МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ВУСАТЮК АЛІСА ОЛЕГІВНА

УДК 141.7:165.191:316.42(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ
СОЦІАЛЬНА МІФОЛОГІЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

А. О. Вусатюк
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник:……. **Суходуб Тетяна Дмитрівна,**
кандидат філософських наук, доцент

Київ-2017

АНОТАЦІЯ

Вусатюк А. О. Соціальна міфологія в умовах глобалізації. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03 – «Соціальна філософія та філософія історії» (033 – Філософія). – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2017.

Зміст анотації

Дисертацію присвячено аналізу малодослідженої у соціальній філософії теми – соціальній міфології сучасних суспільств за умов процесу глобалізації. На основі «лінійних» та «циклічних» підходів, характерних для класичної та посткласичної філософії, виявлена та проаналізована трансісторична сутність соціальної міфології; проведено порівняльний аналіз соціальної міфології модерних (індустріальних) суспільств та соціальної міфології постіндустріальної (постмодерністської) епохи глобалізації. Показано, що головна особливість сучасної соціальної міфології полягає у тому, що вона позбавлена внутрішньої єдності, представляє собою нестабільне з'єднання багатьох фрагментованих форм та різнорідних процесів, відноситься переважно до утворень хаотичного типу й відповідно – не може постати як система, що здатна до самоорганізації. Соціальна філософія реанімує передусім доісторичні стереотипи та дораціональні практики, знаходиться у конфронтації із суспільно-історичними досягненнями епохи модернізації, віддає перевагу найпростішим формам розв'язання складних соціокультурних проблем сучасного суспільства.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше проаналізовано наслідки використання соціальної міфології у глобалізаційних суспільних трансформаціях, показано, що глобальний світ не може ефективно облаштувати сучасний геополітичний простір та втрачає

історичну перспективу передусім через його звуження до розмірів неприродньої глобальної міфології.

Ключові слова: міф, соціальний міф, соціальна міфологія, міфологема, образ, символ, міфотворчість, соціальна пам'ять, глобалізація.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Вусатюк А. О. Феномен соціальної міфології в сучасному науковому дискурсі України // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. авіаційний ун-т. Київ, 2014. Вип. 2(20). С. 124-128.
2. Вусатюк А. О. Истоки символизма в мифологии // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. пр. / Чернівецький національний університет. Чернівці, 2014. Вип. 726-727. Філософія. С. 286-291.
3. Vusatiuk A. Global processes and social mythology: the main line of intersection // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження: наук. зб. / Центр гуманітар. освіти Нац. акад. наук України, Лаб. постнеклас. методологій. Київ, ЦГО НАН України, 2015. № 32. С. 184-193.
4. Вусатюк А. О. Соціальна пам'ять у період глобалізації // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. авіаційний ун-т. Київ, 2015. Вип. 2(22). С. 140-144.
5. Вусатюк А. О. Исторические типы мифологии: сравнительный анализ // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження: наук. зб. / Центр гуманітар. освіти Нац. акад. наук України, Лаб. постнеклас. методологій. Київ, ЦГО НАН України, 2016. № 33. С. 308-320.

Статті у міжнародних наукових фахових виданнях і виданнях України, які включені до міжнародних наукометричних баз:

6. Вусатюк А. О. Национальное государство и национально-государственная мифология в условиях глобализации // Гуманітарний вісник

Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Запорізька державна інженерна академія. Запоріжжя, ЗДІА, 2016. вип. № 65. С. 232-241.

Матеріали та тези науково-практичних конференцій:

7. Вусатюк А. О. Анализ мифа в творчестве А. Ф. Лосева // Історія філософії у вітчизняній культурі. Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. Освіти НАН України. Полтава: «АСМІ», 2014. Вип. 11. С. 622-630.

8. Вусатюк А. О. Розвиток особистості у міфологізованому глобальному суспільстві // Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисциплінарної всеукр. наук.-теорет. конф. / Чернігівський нац. пед. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. Чернігів: ЧНПУ, 2016. С. 211-214.

ABSTRACT

Vusatiuk A. O. Social Mythology in the Context of Globalization. – Manuscript. The Qualifying scientific work on the Manuscript rights.

Thesis for scientific degree of the candidate of philosophical sciences (PhD) on the specialty 09.00.03 – social philosophy and philosophy of history (033 – Philosophy).. – National Pedagogical Dragomanov University. – Kyiv, 2017.

The contents of the abstract

The dissertation is devoted to the analysis of the poorly researched topic of social philosophy, a social and cultural phenomenon of modern societies in the conditions of the process of globalization. The main theoretical approaches to mythology, which were formed at the present time within the limits of humanitarian knowledge, were studied and distributed according to historical stages and theoretical directions. Among them, the most optimal ones are those included in the field of social philosophy and rely on sociocultural, social and civilization foundations in the interpretation of this phenomenon. On the basis of the socio-philosophical analysis formed at the intersection of the "linear" and

"cyclic" theoretical approaches typical for classical and post-classical philosophy, the transhistorical essence of social mythology, which is not historically transient, but is inherent in all historical epochs, is revealed and analyzed from the archaic to the global present.

In the context of globalizational transformations of modern societies, a comparative analysis of the social mythology of modern (industrial) societies of the 17th-20th centuries and the social mythology of the post-industrial (postmodernist) era of globalization was conducted. It was discovered that the social mythology of the modern type is historically and culturally determined and closely related to the phenomenon of social memory, while the social mythology of the postmodern type tends to reject historical experience, leveling the cultural achievements of historical civilizations in all its unique manifolds and is directed to the total deconstruction of the ascendant foundations of traditional social life. It is shown that the myth is much more stable creation in the ontological dimension than the other world-view forms of human existence. Mythological outlook is inherent in humankind at every stage of social, cultural, spiritual and scientific development, but manifests itself in a different way. It is disclosed that social mythology of modern globalization, although it differs from traditional mythology, has similar features with it. The main feature of modern social mythology lies in the fact that it is devoid of internal unity. It is an unstable connection of many fragmented forms and heterogeneous processes, relates mainly to chaotic types of formations and, accordingly, cannot appear as a system that is put into self-organization. The carried out socio-philosophical analysis of modern mythology in the conditions of globalization has shown that this sociocultural phenomenon resuscitates primarily prehistoric stereotypes and subsidiary practices. It is in confrontation with the socio-historical achievements of the modernization era and prefers the simplest forms of solving complex socio-cultural problems of modern society, which can contribute to cultural degradation and the destruction of its (society) basic foundations.

The scientific novelty of the study is that for the first time the consequences of using social mythology in globalizational social transformations have been analyzed. It was found that the global world cannot effectively equip modern geopolitical space and lose its historical perspective, primarily because of its narrowing to the sizes of unnatural global mythology. Modern social mythology, which accompanies the phenomenon of globalization, now has an artificial, unstable, transient nature.

Key words: myth, social myth, social mythology, mythologeme, image, symbol, myth creation, social memory, globalization.

ЗМІСТ

ВСТУП……..8
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ……..19
1.1. Соціальна міфологія як предмет наукового пізнання…….19
1.2. Теоретичні підстави та основні джерела дослідження соціальної міфології……...……..……...43
1.3. Методологічні настанови та напрямки дослідження соціальної міфології…….72
Висновки до першого розділу…….….81
Список використаних джерел до першого розділу……83
РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНА МІФОЛОГІЯ В ГЛОБАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ…….……...…..99
2.1. Онтологічні основи та структура сучасної соціальної міфології…....…99
2.2. Характер і сутність сучасної соціальної міфології …….……124
2.3. Умови зародження та відтворення соціальної міфології нового типу…140
2.4. Соціальна та колективна пам’ять у глобальному суспільстві.....155
Висновки до другого розділу …….……166
Список використаних джерел до другого розділу……...……168
РОЗДІЛ 3. РЕАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ……..176
3.1. Провідні міфологеми глобального суспільства ……...176
3.2. Глобальні наслідки та перспективи інкорпорації сучасної соціальної міфології у суспільне життя…..…… ……197
3.3. Соціокультурний смисл сучасної соціальної міфології…….. 205
Висновки до третього розділу……..…….214
Список використаних джерел до третього розділу……..……216
ВИСНОВКИ…….220

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У соціально-філософському дискурсі XX-XXI ст. набуває поширення звернення до соціальної міфології у якості об'єкта дослідження. Цей феномен суспільного буття людства має не суто архаїко-історичний, але й трансісторичний вимір, що відтворюється на кожному етапі історії у своїх як усталено традиційних, так і специфічних, характерних для певної епохи, ознаках. Дослідники наголошують, що виявлення чинників, які зумовлюють розвиток сучасних суспільств, винайдення теоретичних підходів до розв'язання таких соціально-філософських проблем, як сенс історії, її спрямованість, соціокультурні підстави суспільних перетворень тощо є неможливим без урахування специфіки соціальної міфології, її ролі та функцій у суспільному бутті.

Глобальна трансформація супроводжується нестримним зростанням впливу соціальної міфології. Всупереч розхожій думці, міфологічне мислення притаманне всім етапам розвитку людства, а не тільки його раннім (архаїчним) стадіям. Суспільство нового – глобального – типу породжує нову міфологію, яка входить у конфронтацію із усіма попередніми міфами.

Соціальна міфологія глобального типу впливає на суспільну пам'ять, підмиваючи тим самим фундаментальні традиційні основи суспільства, натомість надаючи найпростішу систему загальнодоступних знаків і символів, що сприймаються дезорієнтованими соціальними групами на віру, поза будь-якого критичного осмислення чи тривалої перевірки часом.

Висвітлення проблеми соціальної міфології сучасних суспільств в умовах глобалізації актуалізує питання розуміння смислів самої глобалізації, її позитивних та негативних наслідків для національних держав, суспільств, культур або традицій. Свій шлях за цих обставин проходить й Україна, у суспільному поступі якої практично збігаються процеси побудови демократичної держави й знаходження місця країни у глобалізованому світі.

Враховуючи недостатню вивченість глобалізаційних аспектів соціальної міфотворчості в сучасних наукових джерелах, є актуальним поглиблений

всебічний аналіз феномену соціальної міфології в епоху глобалізації в контексті взаємного впливу сучасної соціальної міфології та глобалізованого суспільства.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Формування поняття «соціальний міф» та актуалізація проблеми соціальної міфології відбулися завдяки працям Ж. Сореля – міфологія була представлена актуальною частиною суспільного життя, функціональною складової ідеологічної свідомості та політичної практики. В подальшому соціальна міфологія як певне колективне уявлення, здатне створювати поведінкову мотивацію, згуртовувати та спонукати людські маси до дій розглядалось у багатьох аспектах.

На передній план дослідження соціальної міфології виходять питання ролі, функцій, соціокультурного змісту міфології в традиційному та сучасному суспільствах; порівняння та розмежування сучасної міфології та «класичної»; типології соціальних міфів; визначення соціальної міфології як феномену суспільного буття сучасних суспільств; вирізнення та розгляд специфіки соціального та політичного міфу (Р. Барт, А. Гулига, П. Гуревич, М. Еліаде, Е. Кассірер, К. Кереньї, Г. Оботурова, К. Флад, С. Хантінгтон, К. Хюбнер, Т. Чередниченко, В. Шестаков, М. Шестов, С. Яровенко та ін.).

Категоріально-понятійний апарат дослідження міфології та, зокрема, соціальної міфології, представлений ланцюгом таких абстракцій як міф, соціальний міф, міфологія, міфологема, міфотворчість, міфологічне мислення тощо, вибудовувався та аналізувався в роботах М. Еліаде, Ф. Кессіді, О. Лосєва, Б. Малиновського, Є. Мелетинського, О. Потебні, Є. Режабека, Е. Тайлора, С. Токарєва, К. Флада, Дж. Фрезера, Е. Фромма та ін.

Соціальна міфологія відрізняється від історично первісної, але має і схожі з нею риси, тому базисною теоретичною основою для наукового розуміння соціальної міфології слугує традиційна міфологія (Т. Апинян, О. Афанасьєв, О. Веселовський, В. Вундт, Г.-Г. Гадамер, Я. Голосовкер,

Р. Грейвс, А. Гулига, Е. Дюркгейм, Е. М. Костомаров, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, О. Лосєв, Б. Малиновський, Є. Мелетинський, М. Мюллер, М. Попович, О. Потебня, Р. Менар, Е. Тайлор, А. Тахо-Годі, Дж. Фрезер, О. Фрейденберг, Х. Янарас та ін.).

Вагому роль у дослідженні міфології мають представники наукових шкіл та напрямків: функціональна школа (Б. Малиновський, А. Радкліф-Браун, К. Прейс та ін.), яка однією з перших звернула увагу на соціально-психологічні функції міфу у суспільстві; ритуалістичний напрямок (Д. Харрісон, Ф. Корнфорд, А. Кук, Г. Маррей та ін.), в якому доводили близькість міфу та магії; психоаналітична школа (К. Кереньї, О. Ранк, Г. Рохайм, З. Фрейд, К.Г. Юнг), в якій міф поставав в якості відтворення психічних комплексів або колективних архетипів. Продуктивним для дослідження виявився й структурний метод, представлений напрацюваннями К. Леві-Строса, Ж. Дерріда, Ж. Лакана, М. Фуко та ін.

Особливо важливими є досягнення символічної школи (Е. Кассірер, С. Лангер, В. Урбан), в якій вибудовувались концептуалізації міфу як символічної автономної форми культури, піднімалися питання особливої здатності людини до символізації, розтлумачувалося традиційне розуміння символу та його роль у сучасній культурі. Запропонована Е. Кассірером символічна інтерпретація міфу знайшла відгук у концептуалізаціях С. Аверинцева, М. Бахтіна, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, О. Пятигорського, О. Фрейденберг та ін. Важливі концептуалізації міфу були здійснені у семіотиці (Р. Барт, У. Еко, О. Лосєв, Ю. Лотман, Б. Успенський), було доведено, що міф має формальні межі, але не має субстанціальних, він може поставати в якості комунікативної системи, здатної не тільки повідомляти, але й бути тим способом, у який міф висловлюється.

Інтерес до міфології знайшов своє відтворення у міркуваннях Платона, Аристотеля, Епікура, Дж. Віко, Вольтера, Ш. Монтеск'є, Й. Гердера, Я. Грімма, Ф. Ніцше, Ф. Шеллінга та ін. Теми соціального міфу як інструменту маніпуляції масовою свідомістю, ідеологічного впливу

соціальної міфології на сучасні суспільства, індивідуальну та суспільну свідомість, політичні процеси тощо розглядаються в роботах Є. Анчел, П. Гуревича, С. Кара-Мурзи, Г. Лебона, Х. Ортеги-і-Гассета, Ф. Хайєка, К. Юнга та ін.

Традиція філософського та політологічного аналізу соціальної міфології склалася й в Україні (О. Андрієнко, О. Аркуша, В. Бушанський, Л. Войтович, Р. Голик, І. Грабовська, С. Денисюк, І. Діяк, М. Дмитренко, О. Зарецький, О. Заславська, Д. Кіслов, С. Кримський, В. Куєвда, Г. Куц, М. Лукінюк, В. Малахов, М. Михальченко, М. Міщенко, Ю. Павленко, Л. Павлюк, Є. Подольська, О. Полисаєв, Н. Пробийголова, В. Ричка, О. Руда, М. Савельєва, Ю. Сєрова, А. Сошніков, А. Ставицький, Т. Суходуб, Ю. Шайгородський, В. Яременко та ін.). Питання духовного розвитку молоді в умовах сучасних глобалізаційних викликів розглянуті у працях дослідників філософії освіти, зокрема В. Вашкевича, Р. Вернидуба, В. Воронкової, Т. Жижко, О. Кивлюк, С. Клепка, А. Кравченко, С. Куцепал, В. Кушерця, В. Покась, В. Савєльєва, Д. Свириденка та ін. Праці Т. Андрущенко присвячені духовному розвитку особистості та формуванню естетичного ставлення людини до дійсності, впливу мистецьких традицій на формування соціокультурної дійсності та світоглядних засад як у часи сталого розвитку, так і у трансформаційні періоди.

Основоположним для дослідження є процес глобалізації, інтерпретацією якого займаються зарубіжні (Е. Азроянц, З. Бауман, У. Бек, І. Валлерстайн, Е. Гідденс, Р. Пітерс, Т. Тимофеєв, Д. Хелд та ін.) та вітчизняні науковці (В. Багінський, В. Буряк, О. Волович, С. Кримський, В. Лях, Г. Носова, Ю. Павленко, Ю. Пахомов, С. Пролеєв, В. Табачковський, В. Фадєєв та ін.). Важливі суспільні проблеми сучасного світу в умовах глобалізації підіймають В. Барков, Е. Герасимова, В. Муляр, І. Немчинов, Т. Пода, Т. Розова.

Віддаючи належне вказаним науковим розробкам, маємо відзначити, що дослідження особливостей соціальної міфології за умов глобалізаційних

трансформацій не є вичерпаним та потребує подальшої систематизації, концептуалізації та визначення існуючих, можливих і ймовірних перспектив подальшого розвитку даного важливого явища. Розуміння складностей означених суспільних процесів зумовило вибір теми дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації затверджена Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (протокол № 1) від 11 лютого 2014 р., пов'язана із сучасними дослідженнями соціальної міфології, на рівні аналізу теоретичних підходів, розроблених в межах соціально-філософського пізнання феномену міфології, узгоджена з планами науково-дослідної роботи Центру гуманітарної освіти НАН України та виконана відповідно темі «Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві: специфічні та загальні закономірності» (номер державної реєстрації – 0114U005142).

Мета дослідження – виявлення та аналіз соціокультурних засад, провідних процесуальних форм, напрямків розвитку, смислу соціальної міфології в умовах глобалізації.

Відповідно до поставленої мети сформульовані наступні дослідницькі **завдання**:

– визначити теоретико-методологічні засади дослідження соціальної міфології в умовах глобалізації;

– з'ясувати буттєві (соціально-онтологічні) основи сучасної соціальної міфології;

– дослідити характер і сутнісні особливості сучасної соціальної міфології;

– дослідити найважливіші умови (причини та фактори) зародження та відтворення сучасної соціальної міфології;

– проаналізувати феномен соціальної пам'яті у її зв'язку із соціальною міфологією;

– проаналізувати провідні міфологеми глобального суспільства;

– розкрити головні наслідки та ймовірні перспективи інкорпорації соціальної міфології у сфери суспільного життя в умовах глобалізації;

– виявити загальний смисл сучасної соціальної міфології.

Об’єкт дослідження – соціальна міфологія глобального суспільства.

Предмет дослідження – змістовні та процесуальні особливості розвитку соціальної міфології за умов глобалізації наприкінці XX – на початку XXI ст.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Задля досягнення поставленої мети в дослідженні застосовано міждисциплінарний (полі-методологічний) підхід на основі філософської рефлексії, що оформлюється на перетині класичних («лінійних») та посткласичних («циклічних») парадигм; діє на підставі загальнонаукових методів аналізу та синтезу, індукції та дедукції, моделювання, абстракції; враховує «вічні» системи соціокультурних цінностей («глобальні системи істини» за П. Сорокіним) та порівнює особливості їхньої реалізації в історії різних соціумів, народів та культур; являє собою єдину та несуперечливу теоретичну цілісність за принципом доповнення; спирається перш за все на онтологічні засади та розкривається у цивілізаційній площині, як найбільш відповідній щодо дослідницьких завдань. Понятійно-категоріальний апарат досліджено за допомогою ціннісного, логіко-функціонального та міждисциплінарного підходів із використанням загальнонаукових методів. Підгрунтям висвітлення характеру, закономірностей, умов і особливостей становлення, наслідків, можливостей та ймовірних перспектив впровадження соціальної міфології глобального типу є онтологічний, описовий, ціннісний, генетичний, порівняльно-історичний, феноменологічний та семіотичний підходи. При узагальненні результатів дослідження використано проблемно-логічний та системно-структурний методи.

Теоретичну базу дослідження становлять розвідки щодо проблем міфології, соціальної міфології, міфотворчості, глобалізації, соціальної пам’яті, особистості, «масової людини» зарубіжних та вітчизняних авторів.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у цілісному концептуальному аналізі розвитку соціальної міфології в умовах глобалізації, що дозволило виявити соціокультурні засади функціонування даного феномену в сучасних суспільствах. Наукова новизна дослідження конкретизована у наступних положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

– виявлено, що соціальна міфологія в умовах глобалізаційних трансформацій не здатна розвинутися до рівня повноцінного сучасного світогляду, є буттєво і культурно неспроможною відповісти на сучасні історичні виклики, посприяти розв'язанню соціальних суперечностей у світі; її домінування унеможливлює ефективне облаштування сучасного геополітичного простору; обґрунтовано, що ймовірним результатом сучасної постмодерної міфотворчості буде втрата глобальним світом історичної перспективи, його неухильне звуження до розмірів штучної (неприродньої) глобальної міфології; проаналізовано «ситуацію людини» сучасної доби глобалізації та виявлено, що той, хто живе всередині глобального міфу, втрачає зв'язки з власним суспільством, його духовними та історичними основами й не здатний ані змінити, ані підтримати глобальний світоустрій;

– запропоновано тлумачення загального смислу сучасної соціальної міфології: соціальна міфологія постмодерного типу набуває штучного, перехідного характеру і є історично минущою, оскільки не спирається на фундаментальні духовні та культурні основи суспільства, не продукує можливу перспективу для цивілізаційного розвитку людства, пропонуючи натомість вічно розтягнене теперішнє, таким чином позбавляючи смислу існування людську цивілізацію; в той же час, соціальна міфологія модерністського типу тісно пов'язана з соціальною та історичною пам'яттю, духовними та культурними надбаннями людства і спроможна надати різноманітні вектори історичному і духовному розвитку людської цивілізації.

Уточнено:

– методологічні засади, доцільні в аналізі соціальної міфології в умовах глобалізації, зокрема, запропоновано модель дослідження, що спирається на теоретичний арсенал класичної та постклассичної соціальної філософії, враховує досягнення і можливості «лінійних» та «циклічних» підходів та найбільш повно розкривається у цивілізаційній площині;

– специфіку соціально-онтологічних основ соціальної міфології як соціокультурного феномену суспільного буття: вона не є історично минущою, а має трансісторичний характер, тобто притаманна всім світовим цивілізаціям, у тому числі й сучасній, присутня на будь-якому етапі суспільного розвитку та завжди існує поряд із іншими світоглядними системами, зокрема, релігією, мистецтвом, наукою; соціальна міфологія є набагато стійкішим в буттєвому плані утворенням, аніж інші світоглядні форми;

– характерні риси соціальної міфології періоду сучасної глобалізації (постіндустріальної, постмодерністської доби), яка, на відміну від класичної міфології домодерних (архаїчних та доіндустріальних) суспільств, що перетинається із релігійними віруваннями, та на відміну від соціальної міфології модерних (індустріальних) суспільств, що тяжіє до науки і є надто ідеологізованою та політизованою світоглядною формою, відтворює спрямованість на тотальну деконструкцію вихідних традиційних засад соціокультурного життя сучасних суспільств.

Подальшого розвитку набули:

– дослідження специфіки соціальної пам’яті у контексті її взаємодії з соціальною міфологією: соціальна міфологія (домодерного і модерного типу) є носієм (і творцем) соціальної та історичної пам’яті і сприяє спадковості – передачі культурних та духовних цивілізаційних надбань крізь покоління, але постмодерна соціальна міфологія не є історично обумовленою, не спирається на культурні та духовні здобутки людської цивілізації; втрата зв’язку між поколіннями, культурний розкол у суспільстві та переписування історії

призводить до руйнації соціальної та історичної пам’яті, до розростання та подальшого домінування соціальної міфології постмодерного типу;

– дослідження найважливіших умов (причин та факторів) зародження та відтворення сучасної соціальної міфології, зокрема, внутрішніх (духовних, в культурно-історичному сенсі «наскрізних») та зовнішніх (переважно політичних та економічних), що безумовно домінують у нашому часі; найбільш значущою умовою для виникнення і розростання сучасної соціальної міфології є глобалізація, яка включає в себе поточне зіткнення і протистояння провідних цивілізаційних систем і системні кризи всередині цивілізацій;

– аналіз міфологем, що приховують істинний характер глобального суспільства, які пов’язані із діяльністю державних і корпоративних груп як суб’єктів міфологізації та існують задля збереження status quo, спрямовані на підтримку єдиного глобального «центру»; серед яких – міфологема про остаточну перемогу лібералізму і «кінець історії»; міфи про ідеальний економічний устрій, стихійний порядок, про можливість експорту соціальних інститутів, деконструкцію ідеї «національного» тощо.

Теоретичне та практичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що запропонована концепція дозволяє цілісно представити феномен соціальної міфології за специфічних умов глобалізаційних трансформацій сучасних суспільств; повніше усвідомити смисл сучасних соціокультурних процесів у світі, що глобалізується, зокрема, виявити продуктивні смисли міфотворчих процесів та руйнівні (особливо щодо національних культур та традицій духовно-культурного буття), що в цілому сприятиме оптимізації процесу реформування сучасного українського суспільства. Результати дослідження можуть бути використані у навчальному процесі при підготовці нормативних курсів та спецкурсів, навчально-методичних посібників з дисциплін «Соціальна філософія», «Політична антропологія», «Культурологія», «Філософія історії».

Особистий внесок здобувача. Дисертація є одноосібно виконаним науковим дослідженням. Наукові результати, висновки і положення, що виносяться на захист, отримані автором самостійно. При аргументації окремих положень використовувались й праці інших науковців, на які зроблено посилання. Основні результати дослідження знайшли відтворення в публікаціях автора.

Апробація результатів дисертації. Достовірність та об'єктивність результатів дослідження підтверджується їх апробацією на 10 наукових конференціях та круглих столах. Основні положення та висновки дисертаційної роботи репрезентовані автором у доповідях та повідомленнях на регіональних, всеукраїнських і міжнародних наукових конференціях та круглих столах: Всеукраїнська наукова конференція «Історія філософії у вітчизняній духовній культурі (з нагоди Всесвітнього Дня Філософії – World Philosophy Day (UNESCO)» (Полтава, 2013, 2015); Всеукраїнський круглий стіл «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» (Київ, 2014), XXIV Міжнародна наукова конференція ім. проф. Сергія Бураго «Мова і культура» (Київ, 2015), Всеукраїнський круглий стіл «Інформаційне суспільство: його проблеми та перспективи у XXI столітті» (Київ, 2015, 2016), Міждисциплінарна всеукраїнська науково-теоретична конференція «Релігія. Філософія. Культура», присвячена 300-річчю преставлення засновника Чернігівського колегіуму Іоанна Максимовича та у зв'язку із 25-річним ювілеєм кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка (Чернігів, 2015), Міжнародна наукова конференція «Глобальні проблеми сучасності у контексті історико-філософського знання» (Одеса–Дніпро, 2016), Міжнародна наукова конференція «Феномен мистецтва як проблема філософії і культури Срібного віку» (Дрогобич, 2017), Міжнародна науково-практична конференція «"Kondratyuk Innovations XX – XXI" до 120-ої річниці з дня народження Юрія Кондратюка (Олександра Шаргея)» (Полтава, 2017).

Публікації. Результати дослідження висвітлені в восьми публікаціях, з них п’ять статей у фахових виданнях України, затверджених для філософських наук, одна – у виданні України, яке включено до міжнародних наукометричних баз та дві у збірниках матеріалів і тез доповідей на всеукраїнських конференціях.

Структура та обсяг дисертації зумовлені поставленими завданнями і логікою дослідження, що випливає з його мети. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які включають у себе десять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 224 сторінки, з них 197 сторінок основного тексту. Список використаних джерел складає 27 сторінок і налічує 268 найменувань, з них 12 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1.
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ

1.1. Соціальна міфологія як предмет наукового пізнання

Осмислення такого складного явища як соціальна міфологія, його ролі у сучасній культурі та суспільному бутті, особливо, якщо йдеться про перетворення суспільств в умовах глобалізації, про процеси міфотворчості у кризові історичні епохи, до яких відноситься й нинішня, потребує ретельного дослідження передусім фундаментальних соціокультурних підстав творення міфів. Адже саме останні складають ті глибинні шари людської свідомості, пов'язані як з несвідомим як складовою психіки, так і з «життєвим світом» людини, яка змінює у своїй історії цілі, потреби, прагнення, але «зберігає» серед своїх соціально-культурних орієнтирів міфологію, яка і в сучасному бутті багато в чому спрацьовує в якості детермінанти суспільно-історичного розвитку.

Вивчення вкладу соціальної міфології у розвиток тих або інших історичних процесів, слід віднести, на наш погляд, передусім до запитів людського самопізнання, що мають бути притаманні будь-якому розвиненому культурному суспільству. Відсутність таких запитів свідчить, в першу чергу, про незрілість суспільства, культурний занепад та суспільну деградацію. Звідсіль на даному етапі дослідження феномену соціальної міфології варто визначити засадничі для його розуміння поняття, такі як «міф», «міфологія», «соціальний міф», «соціальна міфологія», «міфологема», «глобалізація» та інші, які входять до категоріального апарату аналітичної роботи за темою.

Звернення до аналізу функціонального сенсу міфів, тобто їх здібності певним чином направляти діяльність людей, виконувати якійсь важливі для спільноти функції, що властиво передусім саме соціальній міфології, на

відміну від міфології первісної, традиційної, де передував «онтологічний» смисл, простежується вже з часів античності. Так, Платон, міркуючи щодо процесу виховання у створеному ним вченні про «ідеальну державу», писав: «Дитина не в змозі судити, де відбувається іносказання, а де ні, й думки, сприйняті нею в такому ранньому віці, зазвичай стають незабутніми і незмінними. Ось чому, мабуть, найбільше треба домагатися, щоб перші міфи, почуті дітьми, самим дбайливим чином були спрямовані до чесноти» [93, с. 142]. Якщо зважити на те, що «під функцією завжди мається на увазі задоволення потреби, незалежно від того, чи йде мова про найпростіший акт вживання їжі або про священнодійство, участь в якому пов'язана з усією системою вірувань, яка визначена культурною потребою…» [74, с. 690], то у Платона йдеться саме про виховну функцію міфу. Але якщо взяти до уваги й інші фрагменти платонівського тексту, а філософ підкреслював практичне значення міфу в політичному житті (зауважимо – вже неархаїчного) суспільства, зауважував щодо здатності міфу нести як хибні, брехливі, вигадані мотиви, сюжети, твердження, так і правдиві, правдоподібні, доброчесні, актуальні для сьогодення й тому цілком допустимі, здібні впливати на людську свідомість і поведінку [див.: 93, с. 140-143, 131 та ін.], то можна означити роль міфу й змістовно ширше – йтиметься про соціокультурну функцію міфу. Тобто, міф є здібним впливати на соціальну реальність, відтворювати практично закладені в міфі смисли, сприяти, формувати певні суспільні відносини та й саму людину, її самосвідомість, підстави діяльності, творити духовно-культурні цінності тощо.

Одначе, незважаючи на відкриті філософом аспекти міфології, її суспільні, духовно-культурні смисли, все ж таки в наступні епохи (в цілому – доволі довгий історичний період) розуміння міфології пов'язувалося зі світовідчуттям саме первісної людини або «залишками» цього історично минувшого світовідчуття у традиційній народній культурі. Науковий світогляд, що утвердився в історичну добу «модерну», період домінування науки та раціоналістичної філософії, що формувалась в умовах домінування

культурного принципу раціє-центризму, сприймався самодостатнім. Новочасний «світ науки» виходив з того, що міфологія була властива одним тільки архаїчним, відсталим, древнім суспільствам, які потребували суто логічного роз'яснення устрою світу і місця в ньому людини. Хоча треба підкреслити, що «обійти» міфологію неувагою й в «модерну» добу цілком не вдавалося.

Принципові зміни у дискурсі щодо міфу розпочались в останні десятиліття XIX ст. та продовжились у XX-му. Відбувся цей інтелектуальний «прорив» насамперед завдяки дослідженням М. Еліаде, Б. Малиновського, О. Потебні, Е. Тайлора, Е. Фромма, Дж. Дж. Фрезера, та ін. [73; 101; 129; 142; 143; 153; 155]. Міф, який був однозначно віднесений до «історичних» (минущих) форм світогляду, поступово набував ознаки трансісторичного феномену, тобто такого, що, безумовно, змінюється, проте проходить у трансформованому вигляді через усі історичні епохи, й тому має розглядатись у контексті соціокультурної еволюції суспільства, поступового перетворення архаїчних міфологічних образів, сюжетів в історичні, художньо-мистецькі, релігійні, соціально-політичні тощо. При цьому, безумовно, не можна не відзначити й те різноманіття підходів, яке супроводжувало дослідження міфології. Про це слушно зауважив С. Токарєв, підкреслюючи, що в духовній культурі людства навряд чи можна віднайти якийсь інший, окрім міфології, феномен, про який висловлювались би прямо протилежні судження: «Одні її пов'язують й мало чи не ототожнюють з релігією, інші релігію їй протиставляють. Одні змішують з народними легендами, переказами, казками, інші відокремлюють від них. Одні вважають міфологію реакційним вантажем і баластом в духовному надбанні народу, інші, навпаки, – глибоко прогресивним фактором культури» [132, с. 145]. Узагальнимо результати вироблених підходів.

Отже, розуміння еволюційних змін міфологічного світогляду, міфологічного «мислення» сприяло подоланню пануючого в минулому лінійного підходу до форм соціального світогляду, згідно з яким міфологічне

начало культури в історичному поступі людства нібито безроздільно витісняється і замінюється релігійним, а потім науковим началами. Поступово стверджувалась думка, що лінійний підхід не відповідає дійсному ходу історії та не пояснює реальні складності соціальних процесів, тому й не може бути прийнятий у науково-теоретичному дискурсі щодо міфології. Закономірним в цьому відношенні постає висновок, що міф (міфологічне начало культури) відноситься скоріше до системних характеристик суспільної сфери, тому є присутнім на всіх її рівнях, у всіх періодах її становлення, включаючи новітнє інформаційне суспільство. У цьому плані соціальний міф – вічний, незнищенний. Як феномен життєдіяльності людини соціальний міф представляє собою стійке духовне утворення, яке зберігає живий зв'язок з архаїчним міфом, хоча й певним чином частково втрачає свої колишні функції.

Зважаючи на те, що поточні аспекти реалізації соціальної міфології, пов'язані з її безумовною активізацією у сфері суспільних відносин, раптовою актуалізацією і нестримним зростанням впливу на сучасні культурно-цивілізаційні процеси, все ще недостатньо вивчені, позначимо принаймні декілька проблем, що віддзеркалюють теперішній стан пізнання означеного феномену. Передусім слід зазначити, що соціальними, історичними дисциплінами досі не вироблено цілісної концепції щодо соціокультурної значимості, «якості» соціального міфу, його видів і функцій, його ролі й місця в сучасному (інформаційному, постіндустріальному або постмодерному) суспільстві. Дослідження сучасної соціальної міфології, як правило, зачіпають часткові аспекти і окремі випадки сучасних міфотворчих процесів, тоді як комплексний підхід до їх розуміння майже відсутній. Тому всебічне вивчення соціальної міфології є однією з найбільш перспективних дослідницьких завдань, в цілому націлених на аналіз соціальної міфології як складного суспільного явища доби сучасної глобалізації. Звідсіль зрозуміло, що саме термін «соціальна міфологія» складає основну категорію аналізу. Враховуючи ж специфіку соціальної міфології, варто з самого початку

дослідження визначити й супровідні терміни, поза яких неможливо представити цілісно феномен соціальної міфології, а також встановити місце соціальної міфології серед споріднених явищ, таких як традиційна міфологія, міфологема, казка, легенда тощо.

Базисною теоретичною основою для розуміння соціальної міфології слугує класичний міф, дослідженню якого присвячена велика низка наукових праць, що відносяться до різних епох, наукових шкіл та традицій, серед яких слід виділити дослідження Т. Апиняна, В. Вундта, Г.-Г. Гадамера, Я. Голосовкера, Р. Грейвса, Я. Гримма, А. Гулиги, К. Леві-Стросса, О. Лосєва, Є. Мелетинського, М. Поповича, А. Тахо-Годі, О. Фрейденберг та ін. [6; 20; 25; 27; 29; 30; 32; 67; 68; 80; 100; 130; 141 та ін.]. Узагальнюючи існуючи підходи, є сенс зауважити, що хоча ми відрізняємо соціальний міф від класичного міфу, соціальний міф несе у собі основні риси і якості, притаманні міфу як такому. Однак, у порівнянні із класичним міфом, соціальний міф набуває й нові риси, зумовлені змінами у сучасному суспільстві та новими подіями, які він супроводжує. Щоб усвідомити характерні риси соціального міфу, визначимо основні поняття, що розкривають певним чином досліджуваний феномен, означимо їх зміст. Проте на цьому шляху відразу ж виникає складність. Зокрема, існує настільки велика кількість визначень міфу, що вже це, саме по собі, потребує окремого аналізу.

Передусім зазначимо, що етимологічне походження поняття «міф» пов’язане з давньогрецьким словом «μύυοζ» (mythos) – переказ, сказання, легенда. Щодо смислового його тлумачення звернемось насамперед до науково-довідкової літератури, в якій міф визначається доволі різноманітно: як спосіб розуміння природної та соціальної дійсності, характерний для ранніх етапів розвитку суспільства та націлений на подолання фундаментальних антиномій людського буття, гармонізацію природи, суспільства і людини [79, с. 581]; як оповідь про богів, духів, обожнених героїв і першопредків, що виникла в первісному суспільстві; як «іносказання

в іменах, яке увійшло в повір'я» [34, с. 862]; як давнє народне сказання про легендарних героїв, богів, про явища природи, недостовірну інформацію тощо [90, с. 359]; як символічне уявлення людей про світ, породжене наївною вірою, колективним художньо-образним мисленням [105, с. 197]. Якщо ж зануритись в історію вивчення міфології та концептуальні підходи до розуміння міфу, то варто привернути увагу принаймні до наступних позицій.

Як вже зазначалось, міфотворчість супроводжувала культурну історію людства, відповідно – тематика міфу мала місце протягом всього історико-філософського процесу пізнання: від Платона, Аристотеля, Епікура, Дж. Віко, Вольтера, Ш. Монтеск'є й до Й. Гердера, Я. Грімма, Ф. Шеллінга та аж до сучасних дослідників, але враховуючи поставлені дослідницькі завдання, привернемо увагу лише до тих окремих вчень, що відтворюють важливі для нашого аналізу підходи та відносяться до модерної епохи, у яку саме актуалізувалась проблематика соціальної міфології.

Отже, у класичному філософському раціоналізмі, що є вершиною розвитку культури модерну, насамперед слід назвати працю Ф. Шеллінга «Філософія мистецтва. Вступ у філософію міфу», у якій міф онтологізується, слугуючи первинним матеріалом, необхідною умовою не тільки для мистецтва, в першу чергу поезії, але й основою метафізики. Міфічні образи несуть в собі древні знання, які засобом фантазії, символічного сприйняття світу проявляються в мистецьких та метафізичних формах. І хоча здебільше йдеться про античну, східну, християнську міфологію, про міфотворчість як процес обожнення природних явищ та становлення символічної картини світу, головним і важливим для нашого дослідження у філософії Ф. Шеллінга є його тлумачення міфу як феномену, котрий не є створенням ані окремої людини, ані людського роду, зрозумілого як «зібрання індивідуумів». Міфологія за логікою філософа є «другим світом», який характеризується «гармонійним співзвуччям» першому, отже, міфологія у такому статусі повинна мати абсолютну об'єктивність, тобто не належати окремій людині, а лише роду, уподібненому до людини. Звідсіль випливає, що міфологія «з

необхідністю вимагає для своєї можливості роду, який в той же час є індивідуум, подібний одній людині. Нехай ця ідея виявиться незрозумілою для нашого часу, її істинності це не зменшить. Це – найвища ідея для всієї історії взагалі» [151, с. 114].

Не можна оминути й марксистський підхід до міфу. К. Маркс вважав міф первинною формою культури людства. Міф, як зазначалося, «представляє природу і самі суспільні форми, вже перероблені несвідомо-художнім чином народною фантазією» [77, с. 737]. Варто відзначити, що в дусі науки та мисленнєвої раціоналістичної культури вибудовується філософська концептуалізація міфу і в ХХ ст. Так, К. Хюбнер вважає, що міф представляє собою самостійний різновид раціональності (історично – витік раціональності). На його думку, міф як конкретно-історична форма мислення моделюються за тими ж принципами, що й наука [146, с. 383-387]. Якщо ж, зважаючи на сенси таких світоглядних форм як міф та наука, порівняти античний міф та «новочасну» науку, то, згідно з К. Хюбнером, буде спостерігатися їх «формальна тотожність». На цій підставі науковцем робиться висновок, що будь-яка деміфологізація культури неможлива, адже це означатиме й руйнацію самої природи людини. Відзначимо, що Г. Оботурова звернула увагу на близькість тлумачення міфу К. Хюбнером до вчення про міфічне та наукове мислення О. Потебні, яке виникло, звісно, раніше [див.: 88, с. 80].

Своє бачення міфу О. Потебня розробляє у контексті лінгвістичного підходу, за яким, як вважає мислитель, і міфічне і неміфічне мислення є апріорними формами, у тому значенні, що вони припускають раніше пізнане (конкретними людьми або попередніми поколіннями) та збережене засобом слова або зображення як актуальне й для сучасних поколінь. Тобто, нове явище пояснюється попередньо пізнаним або інакше кажучи – слово знаходиться для пояснення теперішнього у минулому, що доводить неминущу цінність міфології. Філософ стверджує: «міф є спорідненим з науковим мисленням у тому, що і він є актом свідомої думки, актом пізнання,

пояснення *х* за допомогою сукупності перш даних ознак, об'єднаних і доведених до свідомості словом або образом» [101, с. 240].

Безумовно, необхідно підкреслити розуміння міфу, що було вироблене в межах філософської антропології як напрямку філософування в XX ст. Завдяки працям Е. Кассірера підкреслювалось, що в первісній міфологічній культурі, притаманній їй символіці варто віднаходити ключ до природи людини як такої: «Замість того, щоб визначати людину як animal rationale, ми повинні отже, визначити її як animal symbolicum» [48, с. 30]. Значимим для розуміння соціального міфу є міркування філософа й про те, що в первісній культурній реальності, яка представлена міфологією, завжди спостерігався тісний зв'язок людини, світу власне людського життя та буття універсуму, що зайвий раз підкреслює притаманні й первісній міфології соціальні функції та смисли. Зокрема, Е. Кассірер пише: «У перших міфологічних поясненнях світобудови ми завжди виявляємо примітивну антропологію пліч-о-пліч з примітивною космологією. Питання про походження світу складно переплітається з питанням про походження людини» [там само, с. 5]. Отже, Е. Кассірер, розвиваючи символістську теорію культури, у тому числі і теорію міфу, звертає увагу й на раціоналістичну компоненту у розумінні людини та її буття у культурі, зокрема, вказує на мисленєву своєрідність міфу, але розуміє його як саме символічну автономну форму культури, що здатна своєрідно моделювати світ людини.

Для Дж. Фрезера міф є ірраціональним зліпком ритуалу, неусвідомленою спробою пояснення світу, що прослідковується у його «Золотій гілці» [143]. На підставі цього ж підходу розробляються концептуалізації міфу в психоаналітичній традиції. Враховуючи те, що більшість дослідників підкреслюють значення для соціальної міфології людського колективу, маси як умови її функціонування, означимо позицію К. Юнга, який доводив, що міфи, а також такі інші прояви людської фантазії як сни або поезія, пов'язані з архетипами, тобто колективно-підсвідомими, уподібненими міфам символами [156, с. 98-99]. Вчений обстоював ту думку,

що міфи різних народів та власне усіх епох мають загальні архетипові корені, що продукуються людською культурною історією.

З розуміння міфології як цілісного феномену культури, що поєднує аспекти мальовничості, осмисленості та музикальності, К. Юнг та його однодумець К. Кереньї виводять в їх сумісній праці головну установку по відношенню до міфології – «дозволити міфологемам говорити самим за себе і просто слухати. Будь-яке пояснення повинно мати такий же характер, як і пояснення музичного чи поетичного твору мистецтва» [51, с. 14]. При цьому зважується на ту обставину, що подібно до того, як музика має смисл, котрий приносить задоволення, а це відбувається тоді, коли через музичні образи усвідомлюється ціле, так само і в міфології – справжня міфологема має смисл, що також приносить задоволення, а це є можливим тоді, коли міфологема осягає своїм змістом світ як ціле. Смисл міфологем виражається тільки в міфологічних термінах, його важко перевести на мову науково-теоретичних висловлювань [там само, с. 12-21].

Така подібність міфу до мистецьких форм пояснюється тим, що міфологеми, застигаючи в формі сакральних традицій, на думку авторів, несуть в собі властивості творів мистецтва. Йдеться, зокрема, про можливість у музиці різними способами розвивати основну тему мистецького твору – та ж сама здатність характеризує й міфологеми. Щоправда, «основна тема» міфології задається її невіддільністю від життя певної спільноти, яка власне живе міфологією. Звідсіль робиться висновок про багатозначність, багатофункціональність міфології у традиційному суспільстві: «Міфологічний матеріал для народів-міфотворців був і формою самовираження, і формою мислення, і формою життя» [там само, с. 15].

На збіг у соціокультурному змісті міфу чуттєвого образу і загальної ідеї при передуванні, зрозуміло, першого, а також на невіддільність у міфі ідеального та речовинного, душевного та тілесного, віри та знання, суб’єкта та об’єкта, сутності та явища, цілого та часткового, образного та знакового, природного та соціального, індивідуально-природнього та надприроднього

тощо вказує О. Лосєв [68, с. 122-129, 174-179; 69, с. 50-51, 87-88, 317-323]. У підсумку ж аналітичної роботи щодо міфологічної культури стверджується, що «міф є в словах дана чудова особистісна історія» [68, с. 169]. На подвійність характеристик як істотну ознаку міфу вказує й Ф. Кессіді, на думку якого «міф – чуттєвий образ і уявлення, уособлення і художній образ, інтуїтивне сприйняття і чуттєве бачення; міф є не тільки виразом, позначенням і уособленням чогось, а й тим, що він висловлює, позначає і уособлює» [50, с. 42]. Для М. Мамардашвілі міф – це «упакована в образах і метафорах і міфічних істотах кількатисячолітня колективна і безіменна традиція» [75]. Як полісемічну категорію, що відтворює «трансісторичний, ірраціональний феномен людського буття, специфіка якого проявляється насамперед в способі ідентифікації людиною себе у співвідношенні з певними суспільними спільнотами» тлумачить міф О. Полисаєв [97, с. 9]. Автор звертає увагу й на те, що у наскрізному, метаісторичному контексті культурного розвитку людства міф є духовно-практичною формою освоєння світу. Тобто, йдеться про те, що ціннісний вимір людського буття поєднується з діяльнісним способом існування людини у світі.

Якщо зважити на те, що міф створює історично перший тип світогляду і в цьому значенні є синтетичним соціокультурним феноменом, таким, що несе в собі первісні зародки мистецтва, знання, релігії, то, безумовно, дослідники вказують й на цей аспект у розумінні міфу. Зокрема, йдеться про неможливість існування міфології без релігії, як первісних, так і розвинених її форм, та релігії поза міфологічного культурного контексту, про приховані форми міфу у подальшій культурі [див.: 33, с. 83-91; 153, с. 154-171; 67, с. 147-164; 68, с. 165-167; 73; 104, с. 198-216; 159 та ін.]. А ось зв’язок міфів з мистецтвом виразно відображено Р. Менаром. Мистецтво створює на базі міфології особливі людські типи, митці позначають певні, часто надприродні, атрибути героїв художніх творів, йдеться також про зміст, значення та впливи давньогрецької міфології, пов’язаної, зокрема, з епічними творами Гомера та Гесіода, драматичними – Есхіла, Софокла та Еврипіда,

історичними – Геродота та Фукидіда тощо, на подальший духовно-культурний розвиток, про певну еволюцію, спричинену історією культури, у сприйнятті міфологічних образів [81]. Розгортається панорама зв'язку міфу зі становленням художньо-образного мислення у давньогрецькій культурі, поезії, музиці у дослідженні Я. Голосовкера [27, с. 77-97]. На перший погляд, начебто зазначені зв'язки міфу з розвитком релігійного світогляду або мистецьких форм розв'язання світоглядних проблем людини безпосередньо не торкаються теми соціальної міфології, але на означені аспекти варто було вказати, адже, як буде показано у наступних розділах, сучасна міфотворчість використовує й образи, народжені феноменом релігійної віри, й образи, створені індивідуальною творчістю майстра слова, безумовно, трансформовані у контексті завдань власне сучасної міфотворчості.

На межі узагальнюючу позицію щодо тлумачення міфу займає М. Еліаде, який зазначає, що міф є однією з надзвичайно складних реальностей культури, і його можна вивчати та інтерпретувати в найчисленніших і взаємодоповнюючих аспектах [153, с. 15]. Сучасне вживання цього слова у мові є досить двояким: з однієї сторони, це слово вживається для позначення вигадки та ілюзії. З іншої сторони, воно позначає священну традицію, приклад для наслідування. У цьому смислі міф є справжньою і реальною подією, причому ця подія є сакральною історією, яка розповідає про те, що відбувалося на самому початку, міф – це завжди розповідь про якесь створення. Чому саме міфу належить надзвичайно велике значення в історії людства? – та тому, відповідає М. Еліаде, що «священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії» [155, с. 10]. Враховуючи ту обставину, що не можна назвати на межі інших способів людського буття, філософ зазначає, що священне та мирське складає об'єкт дослідження різних наукових дисциплін, міф цікавить релігієзнавців, істориків, соціологів, етнологів й, безумовно, філософів. М. Еліаде вважає, що ці два способи буття – священний та мирський – відображають різні

позиції освоєння людиною Космосу, категоріально відтворюють можливі виміри універсального буття людини. Тому міф не може не бути предметом наукового пізнання для спеціалістів різних дисциплінарних спрямувань.

Використання терміну «соціальний міф», а також актуалізація феномену соціально-політичної міфології як теми політичного дискурсу припадає вже на початок XX століття – більшість дослідників вказують передусім на працю 1906 року Ж. Сореля «Роздуми про насильство», у якій автор вводить в обіг даний термін [120]. Соціальний міф розуміється як функціональна складова політико-ідеологічної свідомості, представляє собою сукупність певних почуттів та ідей, які здатні згуртовувати людей, створювати певну поведінкову мотивацію, відповідно – спонукати людські маси до дій. Поступово формується відповідна дослідницька сфера, на перетині передусім таких дисциплін як соціальна філософія та політологія, предметом якої являються соціально-політичні міфи. Варто вказати на аналіз К. Флада, в якому є порівняння традиційної міфології та сучасної. Дослідник відрізняє «священний міф» (за його термінологією), який історично пов’язаний з формуванням релігійної самосвідомості людини, від «політичного міфу», що слугує інструментом різних ідеологій у суспільно-політичному житті. Якщо ж зіставити елементи змісту даних видів міфу, то, на думку сучасного англійського науковця, певні риси «священного міфу» перейдуть до «політичного»: наприклад, міф є не логічним ланцюгом розуміння, а оповіданням подій, описом ритуалів або інсценуванням того, що вже минулося, відбулося; міф може набувати форми трагедії, поезії або романтичного оповідання; міф (як традиційний, так і сучасний) одночасно є як відтворенням дійсності певним колективом, так і моделлю для неї; міф сприяє єднанню членів спільноти через єдине тлумачення символіки, а також освячує принципи її соціальної побудови, стверджує ієрархію суспільної системи тощо [140, с. 27-43]. Резюмуючи власні міркування, К. Флад дає політичному міфу наступне визначення: «ідеологічно маркіроване оповідання, що претендує на статус істинного уявлення про події минулого,

теперішнього і прогнозованого майбутнього і сприйняте соціальною групою як вірне в основних рисах» [там само, с. 43].

Доцільно підкреслити, що у соціально-філософському дискурсі щодо сучасної міфології використовуються поняття «соціальний міф» та «політичний міф», інколи навіть як тотожні, передусім в силу того, що політичне життя у сучасному суспільстві сприймається основним рушієм розвитку суспільства в цілому, а політика є домінуючою суспільною сферою. На наш погляд, дані поняття є сенс розрізняти – як родове та видове. Інакше кажучи, політичний міф вибудовується саме з політичного тексту в той час як соціальний міф містить набагато ширший соціокультурний зміст. Імпонує у цьому контексті підхід М. Шестова, який говорить про «соціальний міф», його роль, функції, зміст у політичному процесі, називаючи його в силу цього політичним міфом. При цьому мається на увазі як сучасний політичний процес, так і історично минулий – перехідний – від родоплемінної міфології до політичної, пов’язаної із генезисом державності. Використовується термін «політичний міф» також у політологічному дослідженні. Отже, зважаючи на сферу «застосування», «використання» соціального міфу, останній, за авторською думкою, постає у якості «політичного» (віддзеркалює етап еволюції соціальної міфотворчості); поряд з цим використовується й термін «соціально-політичний міф» [152, с. 9-11, 13-14, 27-29 та ін.]. З’являється у даній праці й продуктивний для дослідження соціальної міфології акцент: міф є «певний текст, форма зберігання інформації зі специфічними характеристиками» [там само, с. 22].

Як «міф», так і термін «міфологія» у сучасній науці має також кілька значень. Зазвичай під міфологією розуміється «сукупність або звід міфів, створених будь-яким народом. Або декількома народами, що мають етнічну або історичну спільність; або людством в цілому. Міфи належать до конкретного історичного періоду» [6, с. 8]. У змістовному сенсі міфологію визначають як «перекази, оповідання, де в наївно-персоніфікованій, наочно-образній, несвідомо-художній формі подавалися явища природи й

суспільного життя» [117]. Частіше за все, особливо у довідковій літературі, підкреслюється, що міфи у первісній культурі сприймаються як реальні події. При такому тлумаченні зважується на наступне значення давньогрецького слова «logos» – слово-мовлення. З цього випливає визначення міфології як зображення світу як простору, населеного живими істотами з їх магічною, дивовижною та фантастичною практикою. Тут мова йде скоріше про міфологічний світогляд, відображення свідомості спільноти общинно-родової формації.

Друге значення міфології етимологічно пов’язане з іншими значеннями вказаного слова, а саме: знання, поняття, вчення, загальна закономірність. Тобто мова йде про науку про міф, інакше – міфологію як науку, яка займається вивченням міфів, їх виникненням, дослідженням змісту та особливостей міфів, їх класифікацією, розповсюдження міфів тощо [6, с. 9]. Слід сказати, що в цьому сенсі перші спроби аналізу міфологічного матеріалу припадають ще на древні цивілізації Єгипту, Месопотамії, Китаю, Індії, Греції, а щодо сучасного знання, то у даному аспекті міфологія представляє собою трансдисциплінарний напрямок, у якому збігаються дослідницькі інтереси істориків, етнографів, культурологів, антропологів, політологів, філософів. У значенні міфології як знання дається й таке її визначення – це є тип функціонування культурних програм, що передбачає їх некритичне сприйняття індивідуальною і масовою свідомістю, сакралізацію їх змісту та неухильність виконання настанов, що нею визначаються [86, с. 635]. В контексті даного термінологічного розуміння виділяється феномен міфології і в першому значенні, при цьому зазначимо, що окремо вирізняється сучасна міфологія: «Розрізняють: класичну міфологію як тип культури, що тотально представлений сакралізованими програмами, що базується на архаїчних формах ментальності, і сучасну міфологію як феномен, що представляє собою вкраплення міфу в неміфологічну за своєю природою культурну традицію в результаті свідомого рефлексивного

визначення мети (соціальна міфологія як варіант політико-ідеологічної практики)» [там само, с. 634-645].

Зважаючи на представлені підходи, інтерпретації, які будуть слугувати роз'ясненню проблем сучасної міфотворчості, підкреслимо, що в рамках даного дослідження під міфологією мається на увазі власне не наука про міфи, а перш за все комплекс сучасних соціальних міфів як предмет дослідження. Тобто, йдеться про міфологію як сукупність міфів певних спільнот (народу або групи народів), яка представляє собою особливу світоглядну систему, не позбавлену логіки, та яка характеризується надприродними чуттєво-образними, фантастичними уявленнями про навколишнє людини, природну та соціальну дійсність.

Для будь-якого суспільства характерною є наявність двох антагоністичних процесів – міфологізації та деміфологізації. Міфологізація – це процес утворення міфу (або комплексу міфів), обумовлений відносно стійкими стереотипами масової свідомості, існування яких, в свою чергу, зумовлене недостатнім рівнем інформованості суспільства, а також недостатнім рівнем критичного мислення. Міфологізація може відбуватися під впливом пропагандистських та ідеологічних кліше, які цілеспрямовано формують суспільну свідомість. Реально існуючи політичні інтереси, суспільні запити також можуть провокувати міфологізацію свідомості. У більш широкому сенсі міфологізація – це превалювання міфологічного (не критичного) світогляду над науковим або філософським (критичними) світоглядами. За смислом поняття «міфологізація» є змістовно близьким поняттю «міфотворчість»: «Міфотворчість – це комунікаційний процес, що включає як створення міфу або його повторення, так і сприйняття» [140, с. 42]. Деміфологізація – це процес позбавлення суспільства або його частини від впливу міфу в результаті втрати актуальності (конкретного) міфу.

Щодо соціальної міфології, необхідно зазначити, що її все ще нечасто на сьогодні виділяють у якості окремої міфології, яка є відмінною від

класичної міфології. Не поодинокими є і випадки заперечення взагалі існування феномену міфології у сучасному глобалізованому суспільстві. Чіткого визначення для соціальної міфології не існує. Оскільки природа даного феномену лежить здебільшого поза рамками раціонального, а у якості ареалу та сфери впливу соціальна міфологія займає переважно підсвідомість, через яку вона діє, на сьогодні жодна спроба дати чітке та однозначне визначення соціальній міфології не мала успіху. Тим не менш, риси соціальної міфології, її типологія і функції і те, що відділяє її від понять, близьких за змістом, цілком можливо окреслити, хоча і у цьому думки науковців нерідко не співпадають.

Можна спробувати дати якнайширше визначення для соціального міфу, як такого, після чого зосередитися на його особливостях, у яких він себе проявляє і виділяє. Соціальний міф – це певна ідея, яка приймається на віру, узагальнене уявлення про дійсність, яке об’єднує як етичні, так і естетичні установки, з’єднуючи реальність з вигадкою. Соціальні міфи служать основою для маніпуляції людьми, не здатними (або не бажаючими) критично і раціонально мислити. Такі соціальні міфи через свою етичну та художню привабливість дуже впливають на масову свідомість. Крім соціальних міфів, поряд з ними, широко використовуються різні стереотипи, які є спрощеними, схематизованими, часто спотвореними відображеннями реальної дійсності, коли фіксуються і запам’ятовуються тільки деякі риси. Ці риси деколи зовсім не істотні, але вони мають відносну стійкість. Хоча, слід зазначити, що існують і позиції, в яких фактично ототожнюються міфи та стереотипи, наприклад, зазначається, що «Соціально-політичний міф – це форма політичної творчої активності, змістом якої є конструювання стереотипних уявлень про політичні реалії минулого та сучасного» [152, с. 79].

Окрім зазначеного, під соціальною міфологією мається на увазі актуальна міфологія, де особливо значущою постає міфологія глобалізації, як наймасштабнішого і одного з найважливіших явищ розвитку людства в останні десятиліття. Необхідно підкреслити, що автор розрізняє соціальну

міфологію і соціальну міфологію періоду глобалізації. Таким чином, соціальна міфологія – це міфологія, актуальна для певного суспільства, яка супроводжує і пояснює навколишню дійсність, а соціальна міфологія періоду глобалізації – це та міфологія, яка є характерною лише для тих суспільств, які є включеними у тій чи іншій мірі у процес глобалізації. Отже, глобалізація породжує міфологію нового типу, яка відрізняється від міфології доглобалізаційного періоду. Соціальна міфологія є одним з найважливіших феноменів сучасного світу. Якщо основною функцією архаїчних міфів було пізнавання навколишнього світу, то в нинішніх реаліях найбільш актуальними є соціальні функції міфу як соціокультурного та соціоцентричного феномена. Так О. Лосєв стверджував, що діалектика міфу неможлива без соціології міфу, і ігнорувати, недооцінювати значиму роль міфологічної свідомості в культурному процесі та соціальному житті – неприпустимо [68, с.22].

Політичний міф – одна з найпоширеніших варіацій соціального міфу, що широко розповсюджена у сучасному глобалізованому світі. Політичний міф дуже тісно пов’язаний з ідеологією – системою політичних, правових, етичних, художніх, філософських, релігійних поглядів, що характеризують те або інше суспільство, клас, політичну партію тощо. Дослідження сучасної міфології підводять багатьох вчених до думки про тотожність у певному смислі соціального міфу та ідеології. Йдеться про те, що міф необхідний ідеології для більш успішної мобілізації почуттів та інстинктів мас. Однак співвідношення міфу та ідеології розглядається зовсім неоднозначно. В цілому, ідеологічний потенціал міфу зв’язується з його архетипною природою [163, с. 341-346; 139, с. 15-19, 22-26; 151, с. 66-72, 83-95]. У політологічному вимірі політичний міф визначається як стійкий духовний витвір із штучно створеним уявленням про реальні соціально-політичні феномени та дії, навмисно або ненавмисно прикрашені різними припущеннями, вигадками, фантазією [99, с. 360] або як міфологічна свідомість, що відповідає емоційно забарвленому уявленню про політичну

дійсність, що заміщує і витісняє реальне уявлення про неї та її справжні знання [89, с. 391]. У монографічному дослідженні «Політика: взаємодія реальності і міфу» Ю. Шайгородського політичний міф визначається як елемент практичної політики, головний інструмент маніпуляції масової свідомості, який може як поєднуватися з раціональним знанням, так і витісняти його. Окрім того, автор наголошує на проблематичності виокремлення політичної реальності від політичного міфу через критичний рівень міфологізації політичного життя [149, с. 5].

Логіко-категоріальний устрій аналізу соціальної міфології включає, окрім вже зазначених, й поняття «міфологема», до якого звертаються як при аналізі стародавньої, так і сучасної міфології. Міфологеми представляють собою первинні сюжетні схеми, кроскультурні ідеї, що містяться в багатьох міфах та можуть наскрізь проходити через різні культурні епохи. Міфологеми – це стійкі образи, які переходять з одного міфу в інший, при цьому зберігаючи свою внутрішню сутність. Зовні міфологеми видозмінюються, адаптуючись під конкретну історичну ситуацію, але за своєю суттю вони – універсальні і глобальні. У сучасній літературі слово «міфологема» часто використовується для позначення свідомо запозичених міфологічних мотивів і перенесення їх у світ сучасної художньої культури. Існують вихідні символічні образи, ключові міфологеми, характерні для архаїчної свідомості. Вони служать основою для більш пізніх міфологем. Наприклад, у О. Лосєва йдеться про те, що в основі тієї чи іншої міфології обов’язково закладена «основна ідея», про яку можна судити, зважаючи на «характер виконання» наступної внутрішньо-міфічної тріади: «1) вчення про первозданне світле буття, або просто про первозданну сутність, 2) теогонічний і взагалі історичний процес і, нарешті, 3) первозданна сутність, яка дійшла до ступеня самосвідомості, самоусвідомлення себе в інобутті» [68, с. 168]. Тобто, філософом представлена «діалектична тріада», що завжди міститься у надрах міфології та яка відтворює побудову міфології, структуру

самого міфу, яку коротко можна позначити як «особистість, історія та слово», які є присутніми у конкретних міфологемах.

Соціальна міфологія розглядається дисертантом в першу чергу в умовах процесу глобалізації. Виходячи з цього, слушним буде означити, що саме мається на увазі під терміном «глобалізація». Загальновизнаної дефініції для терміна «глобалізація» на сьогодні ще не вироблено. Але існує декілька вдалих інтерпретацій цього поняття, які успішно передають основні його особливості. Отже, глобалізацію можна визначити як «перетворення певного явища на світове, планетарне, таке, що стосується всієї планети Земля. У суспільному значенні – це процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції та уніфікації» [118]; як сучасну форму міжнародних відносин, яка «характеризується поширенням взаємозалежності між країнами в економічній, політичній і культурній сферах практично на всю земну кулю. Основним чинником розвитку глобалізації стала науково-технічна революція, особливо розвиток світової системи інформації, поширення Інтернету, який зробив можливим миттєвий зв’язок між людьми в різних кінцях світу і усунув перешкоди на шляху розповсюдження будь-якої інформації» [18]. Слід зазначити, що науковці розглядають глобалізацію переважно у площині саме своєї спеціальності. Так, наприклад, історики вважають глобалізацію одним з етапів розвитку капіталізму, а економісти – як процес транснаціоналізації світових ринків, тобто звертається увага на домінування саме економічної глобалізації.

В межах соціально-філософського знання спостерігаються спроби показати процес глобалізації більш цілісно, у контексті соціокультурного розвитку сучасного суспільства. Отже, звертається увага й на розвиток комп’ютерних наук, в межах яких глобалізація пов’язана з теоретичними розробками ядра програм, що не залежать від особливостей мови, стандартів окремих країн як користувачів цих програм. Глобалізація розглядається і у контексті розуміння глобального простору (географії глобального) – тут цей процес означає фіксацію на межі тісного зв’язку локальних місць один з

одним; також вказується на зв’язок у процесі глобалізації таких різнорідних компонентів суспільного буття як власне людина, сфери інформації та економічних відносин. Тобто, показується, що процес глобалізації об’єднує ці сфери: «ринкові відносини, гроші, люди і інформація переміщаються зі зростаючою частотою і легкістю долаючи міждержавні кордони» [14, с. 104].

Всебічно (наскільки це є можливим за умов сучасного розвитку людства) зробив спробу пояснити глобалізацію сучасний німецький соціолог, професор Мюнхенського університету У. Бек, на думку якого необхідно розрізняти близькі, але такі, що не збігаються, феномени – глобалізм, глобальність, глобалізація. Розмежування даних понять слугуватиме руйнуванню «ортодоксії політичного і суспільного», що склалася у проекті модерну [12, с. 23]. Глобалізмом він називає ідеологію панування світового ринку, що діє за суто економічним, монокаузальним, принципом, тим самим зводячи багатомірність процесу глобалізації лише до господарського виміру та залишаючи поза увагою інші аспекти глобалізації, такі як культурний, суспільно-цивілізаційний, політичний, екологічний тощо, що приводить до того, що, як наводить науковець конкретний приклад, «Глобалізм дозволяє управляти таким складним утворенням, як Німеччина, – тобто державою, суспільством, культурою, зовнішньою політикою – як простим підприємством» [там само, с. 24]. Під глобальністю розуміється той безперечний факт, що людство живе (і вже давно) у світовому суспільстві, тобто такому, де не залишається місця для замкнених соціальних просторів, причому глобальність наразі є такою особливістю сучасного етапу історії, яку усунути вже неможливо, адже вона існує (вже виникла) на рівні соціального феномену. Глобалізація ж розглядається у цьому дослідженні в декількох аспектах: по-перше, це є процес вплетення національних держав у транснаціональні актори, тобто діяння у глобальному масштабі, їх підпадання під владні можливості та орієнтації останніх; по-друге, як процес, що створює транснаціональні зв’язки та соціальні простори, які знецінюють локальні культури та сприяють виникненню «третіх культур»; по-третє,

мається на увазі під глобалізацією й відсутність всесвітньої держави, тобто наявне світове суспільство поза всесвітньої держави та всесвітнього уряду [там само, с. 26-30]. На двоїстість, суперечливість глобалізації, можливість як позитивних, так і негативних її наслідків, вказують і інші дослідники [1; 14, с. 77-84; 59, с. 145-147, 165-169, 231-234, 349-355, 373-378]. Називаються, зокрема, наступні тенденції у сучасному світі, що глобалізується, які не спрацьовують однозначно позитивно на розвиток конкретних суспільств: геополітична стратегія влади, поза критичного її аналізу, закономірно викликає контрстратегію у вигляді руху «антиглобалізму»; різноманітність цивілізаційних світів все більше, як це можна спостерігати на ісламському Сході нині, веде до складностей у міжнародних відносинах, прояву зростаючої агресивності у діяльності фундаменталістських груп або відчуття катастрофізму (економічного, ціннісного) на рівні суспільних настроїв тощо.

Як «принципово нову соціокультурну ситуацію» розглядає глобалізаційні трансформації В. Фадєєв, хоча, як і інші автори, підкреслює, що передусім глобалізація розгорталася в економіці [див. 135, с. 11-16]. Автор вказує на альтернативні позиції щодо оцінки глобалізаційних змін у сучасному світі, які умовно можна поділити на гіперглобалістичний, скептичний та трансформістський підходи. Для представників першого підходу є характерним оптимізм у сприйнятті трансформацій глобального рівня, адже «національні держави нині стають неприродними економічними суб’єктами, тобто неспроможні на адекватну економічну діяльність» [135, с. 11]; скептики виходять з того, що глобалізація – наслідок «інтернаціоналізації економічної діяльності, що спостерігається вже впродовж кількох останніх сторіч» [там само, с. 12]; прихильники трансформістського підходу розглядають передусім не економічні, а соціокультурні аспекти глобалізації, насамперед у контексті проблемних ситуацій, спричинених глобалізацією, а це й неможливість передбачення наслідків планетарного перетворення й становлення «нової глобальної стратифікації» національних держав та ін.

В. Багінський звертає увагу на те, що глобалізацію не можна розглядати на рівні теоретичної проблеми, адже ця проблема «виникла одночасно зі статусом практичної теми» [9, с. 66]. В аспекті практики розглядається, зокрема, нова, «космополітична», соціологія, в якій розрізняються поняття «глобалізація» і «космополітизація»: перше визначається як «нелінійний діалектичний процес, у якому глобальне та локальне існують не як культурні протилежності, а як взаємозалежні принципи, що імпліцитують один одного. Космополітизацію тлумачать як внутрішню глобалізацію, яка розвивається зсередини національних суспільств» [9, с. 69]. Перспектива космополітизації веде, як доводиться, до співіснування «конкуруючих способів життя», до допущення «інакшості» (зокрема, типів сучасності та цивілізацій, майбутнього тощо). У даній постановці проблеми щодо реалізації соціальних ідеалів за умов глобалізації варто звернути увагу й на те, що одним із способів розв'язання життєвих суперечностей у соціумі і всесвіті називається міф [там само, с. 74] як форма, що «сприяє особливо впевненому ставленню людини до плину часу» [там само, с. 74].

У доробку Г. Носової «Множинність та варіативність соціальних практик за умов глобалізації» [87, с. 83-104] вказується на логічні труднощі, що пов'язані з концептуалізацією самого навіть терміна «глобалізація»; водорозділ уявлень про цей феномен проходить, як вказує автор, «по лінії зростаючої єдності-уніфікації (гомогенізації) з одного боку, та універсальності-різноманіття (гетерогенізації) – з іншого» [там само, с. 96]. При першому підході, як доводить автор, глобалізація є продовженням «проекту модерну», який потребує «прозорості (знищення) кордонів», другий підхід – віддзеркалює «постмодерністський» підхід (Ж. Бодрійяр, Ф. Джеймісон), а ось в ідеї «глокалізації» Е. Робертсона поєднуються обидві тенденції.

С. Кримський, аналізуючи сучасні цивілізаційні процеси, стверджує, що глобалізація складає нині лише їх «верхній поверх», виявляючи значні

інноваційні зрушення, що пов’язані і з науково-технічним прогресом, і з формаційними та політичними перетвореннями світового співтовариства, а от базовий рівень, що завжди є передумовою процесу цивілізаційного розвитку (у тому числі і у світі, що глобалізується), він пов’язує з антропологічними характеристиками – «модусами людського буття», пов’язаними з традиціями, зі стереотипами побуту, менталітетом тощо [57]. Пояснюючи останні, він наполягає на необхідності розрізнення категорій «Gesellschaft» (з нім. – суспільство) та «Gesellwesen» (з нім. – первинні колективи, роди, етнос тощо), адже саме останні складають «наскрізні структури всіх соціальних перетворень», «архетипові начала» в інноваціях. Звідсіль ставиться питання про необхідність «залучення унікальності конкретних форм етнокультурного різноманітті світу для посилення мотивації економічної, культурної та будь-якої іншої результативності глобалізації» [там само, с. 265]. Таким чином, не враховувати «багатоповерховість» цивілізаційного розвитку означатиме нерозуміння підстав трансформаційного соціального процесу, у тому числі і глобалізації.

Отже, навіть короткий огляд питання глобалізації як теми, терміну, проблеми соціально-філософського пізнання, як феномену сучасного цивілізаційного буття доводить неоднозначність оцінок, констатацію поряд з новими технологічними можливостями й соціокультурних втрат, показує різноманітність існуючих концептуальних підходів, що є закономірним, передусім, в силу масштабності процесу, що розглядається.

В силу того, що глобалізація відбувається, а не відбулась, зрозуміло, що дати якісь остаточні визначення щодо цього процесу неможливо, хоча кожен з підходів слугує значимою теоретичною підставою для розуміння в умовах глобалізації феномену міфотворчості. В своєму дослідженні ми виходимо з того, що глобалізація є об’єктивним процесом у сучасних міжнародних відносинах, який характеризується всесвітньою інтеграцією та уніфікацією, є вищім типом інтернаціоналізації, і базується на розвитку

інформаційних технологій. Глобалізація розглядається як цілісний процес, який зачіпає усі сфери людського буття.

Таким чином, розглянувши у якості предмета соціально-філософського пізнання феномен міфу у його історичному вимірі та сучасному стані та значенні щодо суспільного та соціокультурного буття, була показана необхідність побудови логіко-понятійного апарату його аналізу. Цілісне, системне розуміння феномену соціальної міфології в умовах процесу глобалізації передбачає звернення до понять – міф, соціальний міф, політичний міф, міфологія, соціальна міфологія, міфологема, міфотворчість, а також – глобальність, глобалізм, глобалізація. Проведений аналіз змісту даних понять показав численну соціокультурну, логічну, суспільно-історичну, політичну тощо вимірність соціальної міфології. З іншого боку, окреслений зміст представлених у дослідженні понять робить їх термінами, важливими саме для даного дослідження, яке зважає на умови глобалізації.

1.2. Теоретичні підстави та основні джерела дослідження соціальної міфології

Проблема розуміння соціальної міфології за умов глобалізації може бути розв'язана при урахуванні найрізноманітніших теоретичних підходів, що сформувались на теперішній час в межах гуманітарного знання, але найбільш оптимальними з них видаються ті, що включені у простір соціальної філософії та спираються на соціокультурні, суспільно-цивілізаційні підвалини в тлумаченні даного феномену. Тематизуємо існуючі підходи за історичними етапами та теоретичними напрямками. Як вже зазначалося у попередньому підрозділі, явище міфології привертало увагу мислителів ще від часів Античності, тому об'єми доступної на цей час інформації відносно традиції вивчення міфології є приголомшливими. Тому слід виділити «теоретичний арсенал» стосовно проблематики саме даного дослідження, а також вказати на джерела, які існують в рамках науки і стосуються теми соціальної міфології. Під джерелами дослідження ми маємо на увазі ті наукові праці, на які можна спиратися в ході дослідження соціальної міфології періоду глобалізації.

Ідея соціальної міфології, притаманної сучасності, становить теоретичний інтерес порівняно молодої дисципліни. Справа в тому, що науковці, які присвятили свої дослідження питанню соціальної міфології, часто не відділяли її від архаїчної міфології, тому й не вважали за потрібне ставити питання про окреме спрямування соціально-філософського дискурсу, спрямоване саме на соціальний міф. Окрім того, майже кожен з авторів, що досліджував феномен соціальної міфології, спирався у своїх роботах на ті підходи, що були вироблені ще за часів аналізу виключно архаїчних міфологій. Ось чому, в першу чергу, слід згадати комплекс напрацювань вчених XIX ст., що виник завдяки накопиченню історіографічних матеріалів минулих століть. Взагалі інтерес до міфології не згасав протягом майже всієї історії людства, однак праці вчених саме XIX ст. можна назвати якісним

стрибком у порівнянні з дослідженнями попередніх століть. Саме в цей період розпочався всебічний культурологічний аналіз і філософське осмислення міфу, відповідно – почали оформлюватися й різні теоретичні підходи до постановки та вирішення проблеми міфології. Зокрема, у сфері гуманітарного знання існували дві магістральні школи, які досліджували міф – міфологічна та антропологічна.

Мабуть, однією з найвідоміших шкіл, які вивчали класичну міфологію, була «міфологічна школа» (її також називають лінгвістичною або компаративною), яка розвивалася у двох напрямках – етимологічному і демонологічному. Як вказує Є. Мелетинський, в цілому школа спиралася на успіхи порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства та займалася реконструкцією давньоєвропейської міфології шляхом етимологічних співставлень у рамках індоєвропейських мов [80, с. 22]. Засновником напрямку порівняльної міфології вважається М. Мюллер («Досліди з порівняльної міфології», 1856; «Читання про науку про мову», 1861-1864; «Внесок у науку про міфологію», 1897), яким було розроблено лінгвістичну концепцію під назвою «хвороба мови» [166], згідно з якою людина шляхом асоціацій створює певні метафоричні епітети, як, наприклад, «очі неба». З часом початковий смисл метафор забувається і вони починають сприйматися буквально, в результаті чого й виникає міф.

В межах етимологічного напрямку «міфологічної школи» дослідники займалися лінгвістичною реконструкцією міфу за допомогою палеонтологічної методології. Серед його представників можна назвати таких дослідників як М. Мюллер, А. Кун, Ф. Буслаєв, О. Міллер. Демонологічний напрямок презентують В. Шварц, В. Мангардт та інші дослідники, які досліджували міфологію через порівняння міфів, схожих за своїм змістом. Відразу зазначимо, що ідеї «міфологічної школи» вплинули на наукову творчість таких українських вчених як М. Костомаров, М. Сумцов, О. Потебня та ін., а також російських науковців О. Веселовського, О. Пипіна.

О. Афанасьєв зробив спробу синтезу теоретичних доробків міфологічної школи у своїй концептуалізації міфології [8]. Він виводив природне походження міфів з мови: через забування коріння слова втрачалася його метафоричність і картинність, а саме слово починало сприйматися буквально, що породило низку міфів. На думку О. Афанасьєва, «походження тих нечуваних уявлень і образів, з яких створилися народні казки, тісно пов'язане з походженням самої мови і початкових поглядів людини на природу. Первісні мови, як переконливо доведено новітніми філологічними розвідками, були наповнені метафорами, і це вловлювалося самою сутністю людського слова» [там само, с. 2-3]. Велика кількість міфів з'явилася й через втрату зв'язку між метафоричним образом і стихією, яку він уособлював: так, наприклад, колісниця Перуна поступово перетворилася в образ, відмінний від першого – громової хмари. Як вказував О. Афанасьєв, «Міф є найдавніша поезія, і як вільні і різноманітні можуть бути поетичні погляди народу на світ, так само вільні і різноманітні і створення його фантазії, що змальовують життя природи в її щоденних і річних перетвореннях» [7].

Антропологічна школа (яку ще називають еволюційною) виникла у Великобританії у 60-ті рр. XIX ст. Її засновником вважається Е. Тайлор. Це дослідницьке спрямування займалося вивченням суспільного буття архаїчних народів, співставленням їх культури з західноєвропейською культурною традицією. Такий порівняльний аналіз дав можливість говорити про шлях та особливості розвитку міфології з архаїчних часів і до сучасності. Згідно з даним підходом, міф являється раціональною «первісною наукою», яка займається пошуком відповідей на запитування, породжені невідомими для тодішньої людини явищами. На думку Е. Тайлора, підґрунтям для міфологічного вимислу, як і для будь-якої думки, є досвід людського буття [129, с. 85]. Саме тому можна знайти схожі мотиви у міфології архаїчних суспільств та у світоглядних установках сучасності. Йдеться про те, що міфи

передаються у спадщину теперішнім поколінням від древніх народів і постають передусім у вигляді релігійних міфів та поезії.

Е. Тайлор, з однієї сторони, критикує надмірну гіперболізацію значення алегорій у розумінні міфологій, а з іншої – вказує на недоцільність тлумачення міфу як історичного факту, який тільки прикритий метафорою [там само, с. 88-89]. На думку науковця, міф є продуктом людського розуму у його дитячому стані, тому він бере початок з анімістичних уявлень. Одним з основних інструментів вивчення міфів є аналогія, адже вона широко використовувалася в минулому міфотворцями. Е. Тайлор у своїй концептуалізації міфології критикує позицію М. Мюллера, вважаючи первісним «матеріальний», а не словесний міф. Отже, міф є органічним продуктом суспільного розвитку людства, його матеріальної та духовної культури, що й спричиняє ту обставину, що міфи різних народів є в цілому одноманітні. Звідсіль міф розуміється як «історія його авторів, я не діючих у ньому облич» [там само, с. 148].

Слід також зазначити, що одним зі здобутків Е. Тайлора був розроблений ним метод пережитків, щоправда, подібний прийом дослідження до цього вже застосовувався російським істориком та етнографом К. Кавеліним [46, с. 15-19 та ін.]. Основною ідеєю даного методу є те, що у культурі кожного народу зберігаються залишки минулого, які дозволяють робити висновки про культуру цього народу на його ранніх етапах. Ці залишки могли змінюватися під час їх пристосування до нових умов, могли залишатися незмінними, а в деяких випадках відбувалося відродження забутих звичаїв при потребі у них суспільства.

Ритуалістичний напрямок в дослідженні феномену міфу, що тісно пов’язаний з еволюційною школою, був заснований Дж. Фрезером, який аналізував різноманітні міфи культового походження і був прихильником теорії пережитків. Основним внеском Дж. Фрезера у теорію міфу є його тези про перевагу ритуалу над міфом, про близькість міфу та магії, а також пошук архаїчних паралелей між міфологемами різних народів. Ідею переваги

ритуалу над міфом продовжила розробляти так звана «кембриджська школа», до якої належали такі дослідники як Д. Харрісон, Ф. Корнфорд, А. Кук, Г. Маррей та ін. Вони вважали ритуал найважливішим джерелом розвитку міфології, релігії, філософії тощо. У 30-40-х рр. XX ст. дана ідея розвивалася лордом Ф. Регланом і С. Хайманом. Ф. Реглан вважав, що міфи є ритуальними текстами, а міфи, які відірвані від ритуалу – це легенди і казки. С Хайман підкреслював несумісність з ритуалізмом підходів, за якими в основі міфу лежать реальні події та люди або міф тлумачиться як засіб пояснення невідомого.

Функціональна школа (Б. Маліновський, А. Радкліф-Браун, К. Прейс та ін.), засновником якої вважається англійський етнограф Б. Малиновський, першою звернула увагу на соціально-психологічні функції міфу у первісному суспільстві [74; 103]. Роль міфу у житті суспільства розкривається Б. Малиновським у монографії «Магія, наука і релігія», у якій міф постає як «дієва і виключно важлива культурна сила» [73, с. 96] і в цій якості міф «…висловлює, зміцнює і кодифікує віру; він виправдовує і проводить до життя моральні принципи; він підтверджує дієвість обряду і містить практичні правила, що направляють людину» [там само, с. 100]. Серед шкіл, які вплинули на подальший розвиток науки про міф, слід згадати також французьку соціологічну школу, яка представлена Е. Дюркгеймом і Л. Леві-Брюлем [6, с. 40-43]. Згідно з підходом, запропонованим даною школою, важливе значення має соціальна психологія; суспільство через символізацію створює міф для сакралізації самого себе, а також через міф окрема людина відчуває свою приналежність до соціуму.

Особливого значення у контексті дослідження соціальної міфології набуває символічний підхід в межах філософської антропології як напрямку філософії XX ст., згідно з яким символ являється основною формою самопізнання людського духу. Символічна школа міфології є однією з наймолодших шкіл, в яких піднімалося питання міфології [23, с. 286]. Символічна теорія міфу найбільш повно була розроблена і розвинена

німецьким філософом-неокантіанцем Е. Кассирером [48]. Завдяки цій школі відбулося суттєве поглиблення розуміння інтелектуальної своєрідності міфу як автономної символічної форми культури, особливим чином моделюючої світ [6, с. 43-46; 137, с. 378]. В рамках цієї школи були об'єднані зусилля культурологів, філософів, лінгвістів, фахівців з семіотики, мистецтвознавців. Пізніше напрацюваннями цієї школи активно користувалися представники інших шкіл, такі як, скажімо, структураліст К. Леві-Строс, який, зокрема, підкреслював можливість перетворення у міфах тваринного начала у культурний феномен та в людське начало, що, безумовно, походить від символічної природи людської діяльності; присутнє у міфах відчуття обопільної «прозорості» природи та культури, що поетично може передаватися у поведінці героїв міфів [66].

Слід також зазначити, що присутність і значимість символу в міфі було помічено значно раніше. Символічна інтерпретація міфу сходить ще до часів Античності (Платону), поступається місцем алегоричного трактування міфу за часів Середньовіччя і знову з'являється в роботах романтиків (рубіж XVIII-XIX ст.). Паралельно з символічною теорією Е. Кассирера розвивалася також споріднена їй міфо-символічна концепція К.Г. Юнга, про яку вже йшлося у попередньому підрозділі. Якщо узагальнити існуючі напрацювання, то можна стверджувати, що для символічної школи культура розуміється як певна знакова система, яка була створена людиною завдяки її особливій здатності до символізації. Як повідомляє С. Мамонтов, культура в цілому «... стала розглядатися як складний і строго ієрархізований "текст", базовою опорою якого є природна мова, що органічно взаємодіє з іншими "мовами" – системами знаків в науці, повсякденному житті і особливо в мистецтві з його "мовами" музики, живопису, театру, архітектури, кіно, телебачення тощо» [76, с. 45].

Саме символічна школа, на чолі з Е. Кассирером, почала розглядати міфологію поряд з мовою і мистецтвом у якості символічних культурних форм. Міфологія для Е. Кассирера постала як автономна символічна форма

культури, замкнута символічна система, об'єднана характером функціонування і способом моделювання навколишнього світу. У цій трактовці міф духовно піднімався над світом речей в образах, які їх замінювали [80, с. 47]. Більш того, міф для Е. Кассирера є первинною формою культури, яка не зникла з розвитком людства, а продовжує діяти, будучи ядром свідомості людини. Саме міфологією визначається історія того чи іншого народу, певним чином у відповідності, залежності від неї розвивається суспільство. Разом з цим, міфології, як і всім видам людської діяльності, притаманна раціональність. Міфологія володіє систематизованою або концептуальною формою, проте не можна характеризувати структуру міфу як раціональну. Скоріше міфологія феноменальна, хоча і не ілюзорна, така, що сприймається на віру. Звідсіль випливає те, що для міфології є характерним ототожнення, а не синтезування відносин, заміна законів конкретними образами; у міфі також відсутні чіткі межі між цілим і частиною, тому частина володіє усіма предикатами цілого.

У другому томі «Філософії символічних форм» Е. Кассирер докладно розглядає міф як форму мислення, життя і свідомості. Для міфологічного мислення, на його думку, характерна відсутність поділу на реальне та ідеальне, річ та образ, тому схожість перетворюється в причинну послідовність, а причинно-наслідковий процес має характер метаморфози. Як повідомляє філософ, «... можна розглядати прямо-таки в якості характерної ознаки міфологічного мислення ту обставину, що в ньому відсутня категорія "ідеального" і що при зустрічі з чисто смисловими явищами йому доводиться втілювати ці смислові явища в щось речове, в якесь буття» [49, с. 29].

Чимале значення, як доводить Кассирер, міф має для релігії, оскільки в міфології зароджується і розвивається уявлення про богів: «Міфологічний процес являє собою теогонічний процес: процес, в якому відбувається становлення самого бога, в якому він, як істинний бог, крок за кроком породжує себе самого» [там само, с. 12]. Інакше кажучи, саме через міфологію, як першу спробу пізнання світу, можна наблизитися до розуміння

формування релігійних понять. Філософія міфу, розроблена Кассирером, залишається єдиною в своєму роді і продовжує активно використовуватися в наукових роботах. Підхід до міфу, запропонований ним, знайшов безліч послідовників, які розвивали і доповнювали уявлення про міфологію як символічну форму культури.

Серед сучасних дослідників, які виходили у своїх працях з ідей символізму в розумінні міфології, виділяється С. Лангер. Роботи цієї послідовниці Е. Кассірера не отримали широкого визнання в країнах Східної Європи, однак ім'я С. Лангер широко відомо в США. Вона порівнює міф з «релігійним почуттям», страхом, містичним благоговінням і святковим збудженням. С. Лангер намагається простежити шлях перетворення фантазії в міф. На її думку, міф бере свій початок в примітивній фантазії – слабо вираженій і повністю суб'єктивній. Ця фантазія обмежена почуттями і бажаннями її автора, в ній виявляються його приховані страхи, а також жага до самовираження. З історичним розвитком фантазія стикається з більш строгими вимогами до її значень. Чисто особистісні символи заміщаються більш універсальними та починають приймати більш розумну форму. Однак подібні вдосконалені фантазії все ще не є міфами. За словами С. Лангер, «Казка зажадала не більш високого рівня розповідання історії, а тематичного зсуву» [65, с. 157].

Крім цього, істотна різниця між казкою та міфом проявляється і у ставленні до них людей. Казка – це відверто фантастичне оповідання, яке не несе особливого смислового навантаження і служить, в першу чергу, для розваги та задоволення бажань. З іншого боку, «... міф, незалежно від того, чи вірять в нього в буквальному сенсі чи ні, сприймається з релігійної серйозністю – або як історичний факт, або як містична "істина"» [там само, с. 158]. На відміну від казки, міф рідко буває утопічним. До того ж, образи головних героїв у міфах набагато глибші, ніж у казках. Більш того, образи, що мають подібні предикати, ототожнюються і зливаються в один образ з багатьма іменами. Тому міфи постають перед людським поглядом не як

окремі незв’язані історії, а як мережа глибоко взаємопов’язаних, таких, що змістовно переплітаються між собою, оповідань про події реального світу.

У розділі «Про значення в музиці» С. Лангер порівнює міф і музику. На її думку, ці феномени діють за схожим принципом, однаково наповнені символами і почуттями: «Музика є нашим міфом внутрішнього життя – молодим, енергійним і значущим міфом, міфом недавнього натхнення і міфом, який все ще залишається на стадії “рослинного” розвитку» [там само, с. 218].

Серед послідовників Е. Кассирера слід виділити також американського філософа В. Урбана, теорія міфів якого представлена в книзі «Мова і реальність. Філософія мови і принципи символізму» [167]. На думку В. Урбана, найбільш близьким до істини є традиційне використання поняття «символ», який був сформований в поезії, мистецтві та релігії. Таке традиційне поняття символу вигідно відрізняється тим, що воно зосереджується на розумінні, а не на буквальному тлумаченні. Також він критикує спроби ототожнення символів і знаків, наполягаючи на тому, що символи тісно і невіддільно пов’язані з інтуїцією, а знаки є оперативними і мають не інтуїтивне відношення до об’єкта. Символ функціонує на більш глибокому рівні пізнання та сприйняття, ніж знак. Серед усього розмаїття символів, В. Урбан виділяє три види: зовнішні, внутрішні та інтуїтивні (проникливості), які відрізняються один від одного, перш за все глибиною сенсу. Саме інтуїтивні символи є основою для релігії: «Найбільшою суттю релігійного мови, як ми його бачимо, є символ проникливості. Поняття про Бога, як про батька – не просто образний символ, але і символ, за допомогою якого задано не тільки мальовниче знання, а й фактичне уявлення про природу духовних відносин» [165, с. 37].

Отже, для В. Урбана міф є унікальним способом осягнення світу, який має свої власні категорії та припущення. Міф є фундаментальною основою релігії, оскільки первинні релігійні символи походять від міфів. Релігія використовує мову міфу для того, щоб за його допомогою символізувати

неміфологічну реальність. Таким чином, міф забезпечує будівельним матеріалом релігійну символіку. З іншого боку, для науковця міф і релігія не тотожні. Хоча релігійна свідомість висловлює уявлення мовою міфу, це не означає буквальне визнання віри в міфи, оскільки останні трактуються в першу чергу символічно, адже це дозволяє досягти їх ідеального значення. Міф вважається незамінним в релігії через те, що неможливо відокремити мову міфу від релігії. Доцільно у підсумку також зазначити, що у теорії міфів В. Урбана не останнє місце відведено й гносеологічним та аксіологічним питанням. З цього боку міф є основним і єдиним засобом, за допомогою якого відбувається осягнення реальності. Реальність надає вираз якостей і цінностей, які вислизають від наукової символіки. Міф використовує тільки драматичну мову, яка в кінцевому підсумку є зрозумілою. Таким чином, міф повинен сприйматися серйозно, але не слід сприймати його буквально.

Серед вчених, на яких вплинула творчість Е. Кассирера, можна назвати не тільки імена західних дослідників. Запропонована ним символічна інтерпретація міфу знайшла відгук у концептуалізаціях О. Лосєва, М. Бахтіна, О. Фрейденберг, С. Аверинцева та ін.

У перші десятиліття XX ст., під час реміфологізації європейської культури, відбувалося становлення психоаналітичної теорії у працях З. Фрейда, К.Г. Юнга. Серед прихильників даного напряму можна назвати М. Еліаде, В. Вундта, Дж. Кембела та ін. Міф постав в якості відображення психічних комплексів або колективних архетипів. Засновник психоаналізу З. Фрейд у своїй роботі «Тотем і табу» стверджував, що основи релігії, моралі, суспільства та культури пов’язані між собою «едиповим комплексом» і в ньому беруть початок. Послідовники З. Фрейда, такі як О. Ранк та Г. Рохайм, протиставляють міф та казку, як історії з позицій батька та сина відповідно, у яких проявляє себе «едипів комплекс». Таким чином, згідно з психоаналізом, міфологічна символіка являється слабо прикритим еротичним комплексом.

К.Г. Юнг відмовився від виключно еротичного трактування міфів, зосередивши увагу на відносно глибинному колективно-несвідомому прошарку психіки. Він спирався на ідеї французької соціологічної школи про колективні уявлення та символічну інтерпретацію міфу. Згідно з концепцією Юнга, міфологія базується на колективному несвідомому та проявляє себе у архетипах – символічних формулах, які починають функціонувати там, де або ще не існує усвідомлених понять, або ж вони взагалі неможливі [158, с. 459]. Він виділяє шість таких базових архетипів: Новонародженого, Діви, Матері, Відродження, Духу, Трикстера [157]. Зазначимо, що творчість К.Г. Юнга вплинула на Дж. Кемпбелла, яких у своїх працях «Герой з тисячею облич» та «Маски бога» говорить про міф як пряму функцію нервової системи людини, її психічної діяльності, а саме: «…міфологія – це психологія, котру помилково прочитують як біографію, історію й космологію» [64, с. 153].

У працях німецького філософа В. Вундта відбулося зближення етнології та психології [21]. Розвиток міфів пов’язувався ним з афективними станами і сновидіннями, а також з асоціативним мисленням. Для В. Вундта міф є відтворенням реальності, але збагаченої ланцюгом певних асоціацій, афективних станів, сновидінь тощо.

Продуктивним є структурний метод у дослідженні міфології, який застосовували К. Леві-Строс, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко та ін. К. Леві-Строс, який вважається засновником структурної антропології, за допомогою структурального підходу описав особливості логічних механізмів первісного мислення та дійшов висновку, що міф є найхарактернішим продуктом духовної культури у первісному суспільстві. При цьому, ретельно проаналізувавши існуючі підходи, науковець передусім підкреслює надзвичайну складність феномену міфології, яка провокує суперечливі висновки, отже варто пам’ятати, що «У міфі все може бути; здається, що послідовність подій в ньому не підпорядковується правилам логіки і порушує закон причинності. Будь-який суб’єкт може мати тут будь-який предикат,

будь-які мислимі зв’язки можливі. І при цій уявній довільності одні і ті ж міфи з тими ж відмінними рисами і часто з тими ж подробицями зустрічаються в багатьох областях земної кулі» [67, с. 184-185]. У своїх зауваженнях К. Леві-Строс піддає критиці використання феноменологічного методу у вивченні вірувань, вважаючи його малоцікавим і безплідним [там само, с. 184]. Критикує він й психоаналітичний підхід, який схиляється до більш-менш однозначного тлумачення міфу. Сам же К. Леві-Строс неодноразово підкреслює, що суперечливості, які виникають у процесі дослідження міфології, можна подолати лише за умови розуміння того, що міф сам по собі є суперечливим явищем [там само, с. 185]. Відкидає він і зіставлення міфу та мови: на його думку, міф є складовою частиною мовної діяльності, передається словами та цілком входить у сферу висловлювання [там само, с. 185]. Підсумовуючи, можна сказати, що К. Леві-Строс вважає міфологію полем несвідомих логічних операцій та логічним інструментом для розв’язування суперечностей, що органічно властиві міфам.

З кінця XIX ст. виникає інтерес, а у першій половині XX ст. закріплюється у наукових колах якісно нове поняття «соціальна міфологія». Відбулося це не без соціально-історичного впливу. Саме у цей час спостерігався процес своєрідної реміфологізації – відродження та актуалізація феномену міфу у реаліях тодішнього суспільно-політичного руху. Соціальною міфологією в основному вважали масові уявлення ідеологічного характеру, звідсіль предметом дослідження поставала політична міфотворчість. Як вже зазначалось, відправною точкою для нового трактування міфу послужила праця 1906 р. Ж. Сореля [120], що дало підставу саме цього французького філософа-синдикаліста вважати творцем поняття «соціальна міфологія».

Міф аналізувався не як явище минулого, а як актуальна частина сучасної культури та суспільного життя. Відходячи, таким чином, від усталеного тлумачення міфу, Ж. Сорель розуміє його не як вигадку чи пережиток, а як мобілізуюче колективне уявлення, на якому може

вибудовуватися й сучасність. Ж. Сорель називає міф сукупністю образів, які здатні інтенсивно викликати саме ті почуття, які відповідають різним проявам соціалістичної боротьби проти сучасного йому суспільства. Отже, міф постає рушієм революцій, суспільним ідеалом, який здатний підняти пролетаріат на боротьбу. Так, під впливом міфу «загального страйку» відбуватиметься пробудження вольових емоційних сил у окремих індивідів та об'єднання народних мас. Головними предикатами сорелівського соціального міфу (як революційного) виступають уява і воля, які мають одне коріння з релігіями та підтримують моральне підґрунтя суспільства, а також його життєву стійкість [55]. Підхід Ж. Сореля, безумовно, посприяв більш широкому (за соціально-культурним змістом) розумінню міфології.

Щодо традиції структуралізму, то не можна не проаналізувати й концепцію Р. Барта, який в її побудові зважав передусім на семіотику. У своєму розумінні міфу він виходить з того, що міф сьогодні – це «слово, комунікативна система, форма і спосіб позначення» [11, с. 265], а визначальним для міфу є не те, про що він повідомляє, а той спосіб, у який міф висловлюється. При цьому, у міфу маються формальні межі, але немає субстанціальних. Іншими словами, міфом може бути все: «Будь-який предмет цього світу може з замкнуто-німого існування перейти в стан слова, відкритися для засвоєння суспільством – адже ніякий закон, ані природний, ані інший, не забороняє нам говорити про що завгодно. Дерево – це дерево. Так, звичайно. Але дерево в устах Міну Друе – це вже не просто дерево, це дерево прикрашене, пристосоване до певного способу сприйняття, навантажене позитивними і негативними літературними реакціями, образами, одним словом, до його чистої матеріальності додається певне соціальне застосування» [там само, с. 265]. Тобто, міф є тісно пов'язаним з мовою та інформацією.

Р. Барт розглядає міф як вторинну семіологічну систему, в якій є три складових – те, що означає, означуване і знак. Згідно з його концепцією, в міфі містяться дві семіологічні системи, одна з яких зміщена по відношенню

до іншої. Перша – це лінгвістична система, система природної мови або ж аналогічних йому способів («мова-об'єкт», за допомогою якого міф будує свою власну систему). Друга – сам міф, «метамова», або вторинна мова, якою говорять про первинне. Велике значення для міфологічної концепції Р. Барта мають аналогія та асоціація: міфічні ідеї сформовані асоціаціями, аналогія створюється через історію. На рівні знаку міф перетворює історію в ідеологію. Як зазначає Р. Барт, «… завданням міфу є перетворювати історичну інтенцію в природу, минуще – у вічне. Але тим самим займається і буржуазна ідеологія» [там само, с. 304].

Означаючи теоретичні підходи, варто виділити позицію російського філософа О. Лосєва, який тяжів у розумінні й питань міфології до символістського світогляду. Центральною з багатьох його робіт, присвячених даній проблемі, стала «Діалектика міфу» (1930 р.), у якій міф, як такий, розглядається з позицій феноменології. На думку О. Лосєва, міф можна виділити тільки в тому випадку, коли дослідник сам стає міфічним суб'єктом, а весь світ сприймається як світ міфічний. Іншими словами, для розуміння феномену міфу необхідно розглядати міф не ззовні, а зсередини, з позицій феноменології, коли він взятий сам по собі, як такий.

Аналіз міфу О. Лосєв починає з того, що показує, чим міф не є. Такий методологічний підхід – відмежування міфу від інших, близьких до нього, областей, займає більшу частину його «Діалектики міфу» [22, с. 624]. Для філософа міф не є вигадкою або фікцією, за тої умови, що його розглядають не з точки зору сучасної науки, а з позицій самого міфу, «міфічними» очима. В такому випадку міф вже не може розглядатися як гра фантазії. Більш того, на думку О. Лосєва, міф є трансцендентально-необхідною категорією думки і життя – через те, що в міфі немає нічого випадкового, непотрібного, довільного, вигаданого або фантастичного, він є діалектично необхідною категорією свідомості і буття взагалі [68, с. 10]. Міф не є й ідеальним (смисловим) буттям. Він не є твором або предметом чистої думки; інтелектуальні зусилля найменше потрібні для його створення. Таким чином,

міф є чуттєвим уявленням, в якому не міститься нічого абстрактного. Міф не є науковим чи примітивно-науковим, він – це живе суб'єкт-об'єктне спілкування, що містить в собі свою власну, ненаукову, чисто міфічну ж істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру [68, с. 71].

Вчений вказує на відмінності міфу і науки на будь-якому етапі їх існування, хоча і не заперечує їх тісне переплетення в «первісний час», коли їх було практично неможливо розмежувати. Однак, міф не тотожний науці, навіть примітивній. Іншими словами, не слід розуміти міфологію як первісну науку, як це робило багато вчених, серед яких О. Лосєв називає такі відомі імена як І. Кант, Г. Спенсер, Е. Тейлор та інші. Автор підкреслює, що первісна наука наповнена емоціями і в цьому сенсі вона дійсно міфологічна. Однак для міфічної свідомості не існує ніякого наукового досвіду, оскільки елементи міфології не можна спростувати (і довести). У «Діалектиці міфу» Лосєв говорить про різницю між метафізикою і міфологією. При тому, що і метафізика, і міфологія говорять про незвичайне, високе та «потойбічне», міф докорінно відрізняється від метафізики своєю чуттєвістю. О. Лосєв підкреслює, що міф не є ні казковим, ні трансцендентним буттям, а найреальнішим і живим, найбезпосереднішим і навіть чуттєвим буттям. У той же час метафізика є наукою або наукоподібним вченням про «надчуттєве». Тому тільки метафізика вимагає доказів аналізу понять і висновків, в той час як міфологія проста і не вимагає ніякої спеціальної роботи думки.

Для О. Лосєва міф є глибоко символічним, особистісним буттям. Більш того, будь-яка особистість є міфом в широкому сенсі – тобто в силу своєї міфічної оформленості і осмисленості. Таким же чином і неживі предмети є міфічними з точки зору особистісно-міфічної свідомості. Однак, подібне визначення не є остаточним, оскільки під «особистісне буття» підпадає не тільки міф. Філософ порівнює міф з релігією і доходить висновку, що міф не є спеціальним релігійним утворенням, при всій схожості релігійної та міфологічної сфер. При цьому, обидві ці сфери відносяться до особистісного

буття і живуть «самоствердженням особистості». О. Лосєв стверджує, що міф не є релігійним символом, пояснюючи це тим, що релігія ґрунтується на вірі в надчуттєвий світ і уявляє життя згідно цієї віри. У той же час, міф не містить у собі нічого надчуттєвого і не вимагає віри. Віра у О. Лосєва потребує протиставлення віруючого і об'єкта віри, в той час як міфічна свідомість розвивається ще до цього протиставлення.

В кінцевому підсумку, О. Лосєв дає таке визначення: «Міф є в словах дана чудова особистісна історія» [68, с. 195], міф є розгорнуте магічне ім'я. Цю формулу він називає остаточним і останнім ядром міфу.

Окрім аналізу сутності міфу та відділення його від інших, у чомусь близьких за змістом, понять, науковець розробляє класифікацію міфології, яку він розділяє за трьома типами культур. Першим є авторитарна міфологія (східна і антично-середньовічна), або об'єктивно-трансцендентна. Такий тип міфотворчості є характерним для феодалізму. Трансцендентне буття розуміється за допомогою символу, грань між сакральним і профанним досить хистка і розмита. Другий тип – ліберально-гуманістична (новоєвропейська) культура, якій відповідає суб'єктивно-споглядальний і суб'єктивно-активний тип міфологічної творчості, що є більш пізнім по відношенню до першого. У ньому відбувається перехід від сфери трансцендентного до трансцендентального на основі принципу свободи волі. Такий тип міфотворчості можливий у капіталістичному суспільстві, де людина підноситься до Бога. Третій тип міфотворчості – соціалістично-матеріалістичний (новітня Європа), або соціально-економічний, виробничий тип міфотворчості.

Таким чином, наукові праці О. Лосєва, пов'язані з дослідженням міфу, носять чітко виражений персоналістський характер – мірою всіх речей виступає особистість, а сам міф постає як чудова особистісна історія. Філософ розглядав міф в тісному зв'язку із загальним станом соціокультурного середовища, у всій повноті соціальних, культурних, історичних зв'язків людської особистості. Висновки О. Лосєва

підтверджують надісторичний характер міфу, його присутність на всіх етапах розвитку людства. При цьому міф не просто існує сам по собі, але може також бути прихований в науці, релігії, культурі, мистецтві тощо.

Одним із значущих дослідників міфу у XX ст. є М. Еліаде, для якого міф – це «... завжди розповідь про якесь "творіння", нам повідомляється, яким чином що-небудь сталося, і в міфі ми стоїмо біля витоків існування цього "чогось"» [153, с. 16]. Те, що відбувається в міфі – завжди реально, а персонажі міфу – завжди надприродні. Згідно з теорією М. Еліаде, міф є абсолютно істинне і сакральне сказання, історія подвигів надприродних істот. У міфі завжди описується поява чогось нового у світі, будь-то річ або форма поведінки. Людина ж через пізнання міфу (яке є одночасно і його переживанням) пізнає походження речей, що дає їй певну владу над ними.

Крім аналізу архаїчного міфу, М. Еліаде звертається й до сучасного, який, на його думку, тісно пов'язаний і схожий з міфом архаїчним. Як вважає М. Еліаде, сучасний міф не є пережитком первісного менталітету, адже деякі аспекти і функції міфологічного мислення «... утворюють важливу складову частину самої людської суті» [там само, с. 181].

М. Еліаде висунув модернізаційну теорію міфотворчості як порятунку від страху людини перед історією. Як доводиться, одним з чинників успішності сучасної міфології, як частини ідеології, є постійне перенесення міфічного суб'єкта в «осьовий час», в якому він творить міф, однак творить його не стільки як першопрохідник, скільки в якості «продовжувача». Іншими словами, міфологічне – це, як правило, «повторення» того, що вже траплялося раніше. М. Еліаде стверджував, що «…в проявах своєї свідомої поведінки "первісна", архаїчна людина не знає дії, яка не була б вироблена та пережита раніше кимось іншим, і до того ж не з людиною. Те, що вона робить, вже робилося. Її життя – безперервне повторення дій, відкритих іншими» [154, с. 33].

Однак дана особливість міфологічної свідомості проявляється і в сучасних суспільствах. Так, перебуваючи в межах тоталітарної міфології,

люди постійно потрапляли в цей «священний» час, епіцентром якого були люди і події сімнадцятого року, представлені в рамках міфологічної моделі, коли ряд персонажів був стертий, а роль інших збільшена. Таке «проживання» себе в межах міфу для людської психології є рятівним, воно надає історії об'єктивний вигляд. Як пише М. Еліаде, «кожен герой повторював архетипову дію, кожна війна відновлювала боротьбу між добром і злом, кожна нова соціальна несправедливість ототожнювалася зі стражданнями рятівника...» [154, с. 135]. Стверджувалось, що дана особливість міфу благотворно впливає на психіку. Адже «завдяки такому підходу десятки мільйонів людей могли протягом століть терпіти могутній тиск історії, не впадаючи у відчай, не кінчаючи самогубством і не приходячи до того стану духовної досвідченості, яке нерозривно пов'язане з релятивістським або нігілістичним баченням історії» [там само].

В «Аспектах міфу» М. Еліаде згадує і про національний міф, який тут вважається сучасним варіантом «повернення до витоків» – міф про походження націй. Як підмічає мислитель, на зорі сучасного світу «мати хороші "витоки" і мати шляхетне походження було майже рівнозначним» [153, с. 181]. Віра у благородне походження нації дозволяла тим самим відчувати гордість за неї і віднаходити містичну причетність до величі та діянь своїх предків, нехай навіть надуманих. На початку XIX ст. мода на пошук «шляхетного походження» породила підвищений інтерес до національної історії, особливо до її ранньої стадії. Міфологічна складова вбачається дослідником в роботі засобів масової інформації, персонажах коміксів, а також у сучасному йому мистецтві. Щодо мистецтва, то тут М. Еліаде спостерігає розгортання не тільки есхатологічних мотивів, а й своєрідну «ініціацію» для еліти, гнозис «для посвячених».

Не дивлячись на те, що соціальна філософія XX ст. зробила чимало у галузі дослідження сучасної міфології, тим не менш, варто (у дусі сократівської іронії) вказати на слабкі місця та проблеми, що залишились все ж таки у науково-теоретичному дискурсі нерозв'язаними. Йдеться передусім

про те, що за рамками означених вище досліджень, підходів, є питання, які потребують подальшого осмислення, зокрема: як змінюється соціальна міфологія протягом історії та чим відрізняється між собою міфологія різних цивілізацій; як саме можна вирізнити соціальну міфологію архаїчних суспільств, соціальну міфологію XIX-XX ст. та соціальну міфологію періоду глобалізації; яким чином навколишні суспільно-історичні умови впливають на соціальну міфологію та як соціальна міфологія впливає на соціальну дійсність?

Деякі з означених питань піднімаються у працях сучасних українських науковців, тому звернемося до аналізу вітчизняного доробку у цій галузі знань. Передусім маємо констатувати, що представлена значна кількість робіт, присвячених міфології, її місця в культурі, функцій тощо. Разом з тим, питання щодо сутності «класичного» міфу в його співвідношенні із сучасною міфологією майже не піднімається. Окрім того, майже відсутній диференційований та систематичний підхід до вивчення означеної тематики. У той же час актуальність соціальної міфології як філософської проблеми зростає. Справа в тому, що за останні десятиліття в Україні оформилися та значно прискорилися трансформаційні процеси як в економічній, так і в політичній та духовній сферах суспільного буття. Країна знаходиться на етапі реформування основних соціальних інститутів та суспільства в цілому. За цих обставин однією з найактуальніших проблем постає аналіз раціональних та ірраціональних явищ, які ці трансформаційні процеси супроводжують та які не можна вже розглядати осторонь процесу глобалізації. Одним з таких явищ і є соціальна міфологія, вплив якої на сучасні суспільні реалії фактично не піддається сумніву ніким як з зарубіжних, так і з вітчизняних науковців.

Питання міфології як історичного, духовно-культурного та суспільного феномену досліджують О. Андрієнко, Л. Баран, М. Міщенко, О. Полисаєв, М. Савельєва, Ю. Сєрова, А. Ставицький, Т. Суходуб та ін. [3; 82; 97; 98; 110; 111; 116; 122; 125; 126; 127; 128]. В цілому авторські доробки (що стосується

соціальної міфології) спрямовуються на аналіз міфу саме як явища суспільно-історичного буття, стан якого багато в чому залежить від рівня, етапу розвитку, ментальних характеристик індивідуальної та суспільної свідомості, а також від міри усвідомлення поставлених конкретним суспільством, його елітами завдань. В цих аспектах зважується як на внутрішні обставини, що супроводжують суспільне реформування, так і на світові трансформації, тобто конкретні умови глобалізації. Велика увага приділяється й аналізу міфологічної складової інформації у сучасному глобальному світі [24, с. 125]. Дискусійними в означених доробках постають питання щодо характеру соціальної міфології, зокрема – чи є соціальна міфологія трансісторичним явищем; чи є міфологія принципом організації масової свідомості, а «людина маси» – підставою існування сучасної соціальної міфології; чи можна говорити про «еволюцію» масової свідомості в епоху науково-технічного прогресу та чи має місце тип «масової людини» в інформаційному суспільстві, становлення якого наразі відбувається; наскільки сучасна соціальна міфологія є ірраціональним чи раціональним феноменом тощо. Важливі суспільні проблеми сучасного світу в умовах глобалізації підіймають В. Барков, Е. Герасимова, В. Муляр, І. Немчинов, Т. Пода, Т. Розова [10; 26; 83; 84; 94; 108].

Проаналізуємо більш у подробицях окремі роботи, які будуть у нагоді для нашої концептуалізації теми. В першу чергу звернемо увагу на дослідження О. Андрієнко [3], в яких розглядається роль соціальної міфології саме в умовах сучасних суспільних змін, зазначаються методологічні підходи до вивчення міфів, пропонується власна періодизація вивчення соціальних міфів та їх класифікація. О. Андрієнко поділяє історію дослідження соціальної міфології на чотири основні періоди: з кінця XIX – до першої половини XX ст., 40-50-і роки XX ст., 60-80-і роки і від 90-х рр. XX ст. і до початку XXI ст. [там само, с. 5]. Соціальні міфи О. Андрієнко поділяє на політичні, економічні, комерційні, медіа-міфи, наукові і натуралістичні міфи [2].

Спираючись на міждисциплінарний підхід до дослідження сучасного міфу О. Полисаєв тлумачить останній як форму «масового переживання» та тлумачення дійсності за допомогою «почуттєво-наочних образів», які розглядаються в якості самостійних явищ реальності, звідсіль, як доводить, міф – категорія буття, а тому – і категорія свідомості [97; 98]. У такому «статусі» міф одночасно несе в собі «життєву силу культури» та суспільну природу, має виразну трансісторичну ознаку. На думку автора, сучасний міф є багатофункціональним. Так, міф може виступати: в якості інструменту масової культури, а також політичних технологій; як тип світогляду, причому «безальтернативного»; підставою «самоідентифікації спільноти»; як функція «нормативного обґрунтування» засад буття, його упорядкування, розв'язання конкретних проблем (наприклад, «відродження» певних начал культури), роз'яснення форм буття, умов подолання соціального хаосу тощо. Аналізуються дослідником й конкретні міфи, що закономірно виникають у «перехідні» історичні епохи, зокрема, супроводжували в Україні перехід від концепції «розвиненого соціалізму», тоталітарного політичного режиму до багатопартійного, демократичного [97, с. 179-199, 281-292 та ін.].

Зважаючи на «метарівень» у дослідженні культури, М. Савельєва розглядає культуру як «простір можливостей» перетворення досвіду свідомості [110]. Якщо так, то культура віднаходить свою власну підставу у формі міфу, адже, як можна зрозуміти, тільки міф є здібним зберегти «вічні цінності», подолати суперечності між різними уявленнями щодо культури, культурного поступу. Звідсіль знання культури як певні гносеологічні «досвіди» закономірно виявляються «досвідами міфології» або «досвідами міфо-логіки». Як бачимо, в іншому дослідницькому полі, але й тут, як видається, має місце розуміння міфології як трансісторичного феномену соціокультурного буття людини.

Невідбутність міфологічної складової культури позначається на тому, що «міфічний статус» набувають об'єкт та суб'єкт культури, при цьому символ виступає їх міфічною єдністю; у структурі досвіду міфу завжди

спостерігається єдність речі, імені та тіла. Особливо важливою для нашого дослідження є постановка науковцем проблеми міфізації культури за умов «постмодерну» [110, с. 201-212, 215-260]. Особливістю визначення підстав культури в цю добу є те, що досвіди буття вибудовуються зі сторони форми, а не культурного змісту, що спричиняє ситуацію, коли знов-таки «Такою універсальною пізнавальною позицією щодо культури вважається міф як здатність переживати обставини, з якими неможливо боротися, на які не можна свідомо впливати. Таке переживання означає безумовну єдність людини з ситуацією, коли "подія" (у значенні буття – А.В.) набуває вигляду "спів-буття", виходячи за межі однозначності» [110, с. 202]. У цих міркуваннях означено, на наш погляд, головну рису «постмодерної» онтології – індивідуально-особистісного перебування людини в умовах, спричинених буттям світу, що глобалізується.

На принципову відмінність міфологічного та критичного мислення звертає увагу у своїх дослідженнях Т. Суходуб, вбачаючи небезпеку для суспільних практик, публічних дискусій, соціально-філософського дискурсу у тому, що в умовах суспільних трансформацій, «перехідних епох» проблемне мислення може легко підмінятися некритичним виміром суспільного буття, характерним для міфології [123; 124; 126]. Йдеться, наприклад, про здатність міфу розв'язувати накопичену в суспільстві негативну енергію не за рахунок практичного розв'язання проблем, а, зокрема, через технологічне створення міфологеми «іншого», що перебирає на себе усі негаразди, негативні наслідки суспільно-політичної діяльності. Тобто, соціальний міф тут виказує свою «всевладність», відповідність всьому, що відбувається. Така «архаїзація» сучасних світоглядних, мисленнєвих форм, політизація «класичного» міфу може ставати «стратегією прийняття рішень», що насправді перешкоджає, гальмує реальні реформістські процеси.

З іншого боку, звертається увага й на те, що «постмодерністський поворот» у сучасній культурі актуалізував інтерес до міфу як й до

«самоцінного начала» культуротворчості, як до істотного елемента індивідуальної самоідентифікації особистості, що демонструє по суті своєрідну мову сучасної культури, одначе, на думку автора, не слід плутати індивідуальний досвід екзистенційно-ціннісного світосприйняття людини, притаманне їй міфічне, чуттєво-образне переживання зовнішнього світу у собі, де розум безпосередньо підпорядковується чуттєвості, із законами мистецтва, творчості, раціональної побудови художньо-образного тексту – в іншому випадку спостерігатимемо спотворену форму мистецтва, у якій закріплятиметься соціально-ілюзорне тлумачення буття [125; 127].

Увага українських дослідників звернена також на питання характеру та якісних характеристик соціальних міфів. Однією з важливих особливостей соціальної міфології переважна більшість науковців вважає її тісний зв'язок із символами та знаками. Зважаючи на це, постає необхідність філософського осмислення проблеми символізації соціального міфу у реаліях сучасності. Зауважимо при цьому, що категорія символу, як правило, розглядається в контексті вивчення «класичних» міфів та у зв'язку з мистецтвознавчими студіями, тоді як на символізацію сучасного міфу майже не зважується. Тим не менш, можна виділити авторів, які зверталися до цієї теми – С. Денисюк, О. Духніч, О. Лозова, Л. Павлюк, Ю. Шайгородський та ін. [36; 41; 92; 149; 150]. Контекстом, в якому найчастіше з'являється питання щодо символу в міфі, слугує масова комунікація, зокрема політична. Серед робіт, присвячених даній проблематиці, можна виділити працю Л. Павлюка «Знак. Символ. Міф у масовій комунікації» [92], в якій розглядається символ і міф у контексті семіотики, виділяються міфологеми масової культури. Автор звертає увагу на використання у сучасних міфах таких символічних образів, як, наприклад, «свій-чужий», «таємний ворог», «образ героя», образ «золотого віку» тощо, вказуючи на маніпуляцію масовою свідомістю за допомогою цих символів.

Окрему ланку досліджень становлять роботи, в яких вивчають питання, пов'язані з процесами міфологізації, серед яких особливе місце займає

міфологізація історичної свідомості. В українській науковій думці цю проблему порушено в роботах таких дослідників як О. Духніч, Н. Зражевська, С. Савченко, О. Удод, Т. Цимбал, О. Яремчук та ін. [41; 44; 113; 134; 147; 162]. Висвітлюється процес міфологізації свідомості в контексті аналізу стану історичної науки та освіти, показується роль міфологізації у процесі формування духовних цінностей українського народу. Аналізуються проблеми етнічних спільнот сучасної України на основі психосемантичного, психосеміотичного, етнопсихологічного, синергетичного та ін. підходів, в контексті яких описуються конкретні аспекти духовно-культурної міфотворчості українців. Міфотворчість і міфологізація досліджуються також у контексті аналізу медіакультури як соціокомунікаційного феномена. У цих роботах розкриваються й окремі аспекти міфологізації свідомості різноманітних соціальних груп, етносів.

Слід зазначити, що питання, присвячені міфологізації історичної свідомості, є недостатньо розробленими в межах українського наукового дискурсу, проте на даний аспект звертає увагу польський дослідник Є. Топольський у своїй монографії «Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної наратії» [133], окремий розділ якої присвячений проблемам міфів у історіографії. З-поміж інших дану роботу виділяє авторська розробка продуктивної для розуміння процесу міфологізації свідомості ідеї «історична нарація». Автор розділяє нарацію на три шари: логічно-граматичний, риторичний та ідеологічно-теоретичний (який він називає керівним і глибинним). Саме в межах дослідження третього – глибинного – шару наратії, науковець аналізує механізми формування міфів, які функціонують в історіографії [там само, с. 29]. В роботі представлена й класифікація міфів, серед яких особлива увага приділена аналізу таких видів як міф революції, міф піднесення, повстанський міф тощо.

У зв’язку зі швидким інформаційним розвитком сучасного світу, однією з актуальних соціально-філософських проблем постає питання щодо шляхів впливу на масову свідомість. Розвиток інформаційних технологій,

окрім забезпечення полегшеного доступу до знань, утвердження нових форм спілкування, призводить й до того, що кількість, напрями та особливості маніпулятивних практик у світі з кожним роком збільшуються. У контексті аналізу маніпулятивних практик розглядаються електоральні, рекламні та інші міфи. Дані питання піднімають в своїх роботах Г. Куц, Л. Хавкіна, І. Чудовська-Кандиба, Ю. Шайгородський та ін. [61; 145; 148; 150]. Проводиться аналіз властивостей рекламних практик, вказується на культурний, символічний, аксіологічний, ідеологічний, ірраціональний та міфологічний компоненти рекламних практик, що застосовуються у просторі масових комунікацій [148]; розглядаються особливості сучасної рекламної міфотворчості в Україні, шляхи і засоби творення сучасних соціальних міфів; аналізуються основні структурно-семантичні компоненти рекламної міфотворчості, підстави функціонування рекламних міфів у медіа-середовищі, їх роль в житті соціуму [145]; розглядаються окремі міфи, які супроводжують виборчі кампанії, при цьому підкреслюється, що сучасна міфотворчість в Україні певним чином деформує політичну свідомість і політичне буття [61; 150].

В сучасному українському науковому дискурсі серед міфів окремо виділяють політичний міф, дослідження якого є надзвичайно актуальним в умовах політичної нестабільності. Можна вважати, що поштовхом для подальшого вивчення ролі ідей в боротьбі за владу стали ще погляди Н. Мак'явеллі, який у своєму трактаті «Державець» створив міфологічний образ ідеального правителя [72]. В Україні дослідженням міфологічної складової політики присвячені роботи В. Бушанського, С. Денисюка, М. Дмитренка, Д. Кіслова, М. Михальченко, Л. Мозгового, О. Онопка, Н. Пробийголови, Ю. Шайгородського та ін. [15; 36; 39; 53; 91; 102; 115; 149]. В роботах розкривається сутність і особливості створення політичних міфів, аналізується символічна система політичних міфів та взаємовплив реальної політики та міфу. Аналізується структура картини світу в політичному міфі, досліджується вплив міфічного й історичного світоглядів

на сприйняття політики та вплив міфів на формування і розвиток політичних комунікацій в державі.

Серед робіт, присвячених даній проблематиці, слід звернути увагу на монографію Ю. Шайгородського «Політика: взаємодія реальності і міфу» [149], автор якої аналізує специфіку сучасного розвитку України в перехідний період в контексті взаємовпливу реальної політики і міфу, висвітлює процеси конструювання політичних міфів, звертає увагу на особливості міфотворчості. Автор вбачає особливу роль міфологічної свідомості у розумінні політики. Він підкреслює, що «…політичний міф може не лише поєднуватися з раціональним знанням, а й витісняти його» [там само, с. 5]. Ю. Шайгородський підкреслює, що міф перетворюється у головний інструмент маніпуляції масовою свідомістю, особливо під час виборчих кампаній та на етапах становлення авторитарного чи тоталітарного режиму. Найбільшу увагу в своїй роботі автор приділяє міфу як елементу практичної політики, аналізуючи технології використання міфів у політичному житті, підкреслюючи, що його міфологізація досягла критичної межі: «… інколи вже стає проблемою відокремити політичну реальність від політичного міфу» [там само, с. 5].

У зв’язку з актуалізацією проблем, пов’язаних з національними питаннями, постає великий комплекс праць, присвячених проблемам національної ідентичності, етнічним українським міфам і стереотипам, національній міфології та архетипам тощо. Крім того, значно актуалізувалася за останні роки проблема висвітлення і розвінчування радянських міфів, а також пошук нової національної міфології, яка б замінила собою попередню. Проблемам і особливостям національної міфології присвячені роботи таких дослідників як О. Аркуша, С. Бондар, І. Грабовська, В. Куєвда, А. Сошніков та ін. [28; 37; 45; 60; 121; 139]. Серед питань, які розглядаються в цих роботах, найбільша увага приділяється дослідженню виникнення і розповсюдження сучасних міфів серед етнічних спільнот в Україні, а також міфів і стереотипів у міжнаціональних відносинах українців з російським,

польським та іншими народами, вплив цих відносин на подальше формування української національної свідомості [45]; характеристиці українських міфологічних уявлень, як важливих психологічних чинників, які значно вплинули на формування української етнокультурної моделі, зокрема, аналізуються психологічні та архетипові особливості українських національних образів, які мали великий вплив на формування моделей поведінки і ціннісних норм українського народу [37; 60]; дослідженню національного міфу у контексті українського національного буття, сучасних українських функціонуючих міфів та міфологем, які приймають участь у процесі націєтворення сучасної України [28]; аналізу умов радикалізації національного міфу в контексті політичної ситуації в пострадянських країнах, дослідженню окремих випадків маніпуляції політичними діячами народними масами за допомогою певних ідеологій та міфологем [121]; характеристиці шляхів зародження і формування національної ідеології, зокрема, її міфологічні аспекти, прояви радянської міфології в Україні, аналізу пострадянських міфів, таких як державництво, популізм, лівий консерватизм, окциденталізм тощо [28].

Окремої уваги потребує колективна монографія «Етнопсихологічний вимір України: семіозис, міфотворчість, ідентичність» під ред. О. Лозової [41], у якій досліджуються проблеми етнокультурної міфотворчості українців, представлена соціально-психологічна концепція етнокультурної міфотворчості особистості; проаналізовані теоретичні та технологічні виміри національного міфу; спільний вчинок етнокультурної міфотворчості у природному формувальному соціально-психологічному експерименті, власне сам експеримент, його перебіг і результати. Авторами обґрунтовується положення, за яким пізнання та саморозвиток особистості та спільноти в умовах культурної глобалізації потребує соціально-психологічного моделювання етнокультурної міфотворчості: «Етнокультурна міфотворчість виступає важливою формою пізнання, самоактуалізації, саморозвитку та самоздійснення особистості, особливо в умовах культурної глобалізації»

[там само, с. 45]. У свою чергу, «… етнокультурна міфотворчість ґрунтується на індивідуальному авторському міфотворенні, яке узгоджує етнокультурну картину світу та індивідуальний образ світу суб'єкта і лежить в основі формування та розвитку національного міфу, оскільки відображає взаємозв'язок ментальності особистості як суб'єкта й етносу як колективного суб'єкта» [там само, с. 45]. Особливістю даного доробку є переміщення досліджуваних питань у практичну площину, що має велике значення для дискурсу, присвяченого проблемам національної етнокультурної міфології.

Окремо можна виділити дослідження, в яких вивчаються окремі випадки проявів міфологізації у вітчизняній історії, спроби переосмислення суперечливих історичних подій і постатей в історії України. Це дослідницьке спрямування представлене наступними авторами: І. Діяк, О. Зарецький, М. Лукінюк, І. Марчук, В. Ричка, О. Руда, Д. Яневський, В. Яременко та ін. [38; 43; 70; 78; 107; 109; 160; 161]. У їхніх працях розглядаються окремі аспекти міфологізації вітчизняної історії періоду боротьби за незалежність України 1917-1920 рр. та Другої світової війни [70]; детально досліджуються міфотворчі процеси, що супроводжували процес становлення феномена української державності, особлива увага звертається на вітчизняну історію часів Української Центральної Ради та Директорії [160]; проводиться аналіз маловідомих документів часів Другої світової війни [78]; досліджується виникнення і подальша трансформація міфологеми «Київ – Другий Єрусалим», яка виникла за часів Київської Русі під впливом тісних взаємин з візантійською культурою [107]; аналізується міфологічне коло щодо українського антисемітизму [161]; досліджуються особливості історичних міфів, які супроводжують українсько-російські відносини впродовж історії та аж до сьогодення [38]; в межах аналізу 1950-80-х років в розвитку УРСР розкриваються аспекти міфологізації у культурі та ідеології [43]; в контексті аналізу українського козацтва в інтерпретації польських істориків досліджуються джерела міфологізації українського минулого та формування

історико-політичних міфів, які спричиняють значний вплив на сприйняття українців у польському суспільстві [109].

Педагогічний аспект міфотворчості є одним із особливо важливих складових дослідження сучасної соціальної міфології, який розгортається в роботах таких авторів як С. Гузенков, Л. Калашник, О. Удод та ін. [31; 47; 134], в яких підіймаються питання щодо ролі міфології у сімейному вихованні та становленні особистості, у вихованні почуття патріотизму у молоді. Йдеться також про роль міфу як психологічного фактору у процесі становлення особистісної ідентичності. Однак, увага зазначених авторів зосереджена переважно на історичних аспектах, пов'язаних з історією вітчизняної педагогіки у ХХ ст., в контексті аналізу якої розглядаються процеси ідеологічного виховання і перевиховання, створення і особливостей виховного ідеалу тоталітарного суспільства, процес міфологізації минулого у рамках історичної освіти та виховання у вітчизняних навчальних закладах тощо. Зміни ж в освіті та вихованні, що відбулись вже в незалежній Україні, також супроводжуються комплексом соціальних міфів, які на сьогодні є недостатньо дослідженими. Важливу роль для дослідження соціальної міфології має питання духовного розвитку молоді в умовах сучасних глобалізаційних викликів, розглянуте у працях сучасних дослідників філософії освіти, зокрема В. Вашкевича, Р. Вернидуба, В. Воронкової, Т. Жижко, О. Кивлюк, С. Клепка, А. Кравченко, С. Куцепал, В. Кушерця, В. Покась, В. Савєльєва, Д. Свириденка та ін [16; 17; 19; 42; 52; 54; 56; 62; 63; 96; 112; 114]. Особливе місце займають праці Т. Андрущенко, присвячені духовному розвитку творчої та естетично вихованої особистості та формуванню естетичного ставлення людини до дійсності [4], а також впливу мистецьких традицій на формування соціокультурної дійсності та світоглядних засад як у часи сталого розвитку, так і у трансформаційні періоди [5].

1.3. Методологічні настанови та напрямки дослідження соціальної міфології

Проблема методології та пошуку (або заперечення) універсального / узагальнюючого методу задля набуття істини у пізнанні (методологічний монізм), створення на цьому ґрунті доцільної щодо поставлених дослідницьких завдань концепції є наскрізною проблемою науки. Тому автору видається необхідним означити спочатку такі поняття як «метод» і «методологія», а також вказати на особливості їхнього використання у представленій роботі.

Отже, метод (від грецьк. «μύυοζ» – шлях /шлях пізнання, дослідження/, вчення, теорія) – це такий усвідомлений спосіб пізнання людиною (теоретично або практично) явищ суспільного життя або природи, що спрямований на оволодіння об'єктом і досягнення істини або так – це є спосіб здійснення певної діяльності, яка сприятиме розв'язанню поставлених дослідником завдань [137, с. 551-557]. Для досягнення найбільш повного результату, який би відповідав істині та всебічно розкривав предмет дослідження, автор дотримується принципу методологічного плюралізму, який передбачає використання сукупності пов'язаних між собою загальнонаукових методів дослідження, відповідно до визначених особливостей і завдань дослідження, які будуть доповнювати один одного. У першу чергу ідея методу виступає у якості регулятивної норми у пізнанні.

Будь-яке дослідження перш за все базується на загальнонаукових методах. Серед них використовуються такі методи як аналіз, синтез, індукція, дедукція, які, щоправда, можуть називатися й загально-логічними прийомами мислення, але все ж таки в історії науки їх формування відбувалося в межах методологічних пошуків. Також використовуються порівняльний метод та метод аналогії, який дозволяє встановити схожість та відповідності між певними ознаками досліджуваних явищ. Для даного дослідження пріоритетним, на думку автора, є саме дедуктивний метод. Це зумовлено

тим, що індуктивний спосіб міркування, який рухається від одиничного до загального і спирається на якомога більшу кількість реальних явищ та залучення даних з якомога більшої кількості джерел, може дати лише «вірогідне», «ймовірнісне» знання. Для того, щоб не допустити підміни цілісної концепції на підрахунок нескінченно малих рядів чисто емпіричних даних, слід звернутися переважно саме до дедуктивного способу дослідження, що рухається від загального до одиничного [35, с. 84-86, 110-111, 122-123]. В цьому відношенні не загубила своєї актуальності думка Р. Декарта про те, що «слід відшукувати дедуктивні висновки, щоб прийти до пізнання … речей» [35, с. 86]. Дослідження феномену соціальної міфології та її похідних передбачає формулювання висхідної ідеї і лише після цього – її подальше обґрунтування та підтвердження емпіричними даними.

Саме тому основна увага надана обґрунтуванню знання, отриманого шляхом руху «від загального», а не від «окремого», «одиничного». Нас приваблює в цьому відношенні більше навіть не власне сама дедукція, а концепція пізнавального процесу, яку в методології науки прийнято означати як гіпотетико-дедуктивна модель, яка виходить із уявлення про наукове знання як про систему дедуктивно-пов’язаних між собою гіпотетичних тверджень [85, с. 529-531]. Цей підхід включає в себе такі форми організації знання як гипотетико-дедуктивний метод та гипотетико-дедуктивна теорія; передбачає (на рівні методу) висунення деяких наукових тверджень як теоретичних гіпотез, які не існують ізольовано, а виникають і перевіряються в межах самої ж вибудованої теоретичної системи. Оцінка певних висхідних гіпотез носить багатоступінчастий характер та потребує передусім ретельної герменевтичної інтерпретації та концептуального обґрунтування. Також маємо розуміти, що в даному випадку, якщо зважити на історію методології науки, ідея гипотетико-дедуктивного методу є певною антитезою не тільки до емпірико-індуктивістського уявлення щодо підстави формування наукового знання, а й певною мірою й до новочасної дедуктивно-раціоналістичної концепції науки.

Міркування щодо сутності методології, її специфіки (при врахуванні предмету конкретного дослідження) продовжує залишатися предметом суперечок між «філософами науки» [136, с. 426-433, 467-469 та ін.]. Мова йде про фактичну відсутність чітко означеного статусу у методологічного знання, тим не менш, різні науковці по-своєму прагнуть виявити специфіку у такому знанні.

У першому наближенні методологію можна визначити як вчення про наукові методи пізнання, загальні та окремі методи конкретних наукових досліджень; як тип раціонально-рефлексивної свідомості дослідника, що направлена не тільки на вивчення, але й на вдосконалення, творення методів; також під методологією можна розуміти й сукупність методів, що використовуються у певній науці та принципи підходу до різноманітних типів об'єктів дійсності [85, с. 559]. Якщо зважити на конкретні концептуалізації методологічного знання, то, наприклад, відзначають наступну його специфіку: «Від соціології науки та інших галузей наукознавства методологія відмінна своєю спрямованістю на внутрішні механізми, логіку руху і організацію знання» [136, с. 427], підкреслюють, що в методології слід розрізняти принаймні дві орієнтації: критико-аналітичну та проектно-конструктивну [85, с. 554]. Перша, як розтлумачує науковець, спрямована на дослідження власне мислення в певній науковій дисципліні, діяльності як такої, тобто дана орієнтація здійснює особливого роду рефлексію – критичну та дослідницьку; друга орієнтація допомагає перебудовувати, розвивати предмет наукового дослідження. Якщо критична діяльність сприяє «розпредметненню», «розтлумаченню» понять або уявлень в межах того чи іншого дисциплінарного напрямку, то при проектно-конструктивній діяльності дослідника здійснюється опредметнення, побудова нових понять, уявлень, ідеальних об'єктів тощо. Як слушно зауважує В. Рижко, «Концепція включає в себе і категорії (без них взагалі не буває будь-якого мисленого акту), ідеї та поняття, а також закони і є водночас теоретичною вибудовою. Проте усі згадані форми знання в

концепції підпорядковані основному – цілісному вираженню предмета пізнання, причому як його розуміє суб'єкт пізнання, котрий перебуває в діалозі з іншими суб'єктами. Останнє може розгортатися лише на терені культури, бо розуміння, сенс інакше не існує, як у контексті культури» [106, с. 213]. Зрозуміло, що кожна з означених методологічних орієнтацій, а також націленість саме на культурні засади пізнавальної діяльності буде у нагоді у вивченні феномена міфології в нинішніх умовах глобалізації та побудові авторської концепції щодо нього.

Слід також зазначити, що методологія не просто виявляє сформовані прийоми та способи дослідницької діяльності, а ще й активно формує відповідні норми аналітичної роботи, методи, формує конкретну структуру раціонально-пізнавальної діяльності науковця. В цьому відношенні методологія завжди пов'язана з історично виробленими типами філософської, наукової раціональності. Існує думка, що слід виділити три типи наукової раціональності, які змінювали один одного в історії техногенної цивілізації – це «класичний» тип раціональності, «некласичний» і «постнекласичний» [136, с. 478-480]. При першому типі особливу увагу зосереджено на об'єкті дослідження, цілі та цінності науки тут не враховуються; другий тип – хоча і враховує зв'язки між знаннями про об'єкт і характером засобів і операцій діяльності самого суб'єкта, але тільки третій тип раціональності розширює поле наукової рефлексії до ціннісного виміру людського буття, тобто враховує співвіднесеність одержуваних знань про об'єкт не тільки з особливістю засобів діяльності, але й з цінностями, поставленими науковцем цілями. Вчений підкреслює, що у науковому пізнанні людина повинна бути включена у центр досліджень в якості особливого його компонента. Особливого для нашого дослідження значення набуває наступна думка: «Техногенна цивілізація нині вступає в смугу особливого типу прогресу, коли гуманістичні орієнтири стають вихідними у визначенні стратегій наукового пошуку» [там само, с. 480], адже досліджуючи сучасну соціальну міфологію, не можна не враховувати ті

реальні культурно-цивілізаційні контексти, які супроводжують буття сучасних поколінь та визначають їхні ціннісні пріоритети. Тому має місце у дослідженні врахування пріоритетів «постнекласичного» типу наукової раціональності та відповідно – використовування постнекласичної методології.

Для пошуку методології, яка змогла б дати найбільш повну картину такого соціального явища як міфологія, яка б якнайкраще відповідала реальності, слід визначити ряд вимог до неї, а також означити можливі проблеми, що можуть виникнути у дослідженні, та уникнути або перебороти такі труднощі. Отже, методологія має відповідати умовам дійсності, діяти згідно принципам раціональності, верифікації та фальсифікації, враховувати результати різних методів пізнання (оскільки до цього спонукає багатоманітність видів людської діяльності) тощо. Слід також пам'ятати, що будь-яка методологія може бути переглянута, або навіть відкинута – як така, що не відповідає дійсності або цілям та задачам певного дослідження.

Однією з головних труднощів методологічного порядку є те, що й досі не винайдений деякий абсолютний метод, який нібито був би здатний об'єктивно пояснити будь що. Серед спроб створити «абсолютну» і «вічну» методологію, яка б охоплювала всі сфери життя, можна згадати релігійну концепцію Августина або гегелівську концепцію діалектики або ідею практичного перетворення буття на основі об'єктивної діалектики класичного марксизму тощо. Кожна з них претендувала на всеосяжність та абсолютну істинність. При цьому, кожна дискредитувала себе тим чи іншим чином, нерідко через власну суперечливість. Також не слід забувати і про залежність будь-якої методології від зовнішнього впливу, який може бути як підтримуючим, наприклад, з боку владних структур (як ідеї марксизму-ленінізму в СРСР), так і нищівним. Зовнішній вплив може змінюватися в залежності від безлічі факторів, від особливостей етнічного складу і культурних традицій держави або певних регіонів, рівня національної безпеки тощо, а в епоху глобалізації – ще й під тиском міжнародних

відносин. Але, як певні філософські концепції можуть піддаватися зовнішньому впливу, так і самі концепції можуть мати істотний вплив на суспільство, його культуру, на зміни у сфері гуманітарних наук або навіть на державні стратегії. Нерідко буває й так, що знання більш високого рівня абстрактності можуть виконувати методологічну функцію по відношенню до більш конкретного знання. Це означає, що фактично будь-яка наукова теорія виконує методологічні функції, коли вона використовується за межами її власного предмета [136, с. 426-436]. В цьому відношенні будуть методологічно задіяні й означені в попередньому підрозділі теоретичні підходи до аналізу соціальної міфології.

Враховуючи вищезазначене, стверджуємо, що для якомога кращого розкриття обраної теми слід користуватися декількома методологічними підходами. Передусім зазначимо, що серед існуючих підходів до аналізу соціальних форм, явищ та процесів, доцільними будуть ті, що за основу беруть перебіг їх зміни у часі. З цієї точки зору, дослідження соціальної міфології може відбуватися в рамках основних історичних парадигм, серед яких можна назвати класичні – «лінійні» та «циклічні», а також некласичні – «цикло-ґенетичні» та «точкові» [137, с. 352]. Лінійні та циклічні концепції історичного процесу виникли ще за часів Давнього світу. Лінійні концепції Античності можна розділити на регресистські (Гесіод) та прогресистські (Демокрит, Платон, Аристотель), песимістичні та оптимістичні. Ідея лінійного спрямування історії яскраво виражається у християнських творах (від гріхопадіння Адама і Єви й до Судного дня). Типовою лінійністю відзначається також концепція зміни суспільних формацій К. Маркса. Д. Белл у своїй праці «Прийдешнє постіндустріальне суспільство» демонструє також лінійний прогресистський підхід, де людство поступово проходить традиційний та індустріальний ступені розвитку, а в кінцевому підсумку – переходять на рівень постіндустріального суспільства, у якому влада над силами природи та добробут населення є найвищими. Одним з центральних аспектів зміни типу суспільства на постіндустріальне є значення

теоретичного знання у цьому суспільстві. Як пише сам Д. Белл, «Фактично теоретичне знання все більше стає стратегічним ресурсом, осьовим соціальним принципом, а університети, дослідницькі організації і інтелектуальні інститути, де воно кодифікується і збагачується, виявляються осьовими структурами народжуваної цивілізації» [13, с. 33].

Як бачимо, існує небезпека у лінійних концепціях – їхній фаталізм, напередвизначеність, адже вони, у більшості своїй, впроваджують ідею гарантованої історії, яка сама по собі являється міфом. Ще одна проблема використання лінійних концепцій у дослідженні сучасної міфології полягає в тому, що, з точки зору виключно лінійного підходу, міфологія є історично першою формою духовної культури, першим типом світогляду. Міф вважається архаїчною формою світогляду, дорефлективною формою пізнання навколишньої дійсності. Згідно з лінійним підходом, міф залишився у минулому, поступившись місцем релігійному і науковому типам світогляду. До такої думки схилялися у переважній більшості мислителі XIX ст., наприклад, представники міфологічної та антропологічної шкіл. На нашу ж думку, соціальна міфологія притаманна людському суспільству на будь-якому етапі його розвитку: від архаїчного суспільства й до сьогодення.

Звідсіль випливає, що соціальну міфологію слід досліджувати переважно у рамках циклічних (цивілізаційних) підходів. Це спричинено тією обставиною, що соціальна міфологія є не історично минущою, а являється свого роду «вічною» формою, яка прив’язана до історії певних цивілізацій. Використаємо для характеристики соціального міфу слова К. Ясперса, який переконливо доводив, маючи на увазі «осьовий час» (за його типологізацією історії): «Тим, що сталося тоді, що було створено і продумано в той час, людство живе аж до сього дня» [164, с. 38]. З іншого боку, в рамках історії окремих цивілізацій, історія їхньої соціальної міфології може розглядатися як певна «лінія» (наприклад, антична, феодальна, буржуазна, соціалістична або, за іншими підставами – до(або пре-)модерна,

модерна та постмодерна стадії розвитку західноєвропейського світу), яка при цьому має змогу взаємодіяти з «лінійними» міфологіями інших цивілізацій.

Означений вище «точковий» підхід – історична парадигма, притаманна філософському постмодернізму – течії, яка виникла у другій половині XX ст. і в тій чи іншій мірі проявила себе у всіх сферах суспільного життя [71; 95; 119]. Передусім звернемо увагу на соціальні аспекти, притаманні даному періоду, поза яких не варто тлумачити будь-які суспільні явища, у тому числі і соціально-міфологічного порядку. Саме на це звертає увагу О. Соболь, вважаючи, що «… Постмодерн, викриваючи трагічність як джерело надпанування, насильства, репресії, наполягає на культивуванні диференціації, розмаїття, поліморфності як первісної передумови постмодерністської соціальності. Суть його ставлення до цієї нової розмаїтої реальності зводиться не до пошуку єдності і уніфікації, а до породження відмінності в спонтанній соціокультурній діяльності, найрелевантнішою формою якої є гра, змагання, суперництво. Саме ця форма адекватно висловлює постмодерністський зміст життєдіяльності, який полягає не стільки в її результатах, скільки у самому процесі» [119, с. 39-40].

Фактично усі автори, розглядаючи «епоху постмодерну», торкаються у своїх міркуваннях проблеми філософії або точніше – особливого «статусу» філософського знання (чи відсутності такого). Враховуючи те, що дослідження сучасного міфу ведеться в межах соціальної філософії, цей аспект в розумінні «постмодерної» культури не можна оминути. Доволі компактно з цього приводу висловлюється Є. Подольська: «…філософії постмодернізму самої по собі не існує, – пише вона, – оскільки постмодернізм у філософії виник якраз із радикального сумніву у можливості самої філософії як деякої світоглядно-теоретичної і жанрової єдності. Доречно говорити не про “філософію постмодерну”, а про “ситуацію постмодерну”» [95, с. 315]. Слід підкреслити, що постмодернізм заперечує не лише право науки на істинність, але й саму істину. Нищівній критиці (деконструкції) піддається вся попередня філософія, а її здобутки зводяться

нанівець. «Точкові» концепції визнають лише нинішнє «сьогодні». Типовою точковою концепцією слід вважати ідею «кінця історії» Ф. Фукуями, оскільки для нього історія зупинилася, минуле вже не важливе (адже все вже здійснилося), а майбутнє – теж не має особливого значення, бо світова картина вже не зміниться [144, с. 112-113]. Такі концепції нерідкісні для сучасності, автор пов'язує їх виникнення з тріумфальними почуттями або відчуттями розчарування і безвиході, як суспільні настрої, що панують у суспільстві як реакція на значні історичні події.

Таким чином, підсумовуючи, маємо зазначити, що цілісне дослідження сучасної соціальної міфології спиратиметься на весь доступний методологічний арсенал класичної та посткласичної філософії; використовуватиме загальні наукові методи та системний підхід. Дослідження соціальної міфології має міждисциплінарний характер, воно здійснюється на перетині «лінійних» та «циклічних» підходів та найбільш повно розкривається саме у цивілізаційній площині. Окрім цього, дане дослідження враховує досягнення аналізу соціальної міфології та дотичних до неї аспектів у психології, економіці, політології, глобалістиці та інших наукових дисциплінах.

Висновки до першого розділу

Проведений у першому розділі аналіз основних теоретичних підходів, методології та понятійно-категоріального апарату осмислення соціальної міфології, ступеня розробленості даної теми дозволяє зробити наступні висновки:

По-перше. В межах сучасного наукового дискурсу ще й досі не вироблено концептуально узагальнюючого підходу та єдиного визначення засадничих для дослідження понять – міф, міфологія, соціальна міфологія тощо.

По-друге. У більшості робіт, присвячених проблемі міфології, предметом дослідження виступає майже виключно архаїчна міфологія, тим самим фактично не зважується на існування сучасної соціальної міфології або при визнанні останньої вона здебільше розглядається з точки зору психології, етнології, релігієзнавства, семіотики тощо. Тому актуальним є дослідження соціальної міфології сучасного суспільства, що глобалізується, у площині саме соціальної філософії.

По-третє. Проведений аналіз концептуальних підходів до соціальної міфології дозволяє оцінити наявний науково-теоретичний рівень розробки даної проблематики як недостатньо комплексний та такий, що потребує більшої систематизації та теоретичного доповнення. Серед найменш розроблених на сьогодні є передусім проблема соціальної міфології епохи глобалізації, яка принципово відрізняється від більш ранніх соціальних міфологій. Це потребує в подальшій аналітичній роботі розв’язання таких задач як порівняння соціальної міфології епохи глобалізації та інших (попередніх та паралельних) систем соціальної міфології; спостереження генезису соціальної міфології в умовах глобалізації, де глобалізація є одночасно як носієм, так і середовищем існування соціальної міфології.

По-четверте. Дослідження соціальної міфології у вітчизняній філософській думці останніх десятиліть сконцентроване переважно на

питаннях національної традиції міфології та націлене здебільше на аналіз окремих аспектів міфологізації у сферах суспільного буття. На тлі поставлених науковцями питань маємо зазначити, що проблемними залишаються наступні: визначення характеру та сутності соціальної міфології у контексті взаємодії національного та глобального буття, особливостей сучасного міфотворення, ролі та значення символу і знаку для соціальної міфології; встановлення характеру взаємозв’язку між соціальною пам’яттю та особливостями існування і зміни соціальної міфології.

Список використаних джерел до першого розділу

1. Азроянц Э. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции / Э. А. Азроянц. – М.: Новый век, 2002. – 416 с.

2. Андрієнко О. Класифікація та основні функції соціальних міфів: соціально-філософський аспект [Електронний ресурс] / О. В. Андрієнко. – Режим доступу: http://www.stattionline.org.ua/pravo/62/8697-klasifikaciya-ta-osnovni-funkci%D1%97-socialnix-mifiv-socialno-filosofskij-aspekt.html.

3. Андрієнко О. Світоглядні трансформації соціальної міфології у демократичному суспільстві: монографія / О. В. Андрієнко. – Донецьк, 2011. – 139 с.

4. Андрущенко Т. Виховна функція мистецтва в освітньому процесі / Т. Андрущенко // Рідна школа. – 2011. – № 1-2. – С. 8-12.

5. Андрущенко Т. Романтизм та діалектика естетичного / Т. Андрущенко // Вища освіта України. – 2011. – № 1. – С. 70-78.

6. Апинян Т. Мифология: теория и событие / Т. А. Апинян – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 281 с.

7. Афанасьев А. Происхождение мифа. Метод и средства его изучения [Електронний ресурс] / А. Н. Афанасьев. – Режим доступу: http://kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_846.htm.

8. Афанасьев А. Сказка и миф / А. Н. Афанасьев. – Воронеж, 1864. – 70 с.

9. Багінський В. Множинність та варіативність соціальних практик / В. В. Багінський // Соціальні практики в глобальному вимірі / [Попов Б. В., Нельга О. В., Фадєєв В. Б., Багінський В. В., Носова Г. Ю.]. – К.: Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009. – С. 66-82.

10. Барков В. Суперечності розвитку громадянського суспільства в Україні та засоби їхнього подолання / В. Ю. Барков, Т. В. Розова // Актуальні проблеми держави і права. – 2005. – Вип. 25. – С. 14-20.

11. Барт Р. Мифологии / Р. Барт; [пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина]. – М.: Академ. Проект, 2008. – 351 с. – (Философские технологии).

12. Бек У. Что такое глобализация? / Бек Ульрих; [пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и послесловие А. Филиппова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

13. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество социального прогнозирования / Д. Белл. – М.: Academia, 2004. – 944 с.

14. Буряк В. Актуальные проблемы философии: методологические основания экономического знания, постиндустриальное общество, глобализация. Учеб. пособие / В. В. Буряк. – Симферополь: Симгортип, 2006. – 156 с.

15. Бушанський В. Естетика політичної влади: монографія / В. В. Бушанський. – К. : Парапан, 2009. – 360 с.

16. Вашкевич В. Ціннісно-світоглядні настанови молоді в сучасних умовах / В. Вашкевич // Гілея: науковий вісник. - 2013. – № 73. – С. 205-209.

17. Вернидуб Р. Роль вищої педагогічної освіти в подоланні глобальних викликів / Р. Вернидуб // Вісник Інституту розвитку дитини. Сер.: Філософія, педагогіка, психологія. – 2014. – Вип. 36. – С. 8-13.

18. Волович О. Глобалізація: переваги і загрози для нашої країни [Електронний ресурс] / О. О. Волович // Одеські Вісті. – 2012. – № 15. – Режим доступу: http://izvestiya.odessa.ua/index.php?go=Newspaper&in=view&id=23646.

19. Воронкова В. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего / В. Г. Воронкова // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2013. – Вип. 3. – С. 69-80.

20. Вундт В. Миф и религия / В. Вундт // М. Мюллер, В. Вундт. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – С. 243-824.

21. Вундт В. Проблемы психологии народов / В. Вундт. – СПб.: Питер, 2001. – 160 с.

22. Вусатюк А. Анализ мифа в творчестве А. Ф. Лосева / А. О. Вусатюк // Історія філософії у вітчизняній культурі. Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. Освіти НАН України. – Полтава: АСМІ, 2014. – Вип. 11. – С. 622-630.

23. Вусатюк А. Истоки символизма в мифологии / А. О. Вусатюк // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. пр. – Чернівці, 2014. – Вип. 726-727. – С. 286-291.

24. Вусатюк А. Феномен соціальної міфології в сучасному науковому дискурсі України / А. О. Вусатюк // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: зб. наук. пр. – Київ, 2014. – Вип. 2(20). – С. 124-128.

25. Гадамер Г. Миф и разум / Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 92-99.

26. Герасимова Е. Лінгвістичні основи соціокультурних принципів економічної взаємодії в глобальній системі координат / Е. М. Герасимова // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. – 2016. – № 2. – С. 17-26.

27. Голосовкер Я. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Главная редакция восточной л-ры изд-ва «Наука», 1987. – 218 с.

28. Грабовська І. Національні міфи в контексті сучасних українських реалій (філософсько-світоглядний аналіз): монографія / І. М. Грабовська. – Ніжин : вид-во НДУ ім. М. Гоголя: ДС Міланік, 2007. – 142 с.

29. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс; [пер. с англ. под ред. и послесл. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.

30. Гримм Я. Немецкая мифология / Я. Гримм // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 54-71.

31. Гузенков С. Історія рідного краю: досвід десяти років викладання регіонального курсу / С. Гузенков // Післядиплом. освіта в Україні. – 2011. – № 2. – С. 68-70.

32. Гулыга А. Миф как философская проблема / А. В. Гулыга // Античная культура и современная наука: сб. – М.: Наука, 1985. – С. 271-276.

33. Гуревич П. Философия человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 1999. – Ч. I. – 221 с.

34. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. И – О / В. Даль. – СПб.-М.: Тип. Товарищества М.О. Вольф, 1905 – 1017 с.

35. Декарт Р. Сочинения / Рене Декарт: в 2 т.; [перев. с лат. и фр., сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с. – (Филос. наследие; Т. 106).

36. Денисюк С. Культурологічні виміри політичної комунікації: монографія / С. Г. Денисюк. – Вінниця : ВНТУ, 2012. – 391 с.

37. Джерела формування та історія утвердження предметної галузі української психології: монографія / [С. В. Бондар, О. Т. Губко, В. Т. Куєвда та ін.]; АПН України, Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К.: Пед. думка, 2008. – 224 с.

38. Діяк І. Україна – Росія. (Історія та сучасність) / І. В. Діяк; ред.: В. Г. Дончик. – К., 2001. – 397 с.

39. Дмитренко М. Формування політичної культури суспільства в трансформаційний період: монографія / М. А. Дмитренко; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова; Ін-т опер. діяльності та держ. безпеки. – К., 2006. – 191 с.

40. Духовні цінності в умовах глобальних цивілізаційних трансформацій : монографія / [Баран Л., Баран Р., Власова О., та ін.]; Дніпропетр. нац. ун-т залізн. транспорту ім. В. Лазаряна. – Д.: 2009. – 404 с.

41. Етнопсихологічний вимір України: семіозис, міфотворчість, ідентичність: монографія / [Духніч О., Лозова О., Яблонська Т., Яремчук О.]. ред.: О. М. Лозова. – Київ : Інтерсервіс, 2014. – 192 с.

42. Жижко Т. Філософська рефлексія ідеї університету в сучасному суспільстві / Т. А. Жижко // Нова парадигма. – 2014. – Вип. 121. – С. 3-12.

43. Зарецький О. Офіційний та альтернативний дискурси. 1950 – 80-ті роки в УРСР: монографія / О. Зарецький; НАН України, Ін-т укр. мови. – К.: Фітосоціоцентр, 2003. – 259 с.

44. Зражевська Н. Розуміння медіакультури: комунікація, постмодерн, ідентичність, ідеології, медіаконтроль : монографія / Н. І. Зражевська. – Черкаси: Ю. Чабаненко, 2012. – 408 с.

45. Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини в сучасній Україні: монографія / О. Г. Аркуша, Л. В. Войтович, Р. Й. Голик [та ін.]; НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича. – Л., 2009. – 472 с.

46. Кавелин К. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / К. Д. Кавелин. – М.: «Правда», 1989. – 653 с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

47. Калашник Л. Давньокитайська міфологія як засіб родинного виховання : монографія / Л. С. Калашник; Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Запоріжжя : Поліграф, 2004. – 260 с.

48. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер; [пер. А. Муравьёва] // Проблема человека в западной философии [сб. переводов с англ., нем., фр.; сост. и послесловие П. С. Гуревича; общая редакция Ю.Н. Попова]. – М.: «Прогресс», 1988. – С. 3-30.

49. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.: СПб.: Университ. книга, 2002. – 280 с. – (Книга света).

50. Кессиди Ф. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

51. Кереньи К. Введение в сущность мифологии / К. Кереньи, К. Г. Юнг // Юнг К. Г. Душа; пер. с англ. – М.-К.: ЗАО «Совершенство» – «Port-Royal», 1997. – С. 9-208.

52. Кивлюк О. Глобалізація та інформатизація освіти в предметному полі філософії освіти / О. П. Кивлюк // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2014. – Вип. 57. – С. 192-200.

53. Кіслов Д. В. Політична безпека масових комунікацій: монографія / Д. В. Кіслов; Київ. міжнар. ун-т, Ін-т екон. та гуманіт. пробл. – К., 2010. – 207 с.

54. Клепко С. Педагогіка миру і філософія війни: пошук істини / С. Ф. Клепко // Постметодика. – 2016. – № 2. – С. 21-23.

55. Климов И. Теория социальных мифов Жоржа Сореля [Електронний ресурс] / И. Климов. – Режим доступу : http://www.syndikalist.narod.ru/sorel/sorel3.htm.

56. Кравченко А. Формування інституту вчительства у соціокультурних детермінаціях епохи Нового часу / А. А. Кравченко // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2012. – № 1. – С. 47-50.

57. Кримський С. Глобалізація як трансформаційний процес / С. Б. Кримський // Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет); сост. Д. С. Бураго. – К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. – С. 243-265.

58. Кримський С. Українська культура та її базові архетипи / С. Б. Кримський // Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет); сост. Д. С. Бураго. – К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. – С. 157-181.

59. Крымский С. Пути и перепутья современной цивилизации / Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко. – К.: Благотвор. Фонд содействия развитию гуманит. и экон. наук «Международный деловой центр», 1998. – 432 с.

60. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект: монографія / В. Т. Куєвда; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України, Донец. відділ. наук. тов. ім. Шевченка, Укр. культурол. центр (м. Донецьк). – Донецьк, 2007. – 264 с.

61. Куц Г. Стереотипізація та міфологізація у виборчому процесі / Г. М. Куц // Сучасне суспільство . – 2013. – Вип. 2. – С. 54-67.

62. Куцепал С. Освіта в інформаційному суспільстві: діалектика традицій та інновацій / С. В. Куцепал // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2011. – Вип. 2. – С. 233-238.

63. Кушерець В. Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій / В. І. Кушерець. – К.: Знання України, 2002. – 248 с.

64. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл. – М.; К.: РЕФЛ-бук: АСТ, 1997. – 378 с.

65. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер, пер. с англ. С.П. Евтушенко. – М.: Республика, 2000. – 287 с.

66. Леви-Стросс К. Мифологики: в. 4 т. / Клод Леви-Строс; [Т. 1. Сырое и приготовленное]. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с. – (Книга света).

67. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова – М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 512 с.

68. Лосев А. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 21-186 – (Мыслители XX века).

69. Лосев А. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. – 480 с.

70. Лукінюк М. Обережно: міфи! Спроба системного підходу до висвітлення фальшувань історії України / М. В. Лукінюк; Київ. нац. ун. імені Тараса Шевченка; Центр українознавства. – К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2003. – 576 с.

71. Лукьянец В. Постмодернистское мышление – мышление XXI века? / В. С. Лукьянец // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К., 1995. – С. 239-257.

72. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / Нікколо Мак'явеллі; [пер. з італ. А. Перепаді]. – Харків: Фоліо, 2007. – 511 с.

73. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский; [пер. с англ.]. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.

74. Малиновский Б. Функциональный анализ / Бронислав Малиновский; [пер. В.Г. Николаева] // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – [2-е изд.] – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – С. 681-702.

75. Мамардашвили М. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.

76. Мамонтов С. Основы культурологии: учеб. пособ. /С. П. Мамонтов, Ун-т Рос. акад. образования. – [2-е изд., доп.]. – М.: РОУ, 1996. – 271 с.

77. Маркс К. Введение к «Критике политической экономии» / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф.: Соч. – 2-е изд. – М.: Гос. изд-во полит. л-ры, 1958. – Т. 12 – С. 709-738.

78. Марчук І. Командир УПА-Північ Дмитро Клячківський – «Клим Савур»: монографія / І. В. Марчук. – Рівне : О. Зень, 2009. –168 с.

79. Мелетинский Е. Мифология / Е. М. Мелетинский // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010. Т. II. – 2010. – 634 с.

80. Мелетинский Е. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

81. Менар Р. Мифы в искусстве старом и новом. Историко-художественная монография / Рене Менар; [перевод; репринт, воспроизведение изд. 1900 г.; заключительный очерк Г.П. Чистякова]. – М.: Молодая гвардия, 1992. – 284 с.

82. Міщенко М. Ідеологія, соціальна міфологія та трансформаційні процеси в українському суспільстві / М. Д. Міщенко; Рада нац. безпеки і оборони України. – К., 1998. – 101 с.

83. Муляр В. Феномен маргінальності: ставлення, сутність, причини / В. І. Муляр // Гілея: науковий вісник. – 2014. – Вип. 84. – С. 252-255.

84. Немчинов І. Осмислення історії як соціальної реальності: нова парадигма філософсько-історичного знання / І. Г. Немчинов // Гілея: науковий вісник. – 2014. – Вип. 84. – С. 255-257.

85. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет: предс. В. С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – Т. I. – 2010. – 744 с.

86. Новейший философский словарь [сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов]. – [3-е изд., исправ.]. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.

87. Носова Г. Множинність та варіативність соціальних практик за умов глобалізації / Г. Ю. Носова // Соціальні практики в глобальному вимірі / [Попов Б. В., Нельга О. В., Фадєєв В. Б., Багінський В. В., Носова Г. Ю.]. – К.: Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009. – С. 83-104.

88. Оботурова Г. Философия мифа / Г. Н. Оботурова. – Вологда: «Русь», 1998. – 157 с.

89. Обушний М. Політологія: довідник / М. І. Обушний, А. А. Коваленко, О. І. Ткач; за ред. М. І. Обушного. – К.: Довіра, 2004. – 599 с.

90. Ожегов С. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – [4-е изд., допол.]. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

91. Онопко О. Соціально-політична ідентичність як фактор виникнення політичних міфів України / О. Онопко // Наукові записки Нац. ун-ту «Острозька академія». – 2010. – Вип. 5. – С. 373-380. – (Сер. : Культурологія).

92. Павлюк Л. Знак, символ, міф у масовій комунікації: Посіб. / Л. С. Павлюк. – Л.: ПАІС, 2006. – 120 с.

93. Платон. Государство / Платон // Платон. собр. соч. в 4т. Т. 3; [пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1994. – С. 79-420.

94. Пода Т. Етико-філософський вимір міжнародних відносин глобалізованого світу / Т. А. Пода // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. –

К.: Вид-во Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2015. – № 2 (22). – С. 54-57.

95. Подольська Є. Філософія: підруч. / Є. А. Подольська. – К.: Фірма «Інкос», Центр навч. л-ри, 2006. – 704 с.

96. Покась В. До проблеми фундаменталізації змісту педагогічної освіти / В. П. Покась, Я. С. Фруктова // Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка. Психологія. – 2013. – № 19. – С. 70-74.

97. Полисаєв О. Архітектоніка сучасного міфу / О. П. Полисаєв; – Тернопіль: Астон, 2008. – 336 с.

98. Полисаєв О. Соціально-філософське дослідження трансісторичності міфологічного освоєння світу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Олександр Павлович Полисаєв. – К., 2009. – 32 с.

99. Політологічний енциклопедичний словник / [упоряд. В. П. Горбатенко]. – [2-е вид., доп. і перероб.]. – К.: Генеза, 2004. – 736 с.

100. Попович М. Мировоззрение древних славян / М. В. Попович. – К.: Наук. думка, 1985. – 166 с.

101. Потебня А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 623 с.

102. Пробийголова Н. Політичні партії як суб'єкт формування політичного міфу / Н. В. Пробийголова // Наук. праці МАУП. – 2013. – Вип. 3. – С. 53-59.

103. Радклиф-Браун А. Антология исследований культуры. Интерпретация культуры / Алфред Р. Радклиф-Браун; [пер. В.Г. Николаева]. – 2-е изд. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербур. ун-та, 2006. – 720 с.

104. Режабек Е. Мифомышление (когнитивный анализ) / Е. Я. Режабек. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.

105. Релігієзнавчий словник; [за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

106. Рижко В. Неоконцептологія: монографія / В. А. Рижко. – К.: Логос, 2016. – 604 с.

107. Ричка В. Київ – Другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. М. Ричка; Ін-т історії України НАН України. – К., 2005. – 242 с.

108. Розова Т. Пострадянський соціальний простір у форматі діалогу з провідними акторами глобалізації: філософсько-політичний аспект / Т. В. Розова, В. В. Гайтан // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 10. – С. 115-119.

109. Руда О. Українське козацтво в інтерпретації польських істориків кінця XIX – першої третини XX століття: монографія / О. Руда; НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича. – Л., 2010. – 416 с.

110. Савельева М. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К.: Парапан, 2003. – 272 с.

111. Савельева М. Процесс мифизации культуры в условиях постмодерна / М. Ю. Савельева // Практична філософія. – 2003 – № 3. – С. 62-71.

112. Савельєв В. Перспективи концепції освітнього врядування / В. Л. Савельєв. // Гілея: науковий вісник. – 2013. – С. 280-283.

113. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI – XVII ст.: монографія / С. Савченко; Ін-т українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України. – Д.: Інновація, 2007. – 188 с.

114. Свириденко Д. Академічна мобільність в дискурсі глобалізації вищої освіти / Д. Б. Свириденко // Філософські обрії. – 2013. – Вип. 29. – С. 183-190.

115. Світоглядно-теоретичний вимір сучасної української політики: монографія / М. І. Михальченко, М. С. Кармазіна, В. О. Ковалевський [та ін.]; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І. Ф. Кураса. – К., 2010. – 358 с.

116. Сєрова Ю. Соціальна міфотворчість в контексті детермінант масового суспільства / Ю. В. Сєрова // Гуманітарний вісник Запор. держ. інженерної академії. – 2014. – Вип. 56. – С. 218-227.

117. Словник античної міфології [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/slovmith/slovm07.htm.

118. Словник іншомовних слів [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: http://www.jnsm.com.ua/cgi-bin/u/book/sis3.pl?Article=5083&action=show.

119. Соболь О. Постмодерн і майбутнє філософії / О. М. Соболь. – К.: Наук. думка, 1997. – 187 с.

120. Сорель Ж. Размышления о насилии / Жорж Сорель; [пер. с фр. Б. Скуратов, В. Фриче]. – М.: Фаланстер, 2013. – 293 с.

121. Сошніков А. Український націоналізм як соціокультурна міфотворчість: монографія / А. О. Сошніков; Харк. нац. ун-т внутр. справ. – Х.: Майдан, 2013. – 789 с.

122. Ставицький А. Деякі проблеми соціальної міфотворчості / А. В. Ставицький // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2001. – Вип. 22. – С. 166-176.

123. Суходуб Т. Критика як функція філософії та умова інтелектуальних дискусій у суспільстві / Т. Д. Суходуб // Українські інтелектуали: погляд із сьогодення: зб. статей. – К.: Вид-во «Дельта», 2006. – С. 149-160.

124. Суходуб Т. Культура свободи як опосередкований суб’єкт політичних відносин: європейські цінності та український вибір / Т. Д. Суходуб // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К.: Етна-1. – 2006. – С. 117-123.

125. Суходуб Т. Міф і образ: сенс роздільного існування / Т. Д. Суходуб // Українське кіно: ідентифікація у часі. Хроніки громадських обговорень 2001-2003 років. – К.: Альтерпрес, 2003. – С. 70-77.

126. Суходуб Т. От мифологического к проблемному мышлению / Т. Д. Суходуб // Totallogy-XXI (дванадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2005. – С. 85-91.

127. Суходуб Т. Прельщение мифа (проблема устойчивости «архаических» мировоззренческих установок в современном обществе) / Т. Д. Суходуб // Totallogy-XXI (четвертий випуск). Постнекласичні дослідження. – К: ЦГО НАНУ, 2000. – С. 156-172.

128. Суходуб Т. Соціальна міфологія в перехідні епохи / Т. Д. Суходуб // Духовне відродження – основа стратегії сталого розвитку України: матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2001. – С. 347-352.

129. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор; [пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

130. Тахо-Годи А. Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – М.: Искусство, 1989. – 304 с.

131. Терминологический словарь библиотекаря по социально-экономической тематике. – СПб: Российская национальная библиотека, 2011. – 136 с.

132. Токарев С. Что такое мифология? / С. А. Токарев // Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира: в 2 т. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1999. Т.1. – С. 145-183.

133. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної наратії / Є. Топольський; [пер.: Н. Гончаренко]. – К.: К.І.С., 2012. – 399 с.

134. Удод О. Історія в дзеркалі аксіології. Роль історичної науки та освіти у формуванні духовних цінностей українського народу в 1920 – 1930-х роках / О. А. Удод. – К. : Генеза, 2000. – 292 с.

135. Фадєєв В. Глобалізаційні трансформації: дискусії навколо визначення / В. Б. Фадєєв // Соціальні практики в глобальному вимірі /

[Попов Б. В., Нельга О. В., Фадєєв В. Б., Багінський В. В., Носова Г. Ю.]. – К.: Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009. – С. 11-16.

136. Философия науки. Общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук; [хрестоматия]. – М.: Изд-во «Прогресс-Традиция»; «Флинта», 2005. – 992 с.

137. Философский словарь / [Андрущенко И. В., Вусатюк О. А., Линецкий С. В., Шуба А. В.]. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.

138. Философский энциклопедический словарь / Ильичёв Л. Ф., Федосеев П. Н., Ковалёв С. М., Панов В. Г. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

139. Філософія українського буття : монографія / І. М. Грабовська, Т. М. Ємець, О. І. Мостяєв; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К.: Укр. Вид. Спілка, 2006. – 295 с.

140. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Кристофер Флад; [пер. с англ. А. Георгиева]. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 263 с.

141. Фрейденберг О. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 605 с.

142. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов [пер. Т. И. Перепеловой] / Э. Фромм. Душа человека – М.: Изд-во «Республика», 1992. – 430 с. – (Мыслители XX века). – С. 179-298.

143. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер; [пер. с англ.; 2-е изд.]. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

144. Фукуяма Ф. Конец истории? / Фрэнсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990 – № 3. – С. 84-118.

145. Хавкіна Л. Сучасний український рекламний міф : монографія / Л. М. Хавкіна; Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка. – Х., 2010. – 352 с.

146. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

147. Цимбал Т. Феномен еміграції: досвід філософської рефлексії: монографія / Т. В. Цимбал; МОНМС України, НТУ України «Київ. політехн. ін-т». – К.; Кривий Ріг, 2012. – 396 с.

148. Чудовська-Кандиба І. Соціокультурні виміри рекламних практик: монографія / І. А. Чудовська-Кандиба. – К. : КІС, 2010. – 448 с.

149. Шайгородський Ю. Політика: взаємодія реальності і міфу: монографія / Ю. Шайгородський; Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К. : Знання України, 2009. – 400 с.

150. Шайгородський Ю. Роль міфологічної свідомості у розумінні політики / Ю. Шайгородський // Політ. менеджмент. – 2007. – Спец. вип. – С. 79 – 87.

151. Шеллинг Ф. Философия искусства / Ф. В. Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

152. Шестов Н. Политический миф теперь и прежде / Николай Игоревич Шестов; [под ред. проф. А.И. Демидова]. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – 414 с. – (Золотая коллекция).

153. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.

154. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогрес, 1987. – 312 с.

155. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

156. Юнг К. Архетип и символ / К. Г. Юнг; [сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с. – (Серия «Страницы мировой философии»).

157. Юнг К. Душа и Миф. Шесть архетипов / К. Г. Юнг. – К.: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

158. Юнг К. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М.: Университ. книга, АСТ, 1996. – 714 с.

159. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Х. Янарас; [пер.: А. Чердаклі, Н. Клименко]. – К.: Основи, 2000. – 314 с.

160. Яневський Д. Проект «Україна». Грушевський. Скоропадський. Петлюра / Д. Б. Яневський. – Х.: Фоліо, 2012. – 918 с.

161. Яременко В. Україна в лещатах сіонізму / В. В. Яременко; Міжрегіон. академія управління персоналом. – К., 2005. – 192 с.

162. Яремчук О. Психологія етнокультурної міфотворчості особистості: монографія / О. В. Яремчук; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. – О.: Фенікс, 2013. – 429 с.

163. Яровенко С. Мифоконструирование социальной реальности: игры жрецов / С. Яровенко // Бренное и вечное: социально-мифологические и политософские измерения идеологии в «массовых обществах»: материалы Всерос. науч. конф. (Великий Новгород, 9-10 октября 2007 г.). – Великий Новгород, 2007. – С. 341-346.

164. Ясперс К. Истоки истории и её цель / К. Ясперс; [пер. с нем.] – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

165. Adesola Joan Akala. The Son-Father Relationship and Christological Symbolism in the Gospel of John. ed. by Michael Labahn. – L., NY, 2014. – 246 p.

166. Muller M. Comparative Mythology: An Essay [Електронний ресурс] / Max Muller. – Режим доступу: http://booksnow1.scholarsportal.info/ebooks/oca7/52/comparativemytho00ml/comparativemytho00ml.pdf.

167. Urban W. Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism / Wilbur Marshall Urban. – London and New York: Routledge, 2013. – 760 p.

РОЗДІЛ 2.
СОЦІАЛЬНА МІФОЛОГІЯ В ГЛОБАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

2.1. Онтологічні основи та структура сучасної соціальної міфології

Філософський аналіз соціальної міфології не може залишатися в рамках лише рефлексивного дослідження теми, гносеологічний підхід потребує означення й онтологічних основ цього вельми складного феномену суспільно-історичного буття людства. Цілісна картина соціальної міфології не вибудовується лише в прив'язці до одних дослідницьких вподобань суб'єкта пізнання, адже соціальна міфологія носить більш ґрунтовний характер і визначається насамперед соціальним буттям, яке вміщує її та детермінує її особливості. Звідси випливає, що головним в дослідженні має стати безпосереднє вивчення даного неоднозначного соціального явища, а не тільки зважання на аналіз присвяченої йому літератури.

Суспільне буття об'єднує в собі всі види матеріального і духовного начал, воно дано людині не тільки ззовні, як об'єкт, а й зсередини, як реальність, яка присутня в нас самих. Виходячи з цього положення, бачимо одним з основних завдань розділу наступне – з'ясування буттєвих основ соціальної міфології, фіксацію її різних структурних елементів, явищ і процесів (частиною лінійних, частиною циклічних), виявлення сутнісних характеристик і характерних ознак сучасної соціальної міфології, вивчення найважливіших умов (причин і факторів) її розвитку.

Отже, соціальна міфологія виступає в якості важливої – «вихідної», «вічної», «наскрізної», «непереборної» – практичної форми освоєння, облаштування та організації соціального буття. Одночасно соціальна міфологія постає особливим соціокультурним і етнокультурним середовищем, сферою або реальністю, в якій реалізуються, осягаються, відтворюються і відбиваються різноманітні форми життєдіяльності людини. Як вказує Т. Суходуб, «… класична міфологія розглядає світ крізь усталені

емоційно-насичені образи, легенди, перекази. “Онтологія” соціального міфу апелює по суті до тих же історій, легенд, переказів, але перетлумачує їх з позицій інтересів, потреб, цілей визначених соціальних груп, не тільки не намагаючись розчаклувати світ від помилкових, ідеологічних за своєю суттю, установок, а, навпаки, ще підсилюючи цю ілюзорну сторону функціонально діючого в комунікативній сфері суспільства соціального міфу [48, с. 157]. Міфологія виникає та існує на перетині матеріального (соціального і природного) і духовного (соціокультурного) начал. Міфологія цілком належить духовній сфері життя суспільства і вільно діє у всіх суспільних сферах. Міфологія являє собою важливу складову духовної сфери, вона відчуває постійний вплив з боку соціально-економічної, соціально-політичної та духовної сфер і сама постійно впливає на них.

Опора на онтологічний принцип відкриває новий горизонт сприйняття соціальної міфології. Згідно з Х. Ортегою-і-Гассетом, «термін “буття” традиційно володіє непоборним статичним значенням», тому «від нього слід звільнитися. Людина не є, а поступово “стає” цим або іншим, але поняття “поступово стає” – абсурдне, воно лише обіцяє деяку логіку, а виявляється абсолютно ірраціональним. Це “поступово стає” і означає “жити”, і в цьому немає ніякого абсурду. Тому ми і говоримо, що людина не є, а живе» [36, с. 96]. Як бачимо, філософ не виключає онтологічний вимір у розумінні людини та феноменів її буття, а підкреслює значення іншої (по суті «нової») онтології, характерної для філософії ХХ ст., у якій зважується на власне життєвий, екзистенційно-особистісний вимір буття людини, пов’язаний з її життєвим світом. За цих буттєвих умов, звісно, трансформується й соціально-міфологічна культура сучасної людини.

На ту обставину, що суспільне буття виходить за межі протиставлення матеріального та ідеального, суб’єктивного та об’єктивного звертає увагу С. Франк, який писав: «Суспільне буття входить в цьому відношенні до складу духовного життя і є як би її зовнішнє вираження і втілення»; воно «є саме двоєдність цього внутрішнього духовного життя з його зовнішнім

втіленням» [58 с. 73, 75]. Тобто, у сфері онтологічних акцентів людина і світ збігаються, стають єдиним цілим, в результаті чого людина знаходить відчуття включеності в буття і стає причетним до творення свого життя в суспільстві та історії. При цьому треба враховувати, що онтологія – це не тільки саме суспільне життя, але і її смисловий – духовний – образ. Саме духовність відрізняє людину від тварини. Однак міфологія функціонує в соціумі, тому ми не можемо вважати вірування однієї людини – окремо від суспільства – соціальним міфом. Не можемо ми його так назвати хоча б тому, що людина є соціальною істотою, яка піддається впливу суспільства. Міф стає міфом саме тоді, коли він передається, стає частиною суспільного свідомого або навіть підсвідомого. Від власних думок соціальний міф відрізняє те, що він надособистісний, у тому смислі, що існує передусім у колективній (масовій) свідомості. Для функціонування міфу потрібно колективне підсвідоме.

Якщо виходити з одного з усталених розумінь суспільства, а саме – як певної сукупності відносин між людьми, яка складається в процесі їхньої спільної діяльності, а також як сукупності людей, об’єднаних історично обумовленими соціальними формами спільного життя і діяльності чи спільністю положення, походження та інтересів тощо [57, с. 618], то зрозуміло, що витоки феномену соціальної міфології насамперед слід шукати саме у міжлюдських взаємовідносинах, які мають загальну суспільну природу, несуть в собі сутність того чи іншого людського колективу, його історичного походження, «історичних викликів» та суспільних проблем. Також зазначимо, що суспільство прийнято й протиставляти природі, тим самим підкреслюючи, що воно виникає, відділяючи себе від природного лона, перетворюючи «речовину» природи на «речовину» культури. Міфологія певним чином «нівелює» таке протиставлення, через те, що виникає в період ще не виразного їх розділення – це, безумовно, потрібно брати до уваги, не зважаючи на те, що на тепер людина все більше і більше відходить від свого природного начала та й суспільство з природою, як

зауважують сучасні науковці, здебільше зв'язують екологічні проблеми. Інакше кажучи, нині суспільство найчастіше виступає в якості протилежності природі, більш того, нерідкі випадки, коли відносини «природа – людина» розглядаються як конфронтаційні, а «природа – людина» – як ворогуючі сторони безперервного конфлікту. Причини останнього – розвинене з епохи «модерну» практично споживацьке ставлення до природи, про що безапеляційно свого часу висловився І. Мічурін: «Ми не можемо чекати милостей від природи, взяти їх у неї – наше завдання» [68].

Отже, суспільство в цілому невіддільне від природи, яка, з одного боку, є середовищем існування для суспільства, з іншого ж – є невід'ємним компонентом суспільного буття. Людина ж у цьому контексті – «за своєю природою є істота політична», «людина є суспільна тварина», як висловлювався ще Аристотель [3, с. 378, 379]. Фундаментальним же принципом суспільства є його духовність (як спосіб, яким людина втілює вироблені її культурно-історичним шляхом цінності, ідеали, норми, установки в своє практичне життя, в образ дій, вчинки тощо). Духовність і відрізняє природу як власне матеріальне буття і суспільство, яке базується як на матеріально-культурному, так і на духовно-культурному вимірі суспільного та ширше – цивілізаційного буття.

В цьому відношенні доцільно знов звернутися до міркувань С. Франка, який вказував на принципову відмінність суспільного життя від світу матеріального буття: з одного боку, «суспільні явища безперечно пов'язані з явищами матеріальними», так як вони з'являються завдяки людській діяльності, причому людські дії «виражаються завжди у тілесних, матеріальних процесах» (яскравим прикладом тут може послужити господарська діяльність, яка належить до сфери суспільного життя, але при цьому «стикається з фізичним світом і входить до його складу», а, з іншого боку, соціальне явище не складається тільки з фізичних процесів, скоріше воно «пов'язане з ними і має їх своїм зовнішнім наслідком і супутником», а от сенс суспільного явища не має «жодного відношення до фізичної природи

і фізичних процесів» [58, с. 65]. Звідси випливає, що значущі події суспільного життя пізнаються за допомогою «внутрішнього досвіду», що означає наступне – для того щоб розуміти інститути суспільного життя, такі як держава, сім'я та ін., необхідна включеність в це життя.

Таким чином, приходимо до висновку, що «суспільне життя за самою суттю своєю духовне, а не матеріальне» [там само, с. 66]. При цьому слід розрізняти людське душевне життя, що утворює внутрішній світ людини, і життя громадське – умови, в яких живуть люди. Суспільне явище, на думку С. Франка, надіндивідуальне, надособистісне і тому «виходить за межі психічного взагалі ("транспсихічне")» [там само, с. 69]. Звідсіль констатуємо, що суспільне явище відрізняється від всього психічного, суб'єктивного, внутрішнього саме своєю об'єктивністю, своїм буттям поза свідомістю» [там само, с. 70], проте належить до людського життя і нерозривно пов'язане з людською свідомістю. Інакше кажучи, специфіка суспільного буття полягає в тому, що воно виходить за межі антитези «матеріальне – психічне / природне – духовне», з одного боку, і «суб'єктивне – об'єктивне», з іншого боку. Суспільне буття є частиною духовного життя, тобто тієї сфери буття, в якій об'єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам у вигляді «реальності, присутньої в нас самих, зсередини з нами зрощеної і такої, що нам розкривається» [там само, с. 73]. Таким чином, підсумовуємо: соціальна сфера існує об'єктивно, поза людською свідомістю, проте вона залежна від людської діяльності та свідомості.

Одним з найважливіших аспектів суспільного життя є моральність, яку є сенс розглядати у якості засадничих начал суспільного життя. Для людини завжди існує певний, історично обґрунтований, заклик – чинити належним чином, відповідно до ідеального взірця, тобто відповідно до уявлень про належне, про те, як має бути. За словами С. Франка, «в моральній свідомості, яка є практичне вираження … духовної природи людини, людина, відчуваючи почуття належного, усвідомлюючи абсолютний ідеал свого життя, підноситься над своєю емпіричною природою» [там само, с. 76].

Усвідомлення вищої ідеальної необхідності, як вищий принцип, проявляється в категорії належного. На думку С. Франка, й право в первинному сенсі цього поняття є «належне в людських відносинах – те, що в них залежить не від емпіричної людської волі, а від вищого, абсолютного веління правди» [там само, с. 77]. У той же час, юридичне право є сукупністю норм, позбавлених внутрішньої авторитетності і тому таких, які ґрунтуються на «правомірності влади» [там само, с. 77]. Такий же, як і у права, первинний, а значить – обов'язковий характер, носить й влада, як воля, якій необхідно підкорятися.

Підходи до суспільства, суспільних відносин, окремих сфер суспільного буття тощо, які тільки-но були означені, слугують основою для інтерпретації соціальної міфології як суспільного явища, адже міфологія виходить з них, субстанційно пов'язана з ними, певним чином впливає на них тощо. Принаймні історичний поступ будь-якого суспільства демонструє ціпкий їх зв'язок. Але маємо мати на увазі, що вихідною основою будь-якої соціальної міфології є не тільки і не стільки соціальне середовище, певні суспільні відносини, скільки первинний прошарок традицій, норм, звичаїв, психологічних властивостей людського характеру, існуючий, як зазначав Ф. Хайєк, «між інстинктом і розумом» [61, с. 96] і присутній на будь-якому рівні суспільного буття. Тобто, масштабне суспільне явище, включаючи і пласт сучасної соціальної міфології, як правило, супроводжується великими змінами культурного характеру, жодна масштабна зміна культурної сфери також немислима без значних змін в соціальних процесах, у тому числі й пов'язаних з міфологією.

Соціальна міфологія не може уникнути впливу великих ідейних (ціннісних) систем. Відомий російський і американський учений першої половини XX століття П. Сорокін виходив з того, що «цінність є основою і фундаментом будь-якої культури», він говорив про існування «глобальних систем істини» і відповідних їм «надсистем культури» – релігійної, раціональної, емоційної. На думку П. Сорокіна, «всі ці типи: ідеаціональний, ідеалістичний і чуттєвий – виявляються в історії єгипетської, вавілонської,

греко-римської, індуїстської, китайської та інших культур», тоді як «ми живемо і діємо в один з поворотних моментів людської історії, коли одна форма культури і суспільства (чуттєва) зникає, а інша форма лише з'являється» [46, с. 429, 431].

У всіх випадках мова йде про взаємодію одних і тих же базових основ, хоча вони і мають різні показники та реалізуються в неоднакових умовах. Така різниця має місце тому, що суспільство являє собою складно організовану систему, в якій виділяють підсистеми, іменовані сферами суспільного життя. Існує три основні сфери суспільного життя: соціально-економічна, соціально-політична і духовна сфери. Кожна з названих сфер має власні особливі характеристики, які якісно виділяють їх з суспільства як єдиного цілого. При цьому, головні сфери суспільного життя дуже тісно пов'язані та переплетені між собою, що доволі ускладнює дослідження предметів, що знаходяться «на стику» цих суспільних сфер. Відноситься ця закономірність, зрозуміло, й до соціальної міфології, у якій перетинається архаїчне й сучасне, раціональне й ірраціональне, суспільне та природнє, у якій співіснують елементи традиційної (народної) культури та культури політичної тощо.

Соціальна міфологія виникає на тому чи іншому рівні соціально-економічного та соціально-політичного розвитку і відчуває постійний вплив з боку своїх основ, проте не зводиться до них, не відтворює їх у чистому вигляді. Провідним чинником розвитку власне соціальної міфології виступає перш за все культура. Соціальна міфологія та її елементи можуть виникнути при будь-якому соціально-економічному устрої, при будь-якому політичному режимі і можуть існувати у відриві від початкових умов та своїх творців і носіїв. Так, сучасний об'єднаний Захід нітрохи не в меншій, якщо не в більшій, мірі визначається розвиненими формами соціальної міфології, ніж його історичні попередники, європейські держави і суспільства Середньовіччя і античного світу, або ж ряд цивілізаційних систем незахідного типу. Більш того, глобальне суспільство старанно і послідовно

нівелює соціокультурні відмінності, які існують в сучасному світі (див. р. 2.3.).

Концентруючи найважливіші духовні установки своїх соціальних носіїв, міфологія виступає як стійке світосприйняття, соціальний світогляд. Світогляд будь-якого типу завжди має певну автономію по відношенню до існуючих форм суспільного життя – духовної організації і соціально-економічних та соціально-політичних систем. Інакше кажучи, оскільки людина живе у світі, неминуче виникає світогляд, тобто у неї складається певна картина світу. Світогляд – це цілісна індивідуальна (історично – й суспільна) система уявлень про те, як влаштований світ. Терміни «світогляд» і «світосприйняття», на думку дисертанта, слід розділяти. Світогляд – це більш стійкий і спеціалізований тип усвідомлення світу, тоді як світосприйняття є масовим, неспеціалізованим, нестійким і легко змінюваним типом, залежним скоріше від настрою, чуттєвої культури, аніж від усвідомлюваних стійких установок і принципів.

У сучасній філософії прийнято виділяти три основних типи світогляду: міфологічний, релігійний і філософський або науковий. При цьому зазвичай підкреслюється, що ці типи світогляду є історичними, а отже минущими. Згідно із загальноприйнятою думкою, перший – міфологічний світогляд, свого часу був замінений на релігійний, а той, у свою чергу, згодом поступився місцем науковому світогляду, який панує і донині. Міфологічний світогляд сприймається поколіннями як історія, а міф асоціюється у багатьох з античними міфами, які для сучасної людини є лише древніми «казками». Але, при ретельному підході до свідомості людини, є підстави стверджувати, що буденний світогляд чи, скоріше, світосприйняття сучасної людини залишається і донині переважно міфологічним. Звісно, чисто міфологічного світогляду, можливо, не існує, як не існує, наприклад, ідеальних економічних моделей. Проте міф може проявити себе навіть у чисто наукових, здавалося б, виключно раціональних та логічних теоріях. І, якщо попередні XIX та XX століття були, відповідно, століттям віри у всемогутність прогресу та

століттям втілення цих мрій, отже – технологічного «буму», то у XXI столітті тенденції помітно зміщуються.

У сучасному світі продовжує набирати оберти секуляризація, тому поступово релігійний світогляд витісняється на другий план. З іншої сторони, після століття грандіозних, планетарного масштабу, наукових відкриттів, які в основному відбувалися у точних науках, почався період дещо більш спокійного наукового розвитку. Відносно менша помітність прогресу у XXI ст., а також значне відставання, вірніше – значні складності у духовному та суспільному розвитку людства (зокрема, так звані глобальні проблеми), призводять до зневірення у сили науки і до свого роду апатії щодо неї – й це після двох століть практично масового захоплення наукою. До того ж, свою справу робить полегшення базової середньої освіти, з одного боку, та вектор на глибоку спеціалізацію у робітників будь-якої сфери – з іншого. Відповідно, вузька спеціалізація та відсутність певного достатнього рівня знань загалом, видозмінює і науковий світогляд, точніше відкриває і у ньому шлях до різного роду міфологем. Тому «офіційно» міфологічний світогляд припинив своє існування ще у древні часи, але фактично він нікуди не зникав і прекрасно вживлений як у буденний і релігійний, так і у науковий світогляд. Для того, щоб довести це, потрібно виділити основні особливості міфологічного світогляду та простежити, як цей світогляд вписується у сучасність.

Отже, сучасна філософія зазвичай виділяє декілька основних світоглядних аспектів: по-перше, онтологічний, як уявлення про походження та устрій світу й людини, а також взаємозв’язки і закономірності цього світу; по-друге, гносеологічний, який розкриває можливості пізнання людини та обмеженість у пізнанні; по-третє, праксеологічний, тобто зорієнтований на розуміння питання про те, наскільки людина може впливати на навколишній світ; по-четверте, аксіологічний (ціннісний), який несе у собі етичні та естетичні установки, пошук рішення проблеми смислу життя людини тощо. Кожен з цих аспектів, точніше бачення цих аспектів, зазвичай несе у собі

певні міфологічні установки. Проте особливого значення набуває ціннісний аспект, який протягом історії людства слугував прекрасним фундаментом для різного роду маніпуляцій. Більше того, якщо давня міфологія (у часи Античності та релігійна – у Середньовіччя) слугувала для пояснення влаштування світу, то сучасний міфологічний світогляд в першу чергу базується на етичних, естетичних та ціннісних аспектах.

Сучасна соціальна міфологія зовсім не донаукова і не представляє собою свого роду «згусток» закінченою і «темної» передфілософії, що стала на шлях перетворення в «нову» релігію або «нову» науку. Сучасна соціальна міфологія скоріше постнаукова і виникає в умовах розкладання сучасної високої фундаментальної науки, у всякому разі, різкого випадкового або цілеспрямованого звуження наукового простору постмодерного суспільства. Звідсіль наука в уявленні сучасної масової людини набуває риси гротескні, розмиті, бутафорські та спотворені. Альковні фаворитки епохи Просвітництва з захопленням читали «заумні» праці модного на той момент Вольтера і могли досить легко відтворити (не придумати) досліди з «небесною електрикою». Носій сучасних соціальних міфів не бажає більше обтяжувати себе вивченням будови електролампочки, літака, вибіркової системи або культурно-історичних типів. Він сприймає все це не просто мозаїчно або синкретично, в змішанні об’єктивного і суб’єктивного, швидше вольового, волюнтаристського, гранично-примітивно-онтологічно (соліпсично), по аналогії з самим собою, убогим і поверхневим. Масова людина жадає «наукової» сенсації і, головне, легко і просто отримує «куплену» міфологему в красивій та яскравій псевдонауковій обгортці. Сучасна соціальна міфологія як і раніше виконує побутову соціально-регуляторну функцію і при цьому вже не обтяжує себе якими б то не було міркуваннями або доказами («Живи на повну!, «Не тягни – снікерсни!» та ін.). В основі «пласкої» масової міфологеми-одноденки лежать найпростіші установки, реалізовані тут і зараз, які легко і просто змінюють свій вектор на протилежний, причому неодноразово. Найчастіше тут немає не тільки науки

або віри чи релігії, але навіть скільки-небудь складної міфотворчості, а от міф-знак – є.

Якщо ж зважити на структуру сучасної соціальної міфології, то, на нашу думку, основними структурними елементами її (як досить рухомого і мінливого цілого) виступають: а) соціальні суб'єкти, творці міфології; б) духовно-теоретична і практична діяльність по виробленню, поширенню, відтворенню і споживанню соціальної міфології; в) сам міф, соціальна міфологія як закономірний або випадковий результат такого роду діяльності. Масова людина, як основний споживач сучасної соціальної міфології та об'єкт міфотворчості, не входить цілком в її структуру, вона з великим напруженням сприймає саму можливість об'єкт-суб'єктних опозицій, хоча міфологеми вільно вплітаються в її життєвий уклад і підміняють собою важливі складові її свідомості, умонастрої, світосприйняття, установки соціальної діяльності тощо. Перелік структурних елементів зазвичай визначається, виходячи із специфіки їх функціонування в рамках цілого. Соціальна міфологія незмінно регулює стійку діяльність і спонтанні дії соціальних груп та індивідів, тоді як конкретні форми і результати її впливу можуть сильно відрізнятися від вихідних установок і діяльності організованих соціальних суб'єктів міфотворчості. Деякі процеси формування і функціонування соціальної міфології можуть протікати досить стихійно, можуть бути результатом минулої діяльності, можуть носити побічний або залишковий характер, як можуть стати і своєрідною «реінкарнацією» давно згаслих міфологічних форм.

Найважливішою ознакою міфотворчості виступає її орієнтація на особистість, на зовнішню по відношенню до особистості волю, безвідносно щодо її загального – «позитивного» або «негативного» – знака або спрямованості. Будь-яка міфологічна подія, будь-яка дія, що стала предметом міфоосмислення, міфовідчуття, міфотворення, завжди несе в собі відбиток чиєїсь волі. Звідси, зовсім невипадковим є те, що міфи, у тому числі і сучасні, завжди спрямовані на когось, вони мають авторів, вигадуються кимось і для

когось. Інша справа – міфи сприймаються тільки тоді, коли у реципієнтів до них демонструється схильність, коли «потреба» в них вже існує, коли певна спільнота вже готова «обманюватися», прийняти їх за істинне положення справ. Тому, якщо ми і не можемо простежити походження міфу або його конкретного автора, коли міф здається похідним від самого народу, то можна говорити про те, що автор загубився в часі або він приховує своє ім'я (особливо якщо міф новий). Зазначимо також, що ніколи і ніякий міф не вигадується готовим і остаточним, тобто не виникає в остаточному вигляді. Кожен міф визначається декотрим колективним несвідомим. Таким чином, умовний автор створює лише центральну ідею, саму серцевину міфу, на яку вже потім нашаровуються стереотипи, суспільний настрій, додаткові факти, що представляють собою нові події та ідеї, які вдало лягають в асоціативний ряд людини. Але після того, як проект міфу запущений – він починає жити вже власним життям і на нього неможливо вплинути прямо. Залишається доступним опосередкований вплив: підправити, підкинути ідею, наприклад, особливим чином подати через ЗМІ якусь новину або, навпаки, перестати підживлювати якийсь міф і прагнути замінити його іншим.

Процес міфотворчості відбувається принаймні двома основними шляхами, які для зручності можливо позначити як міфотворчість «знизу» та міфотворчість «зверху». Окреслимо специфіку кожної з них.

Масова та неспеціалізована міфотворчість «знизу» є більш давньою порівняно із переважно спеціалізованою міфотворчістю «зверху». Звернімося до концептуалізації цього питання С. Лангер, яка висвітлює шлях розповіді (як важливого елементу міфологічного передання певного змісту): спочатку йдеться про особистісну розповідь, яка поступово при переході крізь покоління, обростає більш глибинним смислом [27, с. 156-159]. Ці зміни спричинені тим, що поступово у розповіді все цікаве і близьке для багатьох людей залишається і навіть збільшується, укріплюється, тоді як все більш особисте, не властиве спільноті та суспільству в цілому, поступово відкидається, відмирає і губиться у часі. Таким чином, розповідь, що

пройшла довгий шлях крізь час, яку переказували безліч разів, може набути деякі крос-культурні ідеї, близькі для переживання всьому людству.

У такому міфі може змінюватися сюжет, головні герої, абсолютно все, крім одного: того особливого відчуття переживання, яке виникає під час дотику до цього міфу. Сукупність таких міфів, що пройшли через покоління і перетворилися на частину суспільного менталітету, утворюють собою своєрідну побутову міфологічну систему, яка змінюється разом із суспільством, у якому вона функціонує. Разом з формуванням перших міфів формувався і міфологічний світогляд. Від батьків до дітей плекається людська схильність до міфологічного світосприйняття. Міфологія «знизу» є досить простою, вона не потребує ніяких особливих здібностей і для неї не потрібен розвинений світогляд, а достатньо світосприйняття. Таку міфологію дуже важко виокремити взагалі із суспільства, оскільки вона органічно вплетена у нього і є його невід'ємним атрибутом. До такої міфології (зрозуміло, певною мірою) можна віднести народні традиції, звичаї, обряди (ритуальні переживання подій), забобони тощо. Така міфологія діє у суспільстві в будь-якому випадку, однак при домінуванні релігійного чи наукового світогляду у ньому вона буде пригніченою, але функціонувати від цього не перестане, а перейде у приховану форму.

Другим типом міфотворчості, як вже було зазначено, є міфологія «зверху». Порівняно з міфологією «знизу», яка у своїй основі є досить хаотичною і підкорюється лише особливостям суспільства, міфологія «зверху» має певну мету, тобто створюється «кимось і для чогось». При цьому, міфологія «зверху» обов'язково потребує для свого існування певного міфологічного мінімуму, який саме і створює міфологія «знизу», характерна для певного суспільства. Дана міфологія «зверху» є відносно більш молодою (порівняно з першою), оскільки віддзеркалює існування вже достатньо усталених владних структур у суспільстві, які виникають разом із організацією і соціальним розшаруванням суспільства. Міфологія «зверху» має свою структуру. По-перше, це замовник, тобто особа або певна група

людей, які бажають досягнути певної мети у суспільстві і володіють для цього досягнення певними ресурсами. Наприклад, це група людей, яка воліє отримати більше влади у країні. По-друге, це «творець» міфу, тобто певна людина або організація, яка створює міф чи систему міфів у відповідності до побажань замовника. По-третє, це «куратор» міфу, який одночасно може бути і його творцем – той, хто керує центральною ідеєю міфу, підтримує його дієздатність і відповідність суспільним умовам. Останнім, четвертим структурним елементом є власне міф. Людські маси в цілому або певна суспільна група – те середовище, куди міф необхідно впровадити – у структуру міфу не входять.

Практично кожен сучасний міф позбавлений самобутності. Міфи масового суспільства потребують постійного підживлення з боку колективного міфотворця або «куратора» міфу (тієї людини або організації, яка керує міфом), тобто того, хто стежить за «впровадженням» міфу. Якщо міф не підживлювати – ситуація може вирішитися двома способами: по-перше, міф буде замінений на більш новий, або в маси буде запущена нова ідея, або актуалізується більш стара ідея; по-друге, міф з несамостійного і нестійкого перетвориться в стійкий міф, який вже не потребуватиме підживлення з боку міфотворця і куратора, оскільки перетвориться на частину менталітету. Такий міф підживлюється вже не «ззовні» – куратором, а «зсередини» – самими масами. При цьому, він з часом спрощується і його стає складно виокремити.

Найбільш вдалими є міфи, які ґрунтуються на стійких настановах, стереотипах чи повір’ях. Тому формула вдалого просування сучасного міфу може бути наступна: а) взяти за основу стійку установку, яка є частиною народного (чи навіть людського) єства; б) витлумачити цю ідею особливим чином: додати необхідну інформацію шляхом імплантації (вкраплення, як більш стійкий міф) або нашарування (наліт, як менш стійка і більше помітна форма); в) підкинути ідею в маси, використовуючи або ЗМІ, або промову авторитетної серед мас особистості; г) керувати розвитком міфу, додаючи

необхідну інформацію, направляючи і коректуючи його таким чином (крім цього, по можливості, приховувати будь-яку інформацію, яка протидіє працюючому міфу); д) обов'язковою є розробка системи заохочень і покарань (в реалізації цього аспекту важливо створити такі умови, в яких і державою, і ЗМІ, і згодом уже самим суспільством заохочувалися певні думки і дії, що буде демонструвати успішну роботу міфу; при цьому, будь-які неугодні думки і дії або прямо караються, або подаються таким чином, щоб вони виглядали би як соціально неприйнятні, аморальні або навіть дурні, всіляко засуджувалися і висміювалися); е) стежити за змінами в суспільстві, редагуючи центральну ідею і підправляючи міф таким чином, щоб він залишався актуальним, а значить і ефективним, або, якщо раніше застосований («старий») міф «зжив себе» або став неугодний – він підміняється на відносно нову або, скоріш за все, якусь інакшу ідею.

Одним з важливих механізмів втілення соціально-політичної міфології у суспільстві є політичний ритуал, який є частиною цієї міфології. О. Заславська вважає політичну міфологію «результатом особливої діяльності із створення й розповсюдження притаманних їй міфів, ідеологем та інших уявлень про політику, що здатні істотно впливати на об'єкт державного управління» [23, с. 201]. Явище ритуалу виникло ще на початку людської історії й до цивілізації. Про це свідчать численні археологічні знахідки. Сучасний світ також наповнений ритуалами. По-перше це, звісно, культова практика існуючих релігій, наповнена різноманітними ритуалами. Але існують і світські ритуали, які за своєю суттю – вторинні і мають те ж саме коріння, що й релігійні ритуали. Ритуал – це «історично сформована форма неінстинктивної, передбачуваної, соціально санкціонованої упорядкованої символічної поведінки, в якій спосіб і порядок виконання дій строго канонізовані і не піддаються раціональному поясненню в термінах цілей і засобів» [33].

Серед сучасних ритуалів можна виділити політичні ритуали, адже політична сфера має довгу і багату історію, за якої склалися певні традиції,

система цінностей та норми поведінки. О. Аверіна виділяє наступні політичні ритуали: по-перше, це з'їзди, конференції, збори, засідання керівних органів політичних партій тощо; по-друге, масові заходи: мітинги, маніфестації, марші протесту; по-третє, йдеться про ритуали «посвяти»: інавгурація Президента, прийом до лав політичної партії; по-четверте, про заходи за участю політичних діячів, наприклад, урочисте відкриття об'єктів державного значення, урочистості з нагоди відзначення державних свят тощо; по-п'яте, маються на увазі ритуали «шанування»: паради, виставляння і зміна почесної варти у меморіалів військової слави, покладання вінків і квітів до меморіалів і пам'ятників; по-шосте, церемоніали протокольного характеру: урочисті зустрічі або проводи політичних лідерів і делегацій, вітальні промови, прийоми на честь високих гостей тощо [1, с. 12].

Характеризуючи ритуали та пов'язану з ними політичну міфотворчість, слід мати на увазі, що за допомогою них «можна виправдати та легітимізувати узурпацію влади, створити у населення відчуття своєї значущості, залучення до участі у політичному житті країни, нівелювати соціальні конфлікти, невдоволення владою», оскільки політична міфологія здатна «істотно впливати на об'єкт державного управління», вона «створює ілюзії політичних подій і процесів», «трансформує абстрактні соціально-політичні ідеали в конкретні образи», вона проста, компактна, переконлива та «включає в себе низку інших міфів», й головне, створює та підтримує певні соціальні ілюзії, «застосовує різні види переконань» (апелює до науки, авторитетів, законів або заперечує їх) та виступає як беззаперечна істина [23, с. 201]. На думку О. Заславської, «сутність політичного ритуалу полягає у кількаразовому посиленні колективної згуртованості учасників через використання ідеологічних міфологем та процесуальних символів», політичний ритуал «відтворює рольову структуру суспільства», його місце і роль «визначаються моделлю його соціально-політичної організації і типом політичного режиму, що склалися на певному історичному етапі його

розвитку», його функціями «є інтеграція, структуризація, мобілізація суспільства та підтримка його цілісності» [там само, с. 202].

Міф, як невід'ємна частина суспільства на всіх етапах його існування, завжди несе в собі символічне навантаження. Сучасні символ і міф тісно переплетені не тільки в релігійному, а й в культурному і політичному аспектах, а також і в повсякденності. Як слушно зауважує В. Бурлачук, «Важко знайти будь-яку сферу соціального життя, в якій не відчувалося б його (міфу – А.В.) присутність: і в здатності виступати в якості парадигми культурної діяльності, і в механізмі сприйняття, і в смисловій структурі розуміння» [9, с. 35]. Автор відводить особливий статус саме символу, символічним структурам у побудові взагалі соціального світу, ретельно прослідковуючи в першу чергу значення символу у владних відносинах, особливо у періоди соціальних криз. На його думку, взагалі «Сутність соціальних змін можна представити як процес краху старих і появи нових символів» [там само, с. 111]. Сьогодні можна з упевненістю сказати, що символи наповнюють всі сфери суспільного життя у сучасному світі. Один з найвідоміших представників символізму у дослідженні міфології Е. Кассирер («Досвід про людину») звертає увагу на недостатність дефініції людини як «animal rationale», оскільки поняття розуму не здатне охопити всі форми духовно-культурного життя людини у всій її різноманітності (до речі, на цю слушну думку ми вже привертали увагу у першому розділі). При цьому, кожна культурна форма є символічною. А оскільки символ Е. Кассирер вважав ключем до розуміння природи людини, то тому і дефініція людини, на його думку, повинна звучати як «animal symbolicum» [25, с.30]. Зважаючи на те, що будь-яке поняття несе первинне знання щодо феномену, дамо усталене визначення символу – «… умовне позначення якогось предмета, поняття, явища, процесу, художній образ, який відбиває певну думку, ідею, почуття; … уявлення, що викликає певне коло асоціацій у певній поетичній системі» [20, с. 738].

Вивчення конкретних символів дозволило їх типологізувати. Так, О. Лосєв («Проблема символу і реалістичне мистецтво») визначає наступні типи символів, орієнтуючись на особливості їх функціонування у різних ареалах. Це насамперед наукові символи, поза яких, за його словами, навіть елементарний логічний аналіз не може обійтись без символічних понять. При цьому, найбільш ідеальні образи символу він вбачає саме у математиці. Що стосується гуманітарних наук, то «… чим глибше і яскравіше вдається історику зобразити той чи інший період або епоху, ті чи інші події, тих чи інших героїв, ті чи інші пам'ятки або документи, – тим більшою узагальнюючої силою насичуються уживані ним поняття, тим більше вони перетворюються в принципи або закони породження досліджуваної дійсності, тим легше підводяться під них поодинокі явища, які відносяться сюди, тобто тим більше історичні поняття стають символами» [28, с. 157]. Можна виділити філософські символи, які відрізняються від наукових тільки своєю граничною узагальненістю. Художні ж символи наповнюють собою всі художньо-мистецькі образи – вони без символів просто неможливі. Окремо виділяються мислителем міфологічні символи, які, на його думку, принципово відрізняються від релігійних символів. Окрім зазначеного, доцільно виділити ще один тип – це є «природа, суспільство і весь світ як царство символів» [28, с. 161].

Ще одним важливим терміном, який обов'язково має бути визначений – це знак, який являє собою підґрунтя і центральне поняття семіотики (семіології). Знак представляє собою будь-яку матеріальну форму передачі абстрактних значень, графічно-символьну чи предметну репрезентацію об'єктів, властивостей та відношень [37, с. 110]. Для семіології знак є завжди пов'язаним з людиною, її думкою та всесвітом. Знаки можуть бути як вербальними, так і невербальними. Ч. Пірс виділяв іконічний знак, індексальний знак та символ: «Існує три види знаків. По-перше, подібності (likenesses), або ікони (icons), які виконують функцію передачі ідей і репрезентують речі, просто імітуючи їх. По-друге, існують покажчики

(Indications), або індекси (indices), які щось говорять про речі, тому що фізично пов’язані з ними. Наприклад, дорожні знаки, що вказують напрямок шляху, або відносні займенники, які вживають після імені речі, якщо необхідно ще раз вказати на неї, або звернення, таке, як «Гей!», яке впливає на адресата і привертає його увагу. По-третє, існують символи, або загальні знаки, які асоціюються з їх значеннями (meanings) завдяки звичці. Такими є більшість слів, фраз, промов, книг і бібліотек» [38, с. 89]. Примітно, що М. Мамардашвілі та О. Пятигорський («Символ і свідомість») відмічають серед особливостей сучасної цивілізації нестачу символізму. Пояснюється це тим, що символи сприймаються критично, тим же чином, що і знаки, а тому поступово де символізуються: «Опиняючись усередині наших знакових систем, символи переходять (“переводять нас”) з ситуації розуміння в ситуацію знання (тобто в ситуацію активно діючого автоматичного режиму нашого індивідуального психічного механізму). Цим ми постійно зменшуємо кількість символів в обігу і збільшуємо кількість знаків» [31, с. 102]. З означених причин наукова семіотика третьої чверті ХХ ст., на думку цих філософів, є досвідом перекладу символів свідомості на знаки культури.

Зважаючи, безумовно, на представлені підходи, ми розрізняємо поняття знаку і символу за ціннісною ознакою, адже символ містить у собі певний смисл, який відрізняється від його власного змісту. Символ пов’язаний з переживанням і містить у собі ірраціональне начало. Так, наприклад, Київська Лавра може бути просто церквою і музеєм, а може сприйматися як один із символів Києва чи всієї України. Але символізується вона через розуміння і відчуття (а не знання) її історії, її значення (і цінності) для України та усієї культури.

Підкреслимо, що сучасна людина – людина глобалізаційної ери – мислить не стільки символічно, скільки «знаково» і «шаблонно», знаходячись у постійному пошуку нав’язаних суспільством «ярликів» і тим самим створюючи і подовжуючи їх. Цій тенденції сприяє і від цього збільшується доля в культурних практиках сучасної людини, наприклад, кіно

(і будь-якої іншої візуалізації), спостерігається його перевага над книгою (яка потребує уявляти образи самостійно). Такий вибір на користь «легшого шляху» притаманний людям на будь-якому історичному етапі, але в XX ст. свою роль відіграє й характерна для нього «масовидність» людської свідомості. Наприклад, Й. Хьойзінга у міркуваннях про ікони та відношення до них людей підкреслював, що «для буденної свідомості натовпу присутність зримого образу перетворювала розумний доказ істинності зображеного в щось зовсім зайве»; завдяки зображенням «усі ці уявлення перетворювалися на віру безпосередньо у вигляді образів», однак вони не вчили тонкощам віри (наприклад тому, що богу потрібно поклонятися, а святих – лише шанувати) і слугували своєрідною вказівкою на те, у що (а не як) слід вірити, були «книгами для тих, хто не вміє читати» [63, с. 196-197].

Оскільки ми розглядаємо соціальну міфологію епохи глобалізації, то за змістом необхідно розділяти доглобалізаційну соціальну міфологію і соціальну міфологію, притаманну часу глобалізації. Слугуватимуть в аналізі цих видів міфології й типологія за іншими критеріями. Так, за формою реалізації міфи можна підрозділити на явні та приховані. Явні міфи завжди широко застосовувалися у психологічних впливах. До подібних міфів у сучасному світі можна віднести фольклорні історії та їх персонажі, твори мистецтва, звернення до популярних особистостей (міфологізація їх життя, обрису тощо). Такого роду міфи мають сприйматися аудиторією метафорично, адже вони наповнені символічним підтекстом. Явні міфи широко розповсюджені у світі, але вони несуть у собі скоріше ціннісні установки, а не реальні заклики до дії. Приховані міфи – це міфи, які є вживленими у суспільство (більш або менш природньо) і сприймаються цим суспільством як частина об’єктивної реальності, викривлюючи і спотворюючи її. Вони є максимально актуалізованими у сучасному суспільстві і часто мають у собі ідеологічні установки, які несуть у собі реальні заклики до дії. Такі міфи використовуються владними групами для реалізації власних інтересів через експлуатацію населення, коли, наприклад,

«відсутність надії переростає у міф» через те, що «усі сучасні варіанти відчаю, їх можливості і перспективи сходяться в одному – в запереченні сил людини» [2, с. 8, 19].

За рівнями поширеності та панування в суспільстві – ще один з варіантів розподілу соціальних міфів. В цьому плані виділяємо міфи «основ», домінантні міфи, інноваційно-конфронтаційні, «сплячі». Міфи «основ» – базові над-стійкі міфи, які склалися ще в глибоку давнину, проте залишилися актуальними, оскільки супроводжують одвічні особливості людства. Ці міфи – найпростіші і самі глибинні. Домінантні міфи відносяться до стійкої соціальної міфології, притаманної суспільству на певному етапі його розвитку. Їх характеризує загальний набір уявлень про життя, усталений в конкретному суспільстві завдяки історії, особливості виховання тощо. Ці міфи притаманні конкретному менталітету, однак можуть бути змінені або ослаблені через втрату актуальності. Інноваційно-конфронтаційні міфи – це міфи, які кидають «виклик» міфології, що вже склалася. Подібні міфи – нові і в більшості своїй нестійкі, не так актуальні, скільки актуалізовані, вони потребують постійного сильному нагляду з боку «куратора». Подібні міфи можуть бути дуже сильні, особливо якщо базуються на міфах «основ» і при цьому грамотно використовуються суспільні настрої. Таких міфів незрівнянно більше, ніж міфів «основ» і тільки мала їх частина може вписатися в систему пануючих міфів або змістити їх. «Сплячі» або «відкладені» міфи – це ті, які втратили свою актуальність або були витіснені новими міфами. Подібні міфи можуть з часом «раптово» актуалізуватися, використавши вдалий збіг обставин. Якщо цей міф був досить стійким, то для переродження і адаптації до нових умов йому не буде потрібний куратор, однак міф буде повернений в спотвореному вигляді. Типовим прикладом може служити повернення християнського язичництва в країнах колишнього СРСР після практично століття його «відсутності».

Міфи також можна підрозділити за характером виникнення і впливу. До даної групи відносяться «зовнішні» міфи – це такі, які утворюються для

впливу на аудиторію поза об’єктом, на який вони направлені. Така аудиторія не є обізнаною про реальний стан речей, тобто у людей відсутня необхідна інформація. Це робить можливим зробити міфи частиною пропаганди. Подібні міфи можуть використовуватися навіть на міждержавному рівні, при конфлікті двох держав. У цьому випадку йдеться також про міфи для неспеціалістів у тій сфері, яка є об’єктом міфологізування, наприклад, міфи про медицину для людей без медичної освіти. Цю групу складають і «внутрішні» міфи – такі, що направлені на аудиторію, для якої об’єкт міфологізування є частиною життя. Яскравим прикладом внутрішнього міфу є міф національний, особливо якщо в його основі лежить дихотомія «свій-чужий». Зовнішній та внутрішній міфи завжди відрізняються один від одного через врахування особливостей обізнаності аудиторії.

За ступенем поширення та соціальною спрямованістю міфи можна поділити на глобальні, міждержавні, державні, а також міфи суспільних груп. Глобальні міфи – це є міфи, які у більшій чи меншій мірі поширені на весь світ. Тобто, вони є актуальними або можуть бути навмисно актуалізованими і для будь-якої країни. Глобальні міфи у більшості своїй підпорядковуються інтересам транснаціональних організацій і впливових осіб, інтересам країни-гегемона чи впливовим транснаціональним корпораціям, що є власниками найбільш відомих торгових марок і брендів. Міждержавні міфи – це міфи, які спрямовані на керування відносинами між певними країнами. Замовником таких міфів може бути як безпосередній учасник цих відносин, так і третя сторона, котрій буде вигідний певний сценарій розвитку подій. Міждержавні міфи можуть бути створені як для налагодження та розвитку дружніх і партнерських відносин між країнами, так і можуть спрямовуватись на посилення ворожнечі між ними. Цільовою аудиторією, тобто об’єктом міфологізації тут виступають народні маси, суспільна думка та настрої. Державні міфи – це міфи, головним завданням яких, зазвичай, є консолідація народу на основі спільної історії, релігії чи ідеології. Державні міфи, у своїй більшості, контролюються владою країни через ЗМІ і задають певний вектор

для розвитку суспільства, причому як задля добробуту самого суспільства, так і у власних інтересах владних структур та впливових осіб. Національний міф може стати державним, якщо він підтримується та підживлюється державою. Міфи суспільних груп – міфи, властиві певним суспільним групам за віковими, майновими чи професійними ознаками. Включеність або невключеність у такий міф працює як можливість відділити «своїх» від «чужих» за певними ознаками. За таким же алгоритмом працюють й субкультури.

Також міфи можна розділити за сферами суспільного життя на суспільно-економічні, суспільно-політичні та духовні (релігійні та культурні). Проте нерідко міфи, що зародилися в одній сфері суспільного життя, розповсюджуються й на інші сфери. Наприклад, економічний міф може впливати на суспільно-політичну сферу життя.

Соціальна міфологія у конкретних суспільствах виконує досить широкий спектр функцій, які тісно пов’язані з типами міфів, тому, в залежності від епохи і домінуючої в ній міфології, функції міфів відрізняються. Слід зазначити, що функції соціальної міфології дуже тісно переплетені між собою, при чому кожен міф, як правило, виконує декілька функцій. Отже, як вже було зазначено, міфологічний світогляд є базовим світоглядом людства, тому одна з основних функцій міфології – світоглядна, де ірраціональна, колективно-несвідома творчість породжує свою картину світу, залежну від емпіричних даних, накопичених відповідним суспільством. За допомогою міфу у давні часи людина освоювала навколишню дійсність, причому некоректно було б називати цей процес пізнанням у сучасному розумінні цього слова, оскільки сам процес пізнання, як сукупності чуттєвого і раціонального, з’являється вже пізніше. Тому наступною функцією, яку слід виділити, є гносеологічна, або когнітивна функція міфології.

У древньому світі саме міфологія взяла на себе функцію пояснення світового устрою. Найважливішими міфами тих часів були міфи космогонічні (про те, як світ було створено) та космологічні (про світовий

устрій, його основні правила, богів тощо). У часи домінування релігійного світогляду цю функцію перебрала на себе релігія і, здавалося б, у XXI ст. дану функцію мала б виконувати виключно наука. Однак, оскільки міф базується у духовній сфері життя людини і є невіддільним від неї, а похідною від міфології є релігія, цю функцію виконує сьогодні і наука (як раціональний тип світогляду), і релігія з міфологією (як ірраціональні типи світогляду, для яких на перше місце виходять питання віри, бажання та вольового вибору). Як і у часи первіснообщинного ладу, сучасна людина, навіть у часи глобалізації, прагне до пояснення світу через надприродне, яке продовжує приманювати людство. Змінюються лише форми цього міфу, але не їх зміст. Відмінність даної функції для часів глобалізації в тому, що міфологічні істоти різних країн і епох були перемішані та перероблені відповідно до особливостей сучасної аудиторії. Так з'являються міфи про НЛО і прибульців, які генетично вивели людський вид, хоча на їх місце можна поставити Атлантиду і атлантів, людин-ящірок і будь-яких інших надприродних істот. Таким чином розповсюджуються міфи про привидів тощо. Ці міфи можуть суперечити один одному з точки зору раціональності, але у людини з міфологічним типом світосприйняття легко уживаються разом усі ці міфи – часто урізаний релігійний світогляд поєднується з залишками наукового світогляду, сформованого ще за часів шкільного курсу природничих наук. Сучасні міфи часто маскуються під науку, хоча насправді є псевдонаукою. Окремо скажемо й про псевдонауки, що традиційно міфологізувалися: до них можна віднести як «науки» минулого (такі як астрологія, нумерологія, алхімія), так і більш сучасні (гомеопатія, уфологія, парапсихологія тощо).

Аксіологічна функція соціальної міфології полягає у тому, що за допомогою міфології вибудовується система норм і цінностей. Але якщо у давні часи названа система слугувала для означення інтересів племені, то згодом, а особливо у сучасності, вона слугує в першу чергу інтересам окремої людини. Це спричинено в першу чергу розповсюдженими нині та

вельми популярними принципами індивідуалізму та антропоцентризму. До того ж, вік глобалізації породив й новітню установку – на «європейські цінності», частково закріплені у Європейській конвенції з прав людини [21], яка містить розділ щодо прав і свобод людини. Згідно з цим документом, людина має право на життя, право на свободу та особисту недоторканість, право на справедливий суд, право на повагу до приватного і сімейного життя тощо. Принципи демократії, мультикультуралізму, толерантності тощо стали для багатьох людей синонімом Європейського союзу. Однак, на жаль, останні роки показали, що ці принципи діють здебільшого у теорії та «тепличних» умовах, тоді як при зустрічі з труднощами постає вибір між слідуванням цим цінностям та захистом миру і добробуту. Тому європейські цінності можна вважати недосяжними ідеалами і ще одним сучасним глобалізаційним міфом. Порівняно, скажімо, з міфом про Золотий вік чи Рай на Землі, ця міфологія є більш приземленою, але від того не є такою, яку легко було б реалізувати в якості ідеалу, принаймні у наш час.

Важливо відзначити й об’єднуючу або комунікативну функцію міфу. В цьому аспекті міф являється основним засобом об’єднання людей, створення між ними зв’язків, організації людей на певні дії тощо. Саме за допомогою міфу відбувається соціалізація окремого індивіда у суспільстві. Окрім того, міф може зіграти як інтегруючу, так і дезінтегруючу роль, в залежності від того, яку мету поставив перед цим міфом його «замовник». Найбільш яскраво ця функція проявляє себе на пострадянському просторі, в національно забарвлених соціальних міфологіях.

2.2. Характер і сутність сучасної соціальної міфології

Зважаючи на категорію сутності в розумінні міфології, прагнемо пояснити головне, необхідне, стійке в ній, виразити істотний зміст соціального явища, що аналізується, та яке неможливо зрозуміти поза взаємодії сутності та явища. Сутність не є породженням суб'єкта, який пізнає, хоча на сприйнятті сутності і відчувається його вплив. Окрема соціальна міфологема (як явище) не збігається з сутністю і може спотворено виражати суттєві (істотні) зв'язки. «Явище» багатше за «сутність» і включає в себе не тільки стійкі зв'язки, але і відхилення від закономірності, а також особливі, нерідко випадкові, риси. Виходячи з методологічної функції даних категорій, спробуємо прояснити, чи виступають досліджувані міфологічні форми проявом окремої сутності чи вони відтворюють сутність суспільного життя в цілому, характерного для певного історичного етапу.

До основних властивостей процесу міфотворчості, якщо узагальнити вже попередньо пояснене, відносяться наступні: нероздільність об'єкта і суб'єкта міфотворчості; відсутність межі між реальністю і вигадкою; неподільність правди і вимислу; циклічність часу міфу – вічне повернення до раніше пройденого; відсутність лінійності (на відміну від лінійно зрозумілої історії); розчинення в колективі; незрілість і нерозділеність особистості та колективу, розчинення особистості в масі, тотожність з масою; відхід від бінарних опозицій життя і смерті, ілюзії і реальності тощо (особливо в постмодернізмі); превалювання несвідомого над свідомим; тотальність (пронизує політику, культуру, економічну сферу); партиципація (Л. Леві-Брюль) – як співпричетність об'єкта і суб'єкта (реальності та її зображення); загальна зворотність – все пов'язано з усім і відбивається в усьому (О. Лосєв); встановлення уявних зв'язків між різними явищами; відсутність логічної структури в судженні чи оповіданні; бриколаж (за К. Леві-Стросом) – як загальне взаємне відображення; нероздільність з ранніми елементами релігії, філософії, науки і мистецтва; (загальна) персоніфікація – як наївне

олюднення природи; в міф оповідач вірить, а в казку ні; архаїчність; архетипність, важлива складова «колективного несвідомого» (за К.Г. Юнгом); дорефлексивність, синкретичність, диффузність, нерозчленованість, комплексність мислення, переживання, споглядання і дії; поетичність, образність, художність мислення; антропоморфізм і тотальна персоніфікація явищ космічного життя; конкретність і семантично-ціннісна визначеність образів; структурованість на основі змістовно-смислових інваріантів – архетипів; варіативність, різноманіття модифікацій, відсутність єдиного стандарту правильності; полісемантичність [8; 35; 45; 53; 56; 67; 69; 70; 71].

До інтегральних характеристик сучасної соціальної міфології можна віднести, перш за все, наступні: глобальність її впливу, прагнення підпорядкувати все суспільне життя у всіх його проявах, безвідносно соціокультурних особливостей предмета впливу; синкретичність і еклектичність, вільне поєднання та несподівана злитість різних онтологічних, гносеологічних, сакральних, містичних, волюнтаристських і інших рядів; структурна гетерогенність, різнорідність і «пористість» змісту, допускає самі довільні пояснювальні або установчі конструкції або навіть їх повну відсутність; універсальність монументальної міфологічної конструкції, відмова від фіксації розбіжності і неузгодженості між належним і сущим в вихідному міфічному образі; консервативність, дотримання раз і назавжди встановлених або запозичених зразків, парадигмальне сприйняття міфологізованих установок і діяльності; некритичність і непрозорість змісту, які передбачають постійне перетлумачення вихідних установок міфу і виключають його критику ззовні; закритість, припускає іманентне розчинення у змісті міфу, сувору заборону на підключення зовнішніх пояснювальних або інтерпретаційних конструкцій; ритуальність, спряженість з певним театралізованим ритуалом або якоюсь демонстративною, фіктивною та декоративною церемонією; рухливість, нестійкість,

ілюзорність, відмова від фіксації змістовних структур, чітких установок і пояснювальних принципів, беззмістовність і тяга до «порожніх» форм.

Важливою характерною властивістю міфологічного світогляду є його соціоантропоморфізм. Справа у тому, що людина з домінуючими елементами міфологічного світогляду звикла оцінювати світ, який її оточує, за аналогією з собою. Власні якості та якості суспільства, у якому ця людина росла і до якого звикла, переносяться на навколишнє середовище, яке немовби пропускається крізь призму людської міфологічної свідомості. При цьому, носій світогляду як суб'єкт пізнання, не відділяє себе від об'єкта пізнання, тобто навколишнього світу. Людина з міфологічним світосприйняттям мислить асоціативно і метафорично, її мислення наповнене символами і знаками. Також постійно присутній дуалізм, при чому сприймаються лише протилежності, такі як добро і зло, між якими не бачиться жодного проміжного варіанту.

Міфологічний світогляд є цілісним і тотальним, хоча й помітно розмитим і туманним. Міфологічний світогляд прагне пояснити будь-що, але не через бажання дійти до істини. Навпаки, людині з міфологічним світоглядом відомо і зрозуміло майже «все». Як зазначає М. Савельєва, міф «констатує, що в світі нічого не відбувається, оскільки сам світ, хоча і олюднений, але безсуб'єктний. А тому – все вже відомо заздалегідь, є "знання про знання", здійснене в здійсненому» [42, с. 81]. Будь-які прогалини у знанні навколишньої дійсності будуть заповнені відповідно до бажань суб'єкта або ж носія міфологічного світогляду. Заповнюються ці прогалини за допомогою традицій, зі слів авторитетних людей, слова яких мають певну вагу, при чому не обов'язково вони будуть компетентні саме у тій сфері, у якій полемізують. Так, у наші часи нерідко авторитетом, особливо серед молоді, стає персонаж-супергерой коміксу та актор, який його вдало зіграв у кінофільмі. При чому, зазвичай актор і його роль зливаються в одне невіддільне ціле у міфологізованій свідомості. Частіше за все, прогалини і «білі плями» заповнюються безпосередньо соціальними міфами.

Характерною особливістю міфологічного світогляду є його нечутливість до суперечностей. Ця риса свідчить про нерозвиненість логічного виміру у даному світогляді. Для суб'єкта міфологічного типу мислення відсутні причинно-наслідкові зв'язки між явищами, події сприймаються за принципом – «а ще кажуть…». Міфологічний світогляд в ліпшому випадку спирається на емпіричне мислення, пізнання світу є некритичним і традиціоналістичним. Звідсіль картина світу постає перед людиною з таким буденним міфологізованим світоглядом як нерозривна цілісність, хоча і не пояснена, не зрозуміла. Людина таким чином демонструє себе обмеженою в знанні та пізнанні, обмеженою у наявній в ній інформації та її пізнавальних здібностях. Хоча, зрозуміло, що такого роду людина, яка має явні прогалини у своєму знанні про світ, залишається несвідомою щодо цього, так як не здатна помічати власну обмеженість. Знання, образно кажучи, про своє незнання, як не парадоксально це виглядає, але потребує інтелектуально розвиненої особи, здатної виходити за межі стереотипних уявлень будь-якої спільноти, до якої має якесь відношення. Така людина – поза маси. В іншому випадку, при «масовому» сприйнятті та тлумаченні подій чи смислів, усі прогалини людського світогляду заповнюються домислами, соціальними ілюзіями, забобонами, неаргументованими переконаннями, догматично сприйнятими ідеями тощо й часто несуть в собі інформацію некритичного характеру. Така картина світу в повсякденній свідомості не збігається з науковою картиною світу, а часом і суперечить їй. Проте, «невідоме» в некритичному світогляді може бути пояснено декількома різними способами з протилежними відповідями, які цілком можуть виключати один одного при раціональному та критичному розгляді. Таким чином, притаманна людині амбівалентність, залишки елементів общинно-родових відносин, традиції тощо підштовхують і навіть примушують людину жити одночасно у двох світах. З однієї сторони, людина у тій чи іншій мірі знає про здобутки науки, але одночасно така людина вірить у магію, астрологію, НЛО та інші надприродні явища.

Багатоплановість і неоднозначність властивостей, поширеність соціальної міфології, наявність в ній стійких структурних елементів дозволяють задатися питанням про її системність (як цілеспрямовану цілісність, яка самоорганізовується, підпорядкована єдиній і незмінній меті та здатна по ходу свого розвитку змінювати свою структуру і організацію). Слід зрозуміти, чи здатна соціальна міфологія постати окремою сферою життя суспільства, поряд з уже відомими соціально-економічною, соціально-політичною та духовною, або вона представляє її несистемну складову, не позбавлену певної послідовності, співпідпорядкованості та цілісності і здатну демонструвати свого роду єдність.

Структура соціальної міфології, яка має в своєму складі такі елементи як соціальні інститути, соціальні групи та індивіди, що утворюють різні групи суб'єкта соціальної міфотворчості; соціальні ідеї, теорії, погляди, цінності та стереотипні установки, які постають у вигляді різних областей, сфер і типів міфологічної свідомості та утворюють певну соціокультурну традицію; різні лінії поведінки і соціальної дії, які уособлюють різні аспекти соціальної міфотворчості тощо – цілком можуть бути представлені у вигляді особливої соціальної підсистеми, що діє в рамках основних сфер суспільного життя і через них. Міфологічна складова суспільного життя дійсно усюдисуща, багатопланова та існує на дуже різних соціальних рівнях, однак вона явно не самодостатня, відкрита зовнішнім впливам і не представляє собою окремої сфери, оскільки не охоплює всіх проявів і форм суспільного життя та здатна ужитися з покладеними рядом складовими (перш за все, фундаментальною наукою), по своїй суті неміфологічними.

Отже, міфологічне начало присутнє (здатне бути присутнім) у всіх соціальних сферах, однак далеко не в рівній пропорції і не як самостійна величина або сфера. Будь-який соціально-політичний, соціально-економічний, духовний елемент або блок може в деяких умовах стати міфологічним, придбати його обриси або хоча б сприйматися таким. Тому від припущення про системний характер соціальної міфології краще

відмовитися. Міфологічна сторона суспільного життя не утворює окремої соціальної сфери, але є її особливою складовою або якісною характеристикою.

На сьогодні не існує єдиного підходу щодо визначення структури міфу. Більшість вчених вважає, що такої структури не може бути, оскільки міфи всі різні, хоча довідкові видання ризикують подавати таку структуру, зокрема, як «взаєморозміщення та взаємозв'язок складових частин цілого, будова» [44]. В залежності від підходу до міфології, структура міфу буде відрізнятися. Структуру міфу можна порівняти зі структурою релігії, оскільки обидва цих явища базуються на духовній сфері життя людини, а отже і механізми їх дії, хоча б частково, будуть аналогічними. Більше того, релігія завжди використовувала міф у священних писаннях або переданнях. Отже, перший і центральний елемент міфу – це міфологічна колективна свідомість. Це схильність людини до прийняття міфу як такого. Е. Дюркгейм («Про поділ суспільної праці») зазначав, що колективна свідомість – це «сукупність вірувань і почуттів, спільних в середньому для членів одного і того ж суспільства, що утворює певну систему, яка має своє власне життя», котре «має специфічні риси, що створюють з нього особливу реальність» [18, с. 87]. На мою думку, колективна свідомість є міфологічною, у ній є місце не лише буденному, але й сакральному, більше того, останнє є невід'ємною частиною колективної свідомості.

Наступним структурним елементом соціального міфу є інформація, яка поділяється на інформаційне ядро та супровідну інформацію. Інформаційне ядро – це центральна ідея, «message», зазвичай максимально спрощена, яка має бути прийнята міфологічною колективною свідомістю. В залежності від форми міфу, його типу і поставленої мети це ядро може відрізнятися. Якщо це міф «знизу», ця ідея спрощується, проходячи шлях від оповіді до міфу, від індивідуальної фантазії до колективного переживання. Якщо це міф «зверху» – ця ідея відповідає цілі замовника. Замовником може бути певна організація, у тому числі і інститут влади. Супровідна інформація створює умови для

існування міфологічного ядра у соціумі. В залежності від того, відкритим чи закритим є суспільство, яким є його менталітет, які економічні умови і діючі суспільні настрої, людей «підштовхують» до прийняття в якості реальності міфологічного ядра за допомогою самих різних засобів. Причому, до такої супровідної інформації слід віднести зміни у системі освіти і виховання, якщо мова йде про масштабний та довготривалий проект «впровадження» міфу, а соціум для прийняття цього міфу не готовий. Тоді ідея впроваджується поступово, через одне або декілька поколінь. Умовно кажучи, третім структурним елементом соціального міфу є діяльність, яку слід розділити на дві частини. Перша частина – це або установка до дії, якщо ми кажемо про міфи «зверху», або загальні поведінкові алгоритми, якщо мова йде про міф «знизу». Оскільки кожен нерозкритий міф сприймається як істина, люди будуть корегувати свої дії відповідно до тієї інформації, якою вони володіють. Таким чином, формується суспільна думка, суспільні настрої тощо. Друга частина – це власне сама дія відповідно до вищезгаданої установки. Кожен міф має подібну установку до дії, але не завжди сама дія буде виконуватися, тому що для її виконання можуть знадобитися певні умови. До таких дій можна віднести слідування заданим сценарієм, ритуальні дії (серед яких мітинги, скандування, колективні співи тощо) та ін.

Далі є сенс виділити такий структурний елемент соціального міфу як суб’єкт міфотворчості. Ця складова міфу не є суцільною, вона також складається з елементів. Так, суб’єктом міфотворчості виступають: по-перше, замовник, який володіє необхідними для створення і впровадження міфу ресурсами (у якості ресурсів можуть виступати фінанси, зв’язки, влада тощо); по-друге, міфотворець, який розробляє центральну ідею міфу, яка цікавить замовника, а також визначає умови для справного функціонування даного міфу; по-третє, куратор, який впроваджує міф і створює необхідні умови для його функціонування, слідкує за рівнем актуальності міфу для цільової аудиторії. Куратор користується доступними засобами міфологізації, такими як ЗМІ, влада, авторитет, система освіти і виховання.

Якщо куратором міфу виступає держава, то засобом міфологізації може виступити навіть законодавчий акт. Нарешті, п'ятим структурним елементом є об'єкт міфологізації. Об'єктом міфологізації може виступати будь-що, будь-яке явище чи аспект, пропущений крізь призму колективної міфологічної свідомості визначеної цільової аудиторії.

Необхідною умовою для міфологізації явищ виступає готовність цільової аудиторії до сприйняття цих міфів. Ще раз підкреслимо, що міфологічний тип світогляду є трансісторичним, тобто має місце у будь-якому суспільстві. Як найбільш древній тип світогляду, він є одночасно найбільш природнім світоглядом (чи світосприйняттям) для суспільства і не потребує особливих інтелектуальних здібностей і розумових операцій. Міфологічний світогляд – найпростіший порівняно з двома іншими існуючими (релігійним і науковим), він завжди присутній у суспільному бутті, принаймні на побутовому рівні. Але при достатньому інтелектуальному або (та) духовному розвитку суспільства, міфологічне світосприйняття майже не проявляється. Тому для «підготовки ґрунту» і успішної міфологізації суспільства для маніпулювання ним у власних цілях, суб'єкт міфотворчості спрямовує свої зусилля на зміну масової свідомості. Серед населення умисно складається негативне уявлення про науку, релігію і культуру. Тут слід обмовитися, що таке негативне відношення виховується, в більшості випадків, не по відношенню до «всієї» науки (релігії, культури) як такої, а до найбільш поширеної у необхідному ареалі. Критика «місцевої» (найбільш поширеної) культури, релігії чи науки буде апелювати до підсвідомості, більш ранніх та природніх форм спілкування, навіть інстинктів. Одночасно буде пропонуватися завуальована міфологізація (перехід до домінуючого міфологічного світосприйняття) – більш проста альтернатива, яка представляється, скоріше – видається за кращий вибір. Разом з цим відбувається заохочування людей до прийняття найпростіших рішень, життя інстинктами, гедонізму тощо. У таких умовах достатньо кількох поколінь для «відкату» населення до найпростішої форми існування,

яка превалювала протягом більшої частини історії людства. Причому, у нинішнього суспільства, порівняно з первісним родоплемінним устроєм, будуть всі блага цивілізації, що додатково зменшує необхідність у розумових операціях, критичних опозиціях щодо загальноприйнятого та раціонально обґрунтованих сумнівах.

При згадуванні слова «міф» або «міфологія», у більшості людей виникають в думках образи давньогрецької (як найвідомішої древньої) міфології. Однак міфологія є невід'ємною частиною духовного життя будь-якого людського суспільства. Соціальну міфологію часто визначають як «специфічний феномен ідеологічної практики» XIX та особливо XX ст., як особливий тип духовної діяльності зі створення і розповсюдження політичних міфів [50] або як варіант політико-ідеологічної практики [35, с. 634]. Тоді у значенні соціокультурного феномену, що є трансісторичним, й немає особливого сенсу розділяти міфологію як таку і соціальну міфологію, бо будь-яка міфологія соціальна за своєю суттю і не може розглядатися у відриві від того суспільства, в якому вона зародилася і функціонувала. У зв'язку з цим, слово «соціальна» вказує скоріше на статус міфології, як чинної або не чинної на даному історичному етапі існування суспільства.

Таким чином, слід розділяти, по-перше, «архаїчну» або домодерну міфологію, яка вже втратила свою цільову аудиторію і зустрічається в наші дні у вигляді віри в духів, обряди, прикмети тощо; по-друге, соціальну міфологію періоду модернізації, що виникла приблизно в XVII ст. і є основою для міфологічного сприйняття аж до кінця XX ст.; по-третє, «нову» соціальну міфологію постмодерну, що виникла разом з утворенням однополюсного глобального світу, що якісно відрізняється від міфології доби модернізму і активно вступає з нею у конфронтацію [12, с. 310].

Відзначимо, що часові рамки зазначених вище історичних типів міфології не вказують на миттєву заміну архаїчної міфології на модерністську, а модерністської – на постмодерну. Більш того, сучасне

суспільство в тій чи іншій мірі (залежно від рівня розвитку культури, залучення до глобалізаційного процесу та залежно від соціальної групи як певного носія міфу) зберегло їх усі, зробивши часом невіддільними від самого суспільства та його менталітету. Тому зазначені часові рамки лише приблизно позначають виникнення і поширення якісно нової соціальної міфології поряд з попередньою, як з можливою заміною, так і з співіснуванням. Тут ми підходимо до наступної проблемної ситуації – виникає питання, а саме: що визначає (і за якими даними ми це з'ясовуємо) дієвість тієї чи іншої міфології? Первісна на це питання відповідь доволі проста – по тому, чи вірять в неї люди, чи сприймають вони цю міфологію як дійсність.

У давнину людина не відокремлювала себе від світу, не протиставляла себе йому, тому міф був направлений на все, цікаве людині, яка пізнає навколишнє середовище. Звідси домодерна міфологія прагнула знайти місце людини в цьому світі. І, хоча з появою офіційної церкви (в Європі) найважливіші питання світобудови віддавалися їй, «архаїчна» міфологія супроводжувала і релігію в побутових її проявах. Саме вона зберегла віру в різні «мракобісся» – віру в духів, прикмети та інше. Більш того, церкві доводилося йти на значні поступки, наприклад, включати язичницькі свята в свій календар, як це сталося з Масницею. У той же час, соціальна міфологія доби модерну була направлена вже виключно на суспільство в усіх його проявах, оскільки питаннями світоустрою зайнялася переважно наука. Модерна соціальна міфологія спрямована на проблеми суспільства, на легітимацію його влади. До речі, ще за часів Античності давньогрецький історик Страбон писав: «Адже друже, вигадка і чудове називається міфами, історія ж – будь то давня або нова – вимагає істини, а чудесному в ній немає місця або воно зустрічається рідко. Що ж стосується амазонок, то про них завжди – і раніше і тепер – були в ходу одні і ті ж оповіді, суцільно чудові і неймовірні» [47, с. 478]. Однак, вже в XIX ст. широкого поширення набули міфи про «благородне походження», покликані зміцнити позиції держав і

народів, або дати їм шанс на існування і визнання, оскільки «народ без історії (тобто без історичних документів та історіографії) як би не існує» [66, с. 182]. Також з ослабленням авторитету церкви в Європі і виникненням в ній вільнодумства, з'явилася можливість роздумів про спрямованість історичного процесу.

Соціальна міфологія синкретична і еклектична, вона має змогу об'єднувати, здавалося б, на перший погляд, те, що не можна об'єднати. Однак, проявляються ці якості в різних історичних типах міфології по-різному. Домодерна міфологія часто сприймалася, як вже вказувалося, за принципом «а ще кажуть...». За часів виникнення і розвитку архаїчної міфології суспільства були куди більш закритими, однак і в них могли проникати міфи ззовні. Ці привнесені міфи адаптувалися до місцевих умов, до особливостей нового соціуму і, в підсумку, значно змінювали свій вигляд, аж до їх повного невпізнання. Яскравим прикладом може послужити образ Будди. Так, дослідник буддизму В. Топоров в передмові до «Дхаммапади» (збірки висловів Будди) повідомляє, що «у якості святого Будда проник в християнську, маніхейську, зороастрійську, мусульманську релігію. Ще в кінці XVI ст. під ім'ям святого Йосафата він з'являється в "Римському мартиролозі". Православна церква 19 листопада відзначає пам'ять Іоасафа, царевича індійського, разом з пам'яттю преподобного Варлаама. Про них же, і перш за все про Іоасафа Прекрасного, співали в Росії розкольники і мандрівники» [17]. Не менш яскравим прикладом подібних адаптацій можуть служити зображення старозавітних і новозавітних християнських сюжетів народами світу, де Ісус набуватиме рис індіанців, китайців, індусів або навіть набуватиме негроїдні риси. Прикладами тому можуть послужити роботи замбійського художника Еммануеля Нсами, індійського художника Джуту Сахи, корейського художника Унбо Кім Кі-чанга, гаїтянського художника Алікса Бьєжура, танзанського художника Чарльза Ндеге та інших [32].

Модерна міфологія, з'явившись в свій час, сама по собі не витісняла

міфологію архаїчну, а скоріше зайняла сусідню з нею нішу, супроводжуючи виниклу (і зміцнілу) науку та її розвиток, а також виникаючі політичні проблеми і питання. Довгі століття питаннями легітимності влади в Європі традиційно займалася церква. Велике значення мав обряд (інавгураційного) помазання на царство, традиція якого починається від помазання Пипіна Короткого, який був помазаний двічі. На думку історика Б. Успенського, «необхідність вторинного помазання була, очевидно, зумовлена тією обставиною, що помазання Пипіна в 751 р. було зроблено не папою, а єпископом; повторення даного обряду в 754 р. покликане було підтвердити його чинність» [55, с. 6]. А щоб зробити образ правителів близьким і зрозумілим народу, королі описувалися в казковій манері, як казково прекрасні, добрі й багаті. Як повідомляє Й. Хейзінга, «якщо навіть придворні хроністи, знатні, вчені люди, наближені государів, бачили і зображували останніх не інакше як в архаїчному, ієратичному вигляді, то що мав означати для наївної народної уяви чарівний блиск королівської влади!» [63, с. 20].

Згодом авторитет церкви значно зменшився і його не вистачало для легітимації влади, чому в значній мірі сприяла сама світська влада, борючись за свою самостійність. Поява ж республік остаточно зруйнувала уявлення про правителя як про помазаника божого (що робило його правління легітимним). Гостра необхідність в легітимації світської влади світськими методами породила політичну соціальну міфологію. Як вказує О. Зинов'єв, для легітимації влади необхідно прищепити людям ідею, що влада або йде від певних надлюдських сил (Бог), або ж «йде від якогось народу, будучи втіленням його вільної волі», таким чином, «заміна ідеї божественної влади на ідею народу як на джерело влади була лише зміною форми легітимації влади» [24, с. 106]. Крім втрати авторитету в питаннях політичного життя, починаючи з епохи Відродження, ми бачимо і втрату контролю церквою і над душами населення Європи. Криза церковної влади породила відродження і переосмислення мистецтва, прикладом чого може служити хоча б виникнення величезної кількості портретів шляхетних панів (тобто світських

осіб), чого ніяк не спостерігалося раніше, коли зображувалися практично одні тільки біблійні сюжети.

Модерна соціальна міфологія прагне до створення стрункіх всеосяжних систем, під які «підганяються» факти. Модерний міф передбачає певний алгоритм систематизації і спотворення інформації, коли для зміцнення віри в певний комплекс міфів могли йти найрізноманітніші прийоми. Саме таким алгоритмом користуються державні пропаганди. Найяскравішим прикладом спотворення інформації такої системи міфів, найчастіше ідеологізованою і політизованою, є так зване «переписування історії». Для легітимації влади або доказу (виправдання) «достовірності» та «істинності» певної світоглядної системи відбувається об'єднання всіляких, часто таких, що суперечать один одному, міфів, які так чи інакше підтверджують правоту і правильність цієї самої влади. У цьому – прояв еклектичності модерної соціальної міфології.

В кінці XX – на початку XXI ст., нова епоха глобалізації породила і продовжує породжувати нову міфологію, що знаходиться в конфронтації з модерною міфологією. Основою для цієї міфології стали ідеї постмодернізму, які все більше поширюють межі своїх володінь та займають усі можливі сфери суспільного життя. Невипадково звертається увага на те, що останнім часом постмодернізм прагнуть розуміти в широкому сенсі, як всесвітньо-історичне поняття [39, с. 640]. Значні зміни, що відбулися в світі за останні кілька десятиліть, серед яких стрімкий розвиток глобалізації, виникнення однополярного світу (а пізніше і спроби гегемона утримати «status quo»), породили нову міфологію, яка, за влучним висловом Є. Галаніної, «є не стільки засобом маніпулювання масовою свідомістю, скільки здійснює формування смислового простору епохи» [14, с. 201]. Постмодерна «класика деконструктивізму» [39, с. 640], прагне до розвінчання міфів епохи модерну та критикує самі основи філософії модернізму. Так, для постмодерністської «філософії» характерні уявлення про мінливість реальності як про результат певних філософських практик.

Істина для філософії постмодернізму не є об'єктивною, оскільки це лінгвістична, історична та соціальна конструкція, що не піддається виявленню. Звична історія ж є штучно створеною логічною схемою, яка заднім числом додається до реальності, в той час як історія реальна – хаотична і складається з нелогічних і непов'язаних послідовностей [57, с. 675]. Отже, критикуючи основи класичної та модерної філософії, постмодернізм приходить до власного бачення світу, як «багатозначної, фрагментарної, ефемерної, такої, що вислизає, від логіки дійсності» [14, с. 202], з її особливими основами і системою цінностей. Подібне бачення світу вказує на міфологічність філософії постмодернізму.

У нинішньому її форматі соціальна міфологія постмодерністської доби швидше актуалізована, ніж актуальна. Вона не просто спотворює реальність, а створює свою реальність, що складається з симулякрів, зазіхаючи таким чином на основи суспільства і світогляду. Ця міфологія, на відміну від міфології модернізму, неприродна для людства, оскільки виникає всупереч історичному досвіду. Крім цього, постмодерністська соціальна міфологія ламає уявлення про майбутнє, оскільки з позицій постмодернізму реальність осмислюється як «процесуальність, яка розгортається "після часу"» – в ситуації «звершень» і «завершеності» історії [39, с. 641]. Процес міфотворчості у міфології доби постмодерну відбувається скоріше «зверху», оскільки має свою структуру, в тому числі замовника і поставлені перед нею цілі, однак ця міфологія часто буває настільки ж невловима і хаотична, як і міфологія «знизу». Виниклий як спроба особливого, спеціалізованого світогляду, котрий тільки ступив на шлях становлення, постмодерний деконструктивізм був гранично спрощений і нав'язаний масам як неспеціалізоване світосприйняття. При цьому, соціальна міфологія «постмодернізму» спрямована не стільки на створення нового світогляду і впровадження його в сучасне суспільство, скільки на руйнування «попереднього» «неправильного» світогляду модернізму з його міфологією.

Постмодерні світоглядні уявлення ґрунтуються на інших основах, ніж

модерний світогляд. Однак, як суспільство, так і наука живуть згідно зі старими основами, звичними і працездатними. Тому міфологія постмодерну з її основами, що просувається центром нині діючої «світ-системи» (І. Валлерстайн), є безпідставною: хоча її і підтримує влада і капітал, вона не в змозі ні закріпитися, ні дати скільки-небудь повноцінне світосприйняття суспільству. А там, де вона, здавалося б, закріпилася, міфологія постмодерну виявляється неготовою до викликів, в тому числі і цивілізаційних, і терпить фіаско.

Інакше кажучи, міфологія на даному етапі її існування – це фактично одна тільки міфологія для того суспільства епохи глобалізації, яке тільки зароджується, яке ще не готове відкинути звичну систему цінностей. Більш того, не обов'язково саме міфологія постмодерну в її нинішньому вигляді буде супроводжувати в подальшому суспільство. Підтверджується це хоча б тим, що грандіозні плани по «підтягуванню» суспільства до рівня «нової» «постмодерної» міфології провалилися, а діюча міфологія можлива лише без відриву від конкретного суспільства, якому вона призначена. У зв'язку з цим, з'являється питання про доцільність такої міфології.

Таким чином, будь-яка міфологія соціальна за своєю суттю, тому визначення «соціальна» доречна лише для позначення статусу міфології, як діючої або не чинної. Міфологію слід розділяти – на класичну (домодерну), модерну і постмодерну. Домодерна міфологія прагнула налагодити зв'язок Космосу (сущого) і людини (як частини сущого). Модерна міфологія спрямована виключно на питання суспільства, в основному етичного і ідеологічного спрямування, залишаючи за наукою право дослідження навколишнього світу. Постмодерна міфологія прагне в першу чергу до руйнування модерної міфології, як історично сформованого типу світогляду. Постмодерна (деконструктивістська) міфологія, на відміну від міфології модернізму (що конституює світ як сувору й логічну систему), прагне повернути уявлення про світ як про щось незрозуміле і нелогічне, вкладаючи в нього містичний зміст, який можна порівняти з містифікацією реальності

класичною домодерною міфологією. Міфологія постмодерного світу на даному етапі свого становлення не спроможна стати повноцінним світоглядом і носить деструктивний характер.

2.3. Умови зародження та відтворення соціальної міфології нового типу

Дослідження динамічної формули соціальної міфології передбачає вивчення умов виникнення та відтворення міфологічних форм, тобто встановлення зовнішніх і внутрішніх обставин їх існування, виникнення та розвитку. Духовні основи виступають як основна причина існування соціальної міфології. Вони складають вихідні, внутрішні, умови причинно-наслідкових зв'язків, що обумовлюють схильність і внутрішнє прийняття міфологічних процесів і форм, реалізація яких багато в чому залежить від зовнішніх умов. Згідно з Г. Гегелем, кожна причина так чи інакше обумовлена, будь-яка умова може виступити як причина [15, с. 320-321]. Слід розібратися з тим, за яких умов розгортання соціальної міфології практично неможливо або вкрай утруднено, за яких умов соціальні міфологеми отримують режим найбільшого сприяння. Пошук рішення передбачає вивчення духовно-психологічних станів і соціальних форм, прив'язаних до існуючих або тих, що затверджуються, історичних культур і систем світогляду.

Соціальні міфи обумовлені об'єктивними і суб'єктивними факторами, зовнішніми і внутрішніми процесами. До зовнішніх умов слід віднести політичні, економічні, культурні, релігійні, природні тощо процеси і явища, необхідні для виникнення і функціонування соціальної міфології. Ідеї, теорії, вірування, культурні та світоглядні імперативи, вольові фактори і т. п. являють собою важливі внутрішні умови існування міфологічних форм. Причому соціальна міфологія здатна будуватися, виходячи з будь-якої глобальної системи істини, а також виникає при їх змішуванні. «Ідеаціональна система істини – повна протилежність чуттєвої системи. Вона зосереджена в основному на надчуттєвій реальності і цінностях», – відзначав П. Сорокін. У свою чергу, «ідеалістична система істини займає проміжну ланку між чуттєвою та ідеаціональною системами і об'єднує в своєму тиглі

три відмітних елементи чуттєвої, релігійної та раціоналістичної істини» [46, с. 473]. Завдяки всім цим умовам розрізнені, випадкові та нестійкі духовні форми, спочатку міфологічні, напівміфологічні або лише потенційно міфологічні, піднімаються на рівень потужної і впливової соціальної міфології, здатної впливати на величезні маси сучасних людей. Потенційні можливості сформованих соціальних міфологем багато в чому визначаються соціокультурним механізмом їх відтворення.

При величезному різноманітті зовнішніх обставин, найбільш загальні і необхідні зовнішні умови існування сучасної соціальної міфології пов'язані з поточним зіткненням і навіть протистоянням провідних цивілізаційних систем (на що вказував С. Хантінгтон), а також з кризовими періодами їх власного становлення, пов'язаними зі змінами їх власних пріоритетів і цінностей. До істотних умов слід віднести зовнішньополітичні обставини, що мають особливу мотивацією, ставлять конкретні (часто руйнівні) цілі і здатні зібрати з розрізнених і вельми примітивних бездуховних форм якусь подобу соціального міфу. Серед найважливіших зовнішніх факторів, які зумовлюють особливості існування соціальної міфології, головним фактором є, власне, саме явище (і одночасно процес) глобалізації. Особливістю глобальних процесів є те, що, хоча вони й переважно виглядають умовами зовнішніми, їх похідні перетворюються на внутрішні умови. Так, результати діяльності глобальних процесів перетворюються на частину своїх причин: «внутрішнім» виступає те, що пройшло через почуття і розум, або лише через почуття споживача духовних настанов глобального типу, при чому до того було зовнішнім по відношенню до індивіда. Зважаючи на неоднозначність і багатоплановість явища глобалізації, як умови для зародження і функціонування соціальної міфології глобальної епохи, вважається доцільним дослідити дане явище, його особливості, а також виникнення масової людини нового типу, як головного носія соціальної міфології даної епохи.

Перш за все, відзначимо, що поняття «глобалізація» використовувалося ще в добу класичного раціоналізму, зокрема, звучало ще в листах К. Маркса до Ф. Енгельса, в одному з яких мислитель повідомляв: «Тепер світовий ринок існує насправді. З виходом Каліфорнії і Японії на світовий ринок глобалізація відбулася» [5, с. 192]. В даному контексті поняття «глобалізація» має яскраво виражений економічний характер. До економічної глобалізації в XVIII – XIX ст. привели стійке економічне зростання та індустріалізація в країнах західної Європи, що послужило поштовхом для налагодження і розвитку торгівлі, а також до зростання інвестицій між європейськими країнами, їх колоніями і США. Однак дві світові війни, «Велика депресія» та інші фактори в значній мірі пригальмували (хоча і не зупинили остаточно) розвиток світового ринку і глобалізацію. Після Другої Світової Війни процес економічної глобалізації знову прискорився, породивши такі міжнародні організації як Міжнародний валютний фонд (МВФ), Світовий банк (СБ), Світова організація торгівлі (СОТ) і т. п., в рамках яких приймаються рішення про економічні відносини, і контролюється світовий ринок. Вплив цих організацій на внутрішню економіку держав впливає і на різні міжнародні процеси. Зокрема, «найбільш економічно розвинуті країни світу все більше стають центрами не стільки безпосередньо виробництва, скільки центрами створення нових технологій та центрами керування (передусім фінансового) світовим виробництвом» [40, с. 35].

Сучасне розуміння глобалізації, як єдиного взаємопов’язаного світу, змінює початковий зміст, хоча економічний фактор і подається в якості основного. З точки зору політології, процес глобалізації тісно пов’язаний з всесвітнім поширенням демократичних інститутів; культурологія бачить в глобалізації поширення західної культури і американську експансію. В. Толстих розглядає глобалізацію з двох сторін. По-перше, це об’єктивний процес і потреба людського суспільства у єднанні, а по-друге – це політичні дії, які слугує інтересам «золотого мільярду» [54, с. 5]. При цьому, виникає

парадоксальна ситуація, оскільки «феномен, як би самим ходом історії призваний об'єднати і зробити світ єдиним, насправді його розколює» [там само, с. 5].

В принципі, глобалізація може бути інтерпретована з точки зору більшості сучасних наук, проте цей термін все ще залишається розпливчастим. Слід, однак, пам'ятати, що «глобалізація» – це термін, який народився в рамках західного світу, а тому й розглядається він, в першу чергу, з позицій «Заходу», оскільки від самого початку має у собі неочевидний «міфологічний код». Неочевидний він тому, що стосується, з першого погляду, будь-якої країни світу, а дефініція поняття «глобалізація» не несе у собі жодного натяку на свою прозахідність. Разом з тим, глобалізація сприймається як ряд односторонньо направлених процесів, які не суперечать один одному і ведуть до однієї мети. Саме тому ми кажемо про одну глобалізацію, як єдиний процес, а не глобалізації Заходу і Сходу, наприклад. Тому «правильна» глобалізація можлива лише при концентрації уваги на проблемах західного світу, на прийнятті рішень, вигідних в першу чергу західним державам тощо. Причому дана тенденція зберігається незалежно від того, в рамках яких, «лінійних» або «циклічних», підходів, це здійснюється. Слід виявити особливості глобалізації в різних сферах суспільного життя, а також ті зміни, які вони спричинили за собою в суспільстві, або ж тенденції до можливих змін з точки зору освіти середовища для нової міфології глобалізованого світу.

Глобалізація є, мабуть, найголовнішим і серйозним процесом, який характеризує наш час. Поняття глобалізації досить широке і досить розмите, воно не має єдиного загальноприйнятого визначення. На думку групи американських вчених, авторів книги «Глобальні трансформації»: «глобалізація відображає широко поширене уявлення про те, що світ стрімко перетворюється в соціальний простір, в якому панують економічні і технічні сили, і що зміни в одній частині планети можуть мати далекосяжні наслідки для доль окремих людей чи спільнот на іншому кінці земної кулі» [64, с. 2].

З. Бауман називає глобалізацію «іншою назвою “нового світового безладу”», вказуючи на те, що основний сенс ідеї глобалізації – це «невизначений, некерований і самостійний характер всього, що відбувається в світі; відсутність центру, пульта управління, ради директорів або головної контори» [6, с. 88]. Іншу позицію зустрічаємо у С. Кримського та Ю. Павленка [26, с. 248]. На думку авторів, змістом процесу глобалізації стало «перетворення людства в єдину ієрархічно побудовану структурно-функціональну систему», де країни-учасниці процесу є разюче нерівноправними, адже постійно зростає протиріччя «між групою найбільш розвинених країн Заходу й рештою людства, яке зазнає експлуатації (в основному через нееквівалентний обмін) з боку світових лідерів й все більше, у своїй масі, відстає від них» [26, с. 248]. На думку А. Вебера, глобалізація не тільки відкриває нові можливості для розвитку країн, а й загострює і глобалізує існуючі в світі конфлікти [11, с. 15].

Отже, спочатку в поняття «глобалізація» вкладався саме економічний зміст, який залишається і в наш час основним. Економічна глобалізація являє собою процес транснаціоналізації фінансових ринків, в ході якої формується єдиний світовий економічний та інформаційний простір, завдяки чому прискорюється оборот капіталу та прискориться виникнення та розвиток нових ідей [76, с. 186]. В ході економічної глобалізації формується концепція нового світового порядку, підлеглого інтересам транснаціонального капіталу і міжнародних економічних інститутів, йому підлеглих. Метою нового світового порядку повинно було стати запобігання глобальних катастроф і регулювання процесів у світовій системі. Основні проблеми і завдання були позначені ще в 1972-1974 рр., у перших доповідях Римського клубу – незалежної міжнародної громадської організації, яка привертає увагу світової громадськості до глобальних проблем людства. Так, у доповіді Я. Тінбергена «Перегляд міжнародного порядку» (1975 р.) був представлений проект перебудови структури світової економіки, основних напрямків політики, створення нових інститутів тощо [52].

Таким чином, глобалізація включає у себе глобалізацію економічного, політичного, культурного та інформаційного простору. Як влучно вказав Е. Гідденс, «було б невірно думати, що глобалізація зачіпає лише великі системи, такі, як світові фінанси. Глобалізація стосується не тільки того, хто знаходиться “десь там” далеко і не пов’язана з життям конкретної людини. Це явище перебуває в “безпосередній близькості” і від нас, впливаючи на найінтимніші і особисті аспекти нашого життя» [16, с. 29]. Разом з тим, процес глобалізації сприяє виникненню специфічних протиріч. В цьому зв’язку Т. Тимофєєв виділив такі протиріччя та особливості глобалізації як протиріччя між прагненням до національно-етнічної ідентичності та загальнолюдськими інтересами у взаємозалежному світі, протиріччя між гомогенізацією і фрагментацією, прояви науково-технічних диспропорцій, соціально-економічна поляризація і розрив в освітніх рівнях [51, с. 9].

Однією з ключових особливостей сучасного світу є глобалізація політичного простору, яка проявляється в першу чергу у несамостійності більшості держав, як в проблемах безпеки, так і в питаннях економіки. У світі, де ринкові відносини є основними, всі ключові позиції в міжнародній ієрархії будуть зайняті тими країнами, у яких є матеріальні засоби. Країни «ядра» мають значно більші ресурси і можливості, ніж країни «периферії» («світ-система» І. Валлерстайна). В тому числі, такі держави оснащені кращою військовою технікою або знаходяться у вигідних військових союзах. Однак країни «ядра» теж обмежені в ухваленні ряду рішень, тому що знаходяться в компетенції наддержавних структур. Єдина держава, маючи всю повноту своїх прав – це держава-гегемон. Вона, однак, скута необхідністю постійно підтримувати свій авторитет і свою владу, а також пошуком і усуненням можливих конкурентів. Пригадується «Державець», в якому Н. Мак’явеллі наполягав на тому, що недостатньо просто захопити владу, важливо її утримати [30, с. 457]. Несамостійність сучасних держав, на думку Е. Гідденса, є одним з доказів, що саме по собі явище глобалізації, як таке, не є міфом: «Адже якщо глобалізація по суті – міф, то значить уряди як

і раніше здатні контролювати те, що відбувається в економіці, і держава загального добробуту залишається непорушною» [16, с. 25-26].

Як вказує Е. Гідденс, «було б невірно думати, що глобалізація зачіпає лише великі системи, такі, як світові фінанси. Глобалізація стосується не тільки того, хто знаходиться “десь там” далеко і не пов’язана з життям конкретної людини. Це явище перебуває в “безпосередній близькості” і від нас, впливаючи на найінтимніші й особисті аспекти нашого життя» [16, с. 29]. Глобалізація є, мабуть, найголовнішим та найсерйознішим процесом, який характеризує наш час. Поняття глобалізації досить широке і досить розмите, воно не має єдиного загальноприйнятого визначення. На думку групи американських вчених, авторів книги «Глобальні трансформації»: «… глобалізація відображає широко поширене уявлення про те, що світ стрімко перетворюється в соціальний простір, в якому панують економічні та технічні сили, і що зміни в одній частині планети можуть мати далекосяжні наслідки для доль окремих людей чи спільнот на іншому кінці земної кулі» [64, с. 2]. Глобалізація має як позитивне, так і негативне значення, а дискусія навколо цього процесу не стихає вже багато років [72].

Слід зазначити, що хоч національні держави поступово втрачають свою автономність, вони все ще залишаються значущими суб’єктами міжнародної політики. Однак поряд з національними державами виник ряд наднаціональних організацій, які займаються тими чи іншими глобальними питаннями і мають різні функції. Транснаціональні корпорації і транснаціональні банки перебирають на себе контроль над багатьма питаннями. Сучасним державам все більше доводиться стикатися з міжнародними проблемами, розв’язання яких не належить виключно до компетенції цих країн. Це і міжнародний тероризм, і світова економічна криза, і неконтрольовані міграційні потоки, організація злочинності на міжнародному рівні тощо. Поступово значимість національних держав на міжнародній арені зменшується, а їх роль у багатьох питаннях стає несамостійною і навіть формальною. З. Бжезинський («Стратегічний погляд.

Америка і глобальна криза») описує процес того, як США прийшли до гегемонії, радить, як Америці зберегти цю гегемонію і вказує на вірогідні наслідки світу без сильної Америки у ролі гегемона. На думку З. Бжезинського, після того як спроможність існуючої міжнародної системи безпеки запобігати конфліктам знизиться, а Америка не здатна буде виступати у ролі протекторату, світ чекатиме низка нових конфліктів. Як вказує політолог, «усвідомлення цієї нової дійсності може спричинити поширення схильності до збройних регіональних конфліктів, причому більш сильні держави можуть почати виробляти більш вузький і односторонній підхід до своїх слабких сусідів. Від великих регіональних сил, які забажали звести геополітичні або етнічні рахунки зі своїми найближчими сусідами, які поступаються їм у могутності, може розпочатись серйозна загроза мирному співіснуванню. Ослаблення Америки дасть карт-бланш потенційним агресорам, причому з мінімальними наслідками для призвідників» [7]. Підкреслимо, що незалежно від того, наскільки близький до істини З. Бжезинський у своїх передбаченнях, соціальна міфологія буде виникати як частина програми по збереженню status quo США як гегемона і, що важливо, ідеї цієї та інших книг «підхоплюються» у ЗМІ, які їх значно деформують і спрощують, перетворюючи таким чином на міф, у даному випадку – на фобію.

Економічна глобалізація, що проходить під егідою найсильніших економічних країн, тягне за собою глобалізацію культурного простору. Тому нерідко процес глобалізації іменується вестернізацією або американізацією, оскільки саме країни Заходу, на чолі з США, диктують свої правила решті світу. Для успішного функціонування економічної світової ринкової системи, необхідно, щоб населення держав було максимально залучено в її процеси. І, в першу чергу, для успішного ринку необхідний споживач. Як влучно підмітив З. Бауман, «на своїй нинішній … стадії сучасне суспільство не сильно потребує масової промислової робочої сили і загальної військової повинності; замість цього йому необхідно задіяти своїх членів як

споживачів» [6, с. 86]. Саме культура, разом з освітою і рівнем наукового розвитку, стає одним із стратегічних факторів не тільки в процесах світового розвитку, а й світового протистояння. Однак, якщо процеси економічної і політичної глобалізації протікають досить успішно, то глобалізація в сфері культури стикається з набагато більшими проблемами. Складнощі, пов'язані з культурною глобалізацією, призводять до того, що деякі західні мислителі пропонують виключати з аналізу системний фактор культури. Наприклад, на думку Ф. Фукуями, культура повинна бути не незалежною, а обумовленою змінною [59, с. 428], в крайньому випадку, для пояснення результатів розвитку народів слід використовувати більш вузький термін «політична культура».

Процес глобалізації відбувається в умовах руйнування культурних цінностей, традицій і національної ідентичності, веде до посилення міжнаціональних, міжкультурних діалогів, відбувається взаємопроникнення культурних традицій. Внаслідок цієї культурної дифузії спостерігаємо змішання культур. Однак, якщо, припустимо, тисячу років тому, таке змішання відбувалося повільно, на культурних «кордонах» і взаємодія культур була обмежена, то в сучасних умовах, при нинішній швидкості обміну інформацією, цей процес неймовірно прискорюється. Той рівень змішання культур, що раніше займав століття, тепер відбувається за кілька років, знижуючи якість змішування, роблячи його поверхневим, однак руйнуючи при цьому глибинні культурні шари внаслідок жахливих обсягів інформації.

Подібного роду тенденції насторожують багатьох дослідників, адже неймовірно швидке і безконтрольне змішання культур в загальнопланетарному масштабі може призвести до тотального усереднення населення, позбавлення всього культурного розмаїття і втрати різноманітності людства. В. Табачковський підкреслює, що діалог культур є важливою підставою для креативних здатностей людини, але «приватизація»

сучасності Заходом та його комплекс надповноцінності веде до програшу як не-Заходу, так і самого Заходу [49, с. 25].

Тим більше згубний цей процес (в своїй нинішній формі) тим, що політична і економічна перевага надає державам можливість культурного домінування, так само поставленого на шлях служіння економічного питання, а ринок, як відомо, цікавить в першу чергу споживач, усереднений і стандартний.

З процесом культурної глобалізації, зі швидкістю її протікання, тісно пов'язаний не тільки рівень економіки, а й рівень розвитку науки і технологій, а оскільки останній в різних державах відрізняється, то учасники цього процесу спочатку виявляються в нерівному положенні. Величезне значення має комерціалізація культурної сфери і посилення залежності культури від великих фінансових інвестицій. На тлі фінансової переваги країн Заходу відбувається зниження значення національних культурних проектів і національної специфіки в принципі, оскільки вона розрахована на відносно невелику (за світовими мірками) аудиторію і не є конкурентоспроможною на світовому медіа ринку. Подібні тенденції ведуть до розмивання культурного різноманіття в світі і до стандартизації будь-яких культурних проектів. З огляду на домінування Заходу, стандарти ці – теж західні і розраховані на широкий загал.

Для культурної глобалізації характерні тенденції до домінування масової культури, яку формують засоби масової комунікації: телебачення, радіо, газетна та журнальна продукція, фільми, соціальні мережі тощо – зі стандартами переважно прозахідного типу. Тому культурна глобалізація, поширення масової культури і вестернізація – є, по суті, одним і тим же процесом. Тобто, культурна глобалізація веде до витіснення високої елітарної культури культурою масовою. І особливо культурна вестернізація помітна в колишніх радянських країнах. Наприклад, сучасна українська кіноіндустрія тільки починає відроджуватися після тривалого застою і не в

змозі конкурувати з фільмами Голлівуду в доступному для огляду майбутньому.

Думки про значення культурної глобалізації в сучасному науковому світі розділені. Деякі вчені вважають, що культурна глобалізація є позитивним явищем, однак існує й протилежна точка зору. Відповідно до цієї точки зору, поширення продуктів масової культури веде до деградації суспільства і втрати його фундаментальних основ. Наприклад, як вказували С. Кримський та Ю. Павленко, «на противагу різноманіттю ідейно-ціннісних засад традиційних цивілізацій, що вступили між собою в продуктивний діалог, всесвітня вестернізація, точніше квазівестернізація (оскільки незахідні народи як такі, споживаючи комерційні культурні сурогати, зовсім не долучаються до фундаментальних основ високої культури Заходу), веде до культурцивілізаційного нівелювання людства. Руйнуючи традиційне соціокультурне підґрунтя, квазівестернізація насаджує фрагментарні, поверхневі стереотипи. Останні, суперечачи місцевим традиціям, переносяться без того додаткового культурного супроводу, яким врівноважуються на Заході. Тому на соціокультурні засадничі принципи незахідних регіонів планети глобалізація здійснює не менш руйнівний вплив, ніж на їхню економіку або екологію» [26, с. 253]. В. Лях виділяє три основні позиції щодо культурної глобалізації як впливу західної цивілізації. Перша позиція – відторгнення і повне неприйняття не лише західної культури, але й будь-яких його наробок, у тому числі технічних, є безперспективною. Друга позиція – кемалізм, повне відкидання власної традиційної культури на користь модернізації і вестернізації. Така відмова від своєї культури спричиняє негативні наслідки у вигляді «розірваності» країни. Третя позиція – реформізм, який представляє спробу поєднання модернізації і корінної культури та її цінностей. На думку В. Ляха, всі вищезазначені позиції не є однозначними, адже «там, де модернізація набирає обертів, інтенсивність вестернізації падає, і місцева культура починає відроджуватися». Окрім того,

В. Лях схиляється до «гіпотези незмінності», за якою при будь-яких запозиченнях кожна цивілізація має своє незмінне культурне ядро [29].

Інформаційний простір періоду глобалізації представляється відкритим і загальнодоступним. З появою глобальної мережі «Інтернет» практично будь-яка інформація стає доступною. Однак, сьогодні ми бачимо, що Інтернет наповнений не стільки корисною інформацією, скільки розважальним контентом, часто низької якості. Більш того, в останні кілька років з'явилися тенденції до значного спрощення навіть розважального контенту. Наприклад, поява так званих «мемів» – картинок з декількома словами – наводить на думку про деградацію сучасної культури спілкування, оскільки певні стійкі образи в цих «мемах» покликані викликати відповідну реакцію, незалежно від решти змісту інформації.

Однією з проблем інформації в епоху глобалізації, стає її безперервно зростаюча кількість, в якій досить складно знайти якісну інформацію. За ідеєю, подачу якісної інформації слід очікувати від професійних ЗМІ, які все ще зберігають до себе високий рівень довіри в порівнянні з непрофесійними джерелами. В умовах, коли інформація стала загальнодоступною і у простого обивателя з'явилася можливість самому створювати медіа-контент, все більш актуальним стає питання про компетентність засобів масової інформації, оскільки ЗМІ втратили свою монополію на поширення інформації. Завданням професійних ЗМІ є створення якісного контенту, яким населення могло б довіряти. Однак, на практиці ми бачимо, що і телеканали, і газети перетворюються на комерційні структури, які можна було б віднести вже скоріше до сфери послуг, оскільки вони не дотримуються об'єктивної точки зору, наскільки це можливо. Інформація перетворюється в товар. ЗМІ залежать від джерел свого фінансування і подають інформацію у вигідному йому (джерелу) світлі. При все зростаючій кількості ЗМІ, зростає також і кількість варіантів інформації, що не сприяє довірі населення. Крім націленості на якісну роботу, яку слід очікувати від професійних ЗМІ, ще одним важливим моментом є адаптація до сучасних умов, які значно

спрощують можливість діалогу зі споживачем. Відкритість і націленість на контакти з аудиторією сприяє підвищенню престижу і рівня довіри до свого джерела.

Поширення масової культури в сучасному суспільстві має великий вплив на особистість. Саме в масовій культурі активно розвиваються сучасні міфологеми. Під впливом масової культури відбувається процес руйнування традиційних світоглядних установок, а також відбувається зміна і руйнування морально-етичних норм, як ознаки елітарної культури, активно витісняється культурою масовою. Особистість є відображенням суспільства, того середовища, в якій вона сформувалася. Культура впливає на становлення особистості, на її інтереси і життєві пріоритети, на творчі здібності тощо. Однак в умовах масової культури формується масова людина, яка швидше за все налаштована задовольняти свої потреби, переважно матеріальні, для чого їй не потрібний подальший духовний розвиток, а досить дотримуватися стандартних правил поведінки в суспільстві. Як вже було сказано вище, сучасному суспільству потрібен не творець, а в першу чергу споживач. Масова культура підмиває фундаментальні основи суспільства, витісняючи носіїв елітарної культури – хранителів культурної пам’яті, традицій – на периферію суспільного життя.

Таким чином, суспільство втрачає свій історичний потенціал, втрачається «глибина» національних культур, яка підміняється поверховим відтворенням «глобальних» – масових стандартів. Тому сучасна людина, особливо це помітно серед молоді – перестає бути повноцінним носієм своєї національної культури, і звикла до сформованих стандартів, втрачає здатність (і бажання) до творчості. У цьому контексті слід зазначити, що втрата національної ідентичності відбувається не остаточно. Вона досить відчутно тяжіє над суспільством. Тому відбувається «повернення до коріння» – спроба національного відродження. На жаль, подібні спроби ведуть не до повноцінного відродження, а все так само відбуваються на поверхневому рівні, де найактивнішим чином проявляє себе сучасна міфологія, яка

«заповнює» собою виниклу порожнечу в культурній пам’яті та національних традиціях.

Існують тенденції, які є зворотними по відношенню до культурної глобалізації, та які представляють собою свого роду протидію глобалізації на рівні колективного несвідомого. За останні десятиліття різко актуалізувалися різні відпорні етнічні рухи, увійшла в моду ідея національного відродження, розрослися міжнаціональні конфлікти. За влучним виразом Е. Гідденса, «Світ гинучих традицій породжує фундаменталізм» [16, с. 20]. Спостерігається явне зростання культурної самосвідомості, яке прагне до відторгнення нав’язаної ззовні масової культури. Як і у випадку з культурною глобалізацією, чи не єдиною противагою їй може служити національна культура. Багато країн прагнуть зберегти інтерес населення до своєї культурної спадщини, особливо – зробити її якомога більш актуальною для молоді, так як саме ця категорія населення є найбільш схильною до впливу культурної глобалізації. Однак, хоч такі спроби і не залишаються абсолютно безплідними, існують численні труднощі, які обмежують або навіть блокують цю тенденцію. Мається на увазі не тільки значна різниця потенціалів окремих країн і ресурсів всього світового ринку, але і сукупна потужність примітивної та легкодоступної масової культури. Остання легко сприймається та засвоюється, навіть «прив’язується», як нав’язлива пісенька. Навпаки, національна культура завжди глибше і складніше, проте не може конкурувати в питаннях легкості та швидкості сприйняття і засвоєння з масовою культурою. Таким чином, для розв’язання цієї проблеми виробляються спроби спростити національну культуру для підвищення її конкурентоспроможності. Однак, в такому випадку національна культура починає сама втрачати свою глибину.

Підсумовуючи, відмітимо, що вивчення одних лише зовнішніх умов для існування соціальної міфології є явно недостатнім, тому що в досить схожих умовах можуть існувати абсолютно різні соціальні міфи. Трапляється і так, що достатні умови вже є, а очікуваної соціальної міфології чомусь

немає. Тому так важливо враховувати саме внутрішні умови виникнення соціальних міфів, що включає найрізноманітніші раціональні, ірраціональні і чисто випадкові духовні мотивації, культурні та світоглядні установки. Це знову змушує нас врахувати стан суб'єкта міфотворчості. Випадкові прояви соціальних міфологем, на відміну від необхідних умов їх виникнення, в значній мірі обумовлені суб'єктивними факторами і носять імовірнісний характер.

Таким чином, успішне розгортання соціальної міфології прив'язане до певних типів світових цивілізацій (сукупної західної, ісламської, слов'яно-православної, перш за все, і, в меншій мірі, конфуціанської та латиноамериканської) і обумовлено їх внутрішнім кризовим станом та кризою сучасної системи міжнародних відносин в цілому .

2.4. Соціальна та колективна пам’ять у глобальному суспільстві

Величезну нішу у історії людства займає концепт пам’яті. І хоча проблему пам’яті у якості філософського питання розглядав ще Августин Аврелій у своїй «Сповіді», все ж таки до кінця XIX ст. пам’ять досліджувалася, за рідкісним винятком, більше «зсередини», тобто як власне запам’ятовування. Ф. Ніцше у своїй праці «Про користь та шкоду історії для життя» описує проблему забуття, як те, без чого неможливим є щастя. Людина може жити без спогадів, тобто не історично, але жити без забуття вона не може: «Існує такий ступінь безсоння, постійного пережовування жуйки, такий ступінь розвитку історичного почуття, який тягне за собою величезний збиток для всього живого і зрештою приводить його до загибелі, чи буде то окрема людина, або народ, або культура» [34, с. 9]. Надмірне історичне почуття народу «… не зберігає, а бальзамує життя» [там само, с. 31] і заважає з’являтися всьому новому. Таким чином, на думку Ф. Ніцше, втрачається здібність творити щось нове. Е. Ренан у доповіді «Що таке нація?», прочитаному у Сорбонні у 1882 р., піднімав питання щодо об’єднуючого принципу для французів. І цей принцип він бачив у нації, яка складається з двох компонентів, де «…одна – в минулому, інша – в майбутньому. Одна – це загальне володіння багатою спадщиною спогадів, інша – загальна угода, бажання жити разом, продовжувати спільно користуватися нерозділеним спадком, що їм дістався» [41].

Отже, поступово актуалізується пам’ять як феномен соціально-історичного буття народів та відповідно – і як проблема соціально-філософського пізнання. Вперше поняття «колективна пам’ять» з’являється у однойменній монографії французького соціолога М. Хальбвакса, який у своїх працях робив акцент на тому, що пам’ять не є чисто індивідуальним процесом збереження та обробки отриманих людиною уявлень, а є феноменом, що доволі сильно залежить від суспільства. М. Хальбвакс виділяє два типи пам’яті. Перший тип – індивідуальна або внутрішня

пам’ять, яка ґрунтується на спогадах певної людини, є особистісною і обмеженою часовими рамками. Саме цей тип пам’яті на той час вже активно досліджувався у психології. Окрім нього, М. Хальбвакс наголошує на необхідності виокремлення другого типу пам’яті, яка виходить за рамки особистісної свідомості – колективна пам’ять [62, с. 29].

Вчений використовує поняття «соціальна рамка пам’яті» для того, щоб відділити індивідуальну і колективну пам’ять. Людина будує власні спогади на основі соціально-меморіального каркасу – певних загальноприйнятих у суспільстві положень, санкціонованих соціальною групою. Причому, дана реконструкція відбувається по моделі нинішнього, а не минулого суспільства. Також М. Хальбвакс виділяє феномени історичної та соціальної пам’яті, вказуючи на те, що історична пам’ять починається тоді, коли помирають останні свідки подій. Стосовно соціальної пам’яті можна стверджувати, що даний феномен розглядається в різноманітних аспектах, таких як виховання, освіта, соціально-комунікаційні процеси, художньо-творчі, духовно-культурні практики, але практично немає досліджень щодо зв’язку феномену соціальної пам’яті з характерним для історичного сьогодення процесом глобалізації. Цю прогалину маємо подолати.

Сучасний світ перебуває в умовах складної, багатокомпонентної трансформації, де наймасштабнішим світовим трансформаційним процесом є глобалізація. При цьому, у сучасному суспільстві більш пріоритетними вважаються зміни у соціально-економічній та соціально-політичній сферах, тоді як значення культурної і духовної трансформації відходять на другий план. Також активно наразі відбувається процес комп’ютеризації, що дозволяє швидкий обмін інформацією по всьому світі. Таким чином, інформація постає одним із стовпів, на якому тримається і розвивається сучасний світ. Але неконтрольоване кількісне зростання інформації стає загрозою для людини через рівень її якості. У цьому контексті відбувається нівелювання значення соціальної пам’яті – як досвіду-інформації, накопиченої минулими поколіннями, що призводить до втрати зв’язків між

поколіннями, а отже – до нищення культури як фундаментальної основи життя будь-якого народу.

У пам’яті суспільства в першу чергу втримуються яскраві, емоційно забарвлені події, які зачіпають етичні та естетичні аспекти [13, с. 140]. Від ступеня яскравості емоцій, які відчув соціум під впливом цих подій, залежить і те, наскільки сильно та довго дана подія викарбується у соціальній пам’яті. Наприклад, до таких подій можна віднести громадянські, світові війни, голодомори і т. п. Оціночні судження та емоційні відклики на дані події часто перетворюються на соціальну міфологію, яка є носієм соціальної та колективної пам’яті, і дозволяють ідентифікувати приналежність особи до певної соціальної групи. У дискурсі щодо пам’яті варто звернути увагу й на проблему культурної пам’яті, яка визначає традиції, культи і обряди, що мають під собою міфологічне підґрунтя. Це поняття ввів у науковий оббіг Я. Ассман у книзі «Культурна пам'ять» [4]. Традиції несуть у собі культурну пам’ять народів, тому їх руйнація буде означати забуття і безпам’ятство.

Період глобалізації відзначається значним розширенням рамок соціальної пам’яті і навіть розмиванням культурних і соціальних рамок між різними суспільствами. У таких умовах соціальна пам’ять певних народів зазнає значного тиску з боку культурної глобалізації та, по суті, являє собою суспільно-етнічну протидію культурній експансії. В рамках такого протиборства посилюються і функції соціальної пам’яті, яка захищає духовно-культурне надбання минулих поколінь, передусім пам’ять – культурну та історичну. Соціальна пам’ять народів, окрім подій власної історії, починає охоплювати і значні міжнародні події, такі (якщо зважити на теперішній час) як війни на Близькому Сході, наплив біженців у Європу, міжнародний тероризм тощо. На подібному фоні яскравих світових подій (як сьогодення, так і минулого) власна історична спадщина може поступово втратити своє значення.

Отже, культурна глобалізація є небезпечною для народів, які не здатні захистити пам’ять про власне минуле. Без постійної актуалізації державою

власної історії відбуватиметься втрата соціальної пам’яті у цілих народів та підміна неї масовою культурою, яка залежить від швидкоплинної моди, а не духовних та культурних традицій, виплеканих віками історії. А поза культурної пам’яті конкретних народів, поза емоційної (а також і раціональної, критичної) оцінки подій історичного минулого цих народів, є небезпека втрати суспільними спільнотами свого «стержня», фундаментальних основ національно-своєрідного соціокультурного буття, що може привести до серйозного збитку – нездатності бути самостійним суб’єктом історії. Саме в таких умовах відбувається неконтрольоване зростання і подальше домінування сучасної соціальної міфології. Хоча, звісно, повне культурне забуття можливе лише при знищенні останнього представника даної культури, носія менталітету. Соціальна пам’ять сприяє забезпеченню спадковості у суспільстві та зв’язку між різними поколіннями, передаючи певний тип світогляду та комплекс моральних цінностей.

Соціальна пам’ять виконує у суспільстві ряд важливих функцій, без яких суспільство не може гармонійно існувати та розвиватися. Основною функцією соціальної пам’яті в добу глобалізації стає її здатність до об’єднання населення спільною історією, базовими спогадами, притаманними конкретному етносу, нації. Соціальна пам’ять дозволяє відділити «своїх» від «чужих» і сприяє збереженню і подальшій передачі етичних цінностей та традицій майбутнім поколінням, тобто забезпечує спадкоємність поколінь. Соціальна пам’ять дозволяє ідентифікувати соціальну етнічну приналежність індивіда за його відношенням до певних подій, виконує комунікаційну функцію, забезпечуючи зв’язок завдяки загальноприйнятим символам і знакам. Сформовані історією суспільства, збережені у соціальній пам’яті народу яскраві образи героїв-предків минулих часів, з одного боку, мобілізують народ на подолання перепон у скрутні часи, на гідну відповідь на історичні виклики, а з іншого – являються прекрасним прикладом для нових поколінь, тобто виконують виховну функцію.

Великого значення для культурної пам’яті народів набувають народні казки, які несуть у собі мудрість далеких предків. У казках часто присутні символічні описи різноманітних давніх ритуалів, повір’їв, піднімаються також моральні проблеми. Не можна не зазначити, що важливе місце для соціальної пам’яті займають яскраві образи героїв класичної художньої літератури та художніх фільмів, що перетворюються на усталені соціальні типажі, які демонструють певні характерні моделі соціальної поведінки. Такі традиційні культурні архетипи, що виступають поведінковими зразками (нормами), можуть служити як позитивним, так і негативним прикладом для виховання майбутніх поколінь. Через ознайомлення з певними книгами або фільмами відбувається залучення молоді до традиційних культурних цінностей, адже цими культурними доробками цікавились й представники минулих поколінь. За допомогою таких творів створюється об’єднуючий ланцюг між поколіннями, тобто тими, хто діяв, діє та буде діяти. Але у цьому процесі ціннісного «єднання» поколінь зараз можна спостерігати й серйозну соціальну проблему, яку загалом можна позначити як культурний розрив між поколіннями. Зокрема, справа полягає у тому, що існує чималий масив мистецьких доробків (особливо це стосується класичних творів, наприклад, XIX ст.), які вже не є актуальними для сьогодення. Запропоновані в них розв’язання антропологічних проблем не задовольняють вже сучасну людину, яка живе у принципово інших умовах – комп’ютерних технологій, глобалізації тощо. Отже, таке культурне розшарування поступово призводить до розриву зв’язку між поколіннями.

Окрім художніх образів, необхідно вказати на те, що в історичній свідомості людства закарбовані образи й реальних історичних персонажів або подій. При цьому незалежно від їхньої історичної реальності, ці образи та події можуть змінювати своє значення на різних етапах історії людства, якщо суспільне буття починає орієнтуватися на інші ідеології. Ті ж самі події чи історичні діячі минулого під впливом певних соціально-політичних факторів та світоглядів, що з рухом суспільства змінюються, нерідко можуть

оцінюватися діаметрально протилежно. Так, в одній і тій самій історичній постаті, в залежності від соціокультурних умов, загострюється увага на тій чи іншій її якості. Наприклад, Ф. Шенк показує, яким чином змінювалося відношення до Олександра Невського в Росії протягом 800 років. Так, у дореволюційні часи його вшановували в якості православного святого, у радянську епоху – як великого героя і полководця. У сучасній Росії Невський постає як фігура колективної самоідентифікації. Ф. Шенк вказує на те, що «… створюваний кожним угрупуванням образ "власного" минулого дозволяє зробити висновки про співвіднесені з цим образом концепти колективної ідентичності» [65, с. 10].

Таким чином, соціальна пам'ять об'єднує людей навколо єдиного історичного минулого, укріплюючи психологічний стан людей і формуючи у них етичні та естетичні уявлення, притаманні цій соціальній групі. Соціальна пам'ять дозволяє передавати досвід минулого від покоління до покоління, зберегти і вміти використати досягнення попередніх поколінь, а отже виконує гносеологічну функцію. Соціальна пам'ять забезпечує цілісність як великих, так і малих соціальних груп, зберігає культуру народів.

Слід зазначити, що культурна глобалізація останніх десятиліть притаманна перш за все «комп'ютеризованому» населенню через доступність інформації глобального світу. Відповідно, за умови, що у певній соціальній групі індивіда є важливим знати певну інформацію, він буде шукати її на всіх доступних ресурсах і конструювати своє уявлення чогось відповідно до тих джерел, яким довіряє особисто він та його соціальна група. У такому випадку працює комунікативна пам'ять, яка, за словами Я. Ассмана, «…охоплює спогади, які пов'язані з недалеким минулим. Це ті спогади, котрі людина поділяє зі своїми сучасниками. Типовий випадок – пам'ять поколінь» [4, с. 52]. За умови відсутності значення для індивіда/групи історії (сучасної йому, або більш давньої) – комп'ютеризація буде сприяти лише запам'ятовуванню розважального контенту, який займає місце у соціальній пам'яті, витісняючи більш вагомі історичні дані. Більше того, державна

ідеологія, направлена на актуалізацію і наративізацію певних пластів історії, не призводить, здебільше, до зацікавлення аудиторії цим пластом. У кращому випадку, відбувається запам'ятовування і подальше відтворення знаків-перепусток, які дозволяють більш глибоку соціалізацію індивіда у соціальній групі.

Через комп'ютеризацію останнього покоління і якісно відмінні варіанти сприймання інформації між поколіннями, відбувається додаткова втрата соціальної пам'яті минулих поколінь. Це пов'язано з тим, що інформація у комп'ютерному світі відрізняється від книжково-газетно-телевізійної. Інформації стає більше, але мозок не завжди здатний відділити важливе від неважливого. До того ж, в першу чергу відбувається запам'ятовування матеріалу/інформації, яка необхідна для спілкуванні у тих соціальних групах, до яких відноситься індивід. Тобто це є одним із варіантів соціалізації. Відповідно, спілкування з більш старшим поколінням призводить до посилення тих блоків соціальної пам'яті, які притаманні для цих поколінь. При спілкуванні з однолітками відбувається згадування/реконструкція взаємно важливих подій саме у межах цього покоління (першочергово). І вже далі, потім, в залежності від ступеня важливості, виховання, державної ідеології та актуалізації (природної чи навмисної) – реконструкція подій, що виходять за рамки власного емпіричного досліду.

Окрім наведених вище функцій соціальної пам'яті, вона виконує також захисну функцію, змушуючи з осторогою відноситися до «чужих» – тих, хто не ідентифікується як «свій», що перетворюється на «Вони» і «Ми». Особливо дана тенденція стає помітною у межах національних груп, коли націоналізм стає синонімом етноцентризму. Як вказує Б. Вальденфельс, «Ми, яке тут опиняється в центральному пункті, визначається на підставі спільного походження, спільної мови або спільних звичаїв. Центрування може поставати у двох варіантах. У захисному варіанті переважають жести відгороджування, оборони та вилучення. Це призводить до відносно

закритих суспільств, які центруються навколо мікроцентрів і виявляють певну схильність до провінціалізму» [10, с. 131]. Цей механізм самозахисту з'явився ще у доісторичні часи і є одним з проявів інстинкту самозбереження. Тому у народів зі специфічною, порівняно з іншими народами, культурою і звичками, нерідко випрацьовується вороже, агресивне відношення до всього «чужого», передусім через прагнення захистити власну самобутність. У наші дні така агресія спостерігається в основному у державах з низьким рівнем життя і освіти та з посиленим традиціоналізмом. Натомість, країни з високим рівнем життя зазвичай демонструють високий рівень толерантності. Так, у США, країнах Європи та інших високорозвинених державах людей привчають до ідеологічного плюралізму та мультикультуралізму (хоча не обходиться і без критики цього принципу), культивують доброзичливе відношення до «іншого». Навіть саме відчуття «іншого» поступово приглушується, а «лінія» між своїми та чужими поступово розмивається під впливом культурної глобалізації.

Однак, останні події у Європі – лавиноподібний потік біженців з країн Близького Сходу, наштовхують на думку про скоріше тимчасову тенденцію до такої доброзичливості, тонким пластом нашаровану владними структурами європейських держав. Офіційна влада і ЗМІ замовчують справжню ситуацію і рівень проблеми з біженцями, а будь-який негативний вислів проти мігрантів прирівнюється до расизму. Окрім того, силові структури не втручаються у справи з біженцями, які по своєму статусу отримують більше прав, ніж громадяни країн Європи. У своїй більшості населення Європи звикло довіряти питання соціальної безпеки у руки поліції, яка оперативно і якісно розв'язувала проблемні ситуації. До того ж, останні покоління виховувалися у дусі толерантності, тобто принципу, який є підставою не стільки доброзичливості як моральної цінності, скільки байдужості. Якщо ж міркувати конкретніше щодо, наприклад, ситуації у Німеччині, то не останню роль зіграв тут і так званий «комплекс вини», зокрема, перед євреями, який прививався німцям більше ніж піввіку. До того

ж, у своїй більшості населення Європи є або секуляризованим, або ж помірковано християнським, тому дії біженців, вихованих у мусульманських традиціях, викликають у європейців нерозуміння, незнання того, як вести себе у конфліктних ситуаціях. Зрозуміло, що за таких новітніх історичних обставин захисні механізми соціальної пам'яті притуплюються. Легко передбачити, що занадто сильний потік біженців з ісламських країн призведе до того, що їх скупчення у європейських країнах спричинить високу концентрацію представників мусульманської культури. Причому вже зараз можна побачити тенденцію небажання емігрантів асимілюватися, освоювати культуру країн, що їх приймають, що згодом не може не породити ситуації «зіткнення» культур, цивілізаційних конфліктів.

Отже, проблеми подолання немотивованої агресії, релігійної нетерпимості, зіткнення культурних традицій знов постають як виклики сучасному світові, що все динамічніше глобалізується. Постановку цих проблем передусім можна знайти у зарубіжній періодиці, до аналізу якої й звернемось. Піднімаються насамперед питання, пов'язані з відчутним у 2015 р. посиленням напруги у європейських суспільствах через неконтрольований наплив біженців. Так, Джан Мікалессин у своїй статті «Italia a rischio per i jihadisti di ritorno» («Існує ризик повернення джихадистів в Італію») в «Il Giornale» вказує на загрозу того, що разом з біженцями до Європи можуть пройти і терористи ІГІЛ. Ситуація порівнюється з подіями, що відбувалися у 90-х роках XX ст., коли така ж байдужість відкрила двері до Європи для Аль-Каїди [74]. А у статті «Європа у круговерті втрат» («Cumhuriyet», Туреччина) наголошується на тому, що відчутна маса населення Європи недоброзичливо і негостинно відноситься до мігрантів [73]. Зазначимо також, що ще з жовтня 2014 р. рух ПЕГІДА (Патріотичні європейці проти ісламізації Заходу) почав проводити свої акції на вулицях європейських міст. Багатотисячні марші у містах Німеччини, Франції, Великобританії та Італії свідчать про зростаюче обурення серед народів Європи. Зокрема, «Австрійська партія свободи» відкрито виступає за посилення міграційного законодавства в країні і має

широку підтримку серед населення. Більш того, почастішали випадки нападів і підпалів гуртожитків для біженців. Така зміна настроїв у народі свідчить про загальну нестабільність суспільства, в основі якого покладені ідеї толерантності і мультикультуралізму. На нашу думку, означені вище соціальні процеси, як ніколи, актуалізують тему розуміння культури саме крізь феномен соціальної пам'яті.

Соціальна пам'ять є вкрай неоднозначним феноменом, який не можна остаточно віднести до позитивних або негативних явищ. Адже збереження і передача традицій часто призводить до традиціоналізму, до небажання сприймати щось нове і змінювати вже знайомий і звичний уклад життя. Розподіл на «своїх» і «чужих» може призвести до неконтрольованого розвитку крайніх радикальних ідеологій, націоналізму, расизму тощо. Також однією з проблем можна визначити етичну складову даного питання, тобто, що слід приймати як «добро», яке варто передавати нащадкам, а що потрібно вважати «злом», навчаючи нащадків способам його відторгнення. Соціальна пам'ять може ставати й руйнівною для держав. Особливо ця небезпека характерна для тих суспільств, які розділені за етнічним принципом або частини яких мають різну історію та відповідно – різну соціокультурну пам'ять, що несе в собі різну культуру, менталітет, а подекуди і релігію. Конфлікти, засновані на цьому різноманітному ґрунті, буквально можуть розривати країни зсередини, заважаючи утворенню гармонійного громадянського суспільства. В такому випадку єдино можливим способом розв'язання внутрішніх суперечностей суспільств, подолання конфліктів, що створюються в межах не єдиної соціальної пам'яті, має стати культура діалогу, філософія комунікативної раціональності, що розробляється такими сучасними мислителями як Ю. Габермас, О. Гьоффе, Г. Йонас, Ем. Левінас та ін. [22; 43; 60].

Також у світі, що глобалізується, гармонізувати численні суперечності власне самих суспільств та суперечності, що мають місце у відносинах між різними цивілізаційними регіонами та різними культурними традиціями,

можна на підставі культивування цілісної пам’яті, що не слугує тимчасовим політичним інтересам, а представляє собою принаймні збереження реального контексту історичних подій. Вмотивувати ідею цілісної пам’яті як цінності, що відповідає інтересам глобалізованого світу, могла б, на нашу думку, певна міжнародна декларація, яка б сприяла становленню принципово іншого процесу глобалізації, орієнтованого не на інтереси транснаціональних корпорацій та окремих політичних еліт, а на діалог культур, народів, регіонів, де одне доповнює інше, не заступаючи його місце. Але допоки більш усталено діє принцип втручання у соціальну пам’ять народів через процес переписування історії заради нав’язування певної світоглядної позиції. Прикладом цього може бути Празька декларація від 3 липня 2008 р., ініціатором якої був тодішній Чеський уряд [75]. Наслідком подібного відношення до історії може бути лише протилежний пам’ятуванню процес забуття. Звідсіль, не дивно, що згідно соціального опитування, проведеного компанією SCM Research з 20 березня по 9 квітня 2015 р. у Великобританії, Німеччині та Франції, лише 13% респондентів вважають, що провідна роль у звільненні Європи належала радянській армії [19]. При цьому, у Франції та Німеччині більшість респондентів назвала головним визволителем Європи від нацизму США. Отже, за сучасних умов глобалізації світу дискурс щодо соціальної пам’яті потребує постійної ретельної уваги з боку науковців та має у подальшому розроблятися, зокрема, в аспекті аналізу пам’яті як цілісного феномену, що потребує зважання на історичну реальність, критичну оцінку можливих її перетлумачень, на вироблення цивілізованого підходу до оцінок історичних подій.

Висновки до другого розділу

Здійснивши аналіз становища такого соціального явища як соціальна міфологія у глобальному суспільстві, з'ясував передусім умови становлення та розвитку міфології «нового» типу, дійшли до наступних висновків:

По-перше. Міфологія є важливою складовою духовної сфери, але не зводиться до неї, вільно діючи в усіх інших сферах суспільства. Міфологія є суспільним явищем і опирається на глибинний прошарок традицій, норм, звичаїв, психологічних властивостей людського характеру, але присутня на будь-якому рівні суспільного буття. Міфологічна складова проявляє себе у буденному, релігійному і науковому світоглядах.

По-друге. Основними структурними елементами соціальної міфології є соціальні суб'єкти, творці міфології; духовно-теоретична і практична діяльність по виробленню, поширенню, відтворенню і споживанню соціальної міфології; сам міф, соціальна міфологія як закономірний або випадковий результат такого роду діяльності.

По-третє. Процес міфотворчості відбувається двома основними шляхами: «знизу» та «зверху». Міфотворчість «знизу» є більш давньою, масовою і неспеціалізованою. Міфологія «знизу» є досить простою, вона не потребує ніяких особливих здібностей і для неї не потрібен розвинений світогляд, а достатньо світосприйняття. Таку міфологію дуже більш важко виокремити взагалі із суспільства, оскільки вона органічно вплетена в нього і є його невід'ємним атрибутом. Міфологія «зверху» має певну мету і створюється для задоволення потреб окремих соціальних груп. Вона має свою структуру і потребує постійного підживлення для свого функціонування, оскільки є нестійкою та позбавленою самобутності.

По-четверте. Соціальна міфологія невіддільна від суспільства, її характеризують некритичність, консервативність і універсальність, оскільки вона завжди прагне до підпорядкування собі суспільне життя в усіх його проявах. Завдяки своїй ірраціональності, соціальна міфологія часто містить у

собі логічні суперечності й допускає довільні пояснювальні або установчі конструкції або навіть їх повну відсутність.

По-п’яте. Міфологічна складова суспільства є багатоплановою та здатна бути присутньою на усіх соціальних рівнях. Однак міфологічне начало не розподілене по соціальним сферам рівномірно і не є самостійною і самодостатньою сферою суспільного життя. Будь-який елемент суспільного життя може набути міфологічних рис, але цей процес не є обов’язковим, навіть при створенні сприятливих умов. Соціальна міфологія може приймати несподівані риси і форми, не властиві більшості соціальних міфів, або у міфі може бути відсутня риса, яка має бути невід’ємною властивістю міфу. Тому можна зробити висновок, що соціальна міфологія є несистемною цілісністю.

По-шосте. Глобалізація створює сприятливі умови для появи соціальної міфології нового типу. Результати діяльності глобальних процесів перетворюються на внутрішні умови, тому глобалізація «обумовлює сама себе». Формування єдиного економічного та інформаційного простору внаслідок глобалізаційних процесів призвело до суттєвих якісних змін не лише в економіці, але й в особливостях міжнародної політики і культури. Означені зміни призвели до появи потужного комплексу нових постмодерних соціальних міфів.

По-сьоме. Під впливом глобалізаційних процесів відбувається значне розширення рамок соціальної пам’яті. Соціальна пам’ять слугує захисним механізмом культурної самобутності соціальних груп, особливо етносів, і являє собою суспільно-етнічну протидію культурній експансії, яка властива добі глобалізації. Послаблення або втрата соціальної пам’яті призводить до втрати фундаментальних основ національно-своєрідного соціокультурного буття, що відкриває необмежений доступ до людської свідомості та підсвідомості для глобалізаційних (постмодерних) міфологем.

Список використаних джерел до другого розділу

1. Аверина О. Ценностная функция ритуала в политической культуре / О. Р. Аверина // Бренное и вечное: социальные ритуалы в мифологизированном пространстве современного мира: материалы Всерос. науч. конф. (Великий Новгород, 21-22 окт. 2008 г.). – Великий Новгород: НовГУ, 2008. – С. 11-13.

2. Анчел Е. Мифы потрясённого сознания / Ева Анчел; [пер. з венг.]. – М.: Политиздат, 1979. – 176 с.

3. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т.; [пер. с древнегреч. С. А. Жебелева; общ. ред. А. И. Доватура]. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375-644.

4. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

5. Аттали Ж. Карл Маркс: Мировой дух / Жак Аттали; [пер. с фр. Е. В. Колодочкиной, вступ. ст. С. Г. Кара-Мурзы]. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 406 с.

6. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; [пер. с англ.]. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.

7. Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис [Електронний ресурс] / Зб. Бжезинский. – Режим доступу: https://www.e-reading.club/chapter.php/1022010/20/Bzhezinskiy_-_Strategicheskiy_vzglyad_Amerika_i_globalnyy_krizis.html.

8. Большой энциклопедический словарь: [А – Я] / [Гл. ред. А. М. Прохоров. 2-е изд., перераб. и доп.]. – М.: Большая Рос. энциклопедия; СПб.: Норинт, 1997. – 1408 с.

9. Бурлачук В. Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира / В. Ф. Бурлачук. – К.: Ин-т социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.

10. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – Київ: ППС, 2002, 2004. – 206 с.

11. Вебер А. Глобализация и права человека / А. Б. Вебер // Людина і культура в умовах глобалізації: зб. наук. статей / В. о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол. В. С. Лук'янець, В. Г. Табачковський, В. І. Толстих. – К.: Парапан, 2003. – С. 13-22.

12. Вусатюк А. Исторические типы мифологии: сравнительный аналіз / А. О. Вусатюк // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження: наук. зб. – Київ, ЦГО НАН України, 2016. – № 33. – С. 308-320.

13. Вусатюк А. Соціальна пам’ять у період глобалізації / А.О. Вусатюк // Вісник Національного авіаційного університету: зб. наук. пр. Серія: Філософія. Культурологія. – К, 2015. – Вип. 2(22). – С. 140-144.

14. Галанина Е. Мифологические миры постмодерна / Е.В. Галанина. // Фундаментальные исследования. – 2015. – № 2. – Ч. 1. – С. 200-203.

15. Гегель Г. Энциклопедия философских наук Т. 1. Наука логики / Г. Гегель; [Пер. Б. Г. Столпнера, отв. ред. Е. П. Ситковский]. – М.: Мысль, 1974. – 452 с. – (Филос. наследие).

16. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс; [пер. с англ.]. – М.: Весь Мир, 2004. – 120 с.

17. Дхаммапада и буддийская литература [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://dhamma.ru/canon/kn/dhp/dhammapada.htm.

18. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм; [пер. с фр. и послесловие Л. Б. Гофмана]. – М.: Наука, 1990. – 575 с. – (Социологическое наследие).

19. Европейцы не знают, кто сыграл ключевую роль в освобождении Европы во Второй мировой войне [Електронний ресурс] / РИА Новости Украина. – Режим доступу: http://rian.com.ua/world_news/20150428/366799423.html.

20. Енциклопедичний словник символів культури України / за заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, В. В. Куйбіди. – [5-е вид.] – Корсунь-Шевченківський: ФОП Гавришенко В. М., 2015. – 912 с.

21. Європейська конвенція з прав людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_UKR.pdf.

22. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія: підруч / А. М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

23. Заславська О. Політичний ритуал як механізм втілення політичної міфотворчості / О. О. Заславська // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – Вип. 8. – С. 201-204.

24. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу / А. А. Зиновьев. – СПб: Издательский Дом «Нева», 2004. – 608 с.

25. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер; [пер. А. Муравьёва] // Проблема человека в западной философии [сб. переводов с англ., нем., фр.; составление и послесловие П. С. Гуревича; общая редакция Ю. Н. Попова]. – М.: «Прогресс», 1988. – С. 3-30.

26. Кримський С. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. Б. Павленко – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.

27. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер, пер. с англ. С.П. Евтушенко. – М.: Республика, 2000. – 287 с.

28. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.

29. Лях В. Туризм у контексті міжетнічних та кроскультурних відносин [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://tourlib.net/books_ukr/filotur17.htm.

30. Мак’явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / Нікколо Мак’явеллі; [пер. з італ. А. Перепаді]. – Харків: Фоліо, 2007. – 511 с.

31. Мамардашвили М. Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский; [под ред. Ю. П. Сенокосова]. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1997. – 224 с.

32. Многоликий: Каким видят Иисуса и его учеников художники из Замбии, Танзании, Камеруна, Индии, Кореи, Гаити и США [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://focus.ua/long/349648/.

33. Николаев В. Ритуал [Електронний ресурс] / В. Г. Николаев // Культурология. XX век. Энциклопедия. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Dict/M_2.php.

34. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Ф. Ницше. – Минск: Харвест, 2003. – 384 с.

35. Новейший философский словарь [Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов]. – [3-е изд., исправ.]. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.

36. Ортега-и-Гассет Х. История как система (предисловие к публикации Л. Е. Яковлевой) / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. 1996. – №6. – С. 78-103.

37. Павлюк Л. Знак, символ, міф у масовій комунікації: посіб. / Л. С. Павлюк. – Л.: ПАІС, 2006. – 120 с.

38. Пирс Ч. Что такое знак? / Ч. С. Пирс // Вест. Томского гос. ун-та. Сер.: Философия. Социология. Политология. – 2009. – № 3(7). – С. 88-95.

39. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис, Книжный Дом, 2001. – 1040 с.

40. Пролеєв С. Глобальне суспільство і модерна культура / С. В. Пролеєв, В. В. Шамрай // Людина і культура в умовах глобалізації: зб. наук. статей / В. о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол. В. С. Лук'янець, В. Г. Табачковський, В. І. Толстих. – К.: Парапан, 2003. – С. 34-48.

41. Ренан Э. Что такое нация? Доклад, прочитанный в Сорбонне 11-го марта 1882 года [Електронний ресурс] / Э. Ренан – Режим доступу: http://hrono.ru/statii/2006/renan_naci.php.

42. Савельева М. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К.: Парапан, 2003. – 272 с.

43. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.

44. Словник української мови [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sum.in.ua/s/struktura.

45. Современная энциклопедия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/30538.

46. Сорокин П. Социокультурная динамика / П. А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество [общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

47. Страбон География в 17 книгах / Страбон; [пер., ст. и коммент. Г.А. Стратановского; под общ. ред. проф. С.Л. Утченко]. – М.: Наука, 1964. – 944 с.

48. Суходуб Т. Прельщение мифа (проблема устойчивости «архаических» мировоззренческих установок в современном обществе) / Т.Д. Суходуб // Totallogy-XXI (четвертий випуск). Постнекласичні дослідження. – К: ЦГО НАНУ, 2000. – С. 156-172.

49. Табачковський В. Світоглядно-антропологічні колізії глобалізації / В. Г. Табачковський // Людина і культура в умовах глобалізації: зб. наук. статей / В. о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол. В.С. Лук'янець, В. Г. Табачковський, В. І. Толстих. – К.: Парапан, 2003. – С. 22-34.

50. Терминологический словарь библиотекаря по социально-экономической тематике [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nlr.ru/cat/edict/EcoDict/index1.htm.

51. Тимофеев Т. Противоречия глобализации и цивилизационные процессы / Т. Т. Тимофеев. Глобализация: конфликт или диалог цивилизаций? (Вызовы – версии – перспективы) // Т.Т. Тимофеев, Ю.В. Яковец, Э.А. Азроянц и др. – М.: Новый век, 2002, – 364 с.

52. Тинберген Я. Пересмотр международного порядка / Я. Тинберген [пер. з англ.; под общ. ред. Рывкин А. А.; пер.: Бонк І. А.; предисл.: Гвишиани Д. М.]. – М.: Прогресс, 1980. – 416 с.

53. Толковый словарь по социологии [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://sociology_dictionary.academic.ru/4428/.

54. Толстых В. Реформация духовная как ключевая проблема глобализации / В. И. Толстых // Людина і культура в умовах глобалізації: зб. наук. статей / В. о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол. В. С. Лук'янець, В. Г. Табачковський, В. І. Толстих. – К.: Парапан, 2003. – С. 5-13.

55. Успенский Б. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов / Б. А. Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.).

56. Философская энциклопедия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/733.

57. Философский словарь / [Андрущенко И. В., Вусатюк О. А., Линецкий С. В., Шуба А. В.]. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.

58. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 311 с.

59. Фукуяма Ф. Отставание / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. А. Георгиева]. – М.: Астрель, 2012. – 477 с.

60. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас; [пер. с нем. Ю. С. Медведева; под ред. Д. В. Скляднева]. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с. – (Серия «Слово о сущем»).

61. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. А. Хайек [пер. с англ.]. – М.: Изд-во «Новости» при уч. изд-ва «Catallaxy», 1992. – 304 с.

62. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; [пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина]. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.

63. Хёйзинга Й. Осень средневековья / Й. Хёйзинга; [пер. с нидерландского Д.В. Сильвестрова]. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 544 с.

64. Хелд Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Е. Макгрю, Д. Перратон; [пер. с англ. В.В. Сапова и др.]. – М.: Праксис, 2004. – 576 с.

65. Шенк Ф. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Ф. Б. Шенк. – М: Новое лит. обозрение, 2007. – 592 с.

66. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.

67. Энциклопедический словарь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/36674

68. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.bibliotekar.ru/encSlov/12/145.htm.

69. Энциклопедический словарь по психологии и педагогике [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://psychology_pedagogy.academic.ru/10088.

70. Энциклопедия культурологии [Електронний ресурс]. – Режим доступу:http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/863/%D0%9C%D0%98%D0%A4.

71. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. [под ред. И.Т. Касавина]. – М.: «Канон+», «Реабилитация», 2009. – 1248 с.

72. Globalisation: the rise and fall of an idea that swept the world [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

https://www.theguardian.com/world/2017/jul/14/globalisation-the-rise-and-fall-of-an-idea-that-swept-the-world.

73. Kayıp Avrupa'nın peşinde [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/363269/Kayip_Avrupa_nin_pesinde.html.

74. Micalessin G. Italia a rischio per i jihadisti di ritorno [Електронний ресурс] / Gian Micalessin. – Режим доступу: http://www.ilgiornale.it/news/politica/italia-rischio-i-jihadisti-ritorno-1167996.html.

75. Prague Declaration on European Conscience and Communism [Електронний ресурс] // Prague, Senate of the Parliament of the Czech Republic. – 2008. – Режим доступу: http://www.praguedeclaration.eu/.

76. Vusatiuk A. Global processes and social mythology: the main line of intersection / A. Vusatiuk // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження: наук. зб. – Київ, ЦГО НАН України, 2015. – № 32. – С. 184-193.

РОЗДІЛ 3.
РЕАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ

3.1. Провідні міфологеми глобального суспільства

Цілісна картина соціальної міфології, представлена в попередніх розділах дослідження, не зводиться до одних тільки характерних рис і закономірностей. Соціальні міфологеми важко вписуються в ті чи інші «внутрішні» закономірності, вони здатні не тільки проростати крізь «чужу» логіку або підключатися до зовнішніх форм впливу, а й можуть продемонструвати особливі форми реалізації, які так чи інакше відхиляються від уже знайденої закономірності, в чомусь доповнюють і перекривають її. Поряд з цим, головними завданнями заключного етапу дослідження бачиться вивчення головних результатів і наслідків, викликів, ризиків і глобальних перспектив інкорпорації в соціальні сфери, форми соціального життя та зростання сучасної соціальної міфології (при опорі на відомі причинно-наслідкові ряди і в категоріальних рамках можливості та дійсності) і, нарешті, розгляд загального смислу існування соціальної міфології.

Проаналізувавши у попередньому розділі явище соціальної міфології в цілому, доцільно сконцентрувати увагу на таких формах реалізації сучасної соціальної міфології як міфологізація глобального простору, тобто звернутися до аналізу соціальних міфів, спрямованих на виправдання чи засудження глобалізації як такої, а також усіх супроводжуючих її явищ; на проблемі міфологізації, що використовується сучасними політичними режимами; на міфологізації цивілізаційного простору – системі міфів, які дають міфологічне бачення сучасного світу, розтлумачують співвідношення у ньому політичних, економічних і духовних сил, картину подальшого розвитку цивілізаційних систем; на особливостях існування соціальної міфології у масовому суспільстві; змінах особистості під впливом сучасної

соціальної міфології, коли змінюються особливості формування і розвитку особистості, а також самі принципи сучасного виховання, зумовлені глобалізацією та її соціальною міфологією.

Отже, соціальна міфологія повинна бути розглянута через свої провідні форми, особливо помітні на тлі інших або таких, що представляють особливий інтерес для самого дослідника (і з урахуванням того, що ціле не тотожне частині, частина не збігається з цілим – знання цілого передує знанню його частин, знання частини дає лише один із ключів до розуміння цілого). Серед особливих форм соціальної міфології епохи глобалізації слід виділити комплекс міфів, пов'язаний з самою ідеєю глобалізації, процесами, які її супроводжують і від неї залежать. Глобалізація як процес є цілком об'єктивною реальністю, але міфологізуються самі уявлення про неї. Як писав у 2005 р. Ральф Пітерс, член консультативної ради газети «USA Today», «хоча сама глобалізація – явище цілком реальне, її тлумачення, як ідеалістичні, так і зловмисні, лише ускладнюють нам усвідомлення того, що відбувається – або не відбувається» [26]. С. Пролеєв і В. Шамрай виділяють два модуси міфологізації глобалізації: перший модус – позитивний, при якому глобалізація розглядається як єдиний правильний і можливий процес сучасності, другий модус – негативний, при якому глобалізація постає небезпечною загрозою [27, с. 47]. Навіть науковий підхід до явища глобалізації не дає повної гарантії того, що вчений зможе дати їй повністю об'єктивну оцінку: будь-яка оцінка буде суб'єктивною й емоційно забарвленою, тим паче якщо це явище, яке є провідним процесом сучасності. Часто явища і проблеми, що були виявлені глобалізацію, сприймаються як наслідок глобалізації [там само, с. 47].

Друга половина XX століття позначила цілий ряд підходів до бачення майбутнього людства в умовах глобалізації. Були запропоновані різні варіанти комплексного вирішення глобальних проблем, що виникли або загострилися в умовах різкого прискорення науково-технічного прогресу. Модерністський підхід, який остаточно сформувався у 50-х рр., є яскравою

демонстрацією можливостей лінійної прогресистської концепції історичного розвитку. Згідно з оптимістичними прогнозами представників модерністського підходу, людство прагне мати єдине майбутнє, яке будуть характеризувати як всесвітня демократія, капіталізм, секуляризація релігійних традицій та панування науки. Приміром, Д. Белл у «Соціальних рамках інформаційного суспільства» наголошує на тому, що зміна характеру науки є першим поворотним пунктом для людства, адже «наука як "всезагальне знання" стала основною продуктивною силою сучасного суспільства» [4, с. 342]. Всі перераховані риси вважалися предикатами Західного модернізованого світу, до якого традиційні країни прагнуть і чого вони досягнуть у найкоротший термін. Теорія лінійного прогресу і універсальних цінностей, а також віра в силу і доброту науки – все це становило модерністський міф про позитивне значення глобалізації і розвитку людства за західним зразком. З точки зору модернізму, кожна держава має змогу перейти від традиціоналізму до модернізації. Шляхи до цього майбутнього – це включення у міжнародну систему ринкових відносин, введення демократії в усі соціальні сфери, розвиток науки, всесвітня модернізація освіти тощо.

Прямо протилежне бачення глобалізації та її складових було у антимодерністів (антиглобалістів). Представників цієї течії можна також назвати «альтерглобалістами», оскільки вони виступали не проти глобалізації взагалі, а скоріше шукали шляхи для альтернативної глобалізації, без безумовної переваги Заходу. Ця течія виникла в другій половині 60-х – 70-ті роки і «розвінчала» міф про виключно благі наміри Заходу і про західні цінності, як загальносвітові. Сліпе слідування західному шляху розвитку почало вважатися недостатнім, а ігнорування особливостей історичного розвитку та традицій держав – неприпустимим. На зміну лінійній прогресистській теорії прийшла більш складна ідея про світову історію як про сукупність катаклізмів, де незахідні країни не плавно переходять від традиції до модерністського Заходу, а намагаються зайняти світову першість

шляхом воєн і революцій. Уже в 1966 році відбулася підміна понять, де місце «модернізації» зайняло поняття «революція». На противагу міфу про «добрі наміри» Заходу та «загальнолюдські» (західні) цінності прийшов міф про капіталістичний Захід як виключно агресора, а також ідея про всесвітнє протистояння. Жорстока критика Заходу та його цінностей привела до хвилі симпатій до незахідних держав, зокрема – до соціалістичних країн. У підсумку, соціалізм почав сприйматися дорогою в світле майбутнє, а його агресивна налаштованість по відношенню до Заходу та ізоляціоністські нахили – спробами захиститися від західного руйнівного впливу.

Виниклий наприкінці 70-х років постмодернізм знову змінив погляд на боротьбу Заходу і не-Заходу, перенісши увагу на особистісний аспект. Представниками цього напрямку були відкинуті ідеї про лінійну еволюцію (як у модерністів) чи революцію (як у альтерглобалістів) як двигунів прогресу. Так само почала піддаватися сумнівам привабливість соціалізму (різних форм державного врегулювання суспільних процесів). Разом з тим, Захід почав протиставлятися решті світу як система, що дає можливість для кожної окремої особистості виключну свободу вибору, можливість втілити будь-які ідеї. Таким чином, виник ще один соціальний міф: постмодерністами був висунутий постулат про універсальність цінностей, які є не лише цінностями для Заходу, але й загальносвітовими цінностями. І головна різниця між Заходом і не-Заходом в тому, що останній відстає в розвитку, в той час як перший – світ вільний, надає кожній окремій особистості право на свободу вибору.

Однак на початку 90-х рр. відбулися події, які змусили похитнутися всі попередні уявлення про світ, як дихотомію Заходу і Сходу, про протиборство капіталізму і соціалізму тощо. Для ситуації, де грань між Заходом і країнами вже колишнього Радянського Союзу перестала бути настільки відчутною, потрібно нове осмислення і пояснення. Загибель соціалістичного світу, який раніше розглядався як реальна альтернатива Заходу, спричинила за собою крах теорій антимодернізму, які здавалися доти бездоганно логічними.

«Залізна завіса», що стояла на шляху до зближення, впала, в результаті чого звичне уявлення про світ, як про протиборство двох систем, було зруйновано. Капіталізм знову став мислитися як єдино можливий і безальтернативний шлях до прогресу. На передній план вийшли ідеї 50-х рр. про єдиний глобальний світ, про універсальні цінності та ін. Виникли нові соціальні міфи, які більше відповідають ситуації, що склалася в світі.

За декілька років до офіційного розпаду СРСР, у 1989 році, вийшла стаття американського філософа Ф. Фукуями «Кінець історії?», у якій автор заявив про те, що «у лібералізму не залишилося ніяких життєздатних альтернатив» [34, с. 85]. На думку Ф. Фукуями, крах СРСР ознаменував «завершення ідеологічної еволюції людства і універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми правління» [там само, с. 85]. Тепер світ поділений на дві частини, в одній з яких вже постісторія, а в іншій – ще історія. Як повідомляє Ф. Фукуяма, «в постісторичний період немає ні мистецтва, ні філософії; є лише музей людської історії, що ретельно оберігається» [там само, с. 113]. Таким чином, даний напрям осмислення проблем глобального розвитку в основному повторював ідеї модернізму 50-60-х рр., проте, натхненний розпадом СРСР як частини двополюсної картини світу, був упевнений у своїй правоті і в обов'язковості перемоги Заходу і західних цінностей, які тепер називаються загальнолюдськими.

У сучасному світі панує постмодерністський підхід, що перетворився в загальносвітову ідеологію, яка нав'язується світу нинішнім гегемоном. «Постмодерністи» перетворилися в сьогоднішніх ідеологів світової гегемонії, однак поширення ідей про глобалізацію серед широких мас відбувається не через прочитання і осмислення робіт вчених, а через ЗМІ. Журналісти дають масам коротку і однозначну інформацію, проте вони не обмежені наукової етикою, тому часто інформація в ЗМІ не допускає варіативності. Для досягнення такої однозначності не рідкісні випадки фальсифікації фактів, грамотного перемішування істини і обману з метою маніпуляції суспільством. До того ж, інформація подається в емоційно забарвленій

формі, що так само впливає на підсвідомість. Публіцистичний стиль дозволяє використовувати епітети і метафори, проводити аналогії (а для міфологічного світосприйняття характерне мислення за аналогією). Всі ці літературні прийоми вже емоційно забарвлені та символічні, вони підсвідомо сприймаються як «картинка», приємна чи огидна. Таким чином, у суспільства з часом виробляється система соціальних «умовних рефлексів», які шляхом виховання і через наслідування батькам і «дорослим» в принципі, передається наступному поколінню. Однак для майбутніх поколінь ці рефлекси стають ще більш природними, оскільки в підлітковому віці і у дітей критичне мислення ще нерозвинене. У той же час звичка до певного стилю мислення, яка виробилася в ранні роки життя, буде більш стійкою і навряд чи буде переглянута. До того ж набір подібних звичок сприяє найпростішому впровадженню додаткових міфологем.

В епоху глобалізації, як, перш за все, процесу макроекономічного, була утворена значна кількість економічних міфів. Однак, зважаючи на особливість соціальної міфології, яка функціонує у всіх сферах людського життя, ці міфи у тій чи іншій мірі проявляють себе і у політичній, і у духовній, і в соціальній сферах. Зокрема, ідея «нового світового порядку» – це одна з вихідних, міфоутворюючих, ідей сучасного світу. Підходи, породжені цією ідеєю, проходячи через людську свідомість, як правило, обростають різноманітними міфологемами, які вже не потребують раціонального обґрунтування. Економічна складова глобалізації породжує міфологеми, пов’язані з всесиллям економічних процесів. Практично невіддільні від міфологем економічної глобалізації, політична глобалізація і супроводжуючі її міфи. Серед подібних міфологем можна назвати і т. зв. «Вашингтонський консенсус» – один із західних глобалізаційних проектів, насправді спрямованих на стримування розвитку незахідних держав. Його реалізація означала не просто вихід «відсталих» країн на світовий ринок, а й фактично відмова від економічного суверенітету, оскільки передбачалося надати питання розвитку державної економіки «невидимій руці ринку».

Однією з особливостей цієї міфологеми є те, що «Вашингтонський консенсус» позиціонувався як безумовне благо, і те, що виконання умов цього консенсусу, нібито безсумнівно, принесе користь і процвітання будь-якій державі. Однак в СРСР часів перебудови, який прийняв велику кількість установок «Вашингтонського консенсусу», це призвело до посилення сепаратистських рухів, які прийняли форму західних інституцій, що лише прискорило розпад держави. Тут ми можемо побачити ще одну міфологему, яка супроводжує політичну складову глобалізації – про всесилля і безумовну користь демократичних ліберальних інститутів. Приклад СРСР кінця 80-х свідчить про руйнівні властивості подібного роду міфологем, які супроводжують глобалізацію західного типу, поміщених в якісно інше геополітичне та інституційне середовище.

У світовій економіці існує певна ієрархічність, яка значно впливає на стан світового економічного порядку. В рамках цієї ієрархії, одні країни мають більшу потужність і вплив, ніж інші держави, включені в цю ієрархію. Ідея економічної глобалізації тісно пов’язана з питаннями політики. У контексті ідей про світовий порядок, в 80-і рр. XX ст. виникла теорія світової системи, найбільш відомим підходом до якої є підхід І. Валлерстайна – американського соціолога та одного із засновників світ-системного аналізу. На його думку, «капіталістична світ-система являє собою сукупність світо-господарства, що визначається відносинами центру та периферії, і політичної структури, що складається з вхідних в міжнародну систему суверенних держав» [8, с. 49]. Центр – це розвинені індустріальні держави, а периферія – постачальник дешевої сировини. Також існує напівпериферія, що володіє соціальними і економічними характеристиками як центру, так і периферії. Відповідно до цієї теорії, центром (ядром) світової системи є постіндустріальні країни – США, Канада, країни Європи та Японія. До напівпериферії відносяться індустріальні країни, такі як Росія і країни СНД, Китай. Технічно відсталі держави зі слабкою економікою, такі як країни

Латинської і Центральної Америки, Азії та Африки, утворюють периферію [7, с. 14, 15, 102].

Світова система, на думку І. Валлерстайна, виникла ще в XVI ст., а у XIX ст. вона включила в себе весь світ. Світова система прагне до нескінченного накопичення капіталу і має циклічний розвиток. У кожному циклі проявляються ті чи інші суперечності, такі як, наприклад, боротьба за гегемонію. Цю боротьбу, що триває приблизно 25 - 50 років, можна поділити на кілька стадій: війна за гегемонію, гегемонія держави яка перемогла у війні, ослаблення гегемона, що супроводжується виникненням нових претендентів на гегемонію і підготовкою до війни, в якій беруть участь дві найсильніші країни-центри. Таких гегемонів, на думку І. Валлерстайна, було три: «Сполучені провінції в середині XVII ст., Сполучене Королівство – в середині XIX, і Сполучені Штати – в середині XX ст.» [9, с. 29]. Будь-яка світова система не вічна, і в результаті буде замінена іншою системою, або декількома системами [8, с. 51]. Подібні зміни пов’язані, в першу чергу, з заміною історичної системи одного типу на історичну систему іншого типу.

На відміну від І. Валлерстайна та інших вчених, які вважали, що світові гегемонії змінюють одна одну в рамках таких само не вічних світових систем (циклічний підхід), ряд науковців бачать світову історію вже завершеною. До таких дослідників слід віднести, наприклад, Ф. Фукуяму, який ще у 1989 р. в своїй статті «Кінець історії?» називає події кінця XX ст. очевидною і незаперечною перемогою економічного і політичного лібералізму, у якого не залишилося жодних життєздатних альтернатив. Більш того, західна ліберальна демократія для нього – це вершина ідеологічної еволюції людства, а пошук альтернатив вже не актуальний і в принципі є справою безглуздою. Один із прикладів торжества ліберальної ідеології, за Ф. Фукуямою, – всесвітнє поширення західної споживчої культури – по суті це один з аспектів глобалізації в його ж розумінні [34, с. 85]. Щоправда, через певний час ідея про кінець історії та про остаточний розподіл світових сил, на чолі з Заходом, висловлюється Ф. Фукуямою більш обережно у «Відставанні» –

збірнику статей, присвячених економічним проблемам Латинської Америки. Фактично, Ф. Фукуяма говорить про недоцільність будь-якого політичного, економічного і навіть культурного управління в країнах, якщо воно інше, ніж в США, чия система управління вже довела свою успішність. При цьому, такі показники як географічні особливості, наявність тих чи інших ресурсів, рівень матеріального розвитку або культурні особливості – все це відходить на другий план і не пояснює наявність відставання [35, с. 427]. Проте, Ф. Фукуяма ставить питання не про подолання відставання, а про його скорочення, оскільки світовий порядок, з його лідерами, вже визначено.

Доречним було б зазначити, що незалежно від того, який підхід – циклічний (як у І. Валлерстайна) або лінійний (як у Ф. Фукуями) використовується, світова гегемонія та її конкретні історичні приклади незмінно залишаються атрибутами західних цивілізацій. Подібного роду політичні теорії, засновані на економічних показниках і (прямо чи опосередковано) ставлять у приклад всьому світу західні економічні моделі, відкривають шлях політичній ідеології, яка для досягнення своїх цілей активно використовує соціальну міфологію. Так, взята за основу ідея про кінець історії, дозволяє створювати загальносвітову ідеологію, що вважає недоцільними пошуки нових шляхів в історії. Більш того, події в світовій історії, які не вели до становлення лібералізму, також нівелюються, оскільки вони неправильні і зазнали поразки.

Міф про остаточну перемогу лібералізму був підданий ґрунтовній критиці в статті відомого сінгапурського дослідника К. Мабубані «Кінець чиєї історії?» [42], опублікованій в 2009 році газетою «The New York Times». Автор статті вказує на принципову помилковість ідей в есе Ф. Фукуями про остаточний тріумф Заходу і відсутність життєздатних альтернатив західному лібералізму. Навпаки, події останніх десятиліть в деяких державах Азії показали, що можна добитися успіху, використовуючи західний досвід, але не переймаючи західний політичний лібералізм. У XXI столітті, на думку К. Мабубані, світ буде спостерігати відродження Азії і «відступ Заходу».

Однак, незважаючи на розвиток країн в Азії, міфологема «кінця історії» продовжує існувати. Існує безліч прикладів сучасних міфологем, які виникли завдяки подібним сучасним суспільно-політичним і економічним теоріям. Ці міфологеми особливо помітні в тих державах, яким властива низька загальноосвітня культура і геополітична безграмотність [14, с. 91]. Наприклад, в пострадянських країнах все ще не ослабла тенденція до експлуатації таких понять як «дружба народів», «братня допомога» та їм подібних.

Поряд з ідеєю «світового порядку» виникла ідея «світового безпорядку», яка є не досить поширеною в Україні. Так, Дж. Сорос у книзі «Криза світового капіталізму. Відкрите суспільство у небезпеці» вказує на те, що «відмітна особливість нинішнього стану справ полягає в тому, що його не можна назвати порядком. Світова політична система, яка відповідала б світовій капіталістичній системі, відсутня; більш того, немає також одностайності в питанні про те, чи можлива світова політична система і наскільки вона бажана. Це порівняно нове положення справ. До краху радянської імперії можна було говорити про якийсь порядок в міжнародних справах. Цей порядок іменувався холодною війною і відрізнявся чудовою стабільністю: дві наддержави, що представляють різні форми організації суспільства, були залучені в непримиренний конфлікт» [32].

Серед багатьох економічних міфів, окремої уваги потребує міф про ідеальний економічний устрій. Центральною ідеєю цього міфу є те, що існує можливість для розробки і подальшого втілення ідеальної моделі організації економічного життя. У рамках міфу про ідеальний економічний устрій існує дві діаметрально протилежні економічні моделі, які представляють із себе дихотомію прояву одного й того ж самого міфу про ідеальний економічний устрій. Ці міфи можна назвати наступним чином: 1) міф про «стихійний порядок»; 2) міф «розподільчої справедливості», або соціалістичний міф.

Концепція природного порядку з’явилася у другій половині XVIII ст. у працях фізіократів. Їх ідеї значно вплинули на А. Сміта з його ідеєю

«незримої руки». В основі цієї концепції лежить думка про те, що економіка може регулюватися без участі держави, за допомогою таких суспільних інститутів як приватна власність, свобода підприємництва, конкуренція, власний інтерес. Однак, на практиці такий «стихійний порядок» вироджується. Конкуренція призводить до домінування монополій; уявна рівність можливостей вільного підприємництва призводить до різкої соціальної стратифікації та майнового розшарування, а також наростання соціальної конфліктності. В результаті економісти були вимушені відмовитися від ідеї вільного, «стихійного» ринку на користь регульованого ринку, у якому працював соціальний захист, а також діяло фабричне і антимонопольне законодавство.

Протилежним міфу про «стихійний порядок» є міф «розподільчої справедливості». Основні ідеї цього міфу були прописані ще у «Державі» Платона. Надалі подібні ідеї зустрічаються у Т. Мора у творі «Утопія», у працях французьких егалітаристів (Г. Маблі, Е.-Г. Мореллі, Г. Бабьоф), у представників утопічного соціалізму (А. Сен-Симон, Р. Оуен, Ш. Фур'є), а також у К. Маркса та його послідовників, найбільш значимим з яких був В. Ленін. Принципи міфу «розподільчої справедливості» діаметрально протилежні ніж у теорії стихійного порядку. Замість «приватної власності» та власного інтересу – суспільна власність та колективний інтерес. Також замість вільної конкуренції, координацію економічної діяльності здійснює держава.

На практиці модель «розподільчої справедливості» є міфом і вироджується в узурпацію економічної влади державним бюрократичним апаратом. Відбувається повне знищення економічної мотивації та зниження темпів економічного розвитку. Окрім того, відбувається наростання деструктивних явищ у економічному механізмі, особливо кризи постачання і споживання. Паралельно формується тіньовий ринок.

У результаті економісти дійшли висновку про недієздатність планово-централізованої економіки у чистому вигляді, а також необхідність її

доповнення, а згодом і повного заміщення приватною ініціативою та ринковою економікою. Ф. Хайєк вважав, що традиційний конкурентно-ринковий підхід до економіки буде значно кращім і вигіднішім ніж, здавалося б, раціональна, свідомо вироблена людьми, централізовано керована економіка. На його думку, завдання соціалізму є недосяжними, більше того, «дотримання соціалістичної моралі призвело б до знищення більшої частини сучасного людства і зубожіння основної маси того, яке залишилося» [36, с. 9]. Ф. Хайєк підкреслював, що соціалізм, як один з найбільш впливових політичних рухів, при всіх його шляхетних намірах, базується на невірних засадах і ставить під загрозу «рівень життя, та і саме життя значної частини сучасного людства» [там само, с. 11].

Оскільки найбільш масштабний експеримент завершився невдачею і підтвердив неспроможність ідеї розподільного соціалізму, домінуючою економічною моделлю зараз залишається ринкова економіка, яку її прихильники намагаються нав’язати всьому світу як вершину економічної думки. Але і вони вже допускають державне регулювання. Сьогодні питання перейшло в іншу площину: дискусія йде про кордони (про ступінь) державного втручання в економіку і про методи державного регулювання економіки.

В умовах глобалізації набирає оберти міф «про можливість експорту інститутів». Оскільки ринкова ідея перемогла, її намагаються нав’язати всьому світові. В першу чергу – країнам, які розвиваються і де домінує традиційний сектор економіки. Даний міф нав’язується в інтересах розвинених капіталістичних країн, яким вигідно включення країн «третього світу» до системи глобальних економічних зв’язків, тобто світового ринку. Це робиться для зручності використання їх матеріальних і людських ресурсів по принципу нееквівалентного обміну.

Ще одним всесвітньо відомим міфом є «Tabula rasa» – міф, центральна ідея якого виникла ще у Платона, але розроблена була вже Ж.-Ж. Руссо. Цей міф посідає чинне місце у працях філософів та педагогів, однак він знайшов

своє застосування і у економіці. Основна ідея міфу «чистої дошки» з точки зору економіки – це можливість виховання і перевиховання суспільства в цілому та особистості, зокрема, при зміні об'єктивних умов існування. Наприклад, якщо людина вихована в умовах колективізму – то вона повністю втрачає власний інтерес. При цьому, прихильники даної ідеї нерідко забувають, що людина – це біосоціальна істота. Її основна біологічна функція – це інстинкт самозбереження. І саме з ним пов'язаний власний інтерес та приватна власність, як прагнення забезпечити свій власний організм та своє потомство максимально доступною кількістю необхідних ресурсів, а також відгородити свою приватну сферу, своє приватне життя від зазіхань зі сторони. Таким чином, виникає необхідність в існуванні інституту приватної власності. Першим це зрозумів Аристотель, котрий обґрунтовував необхідність приватної власності інстинктом самозбереження людини. Точку у суперечці про приватну власність поставив австрійський економіст К. Менгер. У своїй праці «Основи політичної економії» він стверджує, що в основі існування інституту власності лежить те, що доступна розпорядженню кількість благ є меншою у порівнянні з людськими потребами. К. Менгер наполягає на тому, що власність та господарство не є штучним винаходом, але «єдиним практично-можливим вирішенням проблеми, яка нав'язана нам природою речей, тобто зазначеною неспівмірністю між потребою і доступною розпорядженню кількістю благ» [24, с. 108]. А тому і усунення інституту власності неможливе без рівноваги між доступними благами і людськими потребами. Однак переважна більшість світового населення про це не знає, а тому міф про приватну власність, а точніше міф про можливість її усунення продовжує жити. Слід зазначити, що міф про приватну власність та можливість «перевиховання» людства – це взаємопов'язані складові загальної міфології так званої «лінії Платона».

На хвилі стрімких трансформацій в усіх сферах суспільного життя у бік глобалізації, значного поширення набули ідеї космополітичного характеру, які піддали сумніву звичну систему світоустрою. Вестфальська система

світоустрою традиційно вважається базовою основою сучасного світового порядку. Вестфальський мир, підписаний 24 жовтня 1648 р., підвів підсумки Тридцятилітньої війни і зафіксував суверенітет ряду національних держав Західної Європи. Ідейним підґрунтям для становлення національних держав стали ідеї декількох філософів. Ж. Боден («Книга шести держав») сформулював поняття «суверенітет», Н. Макіавеллі («Державець») розробив категорію «державний інтерес», Г. Гроцій («Про право війни і миру») створив основи корпусу міжнародного права. Велику лепту в ідейне обґрунтування ідеї національної держави внесли Т. Гоббс та Б. Спіноза [19]. До ключових принципів Вестфальської системи можна віднести наступні: принцип дії міжнародного права, застосування дипломатії в міжнародних відносинах; утвердження Вестфальською системою в міжнародному праві принципу державного суверенітету, ключовим моментом якого було право вимагати невтручання в справи своєї держави; право держав відстоювати свої національні інтереси, в першу чергу за допомогою воєн, які є законним правом суверенної держави.

На зміну Вестфальській системі прийшла Віденська система (1814 р.), або система Європейського концерту, спрямована на підтримання балансу сил між провідними країнами Європи. Слідом прийшла Версальсько-Вашингтонська система світоустрою 1921-1922 рр., яка закріпила лідерство США, Франції і Великобританії в новій системі. Кожна з цих систем мала євроцентристський характер і поступово набувала глобальні риси. Остання модифікація Вестфальської системи міжнародних відносин – Ялтинсько-Потсдамській світовий порядок. Її особливістю стало формування нового біполярного світоустрою натомість багатополярного, з протиборчими наддержавами – СРСР і США. При тотальному відриві цих двох держав як в економічному, так і у військовому плані, інші держави не мали іншого вибору, окрім як прийняти сторону або СРСР, або США, тим самим обмеживши свою владу і суверенітет. Біполярний світ проіснував до 1991 року: з розпадом СРСР жодна держава не могло конкурувати з США.

Кожна з названих систем світоустрою, маючи свої особливості, була в своїй основі все тією ж варіацією Вестфальської системи, оскільки несла в собі все ті ж ключові принципи, названі вище. Центральною дійовою особою в системі міжнародних відносин незмінно залишалася національна держава. Системи міжнародних відносин неодноразово зазнавали змін і трансформувалися, проте принцип невтручання в справи інших держав-націй завжди залишався центральним принципом, найважливішим пунктом національно-державного міфу про ідеальну державу. Тому масові порушення прав людини і навіть геноцид цілих етнічних груп (наприклад, тотальне знищення євреїв у нацистській Німеччині) зазвичай вважалися внутрішніми справами національних держав: вони вписувалися в ці уявлення і легко виправдовувалися національно-державної міфологією. Однак епоха глобалізації поставила під сумнів саму ідею національної держави і всю супутню їй міфологію, прагнучи підмінити її міфологією абсолютно нового типу.

Національні держави традиційно вважаються центральним елементом будь-якої системи світоустрою, яка перебуває в стані трансформації. З огляду на специфіку сучасної глобалізації (що ставить під питання будь-яку національну специфіку, яка відмовляється від нації як такої, яка не визнає окремі її прояви в тих чи інших сферах суспільного життя), науковий світ прагне зрозуміти, чи здатна національна держава вижити в умовах глобалізації, і якщо так, то якою ціною; чи слід зберігати національні держави і культури або ж треба вважати їх пережитками минулого [11, с. 232].

У центрі будь-якої системи громадського світоустрою знаходиться держава, яке підтримує її владним ресурсом, визначає її структуру та організацію, забезпечує її цілісність і безпеку. Держава виступає від імені всіх соціальних груп і, з певного часу, позиціонує себе як національну державу, навіть якщо об’єднує багато різних народів. Жодна національна держава не обходиться без міфу, без своєї системи міфотворчості, що

розділяється здебільшого усією нацією і є більш-менш оригінальною. По суті, глобалізацію можна вважати викликом для національних держав. Однак вірно і зворотне: національні держави і принципи є викликом для глобалізації, і всілякі етнічні відродження і громадянські війни є тому найкращим підтвердженням. Подібно тіньовій економіці, соціальна міфологія займає як би «тіньовий сектор» соціального життя суспільства, залишаючись практично непоміченою, проте від того не менш значущою.

В умовах значної переваги над іншими країнами як в економічних показниках, так і військовій могутності спочатку СРСР і США, а після 1991 року – тільки США, національні держави були змушені частково обмежити свій суверенітет. На думку відомого польського та англійського філософа і соціолога З. Баумана, серед країн вже давно назрівало занепокоєння через їх неспроможність повного контролю над ситуацією. Але «до краху комуністичного блоку випадкова, хаотична і примхлива сутність міжнародної обстановки просто заслонялася повсякденним, що поглинає всю енергію і думки відтворенням балансу сил між світовими державами. Поділяючи світ, силова політика створювала образ цілісності. Наш спільний світ скріплявся тим, що кожен куточок землі мав своє значення в «глобальному порядку» – тобто в конфлікті «двох таборів» і ретельно збереженій, хоча і незмінно крихкій, рівновазі між ними» [2, с. 86].

Залежно від положення тієї чи іншої держави в системі міжнародних відносин, ці обмеження варіюються. Більшість країн на сьогоднішній день не самостійні в економічних аспектах, ще більша кількість – в питаннях безпеки. Цілком закономірно, що ця несамостійність призводить до того, що місцева влада все рідше може за допомогою звичних механізмів вирішувати необхідні проблеми та завдання. Як зазначив відомий американський політолог Дж. Фрідман, «традиційні структури соціального та політичного контролю, що використовуються владою для вирішення проблем розвитку, створення робочих місць і розподілу створюваного багатства, руйнуються під впливом інтернаціоналізації економіки і потоків обміну інформацією між

потужними акторами, чия діяльність знаходиться поза сферою регулювання держави» [40, с. 25]. Ще однією важливою причиною, що дає привід сумніватися в самому майбутньому для національних держав – це їх культурна несамостійність, яка є наслідком інформаційного панування (нині країн Заходу) на планеті.

Єдина світова система, як ідея й втілення загальнопланетарної єдності людства в сучасних умовах глобалізації, зробила ще більш гострим питання про можливість збереження національних держав, або про необхідність відкинути саму ідею національного, як пережитку минулого. Подібні ідеї про усунення національних держав з'являються по ряду причин, проте основні – це несамостійність національних держав у тих чи інших питаннях. Ряд вчених вважає, що держави-нації в умовах глобалізації стають непотрібними і неприродними. «Постмодерністи», як затяті поборники ідеї торжества світового лібералізму і тотальної глобалізації економічного, політичного і культурного життя суспільств, вважають за краще шукати рішення проблем скоріше у використанні механізмів ринку, ніж використовувати сформовані національні інститути. Передбачається, що «невидима рука ринку» працюватиме значно ефективніше будь-якої національної держави. Для прихильників цього підходу будь-яка державна управлінська діяльність є ретроградством. По суті, ця міфологема зливається з вимогами т. зв. «Вашингтонського консенсусу», їх підхід до глобалізації трансформувався в утопічну картину єдиної людської цивілізації, «демократії без кордонів, воєн і криз».

Події останніх років, однак, поставили під сумнів працездатність нового глобального світоустрою і його міфосистеми. Сама по собі ця система суперечлива, оскільки культивує ідею тотальної світової держави по всьому світу, проте не в США, як країні-гегемона. Там, навпаки, вкрай сильні тенденції до посилення національних патріотичних настроїв, в тому числі і серед молоді. Провідні країни «ядра», такі як, зокрема, Великобританія, пручаються «розчиненню» в глобалізації, прагнучи зберегти свою самість

або навіть повернути собі всю повноту влади. Пов’язано це з нездатністю транснаціональних організацій і спілок розв’язати виникаючі серйозні проблеми. Європейський союз не в змозі вирішити проблему біженців в Європі за допомогою звичних дій та придуманих ними правил. Виявилося, що принципи мультикультуралізму та толерантності працюють тільки в «тепличних» умовах, при бажаючих асимілюватися мігрантах, при людях, що підкоряються правовій системі. Однак багато проблем вирішується на рівні окремих національних держав. США, як світовий гегемон, що здає позиції, теж виявився не в змозі врегулювати виникаючі конфлікти і проблеми, такі як світовий тероризм. Нова ситуація, в якій утверджені в останні десятиліття світосистема і міфосистема увійшли в дисонанс з реальними умовами, свідчить про те, що глобалізація в її нинішній формі зайшла в глухий кут. І виходом з глобалізаційного тупика бачиться повернення до знехтуваних варіантів світоустрою, заснованих і на національних державах, і на національно-державній міфології.

Одним з явищ, які яскраво проявляють себе під час протистояння між більш ранньою міфосистемою і глобалізаційною міфосистемою, між національною культурою та культурою масовою, є (приватні/локальні) національні міфології. Їхнє значення задля сучасного суспільно-політичного і культурного життя важко переоцінити. Існують тонкощі з приводу розуміння «нації» та її відмінності від таких термінів як «етнос» і «народ». Згідно «The Encyclopedia Americana», «Нація – велика група людей, які розглядають себе як спільність або групу і які зазвичай ставлять лояльність до групи вище будь-яких інших конфліктуючих форм лояльності. Часто нації властива одна або кілька з таких особливостей: мова, культура, релігія, політичні та інші інститути, історія, з якою вона ототожнює себе, і віра в загальну долю. Зазвичай нації населяють компактну територію» [43, с. 751-752]. Існує кілька підходів до розуміння феномену нації. Для англо-французького підходу етнос і нація розрізняються, причому нація вважається субетнічною соціокультурною спільністю. В рамках німецької традиції, характерної і для

Центральної та Східної Європи, нація розглядається як певний тип етносу [6, с. 23]. Деякі вчені виступають проти самого поняття нації, оскільки в масовій свідомості міцно закріпився стереотип про тотожність нації та етнічної групи, що дуже часто використовується політичними силами для маніпуляції суспільством і створення різного роду соціальних міфів, які паразитують на цьому стереотипі. Частково вирішенням цієї проблеми, особливо для поліетнічних держав, став би перегляд поняття, де нація стала б сприйматися в руслі громадянського, а не етнічного виміру. А. Блінов висловлює надію, що «розвиток сучасної політичної нації буде полягати в поступовій відмові від принципу jus sanguinis («право крові») при визначенні приналежності індивіда до даної соціальної спільності, в розширенні використання формули політичної та культурної спадкоємності» [6, с. 23]. Однак, якщо німецьке розуміння приналежності до нації по крові критикується громадськістю як дискримінаційне, то ліберальне французьке, згідно з яким кожен громадянин країни незалежно від походження вважається французом, звинувачують у схилянні до асиміляції. Автор цієї статті схиляється радше до французького варіанту, де «нація» – це поняття вже близьке до поняття громадянського суспільства, це його основа.

Найважливішим аспектом існування нації є національна міфологія. Як і будь-яка сучасна міфологія, національна міфологія має двоїстий характер і має низку як позитивних, так і негативних рис. М. Еліаде підкреслював, що міф – це «завжди розповідь про якесь “творіння”, нам повідомляється, яким чином що-небудь сталося, і в міфі ми стоїмо біля витоків існування цього “чогось”» [38, с. 16]. Національний міф – це так само один із шляхів «повернення до витоків» свого роду. Міфи про походження народу, нації дуже важливі для національної свідомості. Як помічає М. Еліаде, на зорі сучасного світу «мати хороші “витоки” і мати благородне походження було майже рівнозначним» [38, с. 181]. Віра в благородне походження нації дозволяло тим самим прийняти гордість за неї і знайти містичну причетність до величі та діянь своїх предків, нехай навіть надуманих. На початку XIX ст.

мода на пошук «благородного походження» породила підвищений інтерес до національної історії, особливо до її ранньої стадії. Так, в расистській міфотворчості часів нацистської Німеччини ідеальною моделлю для наслідування був проголошений так званий «арієць», який нібито володів усіма необхідними для ідеалу якостями – фізичною силою, міццю, героїчної мораллю тощо. Особливо важливим в образі «нордичного германця» була його старовина, він малювався тим «початковим предком», до якого повинно було відчути причетність.

Національний міф – це спроба нації до самоствердження і самореалізації, пошук сенсу в житті. Міф покликаний згуртувати суспільство і дати йому надію. Існує думка про застарілість самої ідеї нації у її зв'язку з державою. Так, наприклад, З. Бауман у книзі «Текуча сучасність» зазначає: «у нових умовах навряд чи можна щось отримати від тісних зв'язків нації з державою. Держава не може чекати багато чого від мобілізуючого потенціалу нації, якого саме все менше потребує в міру того, як масові армії, що складаються з призовників, згуртованих патріотичним божевіллям, яке гарячково укріплюється, замінюються елітними й байдужими професійними високотехнологічними підрозділами, в той час як багатство країни вимірюється не стільки якістю, кількістю і моральним станом її робочої сили, скільки привабливістю країни для холоднокровних найманих сил світового капіталу» [3, с. 198]. Проте ідея націй-держав продовжує існувати. На жаль, не рідкі й випадки, коли в національних міфах творці їх займаються свідомим викривленням фактів, «підчищенням» історії, звільненням її від ряду «непотрібних» і «некрасивих» фактів та створенням привабливої картинки. На думку Б. Вальденфельса, «націоналізм старого стилю передбачає мінімум історичного смислу, а саме міфологізованого смислу» [10, с. 138]. Такі міфи використовуються не для згуртування нації, а для маніпуляції свідомістю громадян, для отримання електорату, створення потрібних суспільних настроїв і т.п. Подібні національні міфи, деструктивні за своєю суттю,

швидше роз’єднують суспільство, оскільки в них нація і етнос нероздільні, а «згуртування» відбувається за допомогою поділу на «свій-чужий».

Більшість держав, як і раніше, багатонаціональні та поліетнічні, тоді як чисто національний міф практично завжди несе в собі питання кровної спорідненості та расової приналежності. Тому ключовим для нього стає саме пошук кровних далеких предків. Для людей, що мають подібну «кровну» спорідненість, нехай і дуже далеку, це має, зрозуміло, позитивне і об’єднуюче значення, але тільки в межах цього самого родинного кола. Для всього ж суспільства, звичайної сучасної багатонаціональної держави такий міф має скоріше деструктивний характер. Пов’язано це з деякими особливостями національної міфології і, зрозуміло, з необхідною для успішного функціонування будь-якого міфу його психологічністю, умінням викликати бажання вірити цим міфам, вмінню міфу «западати в душу». Перше, що кидається в очі – це сам механізм, за яким відбувається «об’єднання» нації за допомогою національних міфів. Це об’єднуюче начало об’єднує людей через пошук не так схожості, скільки «інакшості» з іншими націями. Механізм цей є чи не точною копією усвідомлення людського «Я» і розмежування «Я» і «не-Я», або навколишнього світу. Однак, за цим розмежуванням відбувається протиставлення себе (нації) і всього іншого світу, оскільки в людській природі закладені найдавніші механізми виживання, які бачать у всьому «інакшості» і «чужому» вороже. Ці ж захисні механізми допомагають країнам протистояти культурній глобалізації (по суті експансії). Без цих механізмів, або ж при їх спотворенні (навіть в межах одного покоління) нація виявляється беззахисною перед обличчям серйозних історичних викликів. Для Європи таким викликом стали вже згадані біженці – представники іншої культури, які не виявляють бажання адаптуватися до нових умов.

3.2. Глобальні наслідки та перспективи інкорпорації сучасної соціальної міфології у суспільне життя

Рішення поставленої у дисертації проблеми передбачає дослідження поточного стану та ймовірних перспектив, основних сценаріїв і ризиків глобальних механізмів розгортання сучасних міфологічних форм, встановлення загальних закономірностей розвитку соціальної міфології.

У суспільстві із переважаючим міфологічним світоглядом будь-які актуальні проблеми міфологізуються. Це пов’язано з особливостями міфологічного мислення, при якому будь-яке значиме явище «пропускається» через себе, тобто переживається, сприймається емоційно. У залежності від різноманітних обставин, як соціальних, так і економічних, політичних і духовних, створюються різноманітні міфи, які у більш або менш раціоналізованій формі висвітлюють обрану проблему. Більше того, соціальні міфи, які супроводжують і обслуговують конкретні проблеми глобального світу, одночасно й обумовлюють вектори розвитку цієї проблеми у відповідності до її висвітлення у міфах. Розглянемо реальні проблеми та явища сучасного глобалізованого суспільства, які видозмінюються під впливом сучасної міфологізації.

Одним з актуальніших питань для сучасного світового суспільства в цілому та для України, зокрема, є проблеми, пов’язані з особистістю: її формуванням, розвитком, реалізацією тощо. Спроба переосмислення фундаментальних засад у вітчизняній педагогіці після здобуття Україною незалежності є одним із важливих питань, яким присвячена низка наукових праць і розробок. Серед проблем, які підіймаються, особливу увагу приділяють ризикам переорієнтації української освіти в бік західних освітніх моделей. Необхідність такого переосмислення зумовлена, в першу чергу, процесами глобалізації, яка діє згідно із законами світового ринку. Для того, щоб зробити молодого спеціаліста конкурентоспроможним не тільки у рідній країні, але й у світі, заради успішного здобуття ним гідної посади,

розробляються на сьогоднішній день масиви освітніх програм, відбуваються довготривалі перемовини з інвесторами. У такому середовищі змінюються і умови, у яких відбувається формування і розвиток особистості. Країни, втягнені у глобалізаційний процес, спрямовують зусилля на адаптацію свого народу до нових умов. І, в першу чергу, така адаптація розкриває себе у освітньо-виховних аспектах, тобто тих, які є довгостроковими інвестиціями у майбутнє для будь-якої країни.

Для успішного функціонування у сучасному суспільстві і у глобалізованому світі людині необхідно відповідати умовам цього світу. І першою такою умовою є соціалізація, тобто процес засвоєння людиною зразків поведінки і соціальних норм та цінностей, які допоможуть їй у цьому. Разом з комплексом соціальних норм і цінностей засвоюються також загальноприйняті соціальні міфи, як невід'ємна частина людського світогляду на всіх етапах історичного розвитку [12, с. 212]. У будь-якому суспільстві люди живуть згідно із пануючими життєвими сценаріями, які, зазвичай, є виплеканими столітніми традиціями. Відтак кожна людина під час соціалізації отримує своєрідну програму дій, яка включає у себе розуміння прийнятного і неприйнятного, бажаного та забороненого. Соціалізація завжди значним чином впливає на розвиток особистості та спонукає особистість діяти за певними шаблонами, а також прищеплює людині певну систему стереотипів і міфів, поширених у суспільстві – культурних, політичних, гендерних тощо.

Через глобалізацію систем масових комунікацій у людей з різних частин світу з'явилася реальна можливість спілкування з носіями іншої культури, що сприяє культурному обміну і культурному взаємозбагаченню. Знання іноземних мов, особливо поширених, допомагає налагодженню контактів між представниками різних етносів. З іншої сторони, таке спілкування сильно ускладнюється на більш високому рівні, адже потребує більш глибоких знань культури співрозмовника, розуміння художніх образів і фразеологізмів, які роблять мову культурно багатою та неповторною.

Навіть спілкування на побутовому рівні завжди несе у собі відбиток певних культурних традицій народу, який для носіїв культури є звично-повсякденним, і тому непомітним, адже загальноприйнятні словоформи призводять до уявлення у підсвідомості певного асоціативного ряду. Досить важко виявити і зрозуміти «подвійне дно» різноманітних фразеологізмів представникам інших культур, особливо якщо ці культури значно відрізняються одна від іншої. Ще один популярний на сьогодні міф – це необхідність демократичних інституцій та ліберально-демократичного режиму для розвитку особистості. Згідно даної ідеї, світ не знає і ніколи не пізнає більш кращого режиму, ніж глобальна ліберальна демократія. Тільки в її рамках людина не буде відчуженою від політики і буде спроможна реалізувати себе. Проблемою є те, що такі ідеї насаджуються дітям впродовж формування у них особистості. Однозначність і беззаперечність постулату про необхідність саме демократичного режиму призводить до шаблонності мислення у нового покоління, небажання пошуку альтернатив. В даному випадку ми бачимо одну з варіацій міфу про гарантовану історію: він дає готовий смисл життя і історії, напередвизначеність, але позбавляє людство свободи і змушує підкорятися правилам, діяти лише у визначених рамках.

Необхідність вирішення даних проблем, які стоять на шляху виникнення гідної особистості, яка б несла у собі культурний код і моральні цінності власного народу, але, разом з тим, використовувала корисні здобутки сучасності, – необхідно вважати головним завданням філософії (яка поставить граничні цілі), психології (яка вкаже шлях) і педагогіки (яка втілить задумане у життя). За необхідної підтримки держави і суспільства, даний союз підніме суспільство та особистість, як унікальну і важливу його частину на якісно новий рівень.

Однією з проблем, пов’язаних з необхідністю адаптації особистості до нових умов, є криза особистості, її ідентичності. На думку багатьох сучасних дослідників, глобалізація змінює не лише політичні та економічні відносини, але й саму особистість, її світогляд. Причому, подібні зміни призводять

скоріше до негативних наслідків, серед яких, наприклад, втрата особистостями цілісності, або неспроможність становлення індивідів як повноцінних особистостей. Е. Еріксон у своїй книзі «Ідентичність: юність і криза» [39, с. 15] називав період юності (11-20 років) ключовою стадією для набуття відчуття особистісної ідентичності, адже саме у цей період людина переживає кризу самоусвідомлення. Саме у цей період життя молоді люди усвідомлюють те, ким вони є і до чого прагнуть. Під час психологічного мораторію – кризового періоду між юністю і дорослим життям, людина знаходиться у особливому стані – дифузній ідентичності, коли ще не відбулося самовизначення, не сформувався світогляд. Але глобалізація перешкоджає формуванню особистісної ідентичності, штучно пригальмовуючи цей процес. Люди з дифузною ідентичністю – це люди інфантильні і легконавіювані, яких просто переконати і нав'язати їм необхідну систему цінностей. Основною аудиторією різноманітних соціальних міфів стає саме молодь, причому це стосується як політичних міфів, які є рушієм революцій, так і будь-яких інших міфів.

Єдиною метою існування будь-яких комерційних підприємств (як малих фірм, так і великих корпорацій) є збільшення добробуту їх власників через отримання прибутку. Для цього дрібні та середні підприємства підлаштовуються під вимоги ринку. Але великі корпорації здатні не лише підлаштовуватися під ці вимоги, а й нав'язувати споживачам певні продукти. Для ефективного функціонування ринку, з його надлишком товару, необхідний споживач зі штучно завищеним рівнем потреб, вихований у традиціях гедонізму. І якщо період становлення ідентичності штучно розтягується, то найкращим виходом з цього періоду є те, що Е. Еріксон називав «неоплаченою ідентичністю» – тобто станом, коли людина приймає ідентичність не через самоаналіз, а під впливом зовнішніх факторів, відповідно до суспільних стандартів. Для нав'язування потреб у конкретних товарах конкретних марок створюються цілі рекламні міфи, які можуть працювати десятиліттями. Яскравим прикладом створення такого міфу є

розробка образу Санта-Клауса Хеддоном Сандбломом у 1931 р. для компанії Coca-Cola. Цей образ був створений у рамках рекламної кампанії для того, щоб збільшити продаж прохолоджуючих напоїв узимку. Але він виявився настільки вдалим, що саме цей образ вжився у масову свідомість людей як справжній Санта-Клаус, а свята Різдва і Нового року для багатьох асоціюються з брендом Coca-Cola.

На думку В. Пузько, серед проблем, які заважають утворенню ідентичності особистості у сучасності, слід визначити два фактори: антиномний характер культури та глобальна інтеграція: «Наш сучасник змушений постійно прикладати зусилля для синтезу Я в подоланні антиномної культури: традиції та новації, речового та духовного, імпульсу бажання і свідомої творчості, чуттєвого буття і символічної діяльності, необхідності і свободи, буденності і гри, ідеалу і симулякра» [28, с. 103-104].

Згадувані вище суспільні стандарти відіграють значну роль у взаємодії споживач-продавець, адже окрім задоволення первинних потреб, у людей завжди буде потреба у самоутвердженні. Кожне суспільство має складну систему суспільних стандартів, тому окрім особистісної ідентичності для людини, як істоти соціальної, є соціальна ідентичність. Соціальна ідентичність – це «єдність і спадковість певної системи соціальних характеристик (норм, ролей, статусів), що дозволяють диференціювати індивідів за їх суспільним станом і груповою належністю. Вона означає уявлення людини про своє особисте місце у світі, усвідомлення нею приналежності до певної соціальної групи, категорії» [17].

Для людей дуже важливим є усвідомлення власного соціального статусу і приналежності до певної соціальної групи. Для досягнення або підтримки соціального престижу, щоб показати свій матеріальний статус, люди готові витрачати чималі кошти. Є певні соціальні норми – стандарти, за якими можна визначити, у тому числі, до якої соціальної групи належить людина і який її матеріальний статок. Купівля певного товару може вважатися нормою у суспільстві, або у конкретній соціальній групі. Тому

більшість людей, які відносяться себе до цієї групи, будуть цей товар купувати. Але для підвищення (хоча б у своїх очах) власного статусу, люди купують товари дорожчі, аніж дозволяє їх дохід. В. Пузько виділяє особливості сучасної епохи глобалізації, які або стають на заваді формування ідентичності, або деформують її. По-перше, ринок входить в усі сфери суспільного життя, впливає на них і видозмінює, при чому відносини типу «виробник-споживач» ставляться на перше місце, в той час як відносини типу «твір-творець» відкидаються. Подібний стан «позбавляє людину культурних конструктів формування ідентичності» [28, с. 104].

«Відкритість світу, мовчазний характер буття особистості, латентне злиття в самосвідомості власних потягів, почуттів і думок з диктованими їй засобами інформації певними формами мислення і діяльності заміщає людині рефлексію власних переживань і породжує імітацію суб'єктності індивіда» [28, с. 105]. Отже, сучасний світ робить людину безликою і анонімною, неспроможною до саморефлексії. Через необмеженість сучасних засобів комунікації відбувається інтеграція у глобальних масштабах і посилюється «групова самокатегорізація», що «деперсоніфікує індивідуальне самосприйняття» [там само, с. 105]. Подання прагматизму та індивідуалізму в якості центральних життєвих орієнтирів, де прагматизм «несе ідею тотальної корисності у шкоду моральним засадам в людині», а «індивідуаліст живе у внутрішній ізоляції, втілює принципи посиленого самозбереження, забезпечуючи права тільки свого Я і будуючи життя тільки для себе» [там само, с. 106]. Але така ситуація призводить до так званого «розщепленого буття». Як писав Р. Лаут, «розщеплення буття» розриває природні для людської психіки зв'язку «Я – інший», що порушує особистісну цілісність [21, с. 358]. З іншої сторони, зростає роль соціуму, оскільки зміщуються границі приватного та суспільного життя у сторону відкритості приватного життя. На думку В. Пузько, «повна відкритість призводить до того, що виснажується таємний або інтимний зміст людської особистості,

зникає таємниця його буття та унікальність» [28, с. 107], відбувається стандартизація населення.

Отже, розмиті культурні рамки між народами, інформатизація сучасного світу, надмірна кількість нових електронних засобів, які витісняють живе спілкування – все це вдарило, в першу чергу, по зв'язку між поколінням батьків і дітей. Нові інтереси молодшого покоління та звичка обходитися без нових та модних «гаджетів» у старшого покоління можна порівняти зі стіною, яка заважає передачі досвіду від батьків до дітей. Величезний потік масової інформації від телебачення і Інтернету заважає особистості, яка формується, засвоїти культурні та духовні традиції свого народу. Але саме духовна і культурна спадщина спільноти, її міфологічна символіка є тими чинниками, які сприяють самоідентифікації особистості.

Звісно, можна згадати популяризацію всього «етнічного», яка у останні роки відбувається не лише в Україні, але й в усьому світі. Це можна вважати протидією культурній глобалізації у спробі захистити «своє». Але насправді відбувається процес втрати символами своєї глибини і заміна їх на «симулякри», які лише видають себе за справжні символи. Масова культура містить у собі повторювані сюжети, що є ознакою міфу [30]. Домінування масової культури призводить до надмірної радикалізації і перетворює націоналізм – у націонал-шовінізм, а патріотизм отримує «істеричне» забарвлення [33]. В той же час, справжня сутність міфологічних символів залишається недоступною для молодого покоління. Віра у міф про духовне відродження в рамках глобалізації, на жаль, не виправдовує себе у теперішньому вигляді та потребує більш серйозного і глибокого підходу.

Як відомо, особистість має свою самосвідомість, уявлення про цінності, у тому числі й моральні, певні соціальні зв'язки у суспільстві тощо. «Новий» світ потребує і «нових» якостей від кожної людини, але такі зміни можуть виявитись занадто коштовними для людства. Величезною проблемою сучасної цивілізації є її техногенність і духовна неповність більшості її представників. Окрім того, сама світова система немовбито «підштовхує»

людину до домінуючої «культури споживання», в рамках якої проблема самореалізації особистості вирішується за рахунок володіння матеріальними цінностями, у той час як духовні проблеми не лише відходять на другий план, але інколи взагалі відкидаються, як непотрібні. Ще у 60-х роках ХХ ст. Г. Маркузе вказував, що наше суспільство лише називається вільним, в той час як насправді у ньому панує завуальований неототалітаризм, де суспільство масового споживання створило свої цінності, вплинуло на культуру та контролює кожного індивіда. Потреби суспільства є несправжніми і нав'язаними ззовні, що робить людей рабами власних потреб [23]. У такому суспільстві відбувається формування особистостей, націлених виключно на отримання матеріальних цінностей, для яких атрибутом успіху є лише багатство і влада. Зазвичай при цьому у таких людей викривлене уявлення про мораль, але занадто розвинений егоїзм і жадоба. Подібна сукупність якостей у гіршому випадку призводить до появи людей, які паразитують на суспільстві, заради власного прибутку змушуючи інших людей страждати. Подібна особистість, на нашу думку, не може вважатися повноцінною, звісно, що у культурному, етичному сенсі цього слова.

3.3. Соціокультурний смисл сучасної соціальної міфології

Вплив соціальної міфології на суспільство важко переоцінити, тому необхідно зрозуміти основні моменти впливу соціальної міфології періоду сучасної глобалізації на суспільство, передусім як «сукупність людей, об'єднаних певними відносинами» [31], та наслідки цього впливу. Розглянемо як саме суспільство, так і саму людину у їх відносинах з міфом.

У XIX – XX ст. наукове середовище активно виробляло уявлення про масове суспільство та його особливості, а також розмірковувало щодо особливостей власного ставлення до нього. Термін «маси» використовується у двох протилежних смислах: позитивно, коли «маси» є синонімом до слова «народ» і негативним, коли відбувається протиставлення маси та еліти [16]. Ще одним важливим питанням з XIX ст. і до сьогоднішнього дня є вирішення проблеми первинності. Згідно з Е. Дюркгеймом і прихильниками його концепції, первинним є індивід, а от суспільство є сумою окремих і самостійних індивідів. Протилежна дюркгеймівській – концепція Г. Тарда вважає суспільство єдиним організмом.

У 1895 р. вийшла монографія відомого психолога, соціолога та історика Г. Лебона «Психологія народів і мас», у якій він наголошує, що сучасна епоха є перехідною і анархічною, її характеризують «руйнування релігійних, політичних і соціальних вірувань, що дали початок всім елементам нашої цивілізації» та «виникнення нових умов існування і абсолютно нових ідей, які були наслідком сучасних відкриттів в області наук і промисловості» [22]. У таких обставинах центральне місце у суспільстві займає хаотична сила – людська маса. Як підкреслює Г. Лебон, «організований натовп завжди відігравав велику роль в житті народів, але роль ця ще ніколи не мала такого важливого значення, як в дану хвилину. Головною характерною рисою нашої епохи служить саме заміна свідомої діяльності індивідів несвідомою діяльністю натовпу» [там само]. Маси Г. Лебон вважає новою могутньою силою світу, «маси диктують уряду його

поведінку, і саме до їх бажань він й намагається прислухатися» [22]. На сьогодні популярності набирає думка, що домінування масової та індивідуальної свідомості здійснюється циклічно [37, с. 136], але в умовах глобалізації відбувається посилення впливу масової культури на свідомість і поведінку людей [15, с. 8].

Пізніше, вже у міжвоєнні роки ХХ ст., світ побачив одну з найвідоміших теорій масового суспільства іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета («Повстання мас»). Як і Г. Лебон, відмінною рисою сучасного європейського життя (Х. Ортега-і-Гассет має на увазі своє ХХ ст. – А.В.) є «повне захоплення масами суспільної влади» [25, с. 17], причиною якого стало двовікове «матеріальне збагачення людства» [там само, с. 29] і значне підвищення рівня життя. «Ми живемо в епоху зрівнювання – зрівнюються багатства, зрівнюється культура, зрівнюється слабка й сильна стать» [там само, с. 30], – наголошував Х. Ортега-і-Гассет.

Згідно з концепцією Г. Лебона, маси схильні скоріше до дії, аніж до роздумів. Основною дією мас завжди була руйнація застарілих цивілізацій: «Історія вказує нам, що як тільки моральні сили, на яких трималася цивілізація, втрачають владу, справа остаточного руйнування завершується несвідомим і грубим натовпом, справедливо названим варварами. Цивілізації створювалися та оберігалися маленькою жменею інтелектуальної аристократії, ніколи – натовпом. Сила натовпу спрямована лише до руйнування. Панування натовпу завжди вказує на фазу варварства» [22]. За влучним висловом Г. Лебона, «якщо будівля якоїсь цивілізації підточена, то завжди натовп викликає її падіння. Тоді-то виявляється його головна роль, і на час філософія чисельності є, мабуть, єдиною філософією історії» [22]. Позицію Г. Лебона підтримувало й багато інших дослідників, здебільше західних або прозахідних. На нашу думку, слід розрізняти масу (натовп) та організовану публіку, яка майже завжди розуміє власні інтереси. Тоді як маси потрібно вражати і захоплювати, адже маса діє переважно інстинктивно, а не раціонально. Тому будь-які позитивні нововведення для

враження маси потрібно робити одразу, тоді як негативні – поступово і непомітно.

У натовпі особистість майже зникає, поступаючись місцем стадним інстинктам. Раціональне відходить на задній план, а свідомість поступається безсвідомому. Індивідуальні якості у натовпі, як єдиному організмі, зникають, як непотрібні, залишається лише усереднене. Цим Г. Лебон пояснював неспроможність натовпу на виконання будь-яких дій, що передбачають наявність інтелектуальних здібностей, адже «у натовпі може відбуватися накопичення тільки дурості, а не розуму» [там само]. Разом з тим, натовп набуває нових рис, не характерних для окремих індивідів, але властивих натовпу. Кількісна перевага неймовірно посилює почуття сили і могутності, тоді як анонімність дарує відчуття безкарності. Моральність у натовпі зникає разом з відчуттям відповідальності. Для натовпу характерна стадність, тобто непереборне бажання робити «як усі», настрій у натовпі може навіть заглушити інстинкт самозбереження. Натовп мислить міфологічно, «картинками», він ірраціональний. Тому він легко піддається навіюванню, адже «мислення» проходить повз розум, але через емоції. Г. Лебон вважав сприйнятливість до навіювання головною рисою, що спричиняє виникнення у натовпі якостей, не притаманних окремим індивідам. На думку Г. Лебона, ідеї, навіювані натовпу, можуть бути насаджені лише у тому випадку, коли вони мають «категоричну і просту форму», і «представляються у вигляді образів», при чому такі ідеї «не поєднуються між собою ніяким логічним зв’язком аналогії або послідовності та можуть заміняти одна одну», а тому «в натовпі утримуються поруч ідеї самого суперечливого характеру». Як вважаємо, така характеристика ідей, навіюваних натовпу, вказує на їх міфологічність. При цьому, міфи, які нав’язуються масам, які спричинили вихід людей на вулиці та утворення діючого натовпу, як збіговиська людей, відрізняються від міфологем, які використовує маніпулятор для маніпуляції натовпом. Міфи для маси, у залежності від їх складності, можуть впроваджуватися навіть роками і

передаватися через покоління. Міфи для масової свідомості самі й продукують цю масову свідомість, виховують масову людину, що потім буде схильною до міфів.

В залежності від рівня «підготовки» натовпу, маніпулятор робить наступні речі. Він вражає уяву натовпу, привертає його увагу. Враження можуть мати як позитивний, так і негативний характер, але, зважаючи на руйнівну направленість дій натовпу, краще «спрацьовує» дуалістичні висловлювання. Описується максимально позитивне майбутнє (або минуле), потім натовпу вказується «ворог» – той, хто перешкоджає щастю, той, хто забрав щасливе минуле тощо. Зазначимо, що світлий образ майбутнього буде простим, але розмитим, тоді як образ ворога – майже інфернальним, але дуже конкретним. Ці два образи є міфологічними за своєю сутністю і створюються за аналогією з вже готовими образами у масовій підсвідомості. У даному випадку, для країн з переважаючим християнським населенням – це образ Рая і диявола. При цьому, оскільки відчуття часу у натовпі є зміщеним, що спричинено міфологічним світосприйняттям, «щасливе майбутнє» представляється як максимально близьке, а ворог – як єдина існуюча перепона до щастя. Від того, наскільки сильне враження справила ця промова, наскільки яскравий відбиток у підсвідомості залишили образи «ворога» і «щастя», залежить готовність натовпу до дій, які здебільшого будуть руйнівними.

Отже, міфи залишаються великими проектами маніпуляції масовим суспільством, звідси й у демократичних державах створена індустрія, яка продукує і впроваджує міфи для того, щоб маніпулювати людьми [18, с. 114]. Найчастіше такі соціальні міфи є міфами політичними й створюються або для легітимації влади, або її дискредитації, раціоналізується ЗМІ або навіть самою масовою свідомістю [20]. На відміну від більш ранніх політичних режимів, які «не цікавилися почуттями і думками людей» [18, с. 115], у XX ст. політичні режими за допомогою політичних міфів «спочатку змінюють людей, щоб потім мати можливість регулювати і контролювати їх дії»;

«Люди стають жертвами міфів без серйозного опору. Вони переможені й підкорені ще до того, як виявляються здатними усвідомити, що ж насправді сталося» [там само, с. 115]. Таким чином, використання політичних міфів робить управління масами набагато легшим та ефективнішим, ніж силовий примус. С. Кара-Мурза виділяє два типи маніпуляційних міфів – «чорні міфи» і «світлі міфи». «Чорними міфами» він називає ті міфи, які «підтримуються в суспільній свідомості (часто в міжнародному масштабі) для того, щоб в потрібний момент оживити їх і провести термінову кампанію маніпуляції свідомістю» [там само, с. 115]. До таких міфів можна віднести, наприклад, міф про інквізицію як засіб «тиску на громадську думку в геополітичному протистоянні Англії і США проти іспаномовного світу» [там само, с. 116]. Що ж стосується «світлих» міфів, то під ними маються на увазі міфи сучасного західного суспільства, які утворюють сучасну євроцентристську ідеологію, причому під Європою мається на увазі весь Захід, як цивілізація [там само, с. 118].

Сучасне розуміння існування соціальної міфології полягає в тому, щоб зрозуміти, в чому цей смисл (як розумне обґрунтування існування соціальної міфології) розкривається, чому соціальна міфологія періоду глобалізації явлена нам і світу саме так, а не інакше. Смисл – це основоположний принцип соціальної філософії та філософії історії, що дає їй внутрішню єдність, що дозволяє оцінювати значення того, що сталося, що поєднує розрізнені події і процеси в цілісну картину. В цьому плані соціальна міфологія виступає в якості певного способу світосприйняття і життєдіяльності великих соціальних груп, цілих соціумів та локальних цивілізацій, що виходять з того чи іншого смислового підходу до дійсності. Спроби міфологічного «захоплення» «всього» сучасного соціального простору цілком можливі. Ослаблена глобалізацією висока культура не в змозі ефективно перешкодити нестримному поширенню руйнівного міфотворчого початку, однак слабка прив’язка до історичної культури не дає міфотворчому впливу можливості скільки-небудь надовго закріпитися на

раніше захоплених позиціях, щоб безроздільно затвердити якусь цілком міфологічну соціальну реальність.

ХХ століття продемонструвало катастрофічні наслідки радикальних соціокультурних трансформацій. Сучасні міфотворчі комплекси далеко не оригінальні, подібні установки вже виявлялися за часів швидкоплинного торжества кривавого німецького нацизму (таким був «Міф ХХ століття» Альфреда Розенберга). У глобальному світі особливі форми реалізації соціальної міфології набувають вирішального значення. Під прикриттям міфу про торжество «сучасної глобальної демократії» («Кінець історії?» Ф. Фукуями) соціальна самосвідомість населення більшості країн нинішнього світу знову піддається цілеспрямованому руйнуванню, поки воно взагалі не позбудеться власної історичної пам'яті або не дасть нищівну «відповідь» на «виклик» своїх «наставників». Глобальному світовому порядку загрожує не тільки криза домінуючих соціальних структур, а й неспроможність його соціокультурних, в тому числі міфологічних, основ.

Духовна ситуація нашого часу відчуває потужний натиск примітивних комплексів, що відтворюють духовні форми далекого («варварського») минулого, і породжують масову людину щодня і щогодини. Існує безумовний зв'язок між сучасною глобалізованою масовою людиною і постмодерністським дискурсом, орієнтованим на деконструкцію історичної культури та витіснення на периферію суспільного розвитку традиційних соціальних норм і цінностей, на підпорядкування фундаментальної науки та історичної релігії міфотворчості. Масова людина виступає і наслідком і причиною руйнівних процесів, і, будучи породжена ними, вона сама ж на них впливає. Масова людина орієнтована на деконструкцію наукомістких картин світу, вона уходить з-під впливу традиційних релігійних вірувань, схильна до споживання поверхневих й необтяжливих міфологем, тяжіє до фарсових театралізованих навколокультурних форм, вважає за краще прості рішення і примітивні узагальнення.

У 2011 році виступи проти глобального світу збентежили всю нашу планету, тисячі демонстрантів вийшли на вулиці ряду великих міст світу, об'єднавшись в глобальний рух «Захопи Уолл-стріт!» («Occupy Wall-Street!), спрямований проти світових фінансових і політичних інститутів, найбільших банків. У 951 місті 82 країн світу люди вимагали глобальних змін й скандували гасла – «ми – 99%», «ми – народ який сам вирішує своє майбутнє» [41]. Римська маніфестація цього руху об'єднала 200 тис. чоловік і вилилася в запеклі сутички з поліцією. «Ми кидаємо виклик банкірам і фінансовим інститутам, які бездумно поставили на карту нашу економіку», – заявив представник лондонської акції [1; 13].

Наприкінці XX – на початку XXI століття глобальний світ відмовився від ряду традиційних культурних цінностей, відкинув історично сформовані системи світосприйняття (і наукові і релігійні) та зробив основну ставку на світоглядні комплекси суто міфологічного типу. Зауважимо, що соціальна міфологія невіддільна від суспільства, вона виступає його важливою складовою і повинна бути розглянута в рамках загального смислу. І тут особливо важливо зважити на предметне поле власне соціальної філософії та філософії історії: «До області філософії історії відноситься одне питання, але і цього одного цілком для неї досить – це питання про сенс життя і сенс історичних подій; від вирішення цього питання залежать всі інші, – зазначав російський філософ початку XX століття Е. Радлов, – а саме проблема історичних законів, проблема прогресу або промислу та проблема про роль особистості, маси і народності в історичному процесі. Якщо до цього додати ще питання про сутність історії, або про те, що є рушійним початком історії, то коло всіх філософських питань цим і вичерпується» [29]. Загальний сенс соціальної міфології вибудовується не настільки глобально, як було зазначено, але у схожій спрямованості дослідження. Виявлення смислу соціальної міфології передбачає визначення основного змісту ряду сучасних міфотворчих процесів і форм, демонстрацію загального порядку і логіки

розгортання соціальної міфології та, нарешті, осягнення історичного призначення сучасної соціальної міфології як такої.

Ув'язнена в смислові рамки соціальна міфологія постає в рамках ідеї соціальної циклічності або малюється відповідно до ідеї історичної поступовості (прогресу чи регресу). Якщо виходити з того, що сенс існування соціальної міфології заданий об'єктивно, то слід вважати, що він може бути так чи інакше реконструйований – стосовно окремих етапів її розвитку. Дослідження особливостей розгортання сучасної соціальної міфології показує, що її смисл не може бути виведений за допомогою одних лише логічних формул. Смисл не зводиться до однієї лише логіки, він лише припускає її, він вибудовується по всьому ходу суспільного життя і збігається з перипетіями історичного існування людини та людства. Як вважав М.О. Бердяєв, «Справжній смисл історії полягає не в тому, щоб вона була дозволена в якусь мить, в будь-який період часу, а в тому, щоб розкрилися всі духовні сили історії, всі суперечності, щоб був внутрішній рух історії й лише в кінці явлена була істина. Тільки тоді кінцеве її вирішення кине зворотне світло на всі попередні періоди історії, в той час як вирішення завдання історії в одну з миттєвостей не значило б вирішення завдання історії для всіх її періодів, на всій її довжині» [5, с. 143]. Соціальна міфологія виступає важливою і далеко не єдиною складовою світової історії і характеризує світосприйняття окремих народів, культур, соціумів, цивілізацій та епох.

Співвідношення смислового і логічного начал у розвитку соціальної міфології було вельми неоднаковим в різних епохах і навіть в межах одного часового проміжку. Міфологічна структура, в кінцевому рахунку, завжди залежить від домінуючої системи істини, проте кожен конкретний випадок зазвичай створює особливу (загальну та унікальну) соціокультурну (матеріальну та духовну) конфігурацію її реалізації. Античність ніколи не відокремлювала себе від міфу, нерідко розчинялася в ньому. Європейське Середньовіччя безроздільно підпорядковувало міфологію релігійному

світосприйманню, вірі. Новий час у широкому сенсі цього поняття (XVII-XX ст.) визнавав наявність трьох історичних форм світогляду (міфології, релігії і науки), віддавав першість науці й стверджував минущий характер до-та ненаукових форм.

Глобальний світ вже не стільки визнає вільне співіснування різних форм світосприйняття і виділяє їх домінантні та периферійні стани, скільки, в рамках ідеї і установки глобальної вестернізації, робить головну ставку на відверту соціальну міфотворчість. Соціальний міф постмодерністського періоду перетворюється в найбільш яскраву «етикетку» тотального «інформаційного товару», створеного для безперервного споживання штучно виведеною масовою людиною.

Звідсіль головний історичний урок полягає не в тому, що сучасна соціальна міфологія постає в «негативному» (що має місце) або «позитивному» (що явно суперечливо) вигляді, а в тому, що вона перебуває в «центральній зоні» глобального світу й відійде на історичну периферію лише разом з ідеєю та установкою «високоліквідної» вестернізації. Вихід із ситуації бачиться не в подальшій постмодерністській «деконструкції» і без того гранично вестернізованого сучасного світу, скільки в цілеспрямованому стримуванні його надмірно роздутої світоглядної (міфологізованої і міфологічної) основи, відновленні всього культурно-цивілізаційного спектру світоглядів (а разом з тим – соціальної міфології модерного типу), у посиленні впливу фундаментальної і прикладної науки та відродженні духовно-моральних цінностей, що сформувалися навколо традиційних історичних світових релігій, хоча, безумовно, й не зводяться виключно до них.

Висновки до третього розділу

Здійснивши аналіз основних форм реалізації та перспектив сучасної соціальної міфології, дисертант дійшов до наступних висновків:

По-перше, починаючи з середини XX ст. до сьогодення сформувався цілий ряд концептуальних підходів до бачення майбутнього людства в умовах глобалізації, які можна означити наступним чином: модерністський, антиглобалізаційний (антимодерністський або альтерглобалістський) і постмодерністський. Кожен з означених підходів породив комплекс міфів, пов'язаних з самим процесом глобалізації. У сучасному світі панує міфологія «постмодернізму», яка супроводжує і слугує інтересам нинішнього гегемона. Більшість сучасних міфів підпорядковується постмодерній міфології, яка перетворилася на один з елементів соціалізації особистості у сучасному глобалізованому світі. Великого значення набули міфологеми ідеї нового світового порядку та теорії світової системи, крайньою з яких стала міфологема про остаточну перемогу лібералізму та «кінець історії».

По-друге, невід'ємною частиною глобалізаційного комплексу міфів є економічні міфи, оскільки глобалізація з'явилась і продовжує розвиватися, перш за все, як економічне явище, поширюючись при цьому на всі інші сфери суспільного життя. Ідея ідеального економічного устрою є однією з базових ідей людства і на сьогодні включає в себе міфи-антагоністи, такі як міф про стихійний порядок, який з'явився у другій половині XVIII ст., та міф «розподільчої справедливості», або соціалістичний міф, основні ідеї якого були прописані ще у Платона.

По-третє, через перемогу ринкової ідеї на початку 90-х років та сприятливі умови глобалізації, набуває оберти міф про можливість експорту соціальних інститутів. Всесвітньо відомий міф «Tabula rasa» як можливість виховання і перевиховання суспільства в цілому та особистості, зокрема, при зміні об'єктивних умов існування, активно використовується у сучасному глобалізаційному суспільстві для зміни глобального суспільства під потреби ринку.

По-четверте, глобалізація призвела до суттєвого обмеження суверенних прав більшості національних держав, піддала деконструкції ідею «національного», підставила під удар традиційну національно-державну міфологію і породила міфи космополітичного характеру, які заперечують необхідність існування національних держав вже на даному етапі історичного розвитку людства. Але головна сучасна спроба створення «космополітичної» конфедерації – Європейський союз – у підсумку, виявилася нездатна протистояти викликам нашого часу.

По-п’яте, постмодерна соціальна міфологія значно вплинула на всі сфери життя суспільства, але найзначніші наслідки її інкорпорації проявилися у впливі на особистість та на суспільство в цілому. Соціалізація у сучасному глобальному просторі потребує прийняття загальноприйнятих у світовому суспільстві міфологічних комплексів, серед яких центральною є міфологема про необхідність демократичних інституцій та ліберально-демократичного режиму для розвитку особистості, яка деформує і стандартизує уявлення про майбутнє та цивілізаційний розвиток, перешкоджає появі якісно нового бачення історичного процесу та його сенсу.

По-шосте, глобалізація та «постмодерна» міфологія поставили під питання можливість збереження світового культурного різноманіття, але породили міфологію-антагоніста про духовне відродження у вигляді популяризації традиційної символіки тощо, яка сама по собі є соціальним міфом, оскільки призводить до поверхневого розуміння народами власної культури, а отже втрати фундаментальних основ власне існування етносів. Сприяння міфологізації світового суспільства призводить до можливості легкої маніпуляції масами, оскільки маси не мають звички мислити критично.

Список використаних джерел до третього розділу

1. Акция «Займи Уолл-Стрит» распространилась по всему миру [Електронний ресурс] // Известия. – 2011. – Режим доступу: http://izvestia.ru/news/503980.

2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; [пер. с англ.]. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.

3. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. Ю. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

4. Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе: сб. статей. АН СССР, Ин-т философии, Науч. совет при Президиуме АН СССР по филос. и социал. пробл. науки и техники. – М.: Прогресс, 1986. – С. 330-342.

5. Бердяев Н. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

6. Блинов А. Национальное государство в условиях глобализации: контуры построения политико-правовой модели формирующегося глобального порядка / А. С. Блинов. – М.: МАКС Пресс, 2003. – 150 с.

7. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайнн; [пер. с англ. П. Кудюкина, общ. ред. Б. Кагарлицкого]. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.

8. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн; [пер. с англ. под ред. Б. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2004. – 368 с.

9. Валлерстайн И. После либерализма / И. Валлерстайн; [пер. с англ. М. Гурвица, П. Кудюкина, Л. Феденко; под ред. Б. Кагарлицкого]. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 253 с.

10. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К.: ППС, 2002, 2004. – 206 с.

11. Вусатюк А. Национальное государство и национально-государственная мифология в условиях глобализации / А.О. Вусатюк //

Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. пр. – Запоріжжя: ЗДІА, 2016. – вип. 65. – С. 232-241.

12. Вусатюк А. Розвиток особистості у міфологізованому глобальному суспільстві / А.О. Вусатюк // Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисциплінарної всеукр. наук.-теорет. конф. (Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). – Чернігів: ЧНПУ, 2016. – С. 211-214.

13. Демонстрация в Риме вышла из-под контроля: митингующие жгут машины, полиция травит газом [Електронний ресурс] // Новости NEWSru.com. 15 октября 2011 – Режим доступу: https://www.newsru.com/world/15oct2011/rome.html.

14. Дергачев В. Геополитика: [учеб. для вузов] / Владимир Александрович Дергачев. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 526 с.

15. Дротянко Л. Масова культура і масова свідомість в умовах глобалізації / Л. Г. Дротянко // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 1. – С. 5-8.

16. Евразийская мудрость от А до Я. Толковый словарь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://eurasian_wisdom.academic.ru/522/%D0%9C%D0%90%D0%A1%D0%A1%D0%AB.

17. Етнічний довідник [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://etnography.national.org.ua/glossary/s.html.

18. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. – М.: Эксмо, 2005. – 832 с.

19. Кортунов С. Крушение Вестфальской системы и становление нового мирового порядка [Електронний ресурс] / С. В. Кортунов. – Режим доступу: http://www.wpec.ru/text/200708310905.htm.

20. Кравченко И. Миф политический [Електронний ресурс] / И. Кравченко – Режим доступу: https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH016ac75eb96e297d06ddf56a?p.s=TextQuery.

21. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Р. Лаут. – М.: Республика, 1996. – 447 с.

22. Лебон Г. Психология народов и масс [Електронний ресурс] / Г. Лебон. – Режим доступу: http://lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt

23. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества [Електронний ресурс] / Г. Маркузе – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Markuze/index.php.

24. Менгер К. Основания политической экономии / К. Менгер // Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. – 496 с.

25. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2003. – 156 с.

26. Питерс Р. Мифы глобализации [Електронний ресурс] / Ральф Питерс. – Режим доступу: http://inosmi.ru/world/20050526/219885.html.

27. Пролеєв С. Глобальне суспільство і модерна культура / С. В. Пролеєв, В. В. Шамрай // Людина і культура в умовах глобалізації: зб. наук. статей / В. о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол. В. С. Лук'янець, В. Г. Табачковський, В. І. Толстих. – К.: Парапан, 2003. – С. 34-48.

28. Пузько В. Кризис идентичности личности в условиях глобализации / В. И. Пузько // Философия и общество. – 2007. – № 4. – С. 98-113.

29. Радлов Э. Очерки истории русской философии [Електронний ресурс] / Э. Радлов. – Режим доступу: http://az.lib.ru/r/radlow_e_l/text_0020.shtml.

30. Руднев В. Словарь культуры XX века [Електронний ресурс] / В. П. Руднев. – Режим доступу: http://www.lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt.

31. Словник української мови [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sum.in.ua/s/struktura.

32. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности [Електронний ресурс] / Дж. Сорос. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Soros/04.php.

33. Флиер А. Массовая культура [Електронний ресурс] / А. Флиер // Культурология. XX век. Энциклопедия. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Dict/M_2.php.

34. Фукуяма Ф. Конец истории? / Фрэнсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990 – № 3. – С. 84-118.

35. Фукуяма Ф. Отставание / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. А. Георгиева]. – М.: Астрель, 2012. – 477 с.

36. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма/ Ф. А. Хайек [пер. с англ.]. – М.: Изд-во «Новости» при уч. изд-ва «Catallaxy», 1992. – 304 с.

37. Чукавіна Т. Маси та масова свідомість. Людина в масі / Т.Е. Чукавіна // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2011. – № 3. – С. 132-136.

38. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.

39. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон; [пер. с англ]. – М.: Флинта : МПСИ: Прогресс, 2006. – 342 с.– (Серия: Библиотека зарубежной психологии).

40. Friedmann J. Where We Stand: A Decade of World City Research / J. Friedmann // World Cities in a World World-system / Ed. by Knox P.,Taylor P. – N.Y., 1995. – 25 p.

41. Let’s end corruption – starting with Wall Street [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://web.archive.org/web/20131102012454/http://newint.org/features/2011/11/01/wall-street-corruption-protests/.

42. Mahbubani K. End of Whose History? [Електронний ресурс] / Kishore Mahbubani. – Режим доступу: http://www.nytimes.com/2009/11/12/opinion/12iht-edmahbubani.html?_r=3.

43. The Encyclopedia Americana / A Library of Universal Knowledge (In thirty volumes). – New York: Chicago, 1919. – (Vol. 19). – 800 p.

ВИСНОВКИ

1. Цілісне дослідження сучасної соціальної міфології має спиратися на весь доступний арсенал (системний підхід, загальні наукові методи, розвинений категоріальний апарат, наочність) класичної та постклассичної філософії, але не може бути обмежене раніше означеним теоретико-методологічним простором. Наукове дослідження характеризується поліметодологічністю, ведеться на перетині «лінійних» та «циклічних» підходів та найбільш повно розкривається саме у цивілізаційній площині. Соціальна міфологія не є історично минущою, вона притаманна (хоча й в неоднаковій мірі) всім світовим цивілізаціям та присутня на будь-якому етапі суспільного розвитку, від архаїки й до нашого глобального сьогодення.

2. Міфологія належить духовній сфері, вона укорінена у традиціях, нормах, звичаях, психологічних властивостях людського характеру, вона відкрита культурному впливу великих ціннісних систем («глобальних систем істини» за П. Сорокіним), нерідко перебуває на межі «між інстинктом і розумом» (Ф. Хайєк) і вільно діє у всіх сферах суспільного життя. Міф є набагато стійкішим в плані буттєвому, онтологічному, аніж інші світоглядні форми. Соціальна міфологія модерних (індустріальних) суспільств XVII-XX ст., що тяжіє до науки та є занадто ідеологізованою та політизованою, відрізняється не лише від класичної міфології домодерних (архаїчних та доіндустріальних) суспільств, яка перетинається із релігійними віруваннями, але й від соціальної міфології періоду сучасної (постіндустріальної, постмодерністської) глобалізації, що спрямована до тотальної деконструкції висхідних засад суспільного життя як таких. До структурних елементів модерної соціальної міфології слід відносити соціальні суб’єкти (творці міфології), духовно-теоретичну і практичну діяльність по виробленню, поширенню і споживанню соціальної міфології та міф (соціальну міфологію) як закономірний або випадковий результат такого роду діяльності. Структурні елементи сучасної (постмодерністської) соціальної міфології є

надмірно розмитими, вони зазвичай позбавлені внутрішньої – світоглядної та організаційної – цілісності й прагнуть підлаштуватися під будь-які суспільні механізми, навіть дуже мінливі, примітивні, архаїчні або відверто деструктивні.

3. Сучасна соціальна міфологія є вкрай нестабільним з'єднанням багатьох фрагментованих форм та різнорідних процесів і має безліч найпримхливіших характеристик (глобальність, універсальність, синкретичність, гетерогенність, некритичність, непрозорість, рухливість, нестійкість, ілюзорність, беззмістовність, консервативність, ритуальність, театралізованість, агресивність). Вона реанімує доісторичні стереотипи й дораціональні практики, знаходиться в конфронтації з історичними досягненнями періоду модернізації та наявним соціокультурним середовищем, протистоїть існуючим світовим цивілізаціям, віддає перевагу найпростішим розв'язанням складних проблем і не має чітко сформульованої прикінцевої мети. Вона позбавлена внутрішньої єдності, не може постати як система, що здана до самоорганізації й відноситься переважно до утворень хаотичного типу, які позбавлені скільки-небудь чітко означених векторів розвитку.

4. Глобальна міфологія нівелює історичні цінності світових цивілізацій, дезорієнтує масову людину-«споживача», підводить під удар глибинні механізми суспільного розвитку, робить світ більш хаотичним й, тим самим, постає соціальною міфологією нового типу, що вже не може й надалі виконувати традиційну, задля будь-якого світогляду, роль – формувати або визначати загальну картину світу й орієнтувати на виконання суспільно-корисної діяльності та позитивні зміни. Основною («наскрізною») умовою існування новітньої соціальної міфології, як і раніше, виступають духовні – внутрішні – основи, але головними умовами є зовнішні політичні та економічні обставини нашого часу, саме вони мають переважно деструктивну – антикультурну – мотивацію, ставлять конкретні – руйнівні – цілі й здатні зібрати з розрізнених і вельми примітивних бездуховних форм

певну подобу соціального міфу (постмодерністський соціальний міф), який не є історично та культурно обумовленим, на відміну від архаїчного та модерного соціальних міфів.

5. В умовах глобалізації, як наймасштабнішого світового трансформаційного процесу, який відзначається значним розмиванням культурних і соціальних рамок між окремими соціальними групами, цілими суспільствами і цивілізаційними системами, головною функцією соціальної пам'яті постає захист духовно-культурних надбань минулих і сучасних поколінь та історичної пам'яті народів світу. Соціальний міф є важливим носієм соціальної пам'яті, осередком найбільш значущих образів історичних персоналій, які уособлюють собою морально-етичні та естетичні цінності народу. Втрата зв'язку між поколіннями, де більш старші покоління тяжіють до традиціоналізму або модернізму, а молодші – відкриті постмодерній культурній глобалізації, сприяє культурному розколу, поступовому нівелюванню і деградації історичної пам'яті. Підміна соціальної пам'яті цілого народу пам'яттю окремих колективів (переписування історії) призводить до втрати соціальної, культурної і духовної цілісності суспільства. За таких умов забезпечується активне розростання, реалізація і наступне домінування постмодерної соціальної міфології, не здатної постати світоглядною основою для цілісного, культурно та духовно збагаченого, глобально-світового суспільства.

6. Особливі форми реалізації сучасної соціальної міфології здатні відхилятися від раніше винайденої закономірності розвитку. Глобальний світ демонструє не лише нестабільність та наведений хаос, але й наявність підчас добре організованих та жорстко цілеспрямованих державних та корпоративних груп як суб'єктів міфологізації, які працюють під міцним інформаційним та міфологічним прикриттям та нерідко стають об'єктом (само)міфологізації. Провідні міфологеми існують виключно задля збереження status quo, вони спрямовані на підтримку єдиного глобального «центру», на приховування власних цілей та результатів його (руйнівної)

діяльності, на вихваляння «правильних політичних інститутів», «правильної політики» та відмову від «незначущих» факторів національної держави, «незалежної культури» або «зовнішнього впливу» (Ф. Фукуяма). Найбільш гідною перспективою задля остаточної консервації стану всіх незахідних цивілізацій, яким назавжди була відведена роль «світової периферії» (І. Валлерстайн), проголошується «скорочення дистанції відставання» (Ф. Фукуяма) від світового лідера, а найбільшою загрозою – втрата лідерства.

7. Глобальний світ не може ефективно облаштувати сучасний геополітичний простір, поступово втрачаючи історичну перспективу і через це неухильно звужуючись до розмірів штучної глобальної міфології. Соціальна міфологія (архаїчна і модерна), як носій (і творець) історично обумовленої соціальної пам'яті, природньо посідала значне місце у позараціональних аспектах основних сфер суспільного життя людства. Постмодерна соціальна міфологія активно витісняє модерну міфологію і сприяє руйнації буттєвих основ суспільного життя, спрямована на деконструкцію, переформатування й витіснення культурних досягнень модернізаційного та домодернізаційного періодів. Глибоке занурення у глобалізоване середовище призводить до вимушеного пристосування до домінуючих міфів постмодерністського типу. Така глобалізована масова людина втрачає зв'язок з власним суспільством і його духовними та історичними основами, що призводить до підміни реальної історичної пам'яті на постмодерністський «наратив» – театралізований «симулякр» цілеспрямовано переписаної історії. Знеособлена (украй глобалізована) людина не може надійно ідентифікувати себе щодо суспільства, культури, знання або віри; той, хто живе «всередині» глобального міфу, живиться неповноцінним, мінливим світоглядом, не здатний ані змінити, ані підтримати нестійкий глобальний світоустрій.

8. Сучасна соціальна міфологія постмодерного типу має штучний, перехідний характер і не зуміла піднятися до рівня повноцінного світогляду й стати врівень з релігійним, науковим або ж навіть із попередніми

міфологічними світоглядами. Така постмодерна міфологія є історично минущою, адже логіка розвитку людської цивілізації не є цілком прозорою та зрозумілою, вона будується по всьому ходу всесвітньої історії і потребує не лише розвитку і змін, але й постійної опори на попередні надбання, тоді як постмодерна соціальна міфологія, що націлена на деконструкцію попередньої (модерної) соціальної міфології та всього традиційного суспільного ладу, здатна лише залишатися у вічно розтягнутому стазисі й не готова до історичних викликів, що зводить нанівець смисл існування людської цивілізації. «Глобальне суспільство» було й залишається одним з багатьох фокусів всесвітньої історії, що піддались тотальній міфологізації, відкинули власну культуру, своє минуле та майбутнє, вважають себе єдиним вічним й неминущим «теперішнім» («повсякденням»). Майбутнє належить оновленій міфології модерністського типу, яка пов’язує собою минулий досвід, теперішню реальність і залишає поліваріативність історичного і духовного розвитку для всіх людських цивілізацій.