

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СПЕЦІАЛЬНИХ ТА ГАЛУЗЕВИХ СОЦІОЛОГІЙ

УДК 316.273

DOI <https://doi.org/10.32782/2707-9147.2024.104.1>

Т. Г. КАМЕНСЬКА

доктор соціологічних наук,
професор кафедри суспільних комунікацій та регіональних студій
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

МІФИ ТА МІФО-СИМВОЛІКА В СОЦІО-ГУМАНІТАРНИХ СТУДІЯХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ, КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Метою статті є дослідження міфів та міфосимволіки в філософських, культурно- та соціо-антропологічних, соціо-психологічних концепціях. Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що міфологія та міфологічні символи як предмет дослідження філософії, соціології, культурології, культурної та соціальної антропології, етнографії, соціальної психології, релігієзнавства та інших людинознавчих галузей потребує теоретичної інтеграції. Така інтеграція досягається через єдність дослідження культурної, соціально-структурної та особистісної компоненти в міфоутворенні та символізації реальності.

В статті відзначено, що архаїчна міфосвідомість є багатошаровою сукупністю найвищих космогенетичних та космологічних уявлень, які перетворюються на сакральні уявлення через віру в правдивість міфу. Поза вірою в правдивість все, що описує міф (надприродні сили, дива, світ протиборчих божеств та ін.), є позбавленим сенсу. Будь-яка оцінна безсторонність несумісна з міфом, так само як і з філософським пізнанням і мистецтвом.

Наголошено, що оскільки міфи містять уявлення про цю зачаровано-священну, живу та пульсуючу цілісність, то розкриття окремих міфологічних «істин» свідомості постає як розкриття в низці символів одкровення. Істини міфу постають в символічній формі і переживаються в зміненому стані свідомості, самі ж символи часто постають як такі собі «трансформери», на чому ґрунтується низка сучасних терапевтичних технологій, наближених до ініційованої символічної проєкції.

Висновки. *Констатовано, що міф в філософському розумінні є образом цілісності, яка розгортає свій наратив через першообрази зачарованого світу (архетипи) та архетипово-символьні комплекси, включені до корпусу сакрального знання про метафізичну реальність і об'єктивовані за рахунок отождивлення образу архетипово-символьної презентації з самою реальністю*

і закріпленій вірою в тотожність символічного першообразу реальності самій реальності.

Відзначено, що культурно-антропологічні, соціо-антропологічні, соціологічні епістемі розуміння міфів та символів виходять з його розуміння як форми смислотворення повсякденного життя та досвіду, який містить образ певної спільноти, її соціальні наративи та елементи соціальної саморефлексії, дотичні до розуміння соціальної континуальності (соціально-інтегрованої історії, сакрального часу та простору).

Наголошено, що в психологічній епістемі міфи та символи уподібнюються за структурою і походженням сну, фантазії та колективній імагінації, які існують в колективному безсвідомому (Юнг) і знаходять своє вираження в символах уяви, творчості та психопоезисі.

Ключові слова: *міф, символ, архетип, міфосимволіка, епос, символізація, філософське розуміння міфу, соціологічне розуміння міфу, психологічне розуміння міфу.*

Постановка проблеми. Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що міфологія та міфологічні символи як предмет дослідження філософії, соціології, культурології, культурної та соціальної антропології, етнографії, соціальної психології, релігієзнавства та інших людинознавчих галузей потребує теоретичної інтеграції. Така інтеграція досягається через єдність дослідження культурної, соціально-структурної та особистісної компоненти в міфоутворенні та символізації реальності.

Метою статті є дослідження міфів та міфосимволіки в філософських, культурно- та соціо-антропологічних, соціо-психологічних концепціях.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як впливає з мети дослідження, міф та міфосимволіка потребує студіювання з урахуванням ціннісно-методологічної, теоретичної та соціально-емпіричної складової, що досягається поєднанням філософських, соціологічних, культурно- та соціо-антропологічних (етнологічних) та соціально-психологічних досліджень.

Особливістю філософських досліджень міфу та міфосимволіки стає переважання ціннісно-методологічної компоненти, а також раціоналістично-критичного розуміння міфу в його інфантильному синкретизмі світосприйняття (Платон, Сенека, Бокаччо, Ф.-М. Аруе, Д. Дідро, Ш. Монтеск'є, Бекон, Касієр та ін.). Міфи в такому розумінні постають як надісторичні інверсії мислення, які видають брак раціональності і тому відображають «дитячі» стадії розвитку особи та спільнот.

Культуро- та соціо-антропологічні, соціологічні студії дозволяють досліджувати міфи та міфосимволіку як складову примітивних культур та примітивних спільнот з екстраполяцією отриманих результатів на культури та суспільства модерного типу. В окреслених типах досліджень зберігається еволюціоністське розуміння міфу та міфосимволіки (Вакс, Вайман, Фрезер, Леві-Строс, Леві-Брюль, Дюркгайм та ін.).

Соціально-психологічні дослідження розкривають міф під кутом зору їх зв'язку з безсвідомим, емоціями, потребами, афектами, уявою тощо (Вундт, Фройд, Юнг, Еліаде).

Виклад основного матеріалу. Філософські дослідження міфосимволіки. Рефлексія міфології та символів, спроби встановлення співвідношення в міфі та символах раціональної компоненти відбувалися в філософських, культурно- та соціо-антропологічних, соціо-психологічних концепціях. В античному елінізмі міфи та супутні їм символи тлумачилися переважно як алегорії. Як відомо, алегорії являють собою засіб унаочнення абстрактних понять, які демонструють та ілюструють зміст останніх в наочних образах. Зокрема, подібне тлумачення було типовим для софістики та стоїцизму, в яких боги розглядаються як алегорії людських пристрастей. Міфи ж про богів символізують просто сили природи, які призначені для сприйняття свідомістю неосвідченого простолюду [25, с. 30–49].

В платонізмі та евгемеризмі міфи тлумачаться персоніфікативно, оскільки розглядаються як образно-символічні оповідання про життя видатних людей з домішками фантазії. Невипадково і міфологічні символи зазнають іраціоналістичного тлумачення, естафету якого переймає християнська теологія та етика, демонізуючи міфологічні наративи язичницької доби як оповідання про інфернальний світ. При цьому в Біблії алегорично-герменевтичне тлумачення сакральної реальності представлене через наочні приклади (притчі), які в більшості випадків побудовані як алегорії [21; 25, с. 30–49].

Антропоцентрична філософія доби Відродження звертається до чуттєво-афективного розуміння міфів, символів та міфо-символічних наративів. Останні інтерпретуються як жанр поетичної літератури і моралістично-забарвлений психопоезис. Фундаментальне значення для таких тлумачень зберігають обережний раціоналізм (Дж. Бокаччо, Ф. Бекон), який емпірично доповнюється низкою соціально- та культурно-антропологічних розвідок Мезоамерики та Північної Америки [25, с. 69–84].

Раціоналістичні міркування про міфо-символічні наративи продовжує Дж. Віко [5, с. 49–69]. Автор, не поділяючи сучасних уявлень в сфері вікової психології, пропонує тлумачення міфу через призму концепції стадійного розвитку мислення. На думку філософа, міф являє собою те, що відповідає культурному «дитинству» людства в аспекті слабкої розвиненості абстрактного мислення і переважання наочно-образних, емоційних, уявних форм відображення. В такому аспекті міфо-символічні наративи постають як синкретичні утворення, що поєднують в собі всі властивості проєкції людських емоцій, уяви та емоційно-забарвленого сприйняття, отже, тим самим, чим є наочно-образне мислення у дітей [15, с. 29–45].

Надалі в історії філософії виникає дві гілки теоретизування з приводу міфо-символізму, які продовжують раціоналістично-скептичне та романтично-візіонерське ставлення до міфу як предмету наукових студій. Йдеться про французьке Просвітництво (Ф.-М. Аруе, Д. Дідро, Ш. Монтеск'є та ін.) та німецький романтизм, починаючи

від І. Гердера і закінчуючи німецькою класичною філософією міфу Ф.-В.-Й. Шелінга та теорією символів Е. Касіра [25, с. 84–105; 8; 28].

Рационалістично-просвітницьке розуміння міфо-символізму переводить сам міф та його символи до розряду фікцій (вигадок) та технологій політичного шахрайства. Романтично-націоналістичні рефлексії міфу відкривають культуротворчий потенціал міфо-символічних наративів, в яких розкривається «народний дух» (Volkgeist) і, відповідно, міфи постають вже не як «вигадки», «забобони» або ж продукт «дитячої свідомості», а як сховища символів різних народів, через які розкривається їх етнічна та національна своєрідність. В шелінганстві міф посідає проміжну сходинку між натурою та артефактами, природою та мистецтвом. Міф є природою в аспекті вираження саме природної реальності при опосередкуванні цього вираження художніми символами. Мистецтво, як і міфологія, розуміються як символічний психопоезис [28].

За мотивами шелінганської філософії міфу філологи брати Грімм створюють «Германську міфологію», у вступі 1-го тому до якої вони наголошують на необхідності віри в богів, прирівнюючи значення цієї віри до потреби в мові. Автори зауважують, що «на брак і обмеженість відомостей про попереднє прийняття християнства в німецькому язичництві повсюдно вказують на те, щоб позбавити давньо-німецьку віру всього її внутрішнього змісту. Історія вчить, що втілену досконалість слід шукати у найбільш (наскільки це можливо) давніх формах мови і що досконалість ця зменшується зі зростанням освіченості...» [14, с. 11].

Проводячи паралелі між нинішнім станом німецької мови та стародавнім і найдавнішим, автори вважають, що «про міфологію припустимо говорити те ж саме: її висохлі русла можна простежити до початку, у її болотах застоюється вода із давніх річок. Народи міцно тримаються за свої традиції, але ані звичаїв, ані забобонів нам ніколи не зрозуміти, якщо ми не підведемо під них укорінене в язичництві основу».

В теорії міфосимволізму Е. Касіра [29, с. 13–42] міфологія прирівнюється автором до інших знаково-символічних систем, зокрема – до мови та мистецтва. Міф не варто аналізувати як систему догматів, оскільки він більшою мірою виходить із практик, аніж з образів та уявлень. Поділ міфу на концептуальні елементи дає підстави Касіру розглядати його у трьох аспектах: як форму думки, як форму споглядання і як форму життя. Міфологія, за автором, виникає з екзистенційної потреби людини в усвідомленні кінцевості свого буття, що породжує в неї нестерпне почуття тривоги та бажання позбутися її через міфи.

Прирівнювання міфу до мови та мистецтва Касіром відбувається за ознакою приналежності міфології до автономних символічних форм культури, в якій відбувається символічна об'єктивація емоцій. Автор вважає будь-яку духовну діяльність, включаючи міфотворчість, такою, що є опосередкованою символами. Символи в міфічних сюжетах Касіер розуміє в раціоналістичному контексті. Вони для автора є алегоріями та метафорами абстракцій, які через символи набувають

відповідної «субституції». Через такі субституції міфологічна свідомість набуває ознак «зашифрованості», а тому потребує відповідного «дешифрування».

В структурах міфологічного мислення та міфічному символізмі автор вбачає поєднання інтуїції та емоцій, які синкретично поєднують реальне і ідеальне, речове і образне, тілесне і атрибутивне, часове і структурне, партисипативне (просторово-супутнє) і причинно-последовне (причинно-наслідкове). Логічні та каузальні зв'язки замінюються низками образів, які слідуєть одне за одним. У Касієра знаходимо ідею, яка стає наскрізною для низки пізніших авторів структуралістського спрямування в культурній та соціальній антропології та етнології, соціології релігій – Е. Дюркгайма, К. Леві-Строса, М. Еліаде [3–4; 9–10]. Йдеться про опозицію «сакральне» (священне, міфічно- і магічно-релевантне) та «профанне» (емпіричне, рутинне) [36, с. 495–512; 37, с. 279–285].

Символічна функція свідомості за Касієром розкриває її здатність поєднувати наочно-речове і абстрактно-знакове. Це пояснюється тим, що через символи свідомість набуває дискретно-образного вираження, виявляє себе в чуттєво-репрезентованому субстраті та в створенні образної одиничності, яка містить низку загальних значень. Зміст символічної функції як фундаментальної функції свідомості реалізується у трьох основних субфункціях – «вираження», «зображення» та «позначення».

У міфо-символах міфічна свідомість розкривається як нерозчленована, єдина, синкретична, оскільки структура міфу не дозволяє впроваджувати розрізнення ідеального та реального, світу безпосередньої реальності та опосередкованих значень. Попри архаїчність міфу, автор вважає, що у політиці ХХ століття відбувається ренесанс міфосимволіки, який Касієр розуміє як штучне повернення до атавізмів домірного мислення і соціально-історичну регресію [29, с. 13–42].

Таким чином, міфологічний фольклор розуміється як продукт безсвідомо-безособової творчості колективної «душі народу». Подібності між фольклорами різних народів можна пояснити спільністю найдавніших уявлень про природу. М. Мюллер та В. Шварц розробляли цю теорію в Німеччині, у них з'являється також низка послідовників в Великій Британії, Італії, Франції (Дж. Кокс, А. де Губернатіс в Італії, М. Бреаль та ін.) [23, с. 35–55].

Цікавими були окремі символічно-природні пояснення міфів, виходячи з символіки природних небесних тіл та стихій, а також з інферналії духовного світу. Генеалогія міфів тлумачилася як похідна від солярної та небесної символіки (сонця та неба), метеорологічних явищ (блискавиці та грому), темних духовних сутностей (Кун, Мюллер, Шварц, Маннхардт).

М. Мюллер продовжив дослідження міфології в лінгвістичній концепції мовних хворіб, яка в значній мірі продовжувала дослідження Д. Віко та І. Гердера. Автор пояснює виникнення міфології через метафорику,

а отже, обмеженість первісної людини в позначенні абстрактних понять через абстрактну ж термінологію [24].

За відсутності такої конкретні ознаки метафоричних епітетів позначали абстрактні поняття, а коли первісний зміст цих символів виявлявся забутим або ж спотвореним, то з досвіду такого забування та семантичних інверсій, в розумінні дослідника, і виникали міфи із супутніми астральними (солярними, місячними, небесними), зооморфними, стехеоморфними та ін. символами, що дало можливість створити низку натуралістичних (солярно-метеорологічних) пояснень генеалогії міфу.

Подальший наукогенез призвів до низки методологічних зрушень в самому раціоналістичному мовознавстві, оскільки символіка міфів виявилася різноплановою, порівняно з обмеженим колом символів, які перераховані автори вважали засадничими для міфоутворення. Водночас теорію лінгвістичних хиб («мовних хворіб») М. Мюллера можна вважати протоструктуралістськими студіями в реконструкції міфів, які набули продуктивного продовження в тому числі в багаторівневому тлумаченні символів в культурно-(соціо-)антропологічних та етнографічних студіях [30, с. 16–42].

Культурно-(соціо)антропологічні та етнографічні дослідження міфосимволіки. Культурно-(соціо)антропологічні та етнографічні студії були ґрунтовані на еволюціоністській та структуралістській методології та представлені низкою відомих авторів (Е. Тайлор, Е. Ленг, Г. Спенсер, Дж. Фрезер, Д. Харрісон, Ф. М. Корнфорд, А. А. Кук, Г. Маррі, К. Клакхон, У. Баском, В. Грінвей, Дж. Фонтенроз, К. Леві-Строс, Б. Малиновський, К. Пройз та ін.) англійського, французького, німецького походження [1–33]. Студії архаїчної соціальності (примітивних племінних спільнот) та компаративне дослідження цієї архаїки поруч з цивілізацією дозволяло приходити до нових узагальнень з приводу розуміння сутності міфосимволізму.

Так, в релігієзнавчих та етнографічних дослідженнях Е. Тайлора [32–33] міфи та символи розкриваються як анімістичні проєкції первісної свідомості, які, на думку дослідника, неможна вважати суто «натуралістичними», Водночас для Тайлора примітивний анімізм розглядається як вияв хоча і архаїчного, але здорового глузду, з якого первісна людина виводить через низку анімістичних символів раціонально-логічні пояснення незрозумілої для неї природної реальності і створює таку собі примітивно-архаїчну протонауку.

Оскільки примітивна наука потребує пам'яті, то вузликами цієї пам'яті мають ставати ритуали. Відповідно, меморіально-ритуалістична концепція надає відповідні пояснення того, навіщо потрібні символи та міфи, а саме, для спільнотного запам'ятовування досвіду в умовах відсутності інших меморіальних сховищ.

Ритуалістично-магічну концепцію, яка спирається на меморіальне розуміння міфо-символічних складників первісної культури, поділяє Дж. Фрейзер [7]. Автор вбачає в анімізмі неповноту і фантастичність,

вважаючи втіленням первісної раціональності і меморіальності саме магію та магичні ритуали.

Міф зосереджений в магії, а магія, в свою чергу, є простором ритуальних інтеракцій, які домінують над міфом, оскільки міф та його символи для магії є лише її меморіальними «взуликами». Через символічну складову ритуалів магія впроваджує і започатковує перше протонаукове розуміння закономірності у формі циклічної відтворюваності, повторюваності, сталої зчепленості подій. В «Золотій гілці» Фрейзер аналізує циклічні культу смерті-і-відродження богів як таку собі міфо-символічну протонауку.

Школа класичної філології Кембриджського університету (Д. Харрісон, Ф. Корнфорд, А. Кук, Г. Маррі, Т. Гастер, Е. Джемс, Т. Кейт) продовжила ці студії на ґрунті поглиблення ритуалістичної складової міфосимволізму як основи мистецтва. Сама по собі повторюваність сюжетів у різних творах мистецтва дала можливість відкрити інтелектуальну перспективу для соціології мистецтва в дослідженні міфо-символічної складової окремих творів мистецтва [27, с. 58–93; 141–172: 22].

При цьому магія ставала таким собі практичним підґрунтям для міфу, який поза нею лишався чистим «мистецтвом», якщо не чистою «теорією». В працях С. Хаймана, К. Клакхона, У. Баскома, В. Грінвея, Е. Станнера, Б. Малиновського та ін. казки та легенди як міфо-епічні жанрові твори первісного мистецтва розкриваються в контексті зв'язку між ними, з одного боку, та обрядами та ритуалами – з іншого [30, с. 42–65; 65–84]. Міфосимволіка в такій логіці може утворювати самостійні шереги обрядово-ритуальних практик, а може існувати і окремо від них в жанрі самостійних творів мистецтва.

Малиновський побудував концепцію міфу як примітивної ціннісно-практичної системи регулювання повсякденного життя примітивних спільнот. Для автора в його етнологічному функціоналізмі, представленому в праці «Міф в первісній психології» (1926), міфологічна реальність підтримує, перш за все, традиціоналістський життєустрій [30, с. 65–84].

В цьому немає нічого дивного, оскільки первісна людина не могла дозволити собі теоретичне «розкошування» і споглядання через міф. Все, що вона робила, було суто практичним. Міф та міфологічні символи, отже, були такими собі праксемами, які працювали на підтримання примітивного соціального порядку, його ритуальної космічності, моральності поведінкових моделей, способом ціннісно-нормативного структурування думки та сакральної першореальності.

В міфологічних символах містяться, отже, соціальні уявлення, які переживаються як фатально-космічні закони, неписана, але образно презентована ортодоксія та ортопраксія, щодо якої алегорично-символічна складова є не первинною, але вторинною. Меморіальна неперервність міфу та символів як засобів збереження історичної пам'яті традиціоналістських ком'юніті розглядається в працях послідовників

Малиновського – К. Пройса, Е. Дюркгайма, Л. Леві-Брюля, а також подальших соціально-психологічних дослідженнях міфо-символіки.

У праці Дюркгайма «Елементарні форми релігійного життя» [10, с. 52–53] автором впроваджене в науковий обіг розрізнення категорій сакральне та «профанне».

Наголошуючи на їх взаємозв'язку та взаємопроникненні, автор вважає спільною характеристикою усіх відомих релігійних вірувань, безвідносно до рівня їх простоти або складності класифікацію всіх речей (реальних та ідеальних і які стають предметом релігійної рефлексії) наявність дихотомії сакрального та профанного світів. При цьому вірування, міфи, догми та легенди є або уявленнями, або системами уявлень, які виражають сакральну реальність, а також чесноти та сили, які їм приписуються, або їхні відносини одне з одним і зі світом профанних речей. Автор наголошує на універсальності цієї дихотомії для міфосимволізму та релігійної сфери, вказуючи на радикальність самої опозиції для цих двох категорій речей.

Аналіз Дюркгаймом відмінностей між сакральним і профанним як засадничої ціннісної опозиції міфологічної та релігійної ортодоксії та гетеродоксії стає підґрунтям для структуралістських досліджень К. Леві-Строса, соціо-антропологічного дослідження міфосимволіки первісного мислення Л. Леві-Брюля, який фокусував увагу на дослідженні соціально-психологічних компонентів соціальних уявлень, М. Еліаде зі студіями міфологічної темпоральності, а також В. Вундта та К.-Г. Юнга [9; 18–20].

Структуралістська етнологія К. Леві-Строса [3–4] започаткувала структурно-антропологічні студії міфо-символіки як специфічної мовної реальності, яка розкривається в міфологічних символах через систему бінарних опозицій. Взагалі бінарні опозиції стали для структурної лінгвістики своєрідним метаконцептом, який дозволив зрозуміти міфи, казки, легенди в їх безсвідомій «логіці». Теорія первісного мислення Леві-Строса дозволила розкрити структури мислення в наочно-образних опозиціях і продемонструвати потенції міфологічного мислення щодо узагальнень, класифікацій та інших логічних операцій [4].

Щоправда, в міфосимволіці ці операції відбуваються не з усвідомленим послуговуванням законами логіки, а, навпаки, при безсвідомому послуговуванні логічними операціями в рамках структури. Поняття «структура» в рамках структурної етнології Леві-Строса визначається як сукупність інваріантних відносин-правил, які лишаються в силі за обставин низки поточних перетворень об'єкта.

Леві-Строс студіює міфи аборигенів дикого Заходу, перш за все їх фольклор, в контексті виявлення інваріантних бінарних опозицій, виявляючи у фольклорі американських індіанців механізми міфологічного мислення та міфології. На відміну від звичайної раціоналістичної логіки, міфологіка досягає переконливості через складову символічного «бриколажу» (від фр. *Bricoler* – «грати відскоком, рикошетом»).

Бріколаж і бріколери як користувачі міфосимволіки є попередниками сучасних еклектиків, постмодерністів та інших прихильників «мозаїчного мислення», яке часто не дотримується наскрізної логічності, нанижуючи конструкти з різних систем одне до одного і припасовуючи їх в рамках численних бінарних опозицій (верх-низ, сцена-зала-штунки, правобіч-лівобіч тощо).

Осучаснену структуралістську версію концепції Леві-Строса в контексті співвідношення понять символу та міфу пропонує Я. Варденбург, нідерландський фахівець в галузі феноменології релігії, у своїй праці «Символічні аспекти міфу» [35]. Автор концептуалізує «міф» і «символ» як поняття найтіснішої близькості, вважаючи всі характеристики символу (його медіаторність, культуральність, соціальність, релігійну потентність та ін.) цілком релевантними щодо поняття міфу. Дослідник визначає міф як «символічне конструювання реальності чи конструювання реальності у вигляді символів» [35, с. 65], в той час як символ відрефлексовується автором як інструмент мислення та спосіб вираження інших сфер реальності.

Ці реальності в інтерпретації дослідника перебувають за межами повсякденного життєвого досвіду людини чи спільноти. У символі відбувається «зустріч» різних реальностей при непрозорості кордонів між ними, що дозволяє через символи здійснювати входження до інших сфер дійсності. Раціонально-логічне мислення дозволяє усвідомити подібну трансгресію в аспекті сприйняття та відчущання (переживання) символів як «звільнення від зв'язків інтелекту та претензій розумного слова» [35, с. 47].

Соціально-психологічні дослідження міфосимволіки. У праці В. Вундта «Дослідження законів розвитку міфів, мови та релігії» [38] автор, у зв'язку з генезою міфів, особливо наголошував на ролі афективних станів і сновидінь, а також асоціативних ланцюжків. Вундт відзначає, що міфи пов'язані з психологічним розвитком молитов, жертвоприношень, церемоній очищення, обрядів поховання, табу, асиміляцією сновидінь і екстатичних збуджених станів через релігійні афекти, відносин із світом тварин, уявленнями про небо і землю. Вундт вважає, що дослідження міфогенезу охоплюються низкою теорій, серед яких автор називає теорії прогресу, теорії виродження, натуралістичну теорію, анімістичну теорію. Міфологія для автора пов'язана, зокрема, із чародійськими культурами, первісним анімізмом та фетишизмом, вірою в демонів та різними полідемонічними культурами.

Міф як явище, споріднене з афективними станами, галюцинаціями, продуктами фантазування аналізується також в фрейдівському та юнгівському психоаналізі. Фрейд редукує міф і міфічну символіку до рівня репресованих у безсвідомому сексуальних комплексів. В працях Фрейда один з них фігурує як «Єдипів комплекс» [11–12], засадничим для якого є інфантильні сексуальні потяги сина до матері. А значна частина символів продукується безсвідомим через придушення сексуальних бажань.

В юнгівському розумінні символи стають похідними від множини архетипів як першообразів колективного безсвідомого.

Так, в «Тлумаченні сновидінь» [2, с. 257–259] Фройд представляє такий собі першоміф про інцест, оскільки саме в інцесті ставиться питання про першопоходження людини. До того ж, інцестуозні фантазії в сюжеті трагедії Софокла «Цар Едип» містять міфологічні символи. Останні дотичні до потреби повернення до витоків в добре знайоме оточення та впізнавання знайомого в незнайомому. Міфопсихіка за Фройдом – це психіка, базована на інцесті як на нав'язливому поверненні минулого та на небажанні дорослішати. Міф, отже, може розглядатися як своєрідна психічна реакція інфантильних регістрів психіки людини на виклики (стресори) культурно-відмінного середовища.

У «Вступі до психоаналізу» Фройд пов'язує міфи із онтогенетичним та філогенетичним прачасом. В онтогенетичному аспекті, на думку автора, йому відповідає час дитинства індивідуальної психіки. З іншого боку, Фройд хоча і не веде мову про колективну психіку, тим не менш, вказує на неї в непрямий спосіб, зауважуючи щодо зв'язку роботи сновидіння із філогенетичним прачасом людського роду. Автор не вдається в подробиці розрізнення онтогенетичного та філогенетичного прачасів, відсилаючи до туманного «колись» як можливого майбутнього, коли її (саму проблему розрізнення) вийде розв'язати [1, с. 196].

К.-Г. Юнг пов'язав міфи з колективним безсвідомим, виходячи з теорій Л. Леві-Брюля про колективні репрезентації і теорію символічної інтерпретації міфу, запропонованої Е. Касіерром. Юнг звернув увагу на наскрізність універсальних міфологічних мотивів у різних видах людської фантазії (включаючи міфи, поезію, безсвідоме фантазування в сноваченнях), які автор назвав архетипами. Останні виступають у Юнга як первинні структури безсвідомої фантазії та категорії символічної думки, апіорно організуючі щодо досвіду сприйняття в теперішньому часі.

У «Тавістокських лекціях» [20, с. 143] Юнг протиставляє свою точку зору на безсвідоме точці зору Фройда передусім в аспекті протиставлення змісту концептів безсвідомого. Мовляв, для Фройда безсвідоме постає перш за все як сховище репресованих імпульсів (драйвів, афектів), в той час як для Юнга воно постає як величезний архіватор історичного досвіду людства. Саме останній має для Юнга значення домінуючого предмету його інтересу порівняно з «дитячими яслами», на яких була сфокусована увага Фройда.

В аналітичній психології Юнга та його послідовників, розбіжності міфологій ґрунтовані не на фройдівському «індивідуальному безсвідомому», похідному від ранніх стадій онтогенезу, а на юнгівському «колективному безсвідомому», першоджерелом якого є історія людства і успадковані разом із нею архетипи. Автор визначає їх як першообрази, які демонструють «вражаючу відповідність відомим міфологічним мотивам».

Архетипова скриптура, таким чином, розкривається Юнгом як спільнотна, наскрізна як для «цілих народів, так і ... епох» [18, с. 598]. Одна з юнгівських характеристик архетипу розкриває його зміст як «осаду» психічного функціонування ... предків», такого собі кристалізатору «досвіду органічного існування загалом», накопиченого і згущеного у типи завдяки повторенню мільйони разів». Наголосивши перед тим на тому, що архетипи організують матеріал уяви, в наведеній характеристиці Юнг визначає архетип вже як структуру історичної пам'яті людства через представленість в «архетипах... всього досвіду, який «... відбувався на цій планеті з доісторичних часів» [18, с. 573].

Лінію міркувань на стику психоаналізу та структуралістської школи продовжує М. Еліаде, який пов'язує між собою тематику сакрального та профанного темпоральними та просторовими аспектами міфосимволіки. Автор розуміє міф в антропоцентричній перспективі та виходить із того, що священне і світське мають дотичність до різних аспектів просторово-часових відносин.

В праці «Священне та світське» з тематики релігійних міфів, символики та ритуалів Еліаде, як і інші структуралісти, включаючи Дюркгайма, розрізняє сакральне і профанне як засадничу дихотомію. Сакральне, за Еліаде, включає переживання релігійних емоцій та нумінозного (про що пише також Юнг) як виявлення «божественної сили». Профанне включає переживання світських емоцій, наближених до почуття насолоди і, відповідно, його часопростір відрізняється від сакрального часопростору [9, с. 95–97; 205: 29, с. 70–129].

Для Еліаде [9, с. 95–97; 205: 29, с. 70–129] в міфі міститься оповідання про священну історію, деяку протоподію, яка відбулася в доісторичні часи, *ab initio*. Оповідання священної історії, як вважає дослідник, дорівнює розкриттю таємниці, оскільки персонажі міфу не є звичайними людьми, вони є богами чи культурними героями, і з цієї причини їхні дії є втаємниченими. Звичайні люди не могли б знати вчинки героїв-богів, якщо б вони не розкривалися через міф як історію того, що сталося *in illo tempore*. Отже, міф – це розповідь про те, що робили боги чи напівбожественні істоти на початку часів. Отже, оповідання міфу означає виголошення протоподій *ab origine*. Міф, що став наративом, стає аподиктичною правдою, встановлюючи абсолютну істину.

Таким чином, функція міфу, в розумінні Еліаде, полягає в тому, щоб давати пояснення першопочатку світу і аподиктичні (догматичні) знання. Міфосимволіка розкриває абсолютну сакральність, оскільки розповідає про творчу діяльність богів, розкриває сакральність їхньої праці. Іншими словами, міф описує різні, а часом і драматичні проникнення сакрального у світ профанного.

Оскільки атрибутом сучасного життя є «десакралізація людського існування» та створення профанної людини, то сакральні символи проникають в повсякденне життя профанної людини під виглядом профанних. Вони утворюють такі собі рудименти священної символики і є супутніми

сучасній людині попри її спроби втечі від історії. Священна символіка лишається з людиною і суспільством у «закамуфльованих міфах та вирождених ритуалах» на кшталт політичних подій та свят, а також рімейків міфічних мотивів в кіно та літературі.

В структуралістській концепції Д. Варденбурга [35, с. 52–53] вирізнено два типи міфів: експліцитні (explicit) та імпліцитні (implicit). Експліцитні міфи, виходячи з самої етимології концепта, відкрито оповідають про богів та героїв і сприймаються як відверті вигадки та продукти мистецтва. Імпліцитні міфи не сприймаються як такі і можуть видаватися за свою протилежність.

Отже, експліцитні міфи представлені, так би мовити, «міфологічною класикою», в той час як імпліцитні міфи – це продукт постінформаційного суспільства, яке часто видає міфи за щось, чим вони не є (наприклад, за науку, ідеологію і т.п.).

Експліцитні міфи (грецьк. «Mythos» – «слово», «мова», «оповідання», «повідість»; «оповідання про богів і героїв», «казка», «байка», «вигадка») та міфологія («mythologia») за Варденбургом, є «викладенням міфів про богів і взагалі казковими переказами». Структурно міф як наратив містить структуру поетапного розгортання дій та подій, в авторському визначенні «рухливий символізм» (moving symbolism), який є фільмо-подібним через низку динамічного шерегу образів.

Міф і символ, за автором, різняться як статика і динаміка. Кожен елемент міфу має супутнє символічне значення, а комбінація всіх елементів сама по собі утворює нове символічне значення. Всі ці символізації спільно вказують на сенс даного міфу, який виголошується як істина, фундаційна щодо життєвого світу особи та спільноти. Істина міфу у викладенні Варденбурга полягає не в деталях оповідання, але в прихованих глибинних сенсах, які стають реальними як для оповідача, так і для слухача лише в акті оповідання міфу. При цьому «міфи переміщують події, що трапилися на землі, в іншу сферу дійсності, де вони набувають іншого змісту, і цей сенс передається наново за допомогою ритуального дійства» [35, с. 53].

Експліцитні символи, хоча і є переважно статичними, містять в собі непереборну динамічну співвіднесеність, сполученість з усім, «що не є». Оскільки ці символи є сенсopоджуючою моделлю, тобто, завжди перебувають в русі, вони також є смисловими відображеннями, які не вичерпуються в аналізі форм, а осягаються у перетворенні їх нескінченних «специфікацій».

Дещо інакшим, розпливчастішим є запропоноване Варденбургом розуміння імпліцитного міфу як «елементів мови, які позначають певні базисні припущення, що надають сенсу життю індивіда чи спільноти і до яких люди можуть вдатися у кризових ситуаціях» [35, з. 52]. Такі елементи бувають скоріше емоційно навантаженими та пережитими, аніж раціонально оформленими. Вони отримують свою силу прямо з факту емоційного зараження, аніж пояснення, і набувають

свого значення у культурі як символічні слова, висловлювання чи дії. Імплицитні міфи існують як значні, але не розвинені елементи потенційної історії. Коли імплицитний міф стає експліцитним, то він перетворюється на оповідання з наступними етапами та подіями, зі своєю структурою.

Висновки. Архаїчна міфосвідомість є багатшаровою сукупністю найвищих космогенетичних та космологічних уявлень, які перетворюються на сакральні уявлення через віру в правдивість міфу. Поза вірою в правдивість все, що описує міф (надприродні сили, дива, світ протиборчих божеств та ін.), є позбавленим сенсу. Будь-яка оцінка безсторонність несумісна з міфом, так само як і з філософським пізнанням і мистецтвом. За висловом Вебера, міфологічне світобачення є очаклюванням світу і образом зачаровано-священної, живої та пульсуючої цілісності. Оскільки міфи містять уявлення про цю зачаровано-священну, живу та пульсуючу цілісність, розкриття окремих міфологічних «істин» свідомості постає як розкриття в низці символів одкровення. Істини міфу постають в символічній формі і переживаються в зміненому стані свідомості, самі ж символи часто постають як такі собі «трансформери», на чому ґрунтується низка сучасних терапевтичних технологій, наближених до ініційованої символічної проєкції.

Міф в філософському розумінні є образом цілісності, яка розгортає свій наратив через першообрази зачарованого світу (архетипи) та архетипово-символьні комплекси, включені до корпусу сакрального знання про метафізичну реальність і об'єктивовані за рахунок отождення образу архетипово-символьної презентації з самою реальністю і закріплені вірою тотожність символічного першообразу реальності самій реальності.

Культур-антропологічні, соціо-антропологічні, соціологічні епістемі розуміння міфів та символів виходять з його розуміння як форми смислотворення повсякденного життя та досвіду, який містить образ певної спільноти, її соціальні наративи та елементи соціальної само-рефлексії, дотичні до розуміння соціальної континуальності (соціально-інтегрованої історії, сакрального часу та простору).

Міфи слугують соціальним цілям, перш за все соціальній інтеграції, соціальній мобілізації, групоутворенню, яке в культурно-антропологічному, соціо-антропологічному, соціологічному розумінні є пов'язаним з міфотворенням і практиками сторітелінгу з використанням групових символів. Міфи підтримують фідестичні складники соціальної свідомості, сприяють соціальній згуртованості, персоногенезу та розвитку соціальної солідарності. Разом з цим, міф перевищує за своїм значенням для суспільства текстові та дискурсивні утворення, оскільки виражає організовану вербальну дію, в якій фіксується низка нездоланих для суспільства проблем. Міфи архівують символічні історії, героїзуючи як реальних людей і події, так і створюючи

імагіноїди, через які люди прилучаються до соціальної та культурної спадщини, набуваючи через міфи ідентичності родини, громади, соціальної групи (стану, класу тощо), держави.

Міфи виконують функцію підтримання темпоральної спадкоємності, вибудовуючи зв'язок минулого, теперішнього та майбутнього, без чого ці темпоральні модуси здавалися б хаотичним нагромадженням окремих подій, а культурна та соціальна реальність поставала б як нестерпна, нестабільна та ненадійна. Поруч з цим, міфи та міфо-символи забезпечують синхронізацію окремих соціальних акторів з суспільством та їх середовищем, структуруючи як образи соціальних світів, які існують назовні, так і образ соціального світу, у якому ми живемо, виконуючи щодо цих світів соціалізуючу, соціально-контрольну, культурно-солідаризуючу, соціально-терапевтичну функції.

В психологічній епістемі міфи та символи уподібнюються за структурою і походженням сну, фантазії та колективній імагінації, які існують в колективному безсвідомому (Юнг) і знаходять своє вираження в символах уяви, творчості та психопоезисі.

Міфи та епічні історії містять деяку сталу символічну складову, яка розкривається у осіб художнього типу, психопатів або символічних проєкціях примітивних людей (Вундт). Міфи, якщо вони навіть постають як свідомі вигадки, всупереч інтенціям вигадників, виникають як продукти безсвідомого. Зазначене пояснюється тим, раціональна наукова свідомість теж виростає з низки непрофільтрованих людським раціо міфів. В психологічній епістемі існує фундаментальна спорідненість між символами міфи і символами снобачень, оскільки як перші, так і другі реалізуються в процесах спільного галюцинування.

Спільнотна галюцинаторика в міфі розкривається саме через символи та архетипи, які, в психологічному розумінні, є своєрідними «шифрами» нерозв'язаних проблем. Саме нерозв'язані проблеми підживлюють мрії та мріяння, результати якого залишаються в пам'яті (індивідуальній та колективній) і підживлюють нескінченне повторення і повернення минулого в теперішньому і в майбутньому. Отже, міф і міфо-символи підтримують циклічність часу, оскільки пояснюють те, що відбувається і те, що відбудеться, і неперервність простору, зберігаючи сталість та синхронізованість культурної, соціальної та психічної архітекτονіки.

Поєднання філософського, культурно-антропологічного та соціологічного (соціо-антропологічного, етнографічного) та психологічного розуміння міфу та міфосимволіки дає підстави сформулювати визначення міфу як продукту соціальної символізації метафізичної реальності, який має безособове авторство в колективному безсвідомому і підтримує множину гранднративів історичного часу і космічності соціального простору за рахунок ототожнення міфо-символічного архетипового першообразу і образу реальності як такого на основі віри в їх тотожність.

Список використаної літератури

1. Фройд, З. Вступ до психоаналізу / Зигмунд Фройд ; пер. з нім. П. Тарашука. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2015. 480 с.
2. Фройд, З. Тлумачення снів / пер. В. Чайковського. Харків : Фоліо, 2019. 603 с.
3. Леві-Строс, К. Структурна антропологія / пер. з французької З. Борисюк. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. 387 с.
4. Леві-Строс К. Первісне мислення. К. : Український центр духовної культури, 2000. 324 с.
5. Berlin, Isaiah. Giambattista Vico and Cultural History. In: Ders.: The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas. Edited by Henry Hardy. Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 49–69.
6. Freud, S. (1900). Traumdeutung. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from https://archive.org/details/Freud_1900_Die_Traumdeutung_k/mode/2up
7. Frazer, James George (1976). The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part 1: The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. 1. London : The Macmillan Press. pp. ix, 423 p.
8. Cassirer, E. Symbol, myth and culture: Essay and lectures, 1935–1945. Yale Univ. Press, 1979. 304 p.
9. Eliade, M. Images and symbols / M. Eliade. Paris, 1979. 204 p.
10. The Elementary Forms of the Religious Life by Emile Durkheim (Author), Joseph Ward Swain (Translator). Free Press, 1965. 507 p.
11. Freud, S. (1910). Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from https://archive.org/details/SzaS_7_Freud_1910_Leonardo/mode/2up
12. Freud, S. (1912). Die Inzestscheu. Imago, 1, 17–33. Retrieved from https://archive.org/details/Imago.ZeitschriftFrAnwendungDer-PsychoanalyseAufDie_762/
13. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy / W. K. C. Guthrie. Cambridge, 1978. V. 6. 408 p.
14. Grimm, J. Deutsche Mythologie. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1835. (XXX + 710 + CLXXVII) S.
15. Jamme Ch. Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the classical and romantic periods // International Journal of Philosophical Studies. 2004. Vol. 12 (1). P. 29–45.
16. Jackson, Andrew: Symbol for an Age, Oxford University Press, 1962. 312 p.
17. Feiffer, Jules. The Great Comic Book Heroes. New York. 1965. 80 p.
18. Jung, C. (1921). Psychologische Typen. Zürich: Rascher & Cie. Re-trrieved from https://archive.org/details/Psychologische_Typen
19. Jung, C. (1959). Face To Face. (J. Freeman, Interviewer). Retrieved from <https://youtu.be/2AMu-G51yTY>
20. Jung, C. (1970 [1935]). Analytical psychology: Its theory and practice; the Tavistock lectures. New York : Vintage Books. Retrieved from <https://archive.org/details/analyticalpsycho-00jung>
21. Kirk, Geoffrey S. Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge : Cambridge UP, 1970. 299 p.
22. Keith, Thomas. Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London: Weidenfeld & Nicolson. 1978. 716 p.

23. Lotman, Yury M., and Zara G. Mintz. 1981. Literature and Mythology. Proceedings : Sign Systems 13: 35–55.
24. Muller, Max. Natural religion; the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888 (англ.). London, New York : Longmans, Green, and Co., 1889. 642 p.
25. Philosophy (Philosophy. Logic. Religion Studies. Ethics. Aesthetics) : Textbook / Edited by L.V. Kadnikova. K. : NAU, 2012. 596 p.
26. The Reader's companion to world literature By Hornstein, Lillian Herlands, 1909- ed Publication date, [New York] New American Library, 1956. 493 p.
27. Segal, Robert A. The Myth and Ritual Theory. Hoboken : Wiley-Blackwell. 1998. 473 p.
28. Schelling, F.-W.-J. Philosophie der Mythologie. 2 bd. Bd. 2 Darmstadt., Wiss. Buchges, 1957. 685 s.
29. Strenski, Ivan. Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi Strauss and Malinowski. Iowa City : University of Iowa Press. 1987. 242 p.
30. Tambiah, Stanley J. Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge : University Press. 1990. 187 p.
31. Thorndike, Lynn. A History of Magic and Experimental Science. 8 vols. Vol. 1. New York : Macmillan, 1958. 835 p.
32. Tylor, Edward B. On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent// Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 18, 1889. Pp. 245–272.
33. Tylor, Edward B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. 2nd ed. 2 vols. London : John Murray, 1873. 502 p.
34. Verene, D.-P. Cassirer's View of Myth and Symbol / Donald Phillip Verene. L. : The Monist, 1966, pp. 553–564.
35. Wardenburg, J. Symbolic aspects of myth // Myth, symbol and reality / Jacques Wardenburg. L. : Notre Dame, 1980. P. 41–68.
36. Wax, Murray, and Rosalie Wax. 1963. The Notion of Magic. Current Anthropology 4: pp. 495–512.
37. Weiman, Robert. Myth and Ritual. In Literary History and Mythology. Essays on the Methodology and History of Literature. Moscow: Progress Publishers, 1975. Pp. 279–285.
38. Wundt, W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, 10 volumes, Leipzig: Kröner. 1900. 3rd edition, 1904; 3rd edition, 1911–1920. 640 p.

Kamenska T. H. Myths and mytho-symbolism in socio-humanitarian studies: philosophical, cultural-anthropological, social-psychological aspects

The purpose of the article is the study of myths and mytho-symbolism in philosophical, cultural and socio-anthropological, socio-psychological concepts. The relevance of the research topic is determined by the fact that mythology and mythological symbols as a subject of research in philosophy, sociology, cultural studies, cultural and social anthropology, ethnography, social psychology, religious studies, and other fields of humanities require theoretical integration. Such

integration is achieved through the unity of the study of cultural, socio-structural and personal components in myth-making and symbolization of reality.

The article notes that archaic myth consciousness is a multi-layered set of naive cosmogenetic and cosmological ideas that turn into sacred ideas through belief in the truth of the myth. Everything described in the myth (supernatural powers, miracles, the world of opposing deities, etc.) is meaningless without belief in its veracity. Any evaluative impartiality is incompatible with myth, as well as with philosophical knowledge and art.

It is emphasized that since myths contain an idea of this enchanted-sacred, living and pulsating wholeness, the revelation of certain mythological «truths» of consciousness appears as revealed in a series of symbols of revelation. The truths of the myth appear in a symbolic form and are experienced in an altered state of consciousness, the symbols themselves often appear as a kind of «transformers», which is the basis of a number of modern therapeutic technologies that are close to the initiated symbolic projection.

Conclusions. It has been established that a myth in the philosophical sense is an image of integrity, which unfolds its narrative through archetypes of the enchanted world (archetypes) and archetypal-symbolic complexes included in the corpus of sacred knowledge about metaphysical reality and objectified due to the identification of the image of the archetypal-symbolic presentation with itself reality and the faith-fixed identity of the symbolic prototype of reality with reality itself.

It is noted that the cultural-anthropological, socio-anthropological, sociological epistemes of understanding myths and symbols proceed from its understanding as a form of meaning-making of everyday life and experience, which contains the image of a certain community, its social narratives and elements of social self-reflection, tangential to the understanding of social continuity (social -integrated history, sacred time and space).

It is emphasized that in the psychological episteme, myths and symbols are similar in structure and origin to dreams, fantasy and collective imagination, which exist in the collective unconscious (Jung) and find their expression in symbols of imagination, creativity and psychopoesis.

Key words: myth, symbol, archetype, mytho-symbolism, symbolization, philosophical understanding of myth, sociological understanding of myth, psychological understanding of myth.