искусство в системе культуры. — Л.: Наука, 1987. — С. 99–104.
36. Гриценко О. А. “Своя мудрість”: Національні міфології та “громадянська релігія” в Україні. — К.: УЦКД, 1998. — 184 с.
37. Гриценко О. Духовний батько нації (Тарас Шевченко) // Герої та знаменитості в українській культурі. — К.: УКЦД, 1999. — С. 97–165.
38. Грушевський М. С. Історія України–Руси: В 11 т. — К.: Наукова думка, 1991. — Т. 1. — 736 с.

39. Гулыга А. В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. — М.: Мысль, 1985. — С. 271–276.
40. Гуревич П. С. Социальная мифология. — М.: Мысль, 1983. — 175 с.
41. Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — 240 с.
42. Донцов Д. Дух нашої давнини. — Дрогобич: Відродження, 1991. — 342 с.
43. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиеведения: Антология. — М.: Канон, 1998. — С. 174 — 230.
44. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. — М.: Наука. Главн. ред. вост. лит-ры, 1990. — 247 с.
45. Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с франц. — М.: “Инвест-ППП”, СТ “ППП”, 1996. — 240 с.
46. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии: Пер. с англ. — М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1996. — 288 с.
47. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Пер. с франц. — СПб.: Алетейя, 1998. — 256 с.
48. Жмир В. На шляху до себе (Етно-соціологічна розвідка). — К.: Демократичні ініціативи, 1995. — 112 с.
49. Забужко О. Дві культури. — К.: Знання, 1990. — 90 с.
50. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. — К.: Наукова думка, 1992. — 120 с.
51. Забужко О. Шевченків миф України: Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997. — 144 с.
52. Зенкин С. Ролан Барт — теоретик и практик мифологии // Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — С. 3–53.
53. Ионин Л. Г. Социология культуры. — М.: Логос, 1996. — 380 с.
54. Кассирер Э. Техника современных политических мифов: Пер. с англ. // Вестник Московского ун-та. — Сер. 7, Философия. — М., 1990. — №2. — С. 59–69.



- 55.Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении.  
Исследования библиотеки Варбурга: Пер. с нем. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика,1998. — С. 183–251.
- 56.Кассирер Э. Опыт о человеке: Пер. с англ. //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — С. 440–722.
- 57.Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму. — К.: Либідь, 1999. — 352 с.
- 58.Кэмпбелл Дж. Жизнеописание Карла Густава Юнга: Пер. с англ. // Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. — К.: СИНТО, 1995. — С. 193–221.
- 59.Кереньи К. Прологомены: Пер. с англ. // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. — К.: Гос. библиотека Укр. для юношества, 1996. — С. 11–37.
- 60.Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. — М.: Мысль, 1972. — 312 с.
- 61.Кликс Ф. У истоков человеческого интеллекта: Пер. с нем. — М.: Прогресс,1983. — 302 с.
- 62.Козинг А. Нация в истории и современности: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1978. — 293 с.
- 63.Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе: Пер. с итал. — М.: Изд-во иностр. лит. , 1960. — 690 с.
- 64.Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії: Пер. з англ. — К.: Основи, 1996. — 615 с.
- 65.Костомаров М. І. Закон Божий (Книга буття українського народу). — К.: Либідь, 1991. — 40 с.
- 66.Костомаров Н. И. Две русские народности. — К. — Харьков: Майдан, 1991. — 72 с.
- 67.Кохановский В. П. Философия и методология науки: Учебн. пос. — М.:АСТ; Ростов на/Д.: Феникс, 1999. — 575 с.
- 68.Кравченко А. А. Философия культуры Э. Кассирера // Кант и кантианцы. — М.: Наука, 1978. — С. 254–285.
- 69.Кримський С. Б. Архетипи української культури// Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 91–112.

- 70.Куліш П. О. Листи з хутора. Лист III. // Куліш П. О. Твори: У 2 т. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 256–261.
- 71.Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії// Шлемкевич М. Сутність філософії. — Париж — Нью-Йорк — Мюнхен, 1981. — С. 1–86.
- 72.Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен–Львів, 1995. — 164 с.
- 73.Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. — М.: Наука, 1969. — С. 186–224.
- 74.Леви–Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с франц. — М.: Атеист, 1930. — 340 с.
- 75.Леві–Строс К. Структурна антропологія: Пер. з франц. — К.: Основи, 1997. — 387 с.
- 76.Липа Ю. Призначення України. — К.: Фондація ім. О. Ольжича, 1997. — 268 с.
- 77.Лісовий В. С. Етнос і нація // Лісовий В. С. Культура — ідеологія — політика. — К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. — С. 31–53.
- 78.Лісовий В. С. Ідеологія націоналізму // Лісовий В. С. Культура — ідеологія — політика. — К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. — С. 80 — 115.
- 79.Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? // Сучасність. — 2000. — №4. — С. 43–64.
- 80.Літопис руський: Пер. з давньоруськ. — К.: Дніпро, 1989. — 591.
- 81.Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М.: Искусство, 1963. — 584 с.
- 82.Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. — М., 1964. — Т. 3.
- 83.Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: Искусство, 1969. — 716 с.
- 84.Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 391–599.

85. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
86. Лосев А. Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — С. 730–760.
87. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Т. 6. — С. 282–305.
88. Магочий П. Українське національне відродження: нова аналітична структура // Український історичний журнал. — 1991. — №3. — С. 97–107.
89. Мала енциклопедія етнодержавознавства / За ред. Ю. Римаренка та ін. — К.: Довіра, Генеза, 1996. — 942 с.
90. Маланюк Є. Книга спостережень. — К.: Атіка, 1995. — 236 с.
91. Малахов В. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості // Дух і Літера. — К.: Сфера, 1998. — №3–4. — С. 76–83.
92. Малиновский Б. Миф в примитивной психологии: Пер. с англ. // Малиновский Б. Магия, наука и религия. — М.: Рефл-бук, 1998. — С. 92–144.
93. Малиновский Б. Миф как драматическое развитие догмы: Пер. с англ. // Малиновский Б. Магия, наука и религия. — М.: Рефл-бук, 1998. — С. 275–288.
94. Мамардашвили М. К. Появление философии на фоне мифа // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. — М.: Лабиринт, 1996. — С. 11–24.
95. Мейзерська Т. С. Проблеми індивідуальної міфології: міфотворчість Шевченка. — Одеса: Астропринт, 1997. — 128 с.
96. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: ИФ “Восточная лит-ра” РАН, Школа “Языки русской культуры”, 1995. — 408 с.
97. Менжуліна Л. Міфоаналіз: вступ до “критики темного розуму”. — К., 1998. — 85 с.
98. Мірчук І. Світогляд українського народу (Спроба характеристики). — Прага, 1942. — 21 с.

99. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Сов. Энциклопедия, 1991–1992. — Т. 1. — 671 с.; Т. 2. — 719 с.
100. Мойсеїв І. Храм української культури: (Філософія семіосфери). — К., 1995. — 464 с.
101. Мюллер М. Философия мифологии // Знание. — 1873. — №6. — С. 86–108.
102. Наливайко Д. С. Искусство: направления, течения, стили. — К.: Мыстецтво, 1981. — 287 с.
103. Насонова Л. И. Мифотворчество обыденного сознания // Философские исследования. — 1993. — №1. — С. 46–60.
104. Нечуй–Левицький І. Світогляд українського народу (ескіз української міфології). — К.: АТ “Обереги”, 1993. — 88 с.
105. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм: Пер. с нем. // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 47–157.
106. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни: Пер. с нем. // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 158–230.
107. Обушний М. І. Етнос та нація: проблеми ідентичності. — К.: Український Центр духовної культури, 1998. — 204 с.
108. Овсяннико–Куликовский Д. Н. Психология национальности. — Пг.: Изд-во “Время”, 1922. — 40 с.
109. Огієнко І. Наука про рідномовні обов’язки. — К.: АТ “Обереги”, 1994. — 72 с.
110. Ортега–і–Гасет Х. Безхребетна Іспанія: Пер. з ісп. // Ортега–і–Гасет Х. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 140–195.
111. Ортега–і–Гасет Х. Бунт мас: Пер. з ісп. // Ортега–і–Гасет Х. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 15–139.
112. Парахонский Б. А. Протофилософское сознание и реальность мифа // Философия и ее место в культуре. — Новосибирск: Наука, 1990. — С. 65–75.

- 113.Парахонський Б. Генезис, структура і відновлення української нації // Розбудова держави. — 1992. — №4. — С. 39–44.
- 114.Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. — Петрозаводск: Карелия, 1991. — 109 с.
- 115.Пивоев В. М. Функции мифа в культуре // Вестник Московского ун-та. — Сер. 7, Философия. — 1993. — №3. — С. 37–45.
- 116.Піч Р. Сквородинівський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Григорій Скворода і проблеми національної філософії: Матеріали II Харківських Міжнародних Сквородинівських читань: "Національна філософія: минуле — сучасне — перспективи". — Харків, 1996. — С. 33–43.
- 117.Платон. Государство: Пер. с древнегреч. // Платон. Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1971. — Т. 3. — Ч. 1. — С. 89–454.
- 118.Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології. — К.: Укр. письменник, 1993. — 63 с.
- 119.Попович М. В. Мироззрение древних славян. — К.: Наукова думка, 1985. — 168 с.
- 120.Попович М. Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України // Дух і Літера. — К.: Сфера, 1998. — №3–4. — С. 57–68.
- 121.Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т.: Пер. з англ. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — 494 с.
- 122.Потебня А. А. Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — 624 с.
- 123.Почепцов Г. Г. Тоталитарный человек: Очерки тоталитарного символизма и мифологии. — К.: Глобус, 1994. — 152 с.
- 124.Природа і етнос / В. С. Крисаченко, М. М. Кисельов, С. А. Мороз. — К.: Наукова думка, 1994. — 208 с.
- 125.Пролеєв С. В. , Шамрай В. В. Національний характер і українське буття // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / За ред. В. Шинкарука, Є. Бистрицького. — К.: Фенікс, 1996. — С. 133–159.

126. Пустотін В. Самосвідомість нації // Розбудова держави. — 1993. — №3. — С. 27–29.
127. Пятигорский А. М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа: Пер. с англ. — М.: Языки русской культуры, 1996. — 280 с.
128. Ребет Л. Теорія нації. — Львів: ТВП “Всеукраїнський політ. журнал “Державність”, 1997. — 192 с.
129. Ренан Е. Що таке нація? // Українські варіанти. — 1997. — №1. — С. 6–12.
130. Рыбаков С. Е. К вопросу о понятии “этнос”: философско-антропологический аспект // Этнографическое обозрение. — 1998. — №6. — С. 3–15.
131. Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації (генеза явища) // Генеза. — 1997. — №1(5). — С. 14–43.
132. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. — М.: Педагогика, 1973. — 423 с.
133. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. — Ереван, 1989. — 238 с.
134. Силенко Л. Мага Віра. — Нью-Йорк, 1979. — 1428 с.
135. Сирцова О. Тема “Золотого віку” України в історіософії Г. Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя / В. І. Шинкарук, І. П. Стогній (ред.). — К., 1997. — С. 129–139.
136. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Сковорода Г. Твори: У 2 т. — К.: АТ “Обереги”, 1994. — Т. 1. — С. 151–195.
137. Сміт Е. Національна ідентичність: Пер. з англ. — К.: Основи, 1994. — 224 с.
138. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2. — С. 219–246.
139. Сорель Ж. Размышления о насилии: Пер. с франц. — М.: Изд-во “Польза”, 1907. — 163 с.

- 140.Сталін Й. В. Марксизм і національне питання: Пер. з рос. // Сталін Й. В. Твори. — К.: Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. — Т. 2. — С. 290–367.
- 141.Стеблин–Каменский М. И. Миф. — Л.: Наука, 1976. — 104 с.
- 142.Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи: (Філософ. — методол. аналіз). — К.: Знання, 1998. — 248 с.
- 143.Тахо–Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое// Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979. — С. 58–82.
- 144.Тихолаз А. Радянська та пострадянська міфологія в світлі філософії філософії міфології // Дух і Літера. — К.: Сфера, 1998. — №3–4. — С. 84–91.
- 145.Тодоров Ц. Теории символа: Пер. с франц. — М.: Дом интеллект. книги, Русс. феномен. об-во, 1998. — 408 с.
- 146.Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Индрик, 1997. — 455 с.
- 147.Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифологического. — М.: Прогресс, 1995. — 623 с.
- 148.Угринович Д. М. Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // Вопросы философии. — 1980. — №9. — С. 136–147.
- 149.Уэллек Р. , Уоррен О. Теория литературы: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1978. — 325 с.
- 150.Фейерабенд П. Против методологического принуждения: Пер. с англ. // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. — М.: Прогресс, 1986. — С. 126–146.
- 151.Феномен нації: Основи життєдіяльності / За ред. Б. В. Попова. — К.: Знання, 1998. — 262 с.
- 152.Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи: Пер. с нем. // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 2. — С. 359–617.

153. Фрагменты ранних греческих философов: Пер. с древнегреч. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — 576 с.
154. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978. — 606 с.
155. Хамітов Н. Україна: національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави. — 1994. — №1. — С. 29–31.
156. Хвойка В. До питання про слов'ян // Космос Древньої України / Упор. В. Довгич. — К.: Індоевропа, 1992. — С. 57–65.
157. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года: Пер. с англ. — СПб.: Алетейя, 1998. — 306 с.
158. Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. — 1992. — №10. — С. 112–138.
159. Хюбнер К. Критика научного разума: Пер. с нем. — М., 1994. — 326 с.
160. Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. — М.: Республика, 1996. — 448 с.
161. Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема: Пер. с нем. // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 114–125.
162. Человек и этнос: философия, социология, этнология / Б. М. Завьялов, И. А. Гончаров, В. И. Ильин, В. А. Семенов / Под ред. В. А. Семенова. — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 1998. — 76 с.
163. Чижевський Д. Нарис з історії філософії на Україні. — К.: Вид-во “Орій” при УКСП “Кобза”, 1992. — 230 с.
164. Шаян В. Віра Предків Наших. — Гамільтон. — Канада, 1987.
165. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. — М.: Прогресс, 1990. — 456 с.
166. Швецова А. В. Національний характер як феномен культури. — Сімферополь: Таврія, 1999. — 265 с.
167. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1966. — 496 с.



- 168.Шеллинг Ф. В. Й Введение в философию мифологии: Пер. с нем. // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — С. 160–374.
- 169.Шлегель Ф. Разговор о поэзии: Пер. с нем. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. — М.: Искусство, 1983. — Т. 1. — С. 365–417.
- 170.Шлемкевич М. Загублена українська людина. — Нью-Йорк: Життя і мислі, 1954. — 160 с.
- 171.Шокало О. Господар — основа українського суспільства // Український світ. — 1993. — Ч. 3–12. — С. 3–6.
- 172.Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 475–574.
- 173.Шпорлюк Р. Україна: від імперської периферії до суверенної держави // Сучасність. — 1996. — №11. — С. 74–87; №12. — С. 53–64.
- 174.Штраус Д. Жизнь Иисуса: Пер. с нем. — М.: Республика, 1992. — Кн. 1–2. — 528 с.
- 175.Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного: Пер. с нем. // Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 95–128.
- 176.Юнг К. Г. Психология и религия: Пер. с англ. // Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 129–202.
- 177.Юнг К. Г. Война с тенью: Пер. с англ. // Вестник Московского ун-та. — Сер. 7, Философия. — М., 1995. — №6. — С. 82–87.
- 178.Юнг К. Г. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее: Пер. с нем. — М.: Мартис, 1995. — 309 с.
- 179.Юнг К. Г. Психологические аспекты архетипа матери: Пер. с англ. // Юнг К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов. — К.: Гос. библ-ка Укр. для юношества, 1996. — С. 211–249.
- 180.Яковенко Н. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу // Дух і Літера. — К.: Сфера, 1998. — №3–4. — С. 113–124.

181.Cohen P. S. Theories of Myth // Man. — V. 4. — 1969. — №3. —  
P. 337–357.