

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра релігієзнавства

**СОЦІАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ МІФУ НА ОСНОВІ КЛАСИЧНИХ
РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Кваліфікаційна робота
зі спеціальності 031 «Релігієзнавство»
на здобуття академічного звання магістра релігієзнавства

Студент-виконавець:
Мельниченко Анна

2 курс ОР «Магістр»

Науковий керівник:
Сарапін Олександр Васильович
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:
протокол №__ від _____ 2020 р.
Зав. Кафедри історії філософії
д. філос. наук, професор Харковщенко Є.А. _____

Київ -2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. ОГЛЯД КЛАСИЧНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ЩОДО ТЕОРІЇ МІФУ	4
РОЗДІЛ II ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ПИТАННЯ МІФУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА СОЦІАЛЬНЕ ВПОРЯДКУВАННЯ	
2.1. Аналіз історичного формування знання про міф та його соціальна значимість.....	22
2.2 Індоевропейська теорія міфу та її концепція суспільного порядку.....	32
РОЗДІЛ III ПОРІВНЯННЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ ВЖИВАННЯ ПОНЯТТЯ «МІФ» У РІЗНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ КОНЦЕПЦІЯХ	44
ВИСНОВКИ.....	70
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	72

ВСТУП

Інтеракція між релігійними елементами та соціальними структурами давно є темою розгляду для більшості дослідників минулого та сучасності. Особливою категорією в цьому взаємозв'язку стає "міф". Новий підхід до нього виробили такі провідні філософи та релігієзнавці, як Мірча Еліаде, Жорж Дюмезіль, Дж. Фрезер та інші. Перехід міфологічної компоненти в філософську та соціальну сьогодні розглядається з різних позицій: релігієзнавчої, культурологічної та філософської, - а тема є ключовою в багатьох сучасних дослідженнях. Тому, зазначимо актуальність в поєднанні цих різних по своєму змісту дискурсів та об'єднаємо в одному дослідженні.

Об'єкт дослідження: зв'язок релігійного та соціального дискурсу.

Предмет дослідження: категорія "міф", як перехідний концепт, що базується на релігійному першоначалі.

Мета: дослідити роль та значення міфу в релігійних, соціальних та філософських дискурсах, їх зв'язок та кооперацію.

Для досягнення поставленої мети необхідно виконати наступні завдання:

- 1) описати стан розробленості категорії "міф", як концепту, що зв'язує різні аспекти соціального дискурсу;
- 2) виявити ступінь дослідження зазначеної теми в роботах авторів класичних теорій міфу;
- 3) проаналізувати розуміння категорії "міф" в релігієзнавчому ключі;
- 4) зафіксувати міфологічні структури у становленні політичного дискурсу;
- 5) проілюструвати категорію "міф" з позиції філософії;
- 6) порівняння трьох різних вищезазначених концепцій та поглядів на категорію "міф".

Під час написання цієї роботи були залучені такі методи дослідження: герменевтичний, філософський, системний, опис, порівняння.

РОЗДІЛ І

ОГЛЯД КЛАСИЧНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ЩОДО ТЕОРІЇ МІФУ

Що об'єднує вивчення міфу в різних дисциплінах - це важливе запитання. Три основні питання - це питання походження, функцій та теми. Під походженням мається на увазі, чому і як виникає міф. Під функцією розуміється, чому і як зберігається міф. Відповідь на причину походження та функції зазвичай - це потреба, яка викликає міф, щоб він міг виконати свої функції і тривати в існуванні, продовжуючи її виконувати. У чому потреба міфу, варіюється від теорії до теорії. Під "предметом" мається на увазі референт міфу. Деякі теорії розглядають міф буквально, так що референт є прямим, очевидним, наприклад боги. Інші теорії читають міф символічно, а символізованим референтом може бути що завгодно.

Теорії відрізняються не лише своїми відповідями на ці запитання, але й питаннями, які вони задають. Деякі теорії, а можливо, деякі дисципліни зосереджуються на походженні міфу; інші, за функцією; інші, з безлічі питань. Лише кілька теорій стосуються всіх трьох питань, а деякі з них, які стосуються походження чи функції, відносяться або до питання "чому", або "як", але не до обох одразу.

Зазвичай кажуть, що теорії XIX століття були зосереджені на питанні походження, а теорії XX століття були зосереджені на питаннях функції та предмету. Але ця характеристика плутає історичне походження з періодичним походженням. Теорії, які сповіщають про походження міфу, стверджують, що слід намагатися не взнати, де і коли вперше виник міф, а чому і як він виникає там, де і коли це відбувається. Питання періодичного походження настільки ж популярне в теоріях XX століття, як і в теоріях XIX століття, і інтерес до функцій та предметів був настільки ж спільним для теорій XIX століття, як і для теорій XX століття.

Існує одна справжня різниця між теоріями XIX–XX ст. Теорії дев'ятнадцятого століття прагнули розглядати предмет міфу як природний світ і бачити функцію міфу як буквально пояснення, так і символічний опис цього світу. Зазвичай, міф розглядався як «примітивний» аналог науки, яка вважалася цілком сучасною. Наука зробила міф не просто зайвим, але й абсолютно несумісним з раціональною картиною світу, так що сучасники, які за визначенням є наукоцентричними, повинні були відкинути міф. На противагу цьому, теорії XX століття схильні розглядати міф майже як все що завгодно, крім застарілого аналога науки, ні за тематикою, ні за функцією. Отже, сучасники не зобов'язані відмовлятися від міфу заради науки.

Головним питанням також було: чи є міф правдивий? Відповіді на ці запитання впливають з відповідей на перші три запитання. Теорія, яка стверджує, що міф виникає і функціонує для пояснення природних процесів, ймовірно, обмежить міф суспільствами, нібито позбавленими науки. Навпаки, теорія, яка стверджує, що міф виникає і функціонує для об'єднання суспільства, може вважати міф прийнятним і, можливо, навіть необхідним для всіх суспільств.

Теорія, яка стверджує, що міф функціонує для пояснення природних процесів, присвячена помилковості міфу, якщо наведене пояснення виявиться несумісним із науковим.

Теорія, яка стверджує, що функції міфу для об'єднання суспільства можуть обійти питання істини, ствержуючи, що суспільство уніфіковане, коли його члени вважають, що закони, яких вони повинні дотримуватися, були давно встановлені шанованими предками, незалежно від того, чи були ці закони дійсно встановлені тоді. Цей вид теорії стоїть в стороні питання про правду, тому що її відповіді на питання походження та функції.

На багатьох конференціяхоратори гаряче розповідають про «природу міфу» у романі X чи п'єсі Y чи фільмі Z. Але стільки аргументів залежить від визначення міфу. Ми намагаємося чітко висловити свою позицію.

Дляпочатку пропонуємо визначити міф як історію. Цей міф, як би там не було, - не може здатися само собою зрозумілим. Після всього,коли нас просять назвати міфи, більшість із нас спочатку думають про історії про грецьких та римських богів та героїв. І все ж міф можна сприймати також ширше як віру чи кредо - наприклад, про американську мрію або демократію, тощо.

Щоправда, Е. Б. Тайлор перетворює історію в 'мовчазний аргумент', але аргумент який все-таки передається історією[47]. Правда, Клод Леві-Стросс відходить за межі історії до «структури» міфу, але знову ж такаструктура передається розповіддю. Теорії, які читають міф символічно, а не буквально, все-таки сприймають тему, або сенс, як розгортання історії [30].

Якщо тоді міф слід сприймати як історію, то про що йдеться? Для фольклористів перш за все міф про творення світу. У Біблії лише дві історії творіння (Буття 1 та 2), Едемська історія (Буття 3) та історія Ноя (Буття 6–9), таким чином, кваліфікуються як міфи. Усі інші історії натомість становлять або легенди, або народні казки. Поза межами Біблії, наприклад, міф про Едіпа насправді був би легендою. Ми не пропонуємо бути такими жорсткими і, натомість, будемо визначати міф як просто історію про щось значне. Історія може мати місце в минулому, як для Еліадеї для Броніслава Малиновського, або в теперішньому або майбутньому.

Для теорій, перш за все, релігієзнавства, головними героями міфу повинні бути боги чи діти богів. Тут ми також не пропонуємо бути таким жорсткими. Якби ми все ж таки обрали жорстокий шлях, повинні були б виключити більшу частину єврейської Біблії, в якій всі історії можуть стосуватися Бога, але, окрім лише двох перших розділів Буття, які стосуються як мінімум більше людей, ніж Бога. Ми наполягаємо лише на тому, щоб головними фігурами були особистості - божественні, людські чи

навіть тваринні. Виключені будуть безособові сили, такі як "Благо" Платона [43]. Серед теоретиків Тайлор найбільше зайнятий персоналістським характером міфу, але всі інші теоретики, про яких зазвичай іде мова, лише припускають це - за винятком Леві-Строса. У той же час особистості можуть бути або агентами, або об'єктами дій.

За винятком Рудольфа Бультмана [6] та Ганса Йонаса, усі теоретики вважали, що розглядають саме функції міфу, і Маліновський зосереджується майже виключно на цьому. Теоретики розходяться в тому, яка функція міфу. Ми не пропонуємо диктувати, яку функцію міфу треба якось вводити: Теоріям міфобути. Зауважимо лише, що для всіх теоретиків функція міфу дуже вагома - на відміну від набагатопростіших функцій легенди та народної казки. Тим самим ми пропонуємо, щоб міф творив щось важливіше для його прихильників.

На сьогоднішній день міф вважається чимось помилковим. Міф - це «просто» міф. Наприклад, в 1997 році історик Вільям Рубінштейн опублікував книгу "Міф про порятунок: чому демократії не вдалося врятувати більше євреїв від нацистів" [57]. У заголовку все сказано. Книга кидає виклик загальному переконанню, що багато єврейських жертв нацистів могли бути врятовані, якби тільки союзники взяли на себе зобов'язання їх врятувати. Рубінштейн оскаржує припущення, що союзники були байдужими до долі європейських євреїв, оскільки самі були антисемітськими. Для автора цієї книги термін "міф" відображає переконання у невдачі врятуватись більш повно, ніж висвітлює фрази на кшталт "помилкове переконання" та "народна помилка". "Міф" - це засудження, помилкове, але стійке[57].

Очевидно помилкове переконання може здатися сильнішим, ніж справжнє, бо засудження залишається твердим навіть за умови його прозорості помилковості. Але заповітне переконання, що відповідає дійсності, може бути чітко схоже на помилкове, особливо якщо воно підтримується переконливими доказами. За іронією долі, деякі люди, які продовжують підтримувати підґрунтя для збагачення міфу, більше не можуть називати це

"міфом", оскільки термін став підкреслювати хибність. Тому ми і пропонуємо кваліфікувати як міф, історію, яка, звичайно, може висловити переконання, цілеспрямовано вести прихильників. Але ми залишаємо відкритим питання, чи має ця оповідка насправді бути правдою.

На Заході виклик міфу пов'язаний з Платоном, який відкинув гомерівський міф, з етичних причин. Це було перш за все і в стоїків, які захищали міф від цього звинувачення, переосмислюючи його алегорично. Головний сучасний виклик міфу прийшов не з етики, а з науки. Тут міф передбачає пояснення, як боги контролюють фізичний світ, а не Платона, як вони поведуться між собою. Там, де Платон розкриває міфи про те, щоб

представити богів практикуючими аморальну поведінку, сучасні критики відкидають міф про неясне тлумачення світу. Однією із форм сучасного виклику міфу була наукова достовірність та верифікація. Чи справді творення відбулося всього за шість днів, як стверджує перша з двох історій творіння в Бутті (1: 1–2: 4а)? Чи справді була всесвітня повінь? Чи справді земля має шість-сім тисяч років? Чи могли насправді відбутися десять чум у єгиптян? Найпростішим захистом проти цього виклику було твердження, що біблійний виклад є правильним, адже, зрештою, П'ятикнижжя було відкрите Мойсею Богом. Ця позиція, відома як «креаціонізм», набуває різних форм, починаючи, наприклад, від того, щоб дні творення означали рівно шість днів, щоб прийняти їх до «віків». Креаціонізм виник у реакції на походження видів Дарвіна (1859), який стверджує, що види поступово виникають один від одного, а не створюються окремо і практично одночасно [11]. Дивно, але креаціонізм ставав дедалі більше набувати обороти, не завжди менш безкомпромісно літералістським у своєму викладі біблійного опису творення.

У той же час креаціоністи всіх видів хизуються своїми поглядами як на наукові, так і на релігійні питання, не як на релігійні, а як на наукові.

"Креаціонізм", як ми знаємо, вживається як скорочення для позначення "знання про створення", яке застосовує будь-які наукові докази як для посилення власних претензій, так і для спростування висловлювань світських

конкурентів, таких як еволюціоністи. Безсумнівно, що «вчені-творці» заперечують проти терміну «міф», щоб охарактеризувати думку, яку вони захищають, але лише тому, що цей термін привів до помилкової віри. Якщо цей термін використовується нейтрально для стійкого переконання, креаціонізм - це міф, який претендує на науковий характер. Для науковців, що дотримуються креаціонізму, еволюція є неможливою науково. На їх думку, у будь-якому зіткненні між Біблією та сучасною наукою, сучасна наука повинна поступатись біблійній науці, а не навпаки.

Набагато більш достовірним захистом від виклику сучасної науки було б узгодження міфу із цією наукою. Тут елементи, що суперечать сучасній науці, або видаляються, або, коротше, переосмислюються як насправді сучасні та наукові. Тоді можна б було розглядати міф достовірним науково, в спрощеній формі. Можливо, не було Ноя, здатного одноосібно зібрати всі живі види і зберегти їх живими в дерев'яному човні, міцному, щоб протистояти найсильнішим морям, що коли-небудь виникли, але всесвітній потоп відбувся. Те, що таким чином залишається в міфі, правдиве, тому що наукове. Цей підхід протилежний тому, що називається "деміфологізація", що відокремлює міф від науки. У коментарі до першої кари, перетворення води Нілу в кров (Вихід 7: 14–24) редактори Оксфордської анотованої Біблії уособлюють цей раціоналізуючий підхід: кара крові очевидно відображає природне явище Єгипту: а саме червонувате забарвлення Нілу на висоті влітку завдяки червоним частинкам землі або, можливо, дрібним організмам. "З другої кари - жаб (Вихід 8: 1 –15), редактори заявляють аналогічно: «Кара Нілу після сезонного переповнення, була природним місцем для народження жаб. Єгипет позбавив частіші появи цього мороку птахом, що їсть жабу, ібісом. Як на щастя, ібіс мав бути деінде, коли Аарон простягнув руку, щоб викликати кару, і, мабуть, просто повернувся, коли Мойсей захотів, щоб кара припинилася. Замість того, щоб встановлювати міф проти науки, ця тактика перетворює міф у науку - а не, як це модно сьогодні, науков міф.

На сьогодні найпоширеніша відповідь на виклик науки була відмовою від міфу заради науки. Тут міф, поки все ще пояснення світу, зараз сприймається як власне пояснення, а не наукове пояснення в міфічній формі. Тому питання полягає не в науковій достовірності міфу, а в сумісності міфу з наукою. Міф вважається «примітивною» наукою - або, точніше, донауковою аналогією науки, яка вважається виключно сучасною. Міф тут є частиною релігії. Якщо релігія, крім міфу, забезпечує цілу віру в богів, міф заповнює деталі того, як боги спричиняють події. Тому що міф є частиною релігії, піднесення науки як актуального сучасного пояснення фізичних подій, як наслідок, спричинило падіння не лише релігії, а й міфу. Оскільки модерн за визначенням приймає науку, він також не може мати міф, а фраза «сучасний міф» є суперечливою. Міф - жертва процесу секуляризації, яка становить сучасність. Співвідношенням між релігією та наукою насправді було б не що інше, як єдність, і працює з тенденційними назвами, такими як «Історія війни з наукою» з теологією в християнському стилі висловити однобічну точку зору. І все-таки релігія і наука, а тому міф і наука, більш регулярно протистояли в XIX столітті, ніж у XX столітті, коли вони частіше узгоджувались.

Один з перших англійських антропологів Е. Б. Тайлор (1832–1917) залишається класичним прихильником того, що міф та наука розходяться. Тайлор поглинає міф релігією і, в свою чергу, підпорядковує і релігії, і науку під філософію. Він поділяє філософію на «примітивну» та «сучасну»[47]. Первісна філософія тотожна з примітивною релігією. Примітивної науки немає. Сучасна філософія, навпаки, має два підрозділи: релігія та наука. Із двох, наука набагато важливіша і є сучасним аналогом примітивної релігії. Сучасна релігія складається з двох елементів - метафізики та етики - жоден з яких не присутній у примітивній релігії. Метафізика стосується нефізичних утворень, про які «примітиви» не мають поняття. Етика не відсутня в примітивній культурі, але вона виходить за межі примітивної релігії: "поєднання етики та анімістичної філософії, настільки інтимне і потужне у

вищій культурі, здається, мало ще почалося в нижній"[47]. Тайлер використовує термін "анімізм" для релігії, як сучасної, так і примітивної, тому що він виводить віру в богів з віри в душі (аніма на латинській мові означає душа). У примітивній релігії душі займають усі фізичні утворення, починаючи з тіл людини. Боги - це душі у всіх фізичних утвореннях, крім людей, які самі по собі не є богами.

Первісна релігія є примітивним аналогом науки, оскільки обидві є поясненнями фізичного світу. Таким чином, Тайлор характеризує примітивну релігію як "дику біологію" і стверджує, що "механічна астрономія поступово витіснила анімістичну астрономію нижчих рас" і що сьогодні "біологічна патологія поступово витісняє анімістичну патологію"[47]. Релігійне пояснення є персоналістичним: рішення богів пояснюють події. Наукове пояснення безособове: механічні закони пояснюють події. Науки в цілому замінили релігію як пояснення фізичного світу, так що "анімістична астрономія" та "анімістична патологія" стосуються лише примітивного, а не сучасного анімізму. Сучасна релігія здала фізичний світ науці і відступила в нематеріальний світ, особливо в царство життя після смерті - тобто життя душі після смерті тіла. Якщо в примітивній релігії душі вважаються матеріальними, то в сучасній релігії вони вважаються нематеріальними і обмежуються людьми.

Так само, коли в примітивній релігії боги вважаються матеріальними, то в сучасній релігії вони вважаються несуттєвими. Тим самим боги перестають бути агентами фізичного світу - Тайлор припускає, що фізичні наслідки повинні мати фізичні причини - а релігія перестає бути поясненням фізичного світу. Боги переселяються з фізичного світу в соціальний. Вони стають зразками для людей, якими вони повинні бути для Платона. За аналогом християнин звертається до Біблії, щоб вивчити етику, а не фізику. Один читає Біблію не для історії творіння, а для Десяти заповідей, так, як для Платона бодлеризований Гомер дозволив би це зробити. Ісуса слід

наслідувати як ідеальну людину, а не як чудотворця. Втілення цієї точки зору висловив вікторіанський культурний критик Меттью Арнольд [55, С.122].

Ця позиція також подібна до багатьох науковців, для яких наука, перш за все еволюція, сумісна з релігією, оскільки вони ніколи не перетинаються. Наука пояснює фізичний світ; релігія прописує етику і дає сенс життю.

Але коли релігія завжди виконувала функцію, відмінну від функції науки, то в Тайлора вона була змушена перекваліфікуватися, зробивши її обов'язковою надмірністю. І його теперішня функція - це пониження. Тайлор ближче до Річарда Докінса, хоча Докінс, на відміну від Тайлора, не готовий надавати релігії навіть найменшу функцію на хвилі науки.

Для Тайлора загибель релігії як пояснення фізичного світу означала цілком руйнування міфу, який для дослідника таким чином обмежений первісною релігією. Незважаючи на те, що міф - це розробка віри в богів, сама віра може пережити підйом науки, який, в свою чергу, міф не посилить. Мабуть, міфи занадто тісно пов'язані з богами як агентами у світі, щоб дозволити будь-яке порівняння перетворення від фізики до метафізики. Тоді, де існує "сучасна релігія", хоча релігія не має ключової ролі як пояснення, немає сучасних міфів[48].

Розкриваючи міф проти науки, як у роз'ясненні релігії, пояснюючи науку, Тайлор уособлює погляд на міф XIX століття. У XX столітті з'явилася тенденція узгодження міфу, а також релігії з наукою, щоб сучасники могли зберегти міф так само, як і релігію. Тим не менше, погляд Тайлора, безумовно, залишається популярним, і його припускають ті, для кого термін "міф" викликає в свідомості лише розповіді про грецьких та римських богів.

Для Тайлора наука робить міф не просто зайвим, але неприйнятним. Чому? Тому що пояснення, які дає міф та наука, несумісні. Міфічне пояснення не просто персоналістичне, а наукове - безособове. Це те, що обидва пропонують прямі пояснення та однакові події. Боги діють не позаду або через безособові сили, а замість них. Згідно з міфом, бог дощу, скажімо так, збирає дощ у відра, а потім вирішує спорожнити відра на якомусь місці

нижче. За наукою, метеорологічні процеси викликають дощі. Не можна накласти міфічний виклад на науковий, бо замість них діє бог дощу, а не використання метеорологічних процесів. Суворо, але причинно-наслідковий зв'язок у міфі ніколи не є повністю персоналістичним. Рішення бога дощу скинути дощ на вибране місце нижче передбачає фізичні закони, які враховують накопичення дощу на небі, здатність відра для утримання дощу та напрямок скинутого дощу. Але підтримуючи свою ідею жорсткої прірви між міфом і наукою, Тайлор без сумніву відповів би, що самі міфи ігнорують фізичні процеси і зосереджуються замість цього на божественних рішеннях.

Але навіть якщо міф і наука несумісні, чому для Тайлора міф ненауковий? Відповідь повинна заключатися в тому, що особисті причини ненаукові. Але чому? Тайлор ніколи не відповідає на це питання. Серед можливих причин: особисті причини психічні - рішення божественних агентів, тоді як безособові причини є істотними; що особисті причини не є ні передбачуваними, ані певіряємими, тоді як безособові є передбачуваними та перевіряються; що особисті причини є партикуляристичними, тоді як безособові - узагальнені; і що особисті причини є остаточними або телеологічними, тоді як безособові є ефективними. Але жодна з цих причин насправді не відрізняє особистісні від безособових причин, так що не просто зрозуміти, як Тайлор міг відстояти своє переконання, що міф ненауковий.

Оскільки Тайлор ніколи не ставить під сумнів це припущення, він сприймає як належне не просто те, що у примітивних племен є лише міф, але ще більше, що сучасники мають лише науку. Не випадково він посилається на "міфотворчий етап" культури [46]. Замість вічного явища, як милостиво проголошують Мірча Еліаде [54], К. Г. Юнг [55] та Джозеф Кемпбелл [25], міф в розумінні Тайлора - це лише мимохідне явище, яке повільно проходить. Міф із задоволенням виконував свою функцію, але його час закінчився. Сучасники, які досі чіпляються до міфу, просто не змогли не визнати, ні визнати несумісність його з наукою. Поки Тайлор не датує

початку наукового етапу, він є тотожним початком сучасності і тому йому лише кілька століть.

Однією з позицій Тайлора є зіставлення міфу проти науки в тому, що він занурює міф всередину релігії. Для нього немає жодного міфу поза релігією, навіть якщо сучасна релігія існує без міфу. Оскільки примітивна релігія є аналогом науки, міф повинен бути таким же. Тому що релігію слід сприймати буквально, таким повинен бути і міф.

Ще одна причина, завдяки якій Тайлор ставить міф проти науки - це те, що він читає міф дуже буквально. Він виступає проти тих, хто читає міф символічно, поетично чи метафорично.

Він виступає проти "моральних алегоризаторів", для яких міф про Геліоса щоденно возити колісницю по небу - це спосіб прищепити самодисципліну. Так само він виступає проти «евгемеристів», для яких міф - просто барвистий спосіб опису подвигів якогось місцевого чи національного героя. Для Тайлора міф про Геліоса[47] є поясненням того, чому сонце сходить і заходить, а пояснювальна функція вимагає буквального читання. І для алегоризаторів, і для евгемеристів міф не є примітивним аналогом науки, оскільки, читайте символічно, мова йде про людських істот, а не про богів чи світ. Для алегоризаторів це також ненаукова позиція, оскільки, читаючи символічно, вона прописує, як люди повинні поводитись, а не пояснює, як вони поведуться.

Оскільки трактування міфу, моральна алегорія та евгемеризм з'явилися ще в давні часи, але Тайлор бачить сучасних прихильників обох цих позицій мотивованими бажанням зберегти міф перед виразно сучасним викликом науки. У той час як Тайлор відкидає як «евгемеристів» тих, хто трактує богів як просту метафору для позначення певної людини, самі стародавні евгемеристи умовно надавали цим богам, колись постульовані, тлумачились як боги і просто стверджували, що боги виникли через збільшення людей, як дозволяє сам Тайлор. Стародавні евгемеристи стверджували, що перші боги

були справді великими царями, яких обожнювали після смерті. Сам Еґемер стверджував, що перші боги були царями обожнюваними ще за життя.

Протилежно до фігури Тайлора стоїть його товариш-вікторіанець, санскритолог, що походить з Німеччини - Фрідріх Макс Мюллер (1823–1900), який мав успішну кар'єру в Оксфорді, де Тайлор модернізував теорію міфу. Він описав помилку, коли люди сприймаючи його спочатку символічно, для врешті-решт приходили до неправильно читання власних міфів, поступово сприймаючи їх буквально. Спочатку символічні описи природних явищ стали читати як буквальні описи атрибутів богів. Наприклад, море, описане поетично як "буяння", врешті-решт було сприйнято як характеристику особистості, відповідальної за море, і тоді міф був винайдений для врахування цієї характеристики. Теорія міфу Мюллера впливає з відсутності або майже відсутності у давніх мовах абстрактних іменників та метафор. Таким чином, будь-яка назва сонця - скажімо, «дарувальник тепла» - незмінно перетворювала абстрактне, безособове утворення в реальну особистість, а пізніші покоління придумували міфи, щоб заповнити життя цього чоловічого чи жіночого бога [57].

Тайлорістський підхід до міфу про Адоніса розглядав би міф як пояснення для себе чогось вражаючого. Для Тайлора, Аполодора та Овідія версії пропонують розповісти про походження смирну. Крім того, Овідій пропонує розповісти про походження квіткової анемони. На додаток, Овідій пояснив би помітною стислістю життя квітки, яка була б символом Адоніса. Якщо можна було б узагальнити від анемони до квітів та іншої рослинності, міф міг би пояснити, чому ці утворення не просто гинуть, а й відроджуються. Для Тайлора Адоніс повинен був бути богом, а не людиною, і міф повинен був приписати щорічний курс квітів і рослинності в цілому до його щорічної подорожі в Аїд і назад. Остаточна смерть Адоніса буде ігнорована. Наголос буде на силі Адоніса контролювати природні сутності, за які він відповідав. Відплата міфу була б цілком інтелектуальною: можна було б знати, чому

врожаї поводяться так вигадливо - вмирають і потім повертаються до життя, і не раз, але назавжди.

Але сам міф не пов'язує щорічну подорож Адоніса з ходом вегетації, хоча це обряд посадки насіння у швидкозростаючих та швидко відмираючих садах Адоніса. І навіть якщо міф пов'язував би подорож з ходом вегетації, вплив на рослинність виходитиме не з будь-якого рішення з боку Адоніса, як цього вимагатиме Тайлор, а як автоматичний наслідок його дії.

Більше того, багато в міфі все-таки залишиться поза увагою. Теорія Тайлора просто не може охопити питання інцесту, любові, ревності та сексуальності. Точніше, це можна зробити лише в якості мотивів з боку Адоніса. Але в міфі вони, скоріше, є мотивами зацентрованими на частинах фігур навколо нього. Самі вони є більш пасивним об'єктом, ніж агент. І якими б дивовижними не були події в житті Адоніса, він все ще просто людина, а не бог. В цілому, міф, здається, цікавиться більше його стосунками з іншими, аніж його впливом на фізичний світ.

Теорія Тайлора, здається, більше зорієнтована на міф, який явно є викладом творення і, ще краще, постійної дії фізичних явищ. Достатньо взяти тільки першу книгу Буття, яку для Тайлора легко було б кваліфікувати як міф за цим критерієм.

Теорія Тайлора краще вписується в ті елементи світу, які не просто встановлюються в порядку один раз і назавжди, такі як суха земля і моря, а й повторюються, такі як опади, зміна пір року і (в оповіданні про Ноя) веселка.

Буття 1 охоплює багато повторюваних явищ: день і ніч, сонце і місяць, і все живе. Тим не менш, теорія Тайлора вимагає, щоб повторювані явища виходили з повторюваних рішень богів. Для Тайлора боги ставляться до фізичного світу, як і до соціального світу: кожен раз, коли вони вирішують заново зробити те саме. Вони не встановлюють речі, які просто продовжуються, якими боги вбачаються таким теоретикам, як Броніслав Малиновський та Мірча Еліаде.

Але постає питання, що робити з явищами, яких ніколи не спостерігали, наприклад, морськими монстрами? Як міф може слугувати для формування їх вигляду? Легка відповідь Тайлора, безумовно, полягала б у тому, що творці "Буття" припускали, що хтось їх бачив або вважав, що бачив. Морські монстри нічим не відрізняються від НЛО.

Навіть якби теорія Тайлора щільно вписалася в процес створення в Бутті, значна частина міфу залишилася б поза межами теорії. Міф не просто пояснює творення, але й оцінює його, постійно вимовляючи його як добро. Тому що Тайлор так наполегливо співставляє міф науці, він не допускає міфу для моралі, чомусвідчить його заперечення проти моральних алегоризаторів. Для нього Буття має просто пояснювати, а не оцінювати творіння. Аналогічно, історія не просто пояснює творення людей, але й підносить їх над рештою творіння, одразу вважаючи їх правом і обов'язком нагляду за фізичним світом. Якщо, крім того, "образ" Бога, в якому створені люди, є більш ніж анатомічним, то і тут теорія Тайлора не вичерпується.

Нарешті, навіть якби теорія Тайлора працювала, що б вона висвітлювала? Що б нам сказала теорія Тайлора, чого б ми не знали без цього? Не можна, чесно кажучи, запитати у Тайлора, що означає міф, бо Тайлер вважається прихильником буквального передання міфу: міф означає те, про що він власне говорить. Внесок Тайлора можна зазначити у походженні та функції міфу. Він заявив, що Буття виникає не з диких спекуляцій про світ, а з постійних спостережень за повторюваними, і при цьому все-таки вражаючими, природними процесами, які вимагають пояснення. Тайлор знайшов би вдячну аудиторію серед креаціоністів - не тому, що вважав Буття правильним урахуванням походження світу, а тому, що вважав би це знанням, хоч би й виразно релігійним. Тайлор запропонував би корективи тим богословам ХХ століття, які, маючи намір зробити Біблію зіставною з сучасними реаліями, які стверджують, що Буття - це не що інше, як звітність про творення - такий погляд, який, наприклад, Рудольф Бультман мав на Новий Завіт.

Тайлор - це лише один погляд на взаємозв'язок між міфом і наукою, або між релігією та наукою. Найближче до Тайлора стоїть Дж. Фрезер (1854–1941), науковець шотландського походження, класицист, пов'язаний з Кембриджем, антрополог-піонер. Для Фрейзера, як і для Тайлора, міф є частиною примітивної релігії; примітивна релігія - частина філософії, найперша і універсальна; а примітивна релігія - аналог природознавства, сама по собі сучасна. Первісний міф і наука, релігія та наука, як і для Тайлора, взаємовиключні. Первісна релігія хибна, наука - правдива. Але де для примітивної релігії Тайлора, яка включає у себе міф, функціонує як аналог наукової теорії, то для Фрезера вона функціонує ще більше як аналог прикладної науки або технології. Якщо примітивна релігія Тайлора служить для пояснення подій у фізичному світі, то для Фрезера вона служить ще більше для впливу на події, перш за все на зростання сільськогосподарських культур. Там, де Тайлор трактує міф як автономний текст, Фрейзер пов'язує міф із ритуалом, який його вводить у дію[50, С.20].

Фрезер сприймає міф про Адоніса як один з основних прикладів головного міфу серед усіх міфологій: біографія головного бога, бога рослинності. Для Фрезера міф про Адоніса мав би діяти, і, як вважалося б, це ритуальне втілення магичним чином спрацьовувало б на усе, що було здійснено. Здійснити зародження Адоніса було б результатом вищевказаного і, в свою чергу, зародженням культур[50, С.286]. Міф міг би служити не просто для пояснення того, чому загинули врожаї - вони загинули через те, що Адоніс, спускаючись на землю мертвих, загинув - але насправді потрібно відроджувати урожаї. Для Фрезера означення міфу навряд чи могло бути практичнішим за одну окрему деталь: уникати голоду.

Найбільша складність у концепції Тайлора та Фрезера про міф як примітивний аналог науки полягає в тому, що він помітно не відповідає за функцію збереження себе самого на шляху науки. Якщо міф функціонує не більше ніж наука, чому він все ще існує? Звичайно, Тайлор і Фрейзер могли оперативніше відповісти, що все, що залишилося, не є міфом, і саме тому, що

воно не виконує наукову функцію. Навпаки, сучасний німецький філософ Ганс Блюменберг (1920–96) стверджує, що виживання міфу поряд із наукою доводить, що міф ніколи не виконував тотожну до науки функцію[41]. Але ні Блюменберг, ні Тайлор, ні Фрезер ніколи не пояснюють, чому міф чи релігія в цілому все ще використовується поряд з наукою для пояснення фізичних подій, на них посилаються. Наприклад, щоразу, коли жменька пасажирів переживає авіакатастрофу, сама катастрофа пояснюється науково, але виживання часто приписується втручанням Бога і не, скажімо, технічним проблемам. Тайлор і Фрезер безперечно відповіли б, що ті, хто вижив, просто не стикалися з несумісністю свого релігійного пояснення з науковим, але цей заклик до співіснування, мабуть, засвідчує наявність ще кількох нагальних потреб, які може виконати лише релігійне пояснення.

Реагує негативно на погляди Тайлора, Фрезера та інших членів того, що він безпомилково називає «англійською школою антропології», французький антрополог-філософ Люсьєн Леві-Брюль (1857–1939). Він наполягав на значно ширшому розриві між міфом та наукою [29]. Де для Тайлора та Фрейзера примітивні племена думають як сучасники, лише менш жорстко, тому що вони в Леві-Брюля думають інакше, ніж сучасники. Де для Тайлора та Фрезера примітивне мислення є логічним, просто помилковим, то примітивне мислення Леві-Брюля явно нелогічне, або, у його бажаному терміні, «прелогічне».

За словами Леві-Брюля, примітивні племена вважають, як і в Тайлора, що всі природні явища мають індивідуальні, людиноподібні душі чи богів, але що всі явища, включаючи людину та їх артефакти, є частиною безособового сакрального, або "містичного" царство, що пронизує природне. Крім того, первісні люди вірять, що "участь" у всій містичній дійсності речей дає можливість явищам не лише впливати один на одного магічним чином, але й ставати одне одним, або залишатися такими, якими вони є. Бороро Бразилії оголосили себе червоними арарами, або папугами, але все ще людьми. Леві-Брюль називає цю переконаність прелогічною,

оскільки вона порушує закон несуперечності: уявлення про те, що щось може бути одночасно і самим собою, і чимось іншим.

Якщо міф за Тайлором та Фрезером передбачає ті самі процеси спостереження, умовиводу та узагальнення, що й наука, або принаймні наука, як вони її розуміють, для міфічного мислення Леві-Брюля - це протилежність наукового мислення. Де примітивного суспільства в Тайлора і Фрезера сприйняття світу лишається тим самим як і в сучасників, але просто осмислюється по-різному, тому що примітивні племена в Леві-Брюля бачать і, в свою чергу, концептуалізують світ інакше, ніж модерні, а саме вбачають його як ідентичний собі.

Для Леві-Брюля, як і для Тайлора та Фрейзера, міф є частиною релігії, релігія примітивна, а сучасники мають науку, а не релігію. Але там, де Тайлор і Фрезер підпадають під релігію і науку, Леві-Брюль пов'язує філософію з мисленням, звільненим від містичного ототожнення зі світом [30].

Первісне мислення нефілософське, оскільки воно не відривається від світу (синкретичне). Первісні люди мають цілісний менталітет, ця одиничність виявлена у їхніх міфах.

Навіть використання міфу для Леві-Брюля - це емоційне залучення, а не як для Тайлора та Фрезера - інтелектуального осмислення. Первісні люди використовують релігію, особливо міф, не для пояснення чи контролю над світом, а замість того, щоб спілкуватися з ним - точніше, для відновлення «містичного» спілкування, яке поступово починає згасати.

В міфі про Адоніса, Леві-Брюль, безумовно, зосередиться на містичному відношенні Адоніса до світу. Адоніс Овідія не звертає уваги на всі попередження про небезпеку світу, тому що він уявляє себе як вдома, тому що є наодинці зі світом. Він не в змозі протистояти богиням, тому що бачить їх як свою матір, з якою він прагне не статевого акту, а поглинання, повернення до утробы. Між ним і богинями існує первісний стан єдності, який Леві-Брюль називає загадкою участі.

Все наше соціальне життя складається з оповідок. Так чи інакше, ми апелюємо мовою та архетипами, які породжує інформативні структури, що є присутні в новинах, освіті, науці, політичному та релігійному бутті людини. Кожна промова складається з таких елементів, які Барт назвав би позначуваним, позначальним, знаком [5]. Платонівські концепції, що вплинули на західні форми мислення та соціального існування; навіть поза межами академічної сфери їх можна простежити в кожній репрезентації людської діяльності. Діалог "Держава" вчить нас розповідати міфи, але робити це правильно, тобто, наголошувати на тих вчинках чи особах, яких ми вважаємо етичновірними. Питання розмежування і позначення блага ми можемо залишити за рамками цієї роботи. Проте, виокремлення питання чи мораль породжує міфи, чи навпаки можна залишити відкритим лейтмотивом наших пошуків. Історії, які людство розповідає, завжди репрезентують, так чи інакше, провідні соціальні та етичні норми, ідеї та вірування.

Ця робота планувалася бути іншою. Вона мала виражати процеси формування мови всередині релігієзнавчої дисципліни, релігійних систем в цілому, а на цьому засновку могло будуватися розуміння того, як можна виокремлювати істинне знання від софістики, яку зараз називають "популізмом". Проте, під час формування тез та проведення дослідження, ми зіштовхнулися з новими фактами та питаннями, які почали складати певні труднощі та ставити під загрозу формування взагалі будь-якої концепції.

РОЗДІЛ II ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ПИТАННЯ МІФУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА СОЦІАЛЬНЕ ВПОРЯДКУВАННЯ

2.1. Аналіз історичного формування знання про міф та його соціальна значимість

Кожна людина за природою своєї свідомості вибудовує власний міф (малі містерії- великі містерії. Відповідність збудованого внутрішнього міфу і зовнішніх його проявів народжує суспільний міф.

Платонівський Сократ в діалозі "Держава" стверджує, що для дослідження Супер-Его людини, її моралі, слід іти від загального - наприклад, через державу можна пізнати малі приватні форми [43]. Він тут, на нашу думку, намагається від зовнішніх форм прояву прийти до більш загального, того, з чого все витікає в матеріальному світі, воно знаходиться в душі людини. Тому Сократ не може сформувати точно її концепт, адже це більш складна для розуміння категорія, її можна проілюструвати лише завдяки зовнішнім прикладам, які будуються завдяки внутрішнім інтенціям, відчуттям, до яких індивід просто звик. Тому він формує космос навколо за тим, що знаходить всередині себе. Таким чином, душа людини складається з кількох як би шарів, які взаємопов'язані між собою, саме вони допомагають формувати певний міф життя, ставлення до деякої сукупності фактів, які і населяють зовнішній світ, дають розуміння про них. Великі якості, які ми приписуємо душі формуються з малих, як з родів складається держава, вони діляться за своєю специфікою, кожен виконує свою функцію, так можна сказати, що міф про себе самого і про світ, людина вибудовує з декількох складових частин: емоційної, раціональної і як би сполучною їх - сенсорної. Згадаємо тут Ніколауса з Куз, який в своєму творі "De rase fidei" бачить розуміння трійці через три прояви (сутність, рівність і зв'язок)[40]. Тобто, пізнаючи світ своїми можливостями, ми будуємо міф про самий світ, поширюючи це загальне сприйняття на самого себе, як мікрокосм, а від цього ми прямуємо до впорядкування самого світу навколо, вже за допомогою сприйняття. Тут постає процес існування сутності, що пізнає, дорівнює себе світу, як мікрокосм, впорядковує сенсорне знання через розум і пізніше проводить зв'язок між цим впорядкованим власним світом і навколишнім.

Таким чином виходить вельми складний когнітивний взаємозумовлюючий процес, де пан і раб дають один одному можливість в існуванні, і чисто логічна функція яких абсолютно рівна. Без внутрішнього зусилля над собою ми не можемо приступити до створення певних концепцій "поза-я", ми не можемо вийти з самих себе не знаючи, хто ми є і яка наша мета і місце в цьому загальному акті існування. Так значить, що лише включившись в загальний міф, без власних інтенцій, ми не в змозі зрозуміти його, зустрітися з ним і відчутти так, ніби не ми є його частиною, а він сам є частиною нас. По справжньому почати жити можна тільки тоді, коли саме життя буде як би моїм предикатом, але ніяк при цьому не єдиним що визначає мене. Тут спрацьовує одне з основних засад герменевтики де без цілого не існує частини і навпаки. Адже є ще мій власний міф, чи то пак те, якими очима я дивлюся на світ, і чи дивлюся я на нього взагалі. Я беру на себе сміливість проживання таким чином, який поміркований з моїм власним наративом, але не бездумно включаюсь в нього. Побудова міфу, таким чином, може бути успішною лише в тому випадку, якщо я в змозі прямо говорити про нього, як би з самого себе, через свою систему символів, я привласнюю її через "поза-я", вбиваю власним ставленням і тільки після, вона воскресає абсолютно повному, не в тлінному тілі, але в дусі, тому, який впорядковує, прикрашає хаос навколо, одним словом я створюю космос, власним словом стверджуючи хаос, то є «привношу твердь» в океан пустки.

Для правильної внутрішньої побудови міфу варто відкрити очі на світ, стати спрямованим до нього, не відкидаючи і не відділяючи себе від нього, але і зовсім не визначаючи себе тільки ним або його лише собою. Світ - співрозмовник і ми ведемо діалог. Без пафосу фашизму і насильства над кожним суб'єктом бесіди, адже це не просто два монологи, це взаправдешня симфонія, без претензії на зверхність. Звичайно, книга світу, як і внутрішнього буття неосяжна, ми не конгеніальні їй (за герменевтикою Августина Аврелія) але не варто приймати сам процес за Сізіфову працю, уподібнюючись деяким екзистенціалістам. Нам важливий сам процес створення міфу, вічного народження його, але ніяк не кінцевий результат, найімовірніше, якого просто немає. Заняття агностиків також відштовхують

від можливості постулювання міфу, вони починають вести людину в глухий кут, який швидше за все закінчується апофатикою, але заперечення - це не спосіб створення, а відмова і зневіра у власних здібностях.

Міф завжди повинен стикатися з деякою таємницею знання, приховування. Знак з'єднує означальне і те, що він означає, але завжди зберігає якусь недомовленість, яка в формі просто так не дається, не відкривається. Множинність смислів і інтерпретацій народжується якраз з неявного і недомовленості, коли бажання закрити порожню лакуну стає настільки незгасним, що перетворюється на нав'язливу тривожність. Бажання пізнання в повному обсязі як би проявляє насильство над історією, як над калейдоскопом, де реальність заломлена так, що загалом зрозуміла, але в кожній окремій деталі обманює і веде в глухий кут. Згадаймо, що більшість індоєвропейських міфів містить сюжет, в якому не можна бачити певне божество або сутність нелюдського порядку, загальнознану вершину такий виклад набуває в орфізмі з усім знайомим сюжетом про душу Еврідіки.

Софістика в свою чергу намагається маніпулювати відкритим знанням, фактами, що лежать на поверхні, відкидаючи всякі скритності, які стоять за ними. Той момент, коли суще приховує суще настає в цих іронічних лицемірствах. Не створюючи і розгортаючи власного синтаксису ми і не зможемо пізнати ці ігри, котрі мають місце бути навколо нас. Що стало зватися критичним мисленням - це знаряддя, яке загартовується у власній міфології, органах пізнання і порівняння істинної суті речей, їх цінності та імен, відносин з дійсністю і зі ставленням до цього відношення.

Людина може ходити навколо досліджуваних речей, але достукатися до них тільки за допомогою своїх особистих інтенцій, порушуючи питання про можливість пізнання. Апорії на зразок можливості і меж епістемології тут абсолютно не мають сенсу, горизонт недосяжний, він лише відсувається з кожним новим кроком, і речі що втаємничуються за ним відкриваються налиті світлом, їх кольори і форми проявляються, відображаючи промені пізнання. Згадаймо, у Платона, це здатність наближення до блага, деякий душевний зір, який відкриває, в сенсі, заново винаходить, кожен нову річ в навколишньому світі. І для того, нам і потрібна якась внутрішня історія, щоб

розуміти, з яких позицій і дивитися, щоб виключити метання і перемикання оптики. Потрібна впевненість, та мова, з якою ми виходимо на зустріч пізнання. Якщо брати до уваги ту тезу, що будь-яка мовна структура - це відповідність звуку і прийнятого акту або наявного об'єкту, то отже, так само відбувається і з пізнанням. Це повинен бути наступний крок після відкриття мови - відкриття світу, порівнянного з нею. Межі нашого світу - це кордони нашої мови. Мова - це особисте, про яке не стало позначатися, але ми ходимо навколо нього завдяки кожному новому своєму вислову. Можливість вирішити загадку мови позначається завдяки шарадам, якими людина пояснює своє ставлення до світу і висловлюється про нього (про ставлення). Розуміння тут грає важливу, але не чільну роль. Ми намагаємося переводити мову іншого на свою власну систему. Успіх цього підприємства позначається на можливості встановлення загальних міфів: такі існують в одній сім'ї, дружбі і, отже в більш загальному, державі. Останнє існує завдяки співзвучності внутрішніх міфів, з яких, методом нарізки і перекладів складається загальний міф. Ми знаходимо точки дотику мов, їх єдині витoki, заради того, щоб на їхньому ґрунті будувати вже нове, згуртування міцним фундаментом внутрішньої інтерпретації буття, спорідненості і взаємного тяжіння. Знаходимо ключі у Канта, коли кожна наша дія має претендувати на абсолютну максиму, тобто тут, він може говорити не тільки про наші взаємини з загальними нормами моралі, а й з тим, що людина мірило всіх речей, в сенсі того, що цей ідеальний метод вже був втілений до нас і ми, претендуємо на постулювання нових цінностей, завдяки нашим внутрішнім інтенціям, тенденціям і бажанням. Філософія Канта жертвна - вона глибоко егоїстична, але настільки, наскільки це поняття може бути використане в своєму кращому світлі, без негативних тлумачень і тривіальних, побутових значень. Кожна людина егоїст, але той, хто зізнається в цьому і вибудовує семіотичну систему, народжену власним его - той намагається на благо не тільки себе, а й оточуючих його мереж, нагадаємо, сімейних, дружніх, державних.

Уважно усвідомлюючи вищесказане ми можемо говорити про відповідальності в побудові такого міфу. Це велика і важка ноша, на шляху

до дому благоденства. Мед знань солодкий, але для досвідченого в ньому, побутова драма може стати фінальною і остаточною. Завжди варто балансувати, купаючись в молоці дитинства, невідання і простодушності. Тут підтвердженням може послужити простий приклад. Невже найцінніший свій дар розумна людина буде виставляти на самому відкритому місці, невже всі шедеври живопису в своєму оригінальному вигляді висять в самих центральних залах і загальнодоступних місцях? Найгірше ми можемо бачити в великому обсязі, але це не означає, що воно краще того, що недоступне, чого мало, але що цінніше в рази. Тому, адже воно і називається цінним, що рідкісне, і, часом, тільки в одному екземплярі. В естетиці - смак - це здатність знаходити найкраще, вічне - в миттєвому і множині. Чи не тому людина так прагне бути індивідуальністю, не схожою на інших, так як в такому тільки бачить цінність себе і своїх вчинків. Чи не тому, побутове життя, таке як у всіх навколо здається сучасному суспільству тривіальним і ми шукаємо героїв, наслідуємо їм, тільки щоб самим стати такими, як ніхто інший.

На додаток до вищесказаного, врахуємо, що не дарма мудреці ведичної Індії передавали свою традицію в більшій мірі тільки усно, а гімни переходили від одного обраного до іншого, в залежності від роду діяльності одного або іншого брахмана. Лише згодом, коли брахмани стали зазіхати не тільки на військову владу, а й на володіння умами, тексти стали записуватися і передаватися. Присвоєння міфології в даному випадку і переробка її на свій лад, простежується в даному випадку вельми ясно, а ілюстрація якомога доречна. продовжимо наше шукання про мудрість давніх і тому, як її фіксували. Згадаємо античну філософію. Чому ж греків вважають першими філософами? Скоріш за все, саме тому, що вони деякі слова своєї мови стали привласнювати для вираження певних нових, до того невідомих понять, тому багато побутових частини мови стали термінами, якими ми користуємося і досі, особливо це стосується тих понять, що стосувалися релігійного життя. Тут також видно чудесним чином гру з мовою, перехід від одного знака до іншого, а етимологія народжувалася неспроста. У цій роботі ми не будемо простежувати цю тему і розбиратися з нею детально, проте даний приклад також є одним з найбільш простих для ілюстрації двох наших тез: 1)

знання довгий час залишалося потаємними, тільки лише в словесній формі, в деякому роді лише приватною окремих вигадкою того чи іншого філософа, щоб не поширювати його і на тих, хто за своєю природою до подібних роздумів нездатний. Відзначимо тут знову один з основних лейтмотивів діалогу «Держава», де Сократ і його співрозмовники виступають як би репрезентаторами основних тенденцій афінської (в широкому сенсі) спільноти того періоду, а тобто, саме те, що людина повинна займатися лише тим в співтоваристві, що за своєю природою виходить у неї найкраще. І за своєю природою тут значить не за деякими біологічними ознаками (адже жінок Платон ставить в один ряд з чоловіками), а по складу більш важливого для філософа того часу критерія: душевного стану.

Ми виявляємо, що думки мудреців не однакові, що вони дуже різні, і у нас буде багато різних голосів. Починаючи з анонімних коментаторів стародавніх історій. Хтось, хто накидав на полях міф, який він читав. Платон, наприклад, відкидає міфи, в якому відбувалися якісь неприємні речі, наприклад, коли у богів були сексуальні відносини на публіці. У більшості людей ці речі не дозволені через прояви непристойності. Так, дійсно, це справжня цензура, так як відношення до цих міфічних історій осуджуюче і недобре. Деякі з древніх коментаторів дуже скрупульозні щодо того, що повинно бути сказано, а що ні. І тут є якась "моральна поліція", яка хоче переконатися, що історії, які розказують, трохи вичищені, кореговані і виховальні. Платон, великий філософ у західній традиції, як ми вже виявили, мав багато складних уявлень про давній міф і про поетів, які переказують ці міфи. З них ми знаємо, що Платон не був другом поетів, він ставився до історій серйозно, як до суспільностверджувальних наративів, а не до розваги. У його республіці існує багато різних коментарів, які розвивають деякі з його ідей, і Платон саме той, хто як ми вже вказували вище, репрезентуючий стан справ в суспільстві, він негативно ставиться до спотворення міфології. Для Платона висловлювання, що демонструє богів як нечестивих, похитливих та злих помилковими. Крім того, вони шкідливі для тих, хто їх чує, особливо для молоді. Бо кожна людина стане поблажливою до своїх власних провин, якщо вона переконана, що такими були також і дії богів. Платон робить

влучний коментар, кажучи про богів, що мають різні сексуальні стосунки відомі публіці, і він каже, що, ми не можемо висвітлювати такі речі, особливо виховуючи молодь. Але слід звернути увагу, що критика Платона трохи більш відверта, ніж критика інших коментаторів. Усі його попередники, особливо анонімні коментатори, розповідають тільки про порядність і непристойності і, ми думаємо, що вони турбувалися про те, що народ можуть шокувати деякі неприємні речі. Замість цього Платон зосереджується на шкідливому впливі, який такі історії можуть накладати на людей, оскільки вони створюють цінності в своїй культурі, завдяки ним. Отже, тут міфи - це не просто те, що ви слухаєте, переказуєте і розважаєтесь таким чином, або, навіть, ображаєте когось чи кепкуєте. Вони більш потужні. Міфи насправді формують тип людини, яким ви є, і тип ваших цінностей. Згідно з Платоном, у нас є ще одна ідея: міфи мають здатність створювати культуру. Міфи мають силу будувати культуру. Інша фігура, яка передує Платону, - Ксенофан, відома своїми численними різнобічними поглядами. Деякі з них, що мають відношення до міфу, записали в шостому-п'ятому столітті до нашої ери і передали нам цей маленький шматочок мудрості давніх. Наприклад, Ксенофан зазначає, що смертні вважають, що боги народжуються і що у них є одяг, мова і тіла, подібні їх власним [26]. Ефіопи кажуть, що їх боги кирпаті і чорні. Фракійці, що у них блакитні очі і руде волосся. Але якби у великої рогатої худоби і коней або левів були руки або вони могли малювати, коні малювали б форми своїх богів, як коней, худоба, як худобу [26]. У Ксенофана досить складний погляд. Так що, якщо ми думаємо, що всі ці стародавні люди існували, лише сліпо вірячи своїм власним міфам, то це абсолютна хиба. Як підтвердження, Ксенофан має досить скептичну думку. Він скептично ставиться до видів форм, які поети дають богам, і, створюючи богів антропоморфізованих певних формах, які схожі на наші. Крім того, він додає, ми знаємо, що в цих міфічних історіях відбувається те, що все, що ми робимо як греки, відображає в наших богів те, що ми бачимо в собі. Ми робимо наші міфічні історії про види культурних цінностей, які ми зберігаємо. І якби у нас були етнічні відмінності, такі як він зауважує в Ефіопії або фракійців, ми б створювали наші міфічні історії

відповідно до того, які етнічні та специфічні етнічні риси в нас є. Він окреслює, дуже складно, але доволі прозоро цей взаємозалежний процес, коли людина створює богів як ідеальні метафоричні уособлення себе, проте пізніше ці історії формують нове суспільство, заточуючи в рамки традицій. І пізніше це буде більш очевидним, правда, вже в світових релігіях. Отже, згідно з Ксенофаном, суспільство фактично будує міф. Воно відіграє важливу роль у формуванні міфів, які люди розповідають один одному. Якщо ми додамо до цього спостереження Платона, поєднавши їх разом, ми отримаємо досить потужні взаємні відносини і спостереження, що є в наших руках. Поглянувши на іншу теорію, історичної фігури на ім'я Метродор з Лампсака, що жив в п'ятому столітті до нашої ери. Не дуже відома людина, але деякі з його ідей збереглися більш пізніми авторами, які коментують, або цитують його роботу, і завдяки цьому збереглася одна з його знаменитих цитат: ні Гера, ні Афіна, ні Зевс не є речами, які освячують храми і стіни, що для них будують; вони є, але вони є проявами природи і розташування елементів. Агамемнон - це повітря, Ахілл - це сонце. Єлена - це Земля, а Парис - повітря. Гектор - це Місяць. Для Метродора, серед богів Деметра зазначає печінку, Діоніс - селезінку, а Аполлон - жовч. Отже, Метродор дивиться на ці історії матеріально та метафорично, зазначаючи, що таким чином людина окреслює те, що відбувається на поверхні, коли один бог розмовляє з людиною, або людина розмовляє з богом, або бог розмовляє з богом. Але окрім цього, ми маємо уявлення про глибокі істини, що символічно несуть глибоку приховану мудрість. І слід подивитися на те, яке відображення Метродор робить, коли говорить про код, який лежить в основі цієї прихованої мудрості. Всі люди, в оповіданнях, які йому цікаві - це, зазвичай, малюнок з Іліади Гомера, у нас є, як вже зазначалося Агамемнон, який пов'язаний з повітрям, Ахіллес - Сонце, Єлена - Земля, Парис - повітря, Гектор - Місяць, так що всі ці люди пов'язані з конкретними частинами природного фізичного космосу [51] .

Крім того, відносини між людьми і частинами космосу не повинні бути одиничними та сталими. Таким чином, відносини можуть бути множинними, від фігур до особливостей космосу. І потім, коли ми дивимося на богів, добре

дивимося на те, на що нанесені боги. Їх глибокі приховані значення, їх символічне уявлення- це частини тіла. Деметра - це печінка, Діоніс - селезінка, а Аполлон - жовч. Можливо, він припускав, що коли ми розповідаємо історії про людей, то, що ми дійсно робимо, відображає глибокі істини про деякі особливості фізичного космосу навколо нас, і коли ми розповідаємо історії про богів, те, що ми дійсно робимо - це відображаємо глибокі ідеї, які ми маємо про нашу людську природу.

Захоплююча ідея. Проте, нажаль, у нас немає робіт Метродора, в повних форматах. Хотілося б, щоб у нас було більше інформації, щоб ми могли читати його твори замість, просто цих маленьких фрагментів, цитат та коментарів, що явно вирвані з контексту. Отже, аналізуючи погляд Метродора на світ, можемо зазначити, що це дуже відома школа древніх уявлень про міф під назвою алегорія. Метродор і багато інших були переконані в тому, що міфи несуть глибокі, приховані істини.

Ті мислителі, що були представлені вище, можуть бути вписані в школу древньої алегорії, і коли вони стикалися з міфічними історіями, з якими вони добре були ознайомлені, то намагалися проаналізувати той поверхневий рівень, що повинен бути кодом для деяких прихованих глибших істин. І всі види загальних історій, або всілякі значення виявляються і репрезентуються в них, в цих міфологемах. Вони фіксують в собі розповіді про фізичний космос і його загальний вигляд, про погодні прояви, про мораль. Вважалося, що в цих багатих на метафори могутніх текстах містяться всі види прихованої мудрості, особливо в Гомера. Стародавні мислителі любили алегорично прочитувати Гомера і знаходити в його оповідках глибокі приховані істини. Тепер, всі ці полювання за прихованими значеннями можуть іноді ставати дратівливими. Тому що люди почали шукати приховані значення тут і там. Зазвичай ми не можемо повернути автора, щоб запитати, мав він якийсь прихований намір чи лише художню форму. І в певний момент з'явилися люди, які розробили антиалегоричну стратегію. Аристарх Самофракійський - одна з таких постатей. Він жив від 216 до 144 г. до н.е. Він був надзвичайно тверезим і реалістичним коментатором. Йому притаманний більш науковий тип

особистості, цей філософ цікавиться літературним підходом до міфічних оповідок. І він передав нам думку, яку було захоплено пізнішим анонімним коментатором, який підсумовував свої погляди таким чином, а також передав частину текстів Аристарха Самофракійського. Останній вважав, що читачі та слухачі міфів не повинні приймати речі, розказані поетом метафорично, а скоріше як легенди згідно поетичної форми, а не турбуватися про те, що знаходиться за межами речей, які сказав автор. Отже, Аристарх каже, просто зробіть крок назад, а не намагайтесь знайти там всі ці глибоко приховані істини. Замість цього ми маємо побачити історію. Через поетичну форму поети люблять розповідати перебільшені уявлення про речі, але не ходять і не шукають в них частинок прихованої мудрості. Таким чином, Аристарх дає нам уявлення, що ми б охарактеризували міф як щось літературне і досить сильно антиалегоричне [49].

Нарешті, зважаючи на систему древніх поглядів, ми хочемо поглянути на фігуру на ім'я Евгемер. Він жив з четвертого по третє століття до н.е., і ось ще один приклад короткого викладу ідей у більш пізнього автора. Ніщо не дійшло до сучасності, крім невеликих цитат Евгемера, і це резюме допомагає нам отримати невеличкий зріз його основних думок. Евгемер стверджує, наче нам кажуть, що боги були земними істотами, які отримали безсмертну честь і славу завдяки своїм дарам людству[2]. Щодо цих богів авторами історії та міфології були передані численні і різноманітні розповіді. Таким чином, у Евгемера була думка, що історії, які ми чуємо, насправді засновані на реальних історичних персонажах. Ці історії відомих діячів розповідаються і переказуються з часом, поки їх буквально не починають обожнювати. Предки стають богами в переказі, і звідси походять міфи. Реальні та історичні персонажі є фоном, що стоять позаду будь-якого із міфічних персонажів, яких ми маємо. З часом встановлення евгемеризму та алегорії - двох найвизначніших теорій, які виживають, стають засновками для герменевтики. Ми бачимо це в подальшому в середньовіччі, а потім у наступному в епоху Відродження та за її межами, коли люди намагають вхопитись за змісти, перейнятися та проїнятися цими чудовими та

повчальними історіями. Пройшовши через середньовіччя і Новий Час, алегорія та евгемерія - це ідеї, які і на сьогодні мають найбільшу вагу.

2.2 Індоевропейська теорія міфу та її концепція суспільного порядку

Картина ідеального управління суспільством, де три гілки влади балансують або навіть воюють між собою, але, в той же час, їм вдається працювати в консолідації, приносячи користь усьому суспільству, яке Монтеск'є малює в «Дусі законів» [38], надзвичайно схоже на бачення всесвітньо відомого французького міфолога та філолога Жоржа Дюмезіля, який займається порівняльною теорією, про основи індоевропейських міфологічних поглядів на небесний і земний лад.

Коли була відкрита та введена теорія спільного походження індоевропейських мов, а також почався пошук спільного походження індоевропейської міфології та загальних поглядів на світ, перша велика спроба вирішити багатство та різноманітність, а також очевидні паралелі індоевропейських міфологій була здійснена німецьким філологом та сходознавцем ХІХ століття Максом Мюллером, який запропонував так звану "метеорологічну" модель, яка побачила всіх міфологічних персонажів і оповіді як зображення небесних тіл, переважно Сонця і Місяця, та їх вплив на сезонні цикли. Незважаючи на очевидну спорідненість індоевропейського фольклору до солярної тематики та культів Сонцестояння та Рівнодення, які згодом були засвоєні християнством з різним ступенем успіху і їх легко може побачити спостерігач, не слід сприймаючи ці відносини занадто серйозно, оскільки кардинальні якості будували теорію з "неправильного" кінця. Ці солярні асоціації були досить гіперболічними для міфологічних персонажів, які, можливо, представляли різні і досить відверті архетипи, але були віднесені до одного і того ж небесного тіла. В результаті "метеорологічна" теорія накопичила занадто багато суперечностей і руйнувалася під власною вагою.

Жорж Дюмезіль запропонував інший погляд на індоевропейську міфологічну ідеологію, яку сьогодні приймає більшість індоевропейської спільноти. Окрім майже загально визначеної одержимості європейською бінарною

опозицією (світле - темне, добре-погане, правильне - неправильне), індоєвропейські культури розробили унікальну трискладову систему соціального функціонування [14, с.104].

Перша функція - це суверенітет, мудрість, чаклунство та справедливість. Ця функція належить до класу священиків: індуїстські брахмани, римські жерці, кельтські друїди, перські дервіші або слов'янські волхви. У сакральному вимірі вона представлена індуїстськими богами Мітрою та Варуною, персидськими Мітрою та Ахурою, грецькими Зевсом та Ураном, Римським Юпітером та Діусом Фідієм або богоподібними міфічно-історичними постатями Ромула та Нуми Помпілія, Тира чи Тіваса та Одіна чи Тора німецьких племен (на честь яких англійці мають назви днів тижня вівторка та середи), а також слов'янських Сварога та Велеса [14, с.158].

Мітра - це бог-наглядач контрактів, а його колега Варуна - каратель порушників договорів. Зевс - гарант світового порядку, а Діус Фідій буквально означає Бог довіри. Нума, другий римський цар, - це той, хто формалізував закони, встановлені Ромулом і створив перші юридичні та релігійні установи міста [14, с.81].

Тюр пожертвував рукою, щоб врятувати світ від руйнування від вовка Ферніра, запропонувавши вовку свою руку як поруку та гарантію того, що запропоновані йому запрошення богів нешкідливі. Чарівний комір був підроблений Чорними ельфами на прохання Одіна. Коли Фернір зрозумів, що його обдурили, Тюр втратив руку, але світовий порядок врятувала його благородна брехня. Один пожертвував оком, щоб здобути мудрість чарівної весни під назвою Мімір, яка живить Світове дерево. Той самий мотив рятівників і однооких, що тепер розглядається не в контексті усього світу, а лише Вітчизни, ми знаходимо в римських історичних легендах про Гая Муція Сцевола та Горація Коклеса. Сцевола, після того, як був спійманий під час невдалої спроби замаху на етрусського царя Порсена, який облягав Рим, добровільно спалив руку на пічному вогні, щоб продемонструвати відданість і одухотвореність римських громадян, які нібито добровільно відрядили сотні вбивць і рано чи пізно один з них дістане царя [14, С.195-205]. Як і в Тюра, блеф Сцеволи спрацював, армія Порсени відступила і Рим був врятований.

Коклесу, який втратив око в попередній битві, одноосібно вдалося захистити міст через Тибр, що веде до Риму, блокуючи цілу етрусську армію в черговому епізоді облоги.

Існують мізерні етимологічні натяки на ролі слов'янських богів, однак ім'я Велеса означає «провидця», а сама назва Мітра походить від слов'янського дієслова меняти (обмінятися).

Друїди представляли остаточну гілку влади в кельтському суспільстві - жодне покарання, навіть накладене племінними вождями, не могло бути здійснено без їх присутності та схвалення. Сама назва Друїд буквально означає «провидник дерев». Однак в індоєвропейській міфології та етимології дерево є синонімом істини, який перетворює значення імені на «правдивий».

Римська колегія вогнів зберігала моральний і священний закон, вловлюючи те, що офіційний закон нехтував. Монтеск'є високо оцінив роль римських моральних цензорів в успіху Республіки.

Треба згадати про магістрат, який значною мірою сприяв підтримці уряду Риму - це цензори. Вони ввели перепис людей, і, що більше того, оскільки сила республіки полягала в дисципліні, строгості моралі та постійному дотриманні певних звичаїв, вони виправляли зловживання, які закон не передбачив, або що звичайний магістрат не міг покарати. Є погані приклади, які гірші за злочини, і більше держав загинуло через порушення своїх моральних звичаїв, ніж за порушення своїх законів. У Римі все, що могло ввести небезпечні новинки, змінити серце чи розум громадянина та позбавити державу вічності, усіх розладів, побутових чи громадських, було реформовано цензорами.

Відлуння впливу слов'янських волхвів доходить до нас у формі легенди про першого конунга Київської Русі Олега (Гелгі). Волхви сказали йому, що його кінь стане причиною його смерті. Після того, як Олег неохоче розлучився зі своїм улюбленим жеребцем, і через багато років після пророцтва, похмуро розвеселивши провидців, коли він наступив на череп свого колишнього коня, змія, що живе в черепі, укусила Олега.

Ще однією захоплюючою характеристикою першої індоєвропейської

функції, яку буквально поставив під денне світло румунський історик релігії Мірча Еліаде, - асоціація божеств першої функції з небом та щоденним світлом. З часів Церкви, яка намагається перетворити язичницькі народи, і аж до раннього вивчення антропології, було загальноузгодженим, що людські релігійні ідеї розвиваються від первісного анімалізму періоду палеоліту, політеїзму неоліту і аж до відносно недавнього «відкриття» монотеїзму іудаїзмом та християнством. Спираючись на порівняльну міфологію та лінгвістичні свідчення, Мірча Еліаде продемонстрував, що згадана вище еволюція не стосується індоєвропейського міфологічного мислення. Найдавніші та найстаріші члени індоєвропейського пантеону не мали асоціації з анімалізмом, а навпаки, вони були "втіленнями" неба. Самі назви грецького Зевса, латинського Діуса, Юпітера (Зевс Патер), скандинавських / німецьких Тюр / Тівас, іранських та індуїстських дева або дивос, хеттський Сіус, ірландський Діа, литовський Дівас походять від давньоіндоєвропейського кореня "* dyeu- , Що означає день і небо. Індуїстські Мітра та Варуна та Іранські Мітра та Ахура також пов'язані відповідно з денним та нічним небом [17].

Друга функція індоєвропейського міфу - сила, честь та хоробрість. Це функція царів, раджасів, знаті, героїв та богів-воїнів: індуїстські Індра та Вішну та втілення останніх Кришна і Рама, грецьких Геракла та Ахілла та їх покровителів Афіни та Аполлона, скандинавсько-німецького Тора або Тунараза (тепер англійці , значною мірою не знаючи цього, хвалять його щочетверга), слов'янський і балтійським Перуном або Перкунасом. Більшість богів цієї функції, як легко можна очікувати, - це боги «Нападники», володарі або списа, або молота, або клубу диму, або сокири, що походять від специфічної індоєвропейської зброї під назвою «ваджара» [14, с. 215].

Ця функція, очевидно, складає виконавчу гілку влади індоєвропейського суспільства. Тому вона має особливий інтерес до розуміння того, як стародавні індоєвропейці уявляли ідеального керівника, і ми присвячуємо велику частину роботи задля обговорення цих поглядів.

І третя - це функція добробуту, продуктивності та родючості - функція

ремісників, мандрівників, цілителів, скотарів та фермерів. У небесному домі його представляють стародавні індоєвропейські божественні близнюки, вершники Сонячної колісниці та їх сестра Зоря, Дочка Неба, які породили індуїстських близнюків Ашвіна та їхніх сестер Ушас, греко-римських Діоскурі та Елену, Німецькі Фрейр і Фрея (лінивий або "вільний" день англійської п'ятниці - їхній день), слов'янські Ярило та Марцанна. Представники цієї функції часто асоціюються з конями (сама назва Ашвін походить від санскритського слова для позначення коня) або навіть розглядаються як напівлюди, напівзвірі, такі як греко-римські кентаври, каструлі, Фавни або фонетично і семантично споріднений санскритський термін Ганхарва - перевернутий індуїстський кентавр з головою коня та тілом людини [14, с.219].

Згідно з широко прийнятою гіпотезою загальної метафоричної індоєвропейської вітчизни, індоєвропейці походять зі степів на північний схід Чорного моря. Після одомашнення коня вони вторглися і завоювали «Стару Європу», мирну культуру матріархату. Зовнішній вигляд диких вершників, представників культури патріархату, може бути схожим в уявленні лагідних аграріїв «Старої Європи», як на дивних гібридів людини-коня іншого світу.

Гандхарва та їхні побратими, прекрасні індуїстські німфи - Апсара - не лише зберігачі таємниць родючості, але й покровителі музикантів та ремісників. Дуже важливим заняттям музикантів та поетів дограмотної епохи було підтримання словесних версій історії, права та звичаїв. Мелодія, ритм, мелодія були механізмом контрольної консолідації, полотном або зовнішнім скелетом повідомлення, що несеться від одного до іншого. Кельтські барди, скандинавські скальди або слов'янські гусяри (арфісти) були законодавчою галуззю цих часів, зберігаючи історію та її уроки живими в пам'яті людей.

Одна з таких слов'янських історій, реконструйована етнологами, розповідає про Ярило та Марцанну - героїв звичного індоєвропейського оповідання про помираючих і воскрешаючих богів. Лейтмотив, який ми можемо знайти в оповіданні про Діоніса, Орфея, Одіна, Аттіса та Кібелу, Деметру та Персефони, а також шумерських Інанні та Думузі, єгипетських

Осіріса та Ісиди. Такі реконструкції - це не лише ще один камінь в основу теорії "вмираючого бога" шотландського антрополога Джеймса Фрезера; історія Ярило демонструє вроджену взаємопов'язаність та взаємну залежність індоєвропейських функцій.

Ярило, молодший син слов'янського бога грому Перуна, який є другою функціональною фігурою, народився у Велику ніч, новорічну ніч, і тієї ж ночі його викрали велесові вовки, перша функція персонажа, але тіністі його варіації, схожі на скандинавського Одіна або індуїстського Варуни. Велес, а також «вовчий пастухи», або «бог худоби», був правителем Підземного світу. У слов'янських поглядах це місце було не похмурим, а скоріше зеленим пасовищем і було джерелом життєвої сили ненародженого життя.

Велес, господар змії, згідно з відомим індоєвропейським міфом про боротьбу бога Нападника зі Змією (ми можемо бачити цей сюжет на багатьох європейських гербах із зображенням святого Георгія), не суперечив Перуну, і це викрадення вибудовувалося з їхньою ворожнечею, однак чомусь через те, що він мав гарне ставлення до Ярила, або мав стратегічні плани, Велес прийняв Ярила як свого власного сина. Як володар Підземного світу, він навчив Ярило таємницям контролю живих істот і сил відродження.

Після того, як деякий час його наставляв Велес, Ярило вирішує повернутися до своєї родини. Повернувшись у світ Перуна, Ярило одомашнює коня і повертається додому в колі весняного рівнодення або Естер. Тут ми вбачаємо дивні, схожі на кентаврів мотиви фольклору - Ярило їздить на коні, але в той же час він втомлюється так, наче він сам був конем. Він приносить життя і відродження Природі з нещодавно засвоєними навичками велесової магії. Коли Ярило повертається, першою особою, яка помічає його, є його жінка-близнюк - Марзанна, яка дарує йому вінок з польових квітів, що стає головним атрибутом фольклорних свят, пов'язаних з Ярило.

Вони закохуються і до літнього сонцестояння, або дня Святого Івана, у них весілля.

Атрибути Дня Святого Іоанна: багаття та вода символізують Ярило та

Марзанну (інша варіація імені - Марина). Однак є одна проблема. Ярило та Марзанна - двійнята, і інцест заборонений навіть на божественному рівні. У цьому конкретному шлюбі табу знімається на одну ніч, а сексуальні табу знімаються не лише для божественної пари, а й для всіх незаміжніх учасників урочистостей, - кажуть нам В'ячеслав В. Іванов та Володимир Миколайович Топоров.

Однак щасливий шлюб триває не дуже довго. Викрадення Ярило в Підземний світ живе в ньому. Ярило пов'язаний із природним рослинним циклом. Коли збирається осінній урожай, і худоба переміщується в приміщення, і стіна між нашим світом і Підземним світом стає тонкішою, що відзначається на фестивалях Геллоуїна-Самайнц, настає час, щоб Ярило покинув цей світ. Слов'янський та споріднений балтійський фольклор є неповним і суперечливим, це говорить про те, що Ярило вбивається або Марзанною, або її старшими братами, або Перуном, і, ймовірно, тому, що Ярило не був вірним Марзанні [13].

Однак, існують цікаві паралелі між цією історією та геттською історією про бога Грому та Змію, які можуть пролити трохи світла на втрачені деталі розповіді Ярило. Як завжди бог Грому бореться зі Змієм, але під час першого бою він програє, а Змій відриває очі та ранить. Розгублений і мучений, позбавлений своїх повноважень, бог Грому живе в жалобному житті самотнім та сумуючим. Врешті, він одружується зі скромною жінкою, яка виховує для нього сина. З часом син бога Грому виростає в гарного юнака і одружується з донькою багатого та могутнього людини. За геттськими законами, якщо наречений небагатий, він пересувається до домочадців нареченої. Тут, у розкішному палаці нової багатодітної родини, він виявляє страшний трофей в голови домогосподарства: очі та серце свого батька, і розуміє, що одружився на дочці Змія.

Син бога Грому, розривається між вірністю батькові та протилежною - до дружини та нової родині, вирішує цей конфлікт, залишаючись вірним обом сторонам. Він повертає очі і серце до батька, який миттєво відновлюється в своїх силах і готовий до боротьби, але повертається до своєї нової сім'ї, і просить батька не давати йому милості і ставитися до нього так

само, як і він зробив би з будь-яким іншим членом сім'ї Змія.

Точно так само, ймовірно, що Ярило не зрадив Марзанну, а вирішив повернутися до королівства Велеса (можливо, взяти з собою Марзанну), вважаючи, що його сімейні обов'язки стануть міцнішими, завдяки передачі секретів родючості світові небесного Перуна.

Залишившись наодинці, без життєвої сили Ярило, Марцана стає зимовою відьмою. Наприкінці зими (кінець лютого) вона помирає, і на святі торжеств Масляни її солом'яна фігура спалюється і кидається у воду. Обидві персоніфікації відроджуються, і цикл історії продовжується щороку.

Триразова міфологічна модель соціальної організації не зникає і не випаровується з релігійного та культурного дискурсу індоєвропейських суспільств, коли минують тисячоліття, і вона знаходить свій шлях у раціоналістичну класичну філософію. Платон у своїй "Державі", вбачає Сократа, який був страчений жителями Афін за нібито корупцію та збочення моралі молоді, використовує ту ж трискладову модель суспільної організації ідеального міста-держави [43].

У першій теоретичній моделі ідеального полісу, яку в оповіданні Платона Сократ малює перед своїми учнями, існує лише нижчий клас, клас ремісників (у найширшому значенні цього слова) різних ремесел, які мають лише матеріальні бажання і живуть простим, майже руссоїстським життям, в якому немає місця ні жадібності, ні мужності. Економічне життя саморегулюється «невидимою рукою ринку» *laissez-faire*, і, як наслідок, майже немає потреби в явному управлінні в такому місті. Ця картина примітивного життя та основних бажань ні задовольняє його учнів, ні враховує інші, можливо, ворожі міста.

Для військової окупації та боротьби з сусідами полісу потрібен зовсім інший клас, клас, зацікавлений не в самозбереженні, а в здобутках "духовності", навіть ціною життя - класом воїнів; клас собак-охоронців. Але цих собак треба навчити зберігати і захищати те, що є їхнім, і жорстоко зневажати те, що є ворогом. І інший, третій клас філософів, повинен дати воїнам закон якому ті мають підкорятися.

Однак, ці собаки не знають причин, чому ці закони були створені, вони не визнають винятків, і, якщо їх залишити в спокої або дозволити набути занадто багато влади, можуть помилитися в розбіжності між вільними мислителями та ворожими агентами і змінити своїх господарів. Тому слід застосовувати дуже сувору моральну концепцію із суворими покараннями, з тіньовою силою буквально "нічної ради", яка контролюватиме всі аспекти приватного життя або навіть усуває будь-які можливості громадян. Хоча вищий клас повинен бути виключений з цих практик, тому що сам акт законодавства потребує благородної правоздатності.

Методи контролю розуму, зображені Платоном [43], суперечать радянським практикам і орувельським фантазіям. Звичайно, деякі, як Лео Штраус, політичний філософ німецько-єврейського походження, намагалися пояснити такі крайнощі керуючих настанов Платона, інтерпретуючи їх як грубу гру в абсурдне міркування. Однак, дотримуючись цієї логіки Штрауса, ми маємо визнати, що інші ідеї Платона, упаковані в одну лінію думки, а саме рівність чоловіків і жінок та спільне виховання хлопчиків і дівчаток, теж абсурдні.

Те, що політичне мислення Платона втратило порівняно зі стародавніми індоєвропейськими міфологіями, - це розуміння взаємовпливової та залежної функцій. Потрійна модель Платона є чисто лінійною та ієрархічною, на відміну від моделі, зображеної Жоржем Дюмезілем на прикладі перших трьох індуїстських каст.

Соціальна ієрархія індійців, як і система ідей, що її підтримують, має лише лінійний вигляд. Насправді це послідовність, досить гегелівського характеру, в якій теза викликає антитезу, а потім поєднується з нею в синтезі, який, в свою чергу, стає подальшою тезою, забезпечуючи тим самим свіжий матеріал, що дозволяє продовжувати процес. Наприклад, брахмани, кшатрії і вайш'ї (священик, воїн і скотар-культиватор) не повинні бути пронумеровані "один, два, три". Брахмана визначається на початку в протилежність кшатрію; потім обидва миряться і співпрацюють у новому понятті, що

означає "влада" (ubhe virye, "дві сили" - красномовне подвійне вираження в деяких текстах), яке потім негайно визначається в протилежність вайш'я [14, С.215-219].

Ця подвійна опозиція першої та другої функцій, каста Брамінів та Кшатрійів, впливає на саму касту Вайш'їв, третю функцію - вони протилежні. Індоевропейські Божественні Близнюки не є точними копіями один одного; у кожного є своя спеціалізація і, навіть, доля, під впливом власного протилежного крила брамансько-кшатрійської «тези Гегеля». З греко-римських близнюків Діоскурів, Кастора і Поллукса, перший є смертним, а другий - Божественним, який просить у Зевса дозволу поділитися своїм безсмертям з братом, і вони перетворюються на сузір'я Близнюків.

Індуїстські брати Яма та Ману мають однакову нерівність у частці безсмертя. Знову ж таки, безсмертний брат отримує дозвіл старших богів на допомогу своєму менш щасливому братові і будує підземний корпус за допомогою Варуни, щоб укрити і потішити душі свого брата царя Ману та всіх його нащадків - усього людства - після їх смерті [14.С.218].

Навіть якщо представник третьої функції один, наприклад Ярило, він також проявляє подвійну природу, продиктовану подвійною опозицією. Він син двох батьків, Перуна і Велеса, його зображення показують подвійну асоціацію до крил воїна і чаклуна його опозиції; в одній руці у нього обезголовлена голова, а в іншій - пшениця; він також один складається з двох зовнішностей - дуже молодий, майже жіночий на вигляд чоловік, або дуже старий бородатий.

Аналогічно, герой другої функції "Воїн" диференціюються на "лицарські", мітраїські риси проти "грубих", рис Рудри, так як Арджуна проти Бхіма, Ахілес проти Геракла та Одиссей проти Аякса. Божества цієї функції також не просто чисті учасники бойових дій, але будучи богами Грому, такими як Тор або Індра, боги, пов'язані з опадами, також мають певну цінність для культурних пастухів.

Зрозуміло, дуалізм перших функціональних богів пов'язує «темне», тінисте крило Варуни, Велеса та Одіна з третім, кастою родючості та «світлими», формальними юристами: Мітрою, Тіром та Зевсом - зі своїми захопленнями законом і порядку (хоча і у священному домі) приєднує їх до другої, царської касти.

Не тільки Платон використовував у своїх вченнях трійчасту частину соціальної та керуючої моделі. Аристотель також визнає потрібну структуру керівних функцій: дорадчу, магістральну та судову. Однак він не наголосив на важливості інституціоналізації цих функцій, а також боротьби за фракції. На його думку, керівні установи могли поєднувати дві чи всі три функції, і місце боротьби фракцій було не між інституціями, а всередині них [45].

Саме грецький історик Полібій наблизився до всіх мислителів класики і до моделі розділення влади сучасного лібералізму. Він високо оцінив римську політичну конституцію за інституціоналізацію фракційної боротьби, коли плебеї, патриції та інститути консулів мали власні політичні угруповання, особливо підкреслюючи важливість моделі в часи корупції. Мабуть, цієї моделі було недостатньо, щоб врятувати західні римські провінції від краху під тиском готських вторгнень [45].

Класині австрійці розглядали боротьбу фракцій як неминуче зло, чия необережність має бути пом'якшена структурою уряду, або мудрістю чи чеснотою правителів.

Саме Монтеस्क'є визнав творчу силу тієї гегелівської опозиції індоєвропейської соціальної моделі, про яку говорить Дюмезіль. На відміну від своїх попередників та сучасних супротивників, які вважали боротьбу фракцій причиною занепаду Риму, Монтеस्क'є стверджував, що саме ця боротьба була локомотивом римського піднесення до величі, що походить від історичного та релігійно-культурного походження римлян [38].

Ми вбачаємо в вищезазначених авторах лише розбіжності, які розорили Рим, не бачачи, що ці розбіжності йому необхідні, що вони завжди були там і повинні бути. Саме велич республіки спричинила всі

неприємності і змінила народні потрясіння на громадянські війни. У Римі мали бути розбіжності, бо воїни, які були настільки горді, нахабні, такі страшні за кордоном, не могли бути дуже поміркованими вдома. Попросити чоловіків у вільній державі, сміливих у війні та боязких у мирі, - це значить бажати неможливого. І, як правило, коли ми бачимо всіх спокійних у державі, яка називає себе республікою, ми можемо бути впевнені, що свободи там не існує.

Те, що називається союзом у тілі політичним, є дуже однозначною справою. Справжній вид - це союз гармонії, завдяки якому всі частини, як би вони не виступали, співпрацюють задля загального блага суспільства - як дисонанси в музиці співпрацюють у створенні загальної злагоди. У тому стані, коли ми, мабуть, не бачимо нічого, крім метушні, не може бути союзу - тобто гармонії, що призводить до щастя, єдине - це справжній мир. Це як з частинами Всесвіту, вічно пов'язаними між собою дією одних та реакцією протидії інших.

Амбітні цілі привели доРиму цілі міста та нації, щоб порушити ідею голосування або виборувлади самими. Збори були справжніми змовами; група крамольних чоловіків називалася комітією. Влада народу, їхні закони і навіть самі люди ставали химерними речами, а анархія була такою, що вже не можна було знати, чи народ прийняв та чи не прийняв постанову.

Ці ідеї не виходили з глибини; Монтеск'є виховував і дозволяв їм розвиватися в процесі своєї професійної кар'єри. Початкові сліди теорій, детально викладених у «Дусі законів», можна було знайти навіть у дуже ранніх творах мислителя [48].

РОЗДІЛ III ПОРІВНЯННЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ ВЖИВАННЯ ПОНЯТТЯ «МІФ» У РІЗНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ КОНЦЕПЦІЯХ

Теорії міфу можуть бути такими ж старимияк самі міфи. Звичайно, вони вкорінюються хоча б в ідеях досократиків. Але лише в сучасну епоху, зокрема лише з другої половини XIX століття, теорія вважається науковою. Бо лише з тих пір існували професійні дисципліни, які прагнули викласти справді наукові теорії міфу: соціальні науки, з яких найбільше сприятливими були релігієзнавство, антропологія, психологія та меншою мірою соціологія.

Деякі суспільно-наукові теорії міфу можуть мати більш ранні аналоги, але наукове теоретизування все ще відрізняється від попереднього теоретизування. Там, де раніше міркування про міфв основному було спекулятивним та абстрактним, наукове теоретизування базується значно більше на накопиченій інформації.

Деякі сучасні теорії міфу виходять із витоків з сильним підґрунтям: філософії та літератури, але вони теж відображають вплив суспільних наук. Навіть Мірча Еліаде, який плекає своєю теорією з релігієзнавства, проти думки тих, хто виходить з соціальних наук, залучає дані соціології, щоб підтримати свою теорію[54].

Кожна дисципліна містить у собі кілька теорій міфу. Суворо, теорії міфу - це теорії якоїсь значно більшої сфери, а міф - лише підмножина. Наприклад, антропологічні теоріїміфу - теорії культури, застосовані до справи міфу. Психологічні теорії міфу - це теорії свідомості. Соціологічні теорії міфу - це теорії суспільства. Не існує самих теорій міфу, бо немає самої дисципліни міфу. Він не схожий на типову літературу, яка, як вона традиційно стверджується, повинна вивчатися як література, а не як історія, соціологія чи щось інше нелітературне. Не існує вивчення міфу як саме якоїсь конкретної міфологеми чи структури.

Підходити до міфу з області релігієзнавства - це природне намагання підвести міф під релігію, але, таким чином, підвести міф до виклику релігії з боку науки. Теорії XX століття з релігієзнавства прагнули узгодити міф з наукою шляхомпримирення.

Існували дві основні стратегії їх узгодження. Однією з тактик було

повторне охарактеризування предмета релігії тому міфу. Релігія, як стверджувалося, стосується не фізичного світу, і в цьому випадку вона є безпечною від будь-яких посягань наукою. Міфи, що розглядаються при такому підході до релігії, є традиційними міфами, такими як біблійні та класичні, але зараз вони читаються символічно, а не буквально. Міф, як стверджується та вважається, що він суперечить науці, тому що він був неправильно прочитаний. Тирада Тайлора проти моральних алегоризаторів та евгемеристів за те, що вони брали міф до розгляду, окремо від того як буквально, уособлює це неправильне прочитання міфу - самим Тайлором.

Іншою тактикою було підняття, здавалося б, світських явищ до релігійних. У рамках цього піднесення міф більше не обмежується явно релігійними давніми казками. Зараз існують і надто світські сучасні міфи. Наприклад, розповіді про героїв мають велику ціну в обвідках про простих людських істот, але ці люди підняті так високо над звичайними смертними, що стають віртуальними богами. В той же час дії цих «богів» не є надприродними і тому не несумісні з наукою. Цей підхід зберігає буквально прочитання міфу, але перекласифіковує буквально статус агентів у міфі.

Існує третя тактика: заміна релігійних міфів світськими. Ця стратегія рятує міф від долі релігії, відокремлюючи міф від релігії. Таким чином, це протилежність другої тактики: перетворення світських міфів у релігійні.

Розв'язуючи міф з релігії, ця тактика помітно виходить за межі сучасності [33].

Чи можливо суспільству розрізнити власні міфи від неміфів? Антропологи, як правило, вважають, що чим більше наукове суспільство, тим більш здатне воно розрізнити обидва. Отже, чим більш наукове суспільство, тим менше міфів у ньому є. Це, звичайно, по суті погляд Конта. Інколи виникають інакодумці, але лише в останні роки ця "протинаукова ересь" посилилася. Маліновський, наприклад, стверджував, що міф є важливим фактором: увічнення та підтримка нормальних соціальних процесів.

Оскільки ця точка зору може представляти нове ставлення до антропологічного концепту суперечить тенденції "міфу до суспільства", ця

теорія явно заслуговує на пошуковий аналіз. Що буде сказано, не пропонується як доказ певного погляду на відношення міфу до суспільства. Ці зауваження покликані вяснити явну плутанину, яка наразі заважає досягти згоди щодо плідного визначення. Отже, ця роботу спробує зробити щось більше, ніж показати, що така конфузія існує. Проблема визначення правильного визначення "міфу" та його відношення до суспільства залишається, як завжди, відповідальністю релігієзнавців.

Деякі науковці, слідуючи за Маліновським [1], стверджують, що кожне суспільство чітко розмежовує міф, факт (або те, що сприймається фактично) та вигадкою (фейк, казку). У цьому сенсі жодне суспільство не відрізняється від будь-якого іншого. Наскільки "міф" це важливе питання, різниця між одним суспільством та іншим полягає у тому, що міф розвинений структурно. Докритичні товариства розвивають міфи про магію та своїх культурних героїв; критичні, але донаукові товариства розвивають міфи про чудотворне та надприродне; наукові товариства розвивають міфи про досвід, імовірно, що це можна означити як "світське"

Очевидно, тоді ми слідуємо контексту соціального розвитку Конта, відрізняючись, проте, однією суттєвою деталлю: на відміну від Конта, ми не вважаємо, що продукування міфів закінчується появою наукового суспільства. Наукове товариство нічим не відрізняється від будь-якого іншого суспільства; воно також створює своєрідне різноманіття міфів - світських. Наприклад міф про секуляризацію, демократію, тощо.

З точки зору досвіду 20 століття, загальна теза про те, що всі суспільства створюють "міфи", видається дуже правдоподібною і навіть без певних складних доказів переконливою. Наївний оптимізм Конта здається навряд чи придатним до атомної доби світових воєн, революцій та тоталітарних світових суспільств. На жаль, пояснюючи відношення міфу до суспільства, деякі науковці говорять настільки багато суперечливих речей, що їх тези - як би правдоподібно вони не постулювалися складно тримаються разом.

Ми маємо намір (1) вказати на суперечності, наявні в певних класичних тезах, що були сформульовані; (2) викласти різні думки, в яких науковці

говорять про переконання як про міфи; (3) показати, що деякі з цих досліджень не відповідають поняттю «міф», як це зазвичай розуміють релігієзнавці, і, звичайно, не сумісні з характеристиками, які вони вважали первинними для міфу; (4) вказати на декілька різних значень міфу, які є такими, наскільки використання стає законним; і, нарешті, (5) продемонструвати труднощі тестування будь-якого із значень з точки зору того, що наразі називають "науковим знанням", тобто "науковими критеріями".

Кожне суспільство, за релігієзнавчими концепціями, як вказано вище, чітко розмежовує міф і неміф. Але, природу міфу можна не знати як таку, а вважати правдою[22]. Як тоді суспільство, якщо воно не знає власний міф як міф, чітко розрізняє обидва? Не можна сказати, що кожне суспільство може розрізнити минулий міф і неміф; питання: чи може воно зробити це відмінністю стосовно власних переконань? Верифікувати це?

Пізнання міфу як міфу, як нам кажуть, відбувається в більш пізній час в історії даного суспільства або в пізнішому суспільстві. Але коли його називають міфом, в нього вже перестають вірити, бо це зараз як відомо, вважається чимось помилковим. Однак, переконання, яке, як відомо, помилкове, не можна правильно назвати "міфом", оскільки його більше немає, наполягають деякі науковці, вважаючи, що це правда.

Явно сказано, що міф не може бути поза істиною чи хибою, оскільки весь міф повинен бути правдивим або хибним. Однак можна процитувати Малиновського з твердженням, що міф - це віра, яка не є науково обґрунтованою, і призначена насамперед для "виправдання культурних переконань і практик".

Релігієзнавча наука сьогодні передбачає, що наукові критерії є єдиним засобом розрізнення міфу від неміфу. Однак наукові критерії не існували в донаукових суспільствах, будь то критичні чи докритичні. Тому жодне донаукове суспільство не могло б розрізнити міф від неміфу.

Якщо наука створює свої міфи і обов'язково це так і є, то вона, очевидно, сама по собі не може гарантувати, що міф буде відомий як міф.

Отже, наукові критерії не є адекватними для того, щоб відрізнити "міф" від "не міфу".

Нарешті, якщо визнати, що наука може розрізняти міф від неміфу, то міф повинен зникнути, оскільки наука руйнує віру в нього. Таким чином, висновок, який обов'язково впливає, є наступним: епоха науки руйнує міф, і чим більше науковою є епоха, тим менше міфу. Це, однак, повністю суперечить основній тезі, що кожна культура створює свій тип міфу, в тому числі наука також.

Чому така релігієзнавча теза пов'язана з такими руйнівними суперечностями? Тут можна навести думку, що причина полягає в неоднозначному використанні слова «міф». З того, що можна визначити як його задумане значення, це здається достовірно певним: міф- це «помилкова віра, тобто це віра, як правило, виражена в розповідній формі, що несумісна з науковими знаннями. Міф означає ідею; поняття, твердження якого вважають правдивим. Однак подекуди не аналізують сенс, у якому міф є помилковою вірою. Таким чином, ми не знаємо про те, що використовує міф як хибну віру в трьох різних проявах, два з яких не є звичними для релігієзнавчого вживання. Подекуди, ми помилково вживаємо "міф" у сенсі про переконання, яке культура сприймає як істинні, хоча доказів недостатньо для встановлення цього, і яке негайно відкидається як помилкове, коли це доведено. В інших значеннях міф використовують для того, щоб означити переконання, яке вважається правдивим, незважаючи на докази протилежного. Нарешті, остання дефініція використовується для позначення віри, яка, як відомо, неправдива, але яка має ціннісний заряд або ціннісне значення [39].

Очевидно, що якщо його використовувати в першому сенсі, то в кожному суспільстві будуть свої міфи. Багато тверджень, прийнятих як емпірично правдиві, згодом виявляються помилковими. У цьому сенсі, безумовно, більшість наукових товариств повинні поширюватися з міфами. У сенсі другому жодне наукове товариство не буде звинувачено у творенні

міфів, оскільки такі переконання будуть відкинуті за фальсифікуючих доказів. Але в третьому сенсі наукове суспільство може виробляти міфи. Оскільки таке суспільство не має критеріїв для визначення того, чи є вірування подібного типу помилковими, воно може вважати їх правдивими не лише тому, що вони не були відомими неправдивими, а тому, що вони виправдовували важливі цінності, за допомогою яких підтримуються соціальні групи та інститути і увічнюються їх значення. Однак необхідно повторити, що такі вірування не були б відомі як міфи, оскільки з наукової точки зору вони не могли бути відомими як помилкові [53].

З цих трьох варіантів лише останній міф як віра, яка, як відомо, неправдива і заряджена цінністю, - найбільш близька до типового використання в сучасному релігієзнавстві та філософії. Це також одне з найбільш твердих інших тверджень науковців, наприклад, таких як Дюмезіль. Докази того, що науковці, як правило, приписують міфу характеристики першого означення, які вважаються невідомими неправдами, а не як заряджені цінностями історії, не потрібні. Праці Тайлора, Фрезера, Маліновського.

Подекуди в різних місцях та культурах є свідчення про те, що вони використовують міф консолідуючи всі три ці істотні характеристики міфу; але це настільки універсальне поняття, що ми можемо використати міф для опису багатьох функцій в соціумі: і метафізичної і суспільноутворюючої. Наприклад, як ми вже зауважували, можна сказати, що ті, хто вважає міф правдивим, не вірять, що це міф взагалі. Крім того, ефективність цих історій та потужність у даній культурі залежать від сили віри в них. Так, подібні додаткові коментарі вказують на те, що деякі часом вважають, що міф не обов'язково ні помилкова віра, відкинута пізніше як хибна на основі доказів, або помилкове переконання, в яке вірили, незважаючи на докази. Це, таким чином, викликає сумніви щодо правильності приписування фальшивості як характеристики міфу.

Однак, перш ніж коментувати цей сумнів, слід подивитись, чи зможемо ми отримати більш повне уявлення про міф в загальних концепціях. Ущільнюючи різні зауваження, ми отримуємо наступне: міф - це віра, яка заряджена цінністю, вважається правдою, хоча насправді помилковою; тому, що віра є правдою, а не міфом для тих, хто поділяє її, а міфом лише для тих, хто знає, що це неправдиво, оскільки є несумісним з науковими знаннями, а скоріше це просто аргумент нерозділення віри. Ми наразі не можемо вказати, чи визначається ця несумісність порівнянням віри з науковим пізнанням часу або пізнішого розвіювання, або зі знанням іншої витісняючої культури. Якщо це перша вищезазначена вище теза, то міф, звичайно, може бути відомий як міф у той час, коли він вживається. Якщо друга, то немає жодної можливості, що деяка культура, за певний час, що володіє лише мінімальною наукою, може пізнати міф як міф. Однак ми чітко даємо зрозуміти, що міф такий лише для тих, хто вже не сприймає його як справжнє і достовірне. Тому, здається, розумним є припущення, що ця несумісність виявляється лише пізніше через більш науковопросунуту в часі культуру.

Якщо перші два типи помилкових переконань виключені з області міфу, то нам залишається третій. Але, на щастя чи на жаль, третій - не єдиний вид віри, який, можливо, можна назвати міфом. Приймаючи як мінімум основу для визначення "міфу" дві характеристики "віри" та "цінностей", існують і інші типи вірувань, кожне з яких законно можна назвати "міфом".

Звичайно, існує міф про міф, який включає дві додаткові характеристики: про те, що він помилковий, але відомий як хибний лише на пізнішому періоді культури або в іншій культурі. Коли його називають помилковим, йому, звичайно, більше не вірять. Важливо повторити, що міф у цьому сенсі - це не просто віра, яка згодом виявляється помилковою. Істотна відмінність полягає в тому, що міф заряджений цінністю; просто хибна віра - це не так.

Інший тип віри, який можна назвати "міфом", має додаткові характеристики, про як відомо, що вони є помилковими за науковими

критеріями, але незважаючи на це їх, вважають через ціннісний заряд або значення. Переконавання цього типу відрізняється від попереднього положення тим, що його хибність може бути відома науковими стандартами того часу.

Інший тип віри, який можна назвати міфом, має додаткову характеристику буття, науково кажучи, ні правдивим, ні хибним, просто тому, що це поза досвідом. Це така віра, яку не можна вважати несумісною з науковими знаннями, оскільки її неможливо перевірити, верифікувати. З цього приводу, очевидно, є два типи підвласні міфу: типова ціннісна віра, яка є зовнішнім досвідом з точки зору будь-якого з відомих на той час критеріїв науки, хоча теоретично не виходить за межі перевіреного досвіду; і тип, який, як правило, є потустороннім досвідом і, отже, не підлягає випробуванню в будь-який час. Прикладом першого є єврейсько-християнська віра в прихід Месії; приклад останнього, бартівський Бог. Немає можливості судити про ймовірність месіанської віри за будь-якими канонами, які зараз відомі науці, але теоретично все ще можна перевірити, що Месія, якщо він прийде, стане подією, пережитою в цьому світі. Бог Карла Барта, за визначенням, поза досвідом і нестабільний з точки зору досвіду.

Останній тип переконань, який можна назвати "міфом", характеризує сумісність із науковими критеріями того часу, хоча коли будуть виявлені фальсифікуючі докази, він все одно вважатиметься через його ціннісний заряд або цінність - значущим[25].

Цілком можливо, що вивчення міфів будь-якої конкретної культури покаже наявність усіх чотирьох типів, які теоретично важливі, допомагаючи відповісти на питання, чи може культура розрізняти власні міфи та свої наукові переконання. Для того, щоб спростити аналіз, слід, можливо, дати кожному з цих понять міфу номер-індекс.

Якщо ми приймемо визначення міфу, як міфу самого по собі, то зрозуміло, що відмінність не існувала б для жодного з вірувань в культурі, оскільки, за визначенням, такі вірування не можуть бути визнані

помилковими в наукових канонах культури. Ні грецька, ні римська культура ніколи не змогли показати, що зірки не були богами, хоча ми сьогодні знаємо, що ця віра є хибною.

Міф, очевидно, був би відомий як міф у будь-якій культурі, оскільки вірування цього типу були б відомі як помилкові за науковими канонами культури.. Очевидно, якщо культура не робить чіткого розрізнення між переконаннями («всередині» і «зовні» переоціненого досвіду, тоді міфи не вважатимуться міфом, але якщо це так - як це відбувається у певних групах, таких, як серед вчених в нашій сучасній культурі), то різницю між міфічним і неміфічним вірування були б зрозумілими для членів культури. Наприклад, вчені в нашій культурі розрізняють переконання, яке можна перевірити в нашому досвіді, і таке, яке неможливе. Таким чином, для них, наприклад, твердження, що душа як безсмертна, нематеріальна субстанція не є випробовуваною пропозицією нашого досвіду, хоча попередні культури вірили в її існування, а великі групи в нашій культурі досі все-таки вірять у це. Останні ніколи не розрізняли верифіковану і нестабільну пропозицію.

Міф міг іноді бути відомим у деяких культурах як міф, а іноді - ні [32]. Він не був би відомий як міф, доки не було б наукових доказів його помилковості, але він був би відомий як міф, якби він був. Наприклад, віра XIX століття у прогрес у мирному світовому суспільстві, безумовно, сумісна з наявними доказами, хоча сьогодні є вагомі підстави для зневіри у справедливості цієї концепції.

Вище ми вже позначили, що міф за науковою теорією сьогодення - це помилкове переконання, але те, що ми говорили про різні типи міфів, свідчить про неявну суперечність. Міф може втратити свій статус прийняттого переконання про щось, коли він виявиться помилковим у більш пізній час або в іншій пов'язаній культурі. Міф ніколи не може бути фальсифікованим, оскільки він не перевіряється жодними критеріями науки, хоча він може бути відкинутий на підставах, що не мають нічого спільного з помилковістю, як, наприклад, критерій Маліновського щодо соціальної

невідповідності. Цей тип міфу, для якого сьогодні існують відомі приклади, повністю суперечить твердженню, що жоден міф не є поза правдою чи хибністю. Тільки деякі міфи мають статус хибної віри, хоча міф має статус хибної віри лише тоді, коли виявляється помилковим.

Таким чином, слід визначити, що міф як релігійний факт не обов'язково є хибною вірою; і це може бути правдивою вірою в наукові канони певної культури.

Припущення про те, що міф є вірою несумісною з науковими знаннями, спирається на неадекватний аналіз підстав, що встановлюють істинність переконань, і на припущенні про наукові знання, які ми вважаємо інколи неприйнятними в релігієзнавчій теорії.

Очевидно, деякі дослідники міфології, не з'ясовували причин, за якими переконання утверджуються як істинні чи помилкові в будь-якій культурі. Наступні тенденції ґрунтуються на канонах, прийнятих, як наукові, певною групою, вченими нашої культури. Ми не претендуємо на те, що ці канони мають будь-яку культурну універсальність, хоча для нас вони мають високий авторитет. Наші зауваження будуть висловлені негативно, а не позитивно, оскільки це здається найкращим способом поводження з типом віри, який можна назвати "міфом".

За яких умов не можна сказати, що переконання помилкове? Здається, існує як мінімум чотири такі умови: (1) коли немає жодних доказів протилежного і існують деякі позитивні докази; (2) коли віра не перевірена жодними відомими канонами "наукової" істини; (3) коли віра є передбачуваним передбаченням у майбутньому, що існуючі покоління чи навіть існуюча культура не можуть піддавати її перевірці, тобто коли канон для перевірки переконання відомий, але не застосовується; і (4) коли віра настільки сформульована, що її ніколи не можна перевірити. За тим чи іншим із цих критеріїв та з причин, які можуть бути як науковими, так і ненауковими, твердженням можна вважати їх правдивим. Релігієзнавцю

вченому повинно бути легко, як і студенту цієї дисципліни, знайти багато прикладів таких переконань.

Тепер має бути очевидним, що ці умови переконання є аналітичними продуктами нашої культури. Вони не виявляються серед правдивих канонів інших суспільств. Навіть у нашій культурі, крім того, не можна знайти відмінності цього типу у працях мислителів до XIX століття; і навіть сьогодні такі умови істини не є експлікацією, прийнятною для всіх вчених.

Але крім того, що навіть сьогодні умови, зазначені вище, не обов'язково приймаються деякими вченими, ми зробили ряд припущень щодо наукових знань, які не можуть бути релігійно-науковими поки що виправданими. Деякі науковці, здається, вважають, що вчорашнє «наукове знання» також є знанням сьогодні. Точніше, вони, здається, вважають, що критерії наукового пізнання завжди були однаковими і наразі залишаються стабільними, тому міф однаково може бути відкинутий і не відроджений наново, або існує припущення, що він може бути хибно відкинутим. Лише за цим припущенням ми можемо стверджувати, що міф несумісний з науковим пізнанням, як тотожний, але вони можуть взаємодіяти, як натяк, метафора або інструмент впровадження знання. Однак є факти які припускають такі припущення: критерії розмежування факту та нефакту різняться від культури до культури; є різні прийнятні наукові критерії істинності факту - в одному суспільстві, у якому можна назвати дещо «наукою», не є прийнятними критеріями в іншому; те, що є прийнятними науковими критеріями для однієї групи або соціального класу, не обов'язково є прийнятними для іншої групи або соціального класу тієї ж культури. Це факти, які роблять релігійно-науковцям задачу складною, якщо не неможливою задля визначення міфічного характеру вірувань. Які легітимні критерії міфів? Чи є правомірними критерії культур, в яких ці переконання живуть? Або вони (міфи) описують певні групи чи соціальні класи суспільства, скажімо, свої? Якщо перші вважаються законними, то переконання того суспільства не є міфами, навіть якщо вони класифікуються

як такі з точки зору наших власних культурних критеріїв. Якщо останні вважаються законними, то можна висловити дві критики: переконання старого чи іншого суспільства оцінюються за канонами чи критеріями, абсолютно невідомими йому, і, якщо випадково відомі, можливо, відкидаються як нікчемні. Критерії, які використовуються, часто не є єдиними в цій культурі; існують інші, які з точки зору групи або соціального класу, які приймають їх, є кращими. Отже, при використанні одного набору, а не іншого, показано перевагу вартості, яку деякі вчені, очевидно, вважатимуть деструктивними для об'єктивної науки.

Якщо вищевикладений аналіз гіпотези виправданий, то його основна теза говорить про те, що всі культури, наскільки відомо, створюють власні міфи, залишаються недоторканими. Але це справедливо лише в тому випадку, якщо його концепція або будь-яке інше уявлення про віру в міф буде відкинуто. Міф, як і будь-яка інша оповідка, може бути сприятливою, але він не є фальшивим, тому що це міф. Це є помилковим з тих же причин, що й інші повір'я помилкові.

Кожна культура створюватиме і цінуватиме свої власні міфи не тому, що, можливо, не зможе розрізнити істину та хибність, а тому, що їх функція - підтримувати та зберігати культуру від підриву та руйнування. Вони служать для того, щоб утримати людей проти поразки, розчарувань; і вони зберігають інститути та загальний процес, несуть психологічні мотиви.

Міфи, прийнятні в деякій даній культурі, очевидно, залежатимуть не лише від її наукових критеріїв, але від інтересів та потреб людей та груп, які складають суспільство. Звичайно, залежно від складності суспільства, будуть винайдені теорії рівнів істинності чи види істин для захисту вірувань, які можуть бути суперечливі тим, що можна вільно назвати "фактами досвіду". Таким чином, у багатьох складних суспільствах - нашому, наприклад, конфлікти існуватимуть над «критеріями істинності», що не може бути врегульовано простим твердженням тієї чи іншої групи, як, наприклад, теологи, що всі інші «критерії істини» крім власних помиляються. Зрештою,

загальний досвід суспільства та його домінуючих груп визначатиме переваги критеріїв істинності. Отже, використання критеріїв істинності власної культури або групи як основи для судження про переконання інших груп чи культур, якщо вони все ще існують, неминуче призведе до суперечки.

Однак, зазначається, що наука - у євроамериканському невизначеному значенні цього терміна - мається на увазі, тоді можна, використовуючи негативні канони або умови наукової віри, зазначені вище, розрізнити міф від неміфу. Але використовуючи ці канони чи умови, які б міфи не були виявлені, навіть якщо вони можуть бути науковими, не обов'язково будуть повною мірою зрозумілими і охарактеризованими. Вони є міфами, оскільки вони переходять усі можливі критерії наукової істини, і, таким чином, виходять за межі емпіричного тестування; або хоча вони теоретично відповідають критеріям істини, вони практично не перевіряються, як, наприклад, переконання, які, хоч і сьогодні не піддаються перевірці, відповідають наявним даним; або вони служать основними постулатами соціальної системи для інтеграції дій людини та визначення її процедур, і можуть складатися з правил оцінки соціальних результатів та операцій, що визначають соціально схвалені способи досягнення результатів; в остаточному підсумку, вони перевищують існуючі критерії істини, хоча згодом можуть бути винайдені критерії істини для перевірки таких переконань, виявів. Такі вірування (міфи) приймаються через їх особливу та загальну соціальну корисність, їх особливе та загальне значення для суспільства та його членів. Звичайно, ці переконання (міфи) згодом можуть бути відкинуті, оскільки можуть бути знайдені способи їх перевірки, які можуть виявити їх помилковими, або через те, що вони не є суспільно корисними. Однак у однаково науковій культурі міфи, що суперечать досвіду та розуму, очевидно, будуть неприйнятними; і правило для захисту міфу на кшталт тертуліанівського, ми вважаємо, "вірую адже це абсурдно", не знайде прийняття.

Рене Жирар, чий погляд на міфічний ритуалізм Фрезера пояснює не просто взаємозв'язок міжміфом і ритуалом, а також походження та функції обох. Обидва виникають, щоб забезпечити не їжу, а мир. Знаходять винного, будь то король чи простолюдин, приносять у жертву кінця не зими, а насильства, що є проблемою, а не рішенням Сьореля. Міф і ритуал - це способи впоратися не з природою, а з природою людини - з агресією людини [18].

У "Насильстві і священному" Жерара, він наводить міф про Едіпа як найкращий приклад його теорії. На думку Едіпа, за словами Жерара, чума, яка заповонила Фіви під час правління царя, насправді є невиною жертвою. Або чуми ніколи не було, або чума не була причиною потрясінь. Або чума - це метафора насильства, яка поширилася в суспільстві як зараза. Насильство серед фіванців виражається в напрузі серед головних діячів Софокла: Едіпа, Креона та Терейсія. Єдиний спосіб покінчити з насильством і тим самим зберегти суспільство - це відпущення жертви вразливого члена суспільства. Незважаючи на те, що цар, Едіп подвійно стигматизований і тим самим подвійно вразливий. Він сторонній чоловік: йому ще невідомо, що він фіванец, і завоював престол не спадковістю, а поваленням Сфінкса. А він каліка - результат проколювання його сухожилів при народженні. Міф, сформований лише після падіння Едіпа, служить для того, щоб звільнити громаду, звинувачуючи його: він убив свого батька і одружився з матір'ю, і саме за його паррицид і його інцест Фіви переживають чуму.

Насправді, за словами Жирара, Фівани просто вирішують прийняти думку Терейсія і Креона, а не Едіпа над тим, хто відповідає за розпад суспільства. Тільки наступний міф перетворює думки переможців на правду. Саме справжньою причиною проблеми є колективне насильство, а не окремий Едіп, пояснюється наступними подіями [18]. Щоправда, чума закінчується, але незабаром супроводжується боротьба за престол серед Креона; Син Едіпа та Полініки; та його іншого сина Етеокла. За словами Жирара, Софокл кидає виклик міфу, але ніколи прямо, так що п'єса

регулярно приймалася Гаррісоном і Мюрреєм, як драматизована версія міфу, а не як для більш сприйнятого Жирара виклик для міфу. Але міф, який продовжується з Едіпа при Колоні, більше, ніж просте звинувачення Едіпа в бідах фіванців. Це перетворює його на героя. Навіть як цар Едіп героїчно вважає своїм обов'язком покінчити з чумою, яка спіткала його підданих, обіцяючи виявити, хто є винуватцем, і наполягаючи на тому, щоб бути висланим, як тільки він виявить, що він сам винуватець.

І все ж для Жирара справжній герой - це не принижений, самопожертвувачий Едіп, а піднесений. Навіть як винуватець Едіп може врятувати Фіви: так, як його присутність спричинила чуму, так і її відхід закінчується. Він герой навіть під час злочинства. У нього вже є богоподібна сила як принести чуму, так і покінчити з нею [18].

Але до часу Едіпа на Колонусі значення Едіпа виросло. Прибувши, через роки мандрів, в Колонус, поблизу Афін, його тепер покликають повернутися до Фів. Як добробут Фівколись залежав від заслання Едіпа, так і тепер залежить від цього його повернення. Едіп відмовляється, бо ми дізнаємося, що він хотів залишитися у Фівах після подій, коли він ще був царем, алеврешті-решт був насильно засланий Креоном та іншими. Тепер Креон готовий захопити його і повернути його до Фів насильно. Цар Тесей пропонує Едіпу притулок. Натомість Едіп заявляє, що його місце поховання в Афінах захистить Афіни від Фів. Коротше кажучи, Едіп, маючи в собі образ як царя, позначався божественним царем Фів, а в образі на Колоні закінчується божественним благодійником Афін [18].

Вклад Клода Леві-Строса у вивчення міфу, був не лише відродженням тилорійського погляду на міф як протонауковий, але, ще більше, він спричинив винахід «структуралістського» підходу до міфу. Нагадаємо, що для Леві-Стросса міф - це зразок мислення як такий, сучасний чи примітивний, оскільки він класифікує явища. Люди, стверджує Леві-Строс, думають у формі класифікацій, зокрема пар опозицій, і проектують їх на світ. Не тільки міф та наука, які Леві-Строс розглядає як таксономії, але кулінарія,

музика, мистецтво, література, одяг, етикет, шлюб та економіка також випробовують порив людського міфологізування [30].

Для Леві-Стросса відмінність міфу серед цих явищ є триразовою. По-перше, міф, здається, найменш впорядкований з усіх форм: "Здавалося б, в ході міфу щось, можливо, трапиться. Існує [начебто] відсутність логіки, немає наступності" [31]. Вміти організувати навіть міфи в набори опозицій було б безповоротною можливістю доводити, що порядок притаманний усім культурним явищам і тому розум повинен лежати в його основі. Як заявив Леві-Стросс на початку «Вступ в науку про міфологію», його чотиритомний том про міфологію корінних американців.

Як і Тайлор, Леві-Стросс звертається до впорядкованості розуму, щоб довести, що він впливає з науково-подібних процесів спостереження та гіпотези, а не з безмежної уяви [30].

По-друге, міф разом з тотемізмом - єдине виключно примітивне явище серед тих, що вбачає Леві-Стросс [31]. Довести, що це впорядковані структури, довело б, що його творець є впорядкованим, отже, логічним та інтелектуальним.

По-третє, і найголовніше, що міф сам по собі не тільки висловлює протиставлення, рівнозначні протиріччям, але і вирішує їх: «мета міфу - створити логічну модель, здатну подолати протиріччя». Міф вирішує або, точніше, гартує протиріччя «діалектично», надаючи або посередницький середній термін, або аналогічне, але легше вирішене протиріччя.

Як і протиріччя, виражені в інших явищах, і ті, що виражаються в міфі, мають незліченну кількість. Однак, все це, очевидно, зводиться до випадків принципового протиріччя між "природою" та "культурою" [30], протиріччям, яке впливає з конфлікту, який люди переживають між собою як тварини, і таким чином, частину природи та себе як людину, і так частину культури. Цей конфлікт є проекцією на світ опозиційного характеру людського розуму. Люди не тільки думають "опозиційно", але, як наслідок, також відчують світ "опозиційно" [30]. Тоді це може здатися так, ніби Леві-Стросс, як Фрейд і

Юнг, робить предметом міфу розум, а не світ. Але насправді він цього не робить. Він, як і вони, не прагне визначити прогнози, щоб їх зняти. Він шукає просто простежити їх джерело. (У той же час Леві-Стросс стверджує, що світ сам організований "опозиційно", так що людські проекції, залишаючись проекціями, відповідають природі світу. Юнг говорить те саме у своїй доктрині синхронності)[55]. Колись Леві-Стросс простежує джерело проекцій, він продовжує розбиратися з ними як із світовим досвідом, так що предметом міфу для нього, як для Бультмана [6], Йонаса [19] і Камю, є зустріч зі світом - але зі світом, що переживається як суперечливий, не як чужий.

Найяскравішими прикладами конфлікту між природою та культурою є періодичні протистояння, які Леві-Стросс виявляє між сирію та вареною їжею, дикими та ручними тваринами, інцестом та екзогамією. Набагато менш зрозуміло, як інші протиставлення, які він знаходить - такі, як між сонцем і місяцем, землею і небом, гарячим і холодним, високим і низьким, лівим і правим, чоловічим і жіночим, життям і смертю - символізують розкол між природою і культурою, а не розкол всередині природи. Так само далеко не зрозуміло, як опозиції поводять себе або формуються. Сестра проти дружини та матрилокальне та патрілокальне споріднення символізують ще щось, крім розколу в суспільстві, а отже, і в межах культури.

За словами Леві-Строса, міф про Едіпа загартовує приклад зіткнення природи та культури, зазначаючи, що люди здатні терпіти паралельний випадок зіткнення [30].

Впорядковуючи елементи міфу не в хронологічному порядку сюжету, а в повторюваному порядку двох наборів протилежних пар, Леві-Стросс стверджує, що міф знімає напругу всередині однієї пари, поєднуючи його із порівнянною парою, яка вже є прийнятою. Вже прийнята опозиція полягає в тому, що між "завищенням" та "недооціненням" "кровних стосунків". Підвищення стосується або вчинення інцесту (Едіп одружується з матір'ю), або порушення заборони в ім'я родини (Антігона поховас її брата Полініса).

"Підниження" означає або братовбивство (Етеокл, що вбиває брата Полініка), або патрицид (Едіп убиває батька). Переоцінка являє собою природу і є інстинктивним актом. Зниження репрезентує культуру, бо вона неприродна. Взнявшись за міф про Едіпа та зосередившись на сімейному сексі та вбивствах, Леві-Стросс, можливо, здається, що слідує за Фрейдом, але насправді він відкидає аналіз Фрейда як лише ще одну версію самого міфу, а не як навіть неповноцінний аналіз з нього.

У міфі про Едіпа опозиція, яка вимагає прийняття, полягає в тому, що між "запереченням" і "твердженням" автохтонного походження ". Заперечення стосується вбивства земляних монстрів, які або запобігають народженню людей (Кадмос вбиває дракона, з витягнутих зубів якого народжуються люди), або загрожує виживанню людей (Едіп убиває Сфінкса, який насилає голод на Фіви) . Під твердженням розуміється загальна міфологічна асоціація людей, народжених із землі, що мають труднощі при ходьбі (наймення Едіпа означає «набряклі ноги»). Вбивати земляних монстрів - це заперечувати зв'язок людей із землею; називати людей на основі труднощів при ходьбі - це підтвердити зв'язок людини із землею. Заперечення представляє природу, бо люди насправді народжуються від людських батьків, а не від землі. Утвердження являє собою культуру, бо міфологія стверджує, що люди народжуються із землі. Як стародавні греки змогли перенести один набір протилежностей легше, ніж інший, Леві-Стросс ніколи не розкриє[31].

Але в інших міфах навіть не вдається подолати опозиції. Натомість вони показують, що будь-яка альтернативна домовленість була б гіршою. Наприклад, доказом служить міф про корінних американців Цимшіяна про Асдіваль. Замість того, щоб вирішити протиріччя між смертю та життям, міф робить смерть вищою за безсмертя чи вічне життя. Тому що міф стосується людського досвіду світу, не кажучи про найглибші тривоги, пережиті у світі, він, здавалося б, має екзистенційний імпорт, як міф в Бульмана, Йонаса та Камю. І все ж Леві-Стросс, як і Тайлор, трактує міф як холодний

інтелектуальний феномен: опозиції, висловлені в міфі, складають логічні загадки, а не екзистенційні труднощі. Міф передбачає мислення, а не почуття. При цьому міф передбачає більше процесу, ніж змісту мислення. Тут Леві-Стросс передбачає спрямованість сучасних когнітивних психологів.

Називаючи свій підхід до міфу "структуралістським"[30,31], Леві-Стросс має намір відрізнити його від "розповідних" інтерпретацій, або тих, що дотримуються сюжету міфу. Усі інші теорії, що обговорюються тут, роблять це. Незалежно від того, чи є їх значення буквальним чи символічним, вони вважають міфом історію, просуваючись від початку до кінця. Не всі ці теоретики, безумовно, однаково зацікавлені в сюжеті. Наприклад, Леві-Брюль переймається світоглядом, та тим що лежить в основі його, але він все ж приписує сюжет міфу. Для Тайлора, навпаки, сюжет є центральним: міф представляє процес, за допомогою якого світ був створений чи діє.

Леві-Стросс поодиноці не відмічає сюжет або «діахронічний вимір» міфу і знаходить значення міфу в структурі, або «синхронному вимірі». Якщо сюжет міфу полягає в тому, що подія А призводить до події В, що призводить до події С, що призводить до події D, структура, що ідентична вираженню та вирішенню суперечностей, - це те, що події А і В становлять опозицію, опосередковану подією С, або те, що події А і В, які складають одну і ту ж опозицію, є одна для одного, як події С і D, аналогічні опозиції, є одними для одного.

Кожен міф містить низку опозиційних наборів, кожна з яких складається з пари опозицій, вирішених так чи інакше. Відносини між множинами збігаються з елементами в межах кожного набору. Замість того, щоб встановити один, що веде до встановлення двох, що призводить до встановлення трьох, що призводить до встановлення чотирьох, або встановити три опосередковуючі опозиції між першою множиною і встановити другу, або встановити один - встановити два, як встановити три - встановити чотири.

Структурне значення міфу є як некумулятивним, так і взаємозалежним. Він некумулятивний, тому що міф містить низку резолюцій опозицій, які він висловлює, а не єдине, поступове розв'язання. Кожні три-чотири набори пропонують роздільну здатність і в будь-якому з описаних способів, але міф у цілому цього не робить. Його значення, таким чином, швидше циклічне, ніж лінійне, періодичне, а не прогресивне. Кожен цикл із трьох чи чотирьох наборів, як і кожен цикл із трьох чи чотирьох елементів у наборі, не є наслідком, а лише «перетворенням» або варіантом вираження свого попередника.

Структурний сенс міфу взаємопов'язаний, оскільки значення будь-якого елемента в наборі полягає не в собі, а в його "діалектичному" відношенні до інших елементів набору. Аналогічно, значення будь-якої множини полягає не в самому собі, а в її "діалектичному" відношенні до інших множин. Сам по собі елемент або набір не має значення, буквального чи символічного [30].

Міф має такі ж взаємопов'язані та некумулятивні стосунки до інших міфів, як і його частини один до одного. Його значення полягає не в самому собі, а в "діалектичному" відношенні до інших міфів, а набір, складений з цих міфів, являє собою "перетворення", а не наслідок попередника. Нарешті, міфи у сукупності мають таке ж відношення до інших людських явищ, включаючи ритуали, як і окремі міфи. В унікальній марці міф-ритуалізму Леві-Строса міфи та ритуали діють разом, але як структурні протилежності, а не, як для інших міфо-ритуалістів, паралелі.

Міф для Еліаде пояснює, він робить більше, ніж здається. Пояснення виявляється простим засобом для досягнення мети, а саме - відродження.[17]

Чути, читати, а тим більше відтворювати міф, магічно повертатися до часу, коли міф відбувся, часу виникнення будь-якого явища, яке він пояснює

П'єси, книги та фільми - це як міфи, оскільки вони розкривають існування іншого, часто раннього світу, поряд із повсякденним.

Первісний міф - це світ надзвичайних постатей і подій, схожих на ті, що зустрічаються в традиційних міфах. Крім того, ці події пояснюють

сучасний стан повсякденного світу. Найчастіше сучасники настільки захоплюються п'єсами, книгами та фільмами, що вони уявляють себе ще за часів міфу. Там, де Бультман і Йонас покірно стверджують, що сучасники можуть мати міф, Еліаде сміливо стверджує, що вони так і роблять. Якщо навіть атеїсти, що ухиляються від вірувань, мають міф, то, безумовно, міф не просто прийнятний для сучасників, як для Бультмана та Йонаса, але й непридатний лише для окремих періодів. Це дещо вселюдське. Там, де Тайлор і Фрезер припускають, що міф є жертвою процесу секуляризації, Еліаде стверджує, що реальної секуляризації не відбулося. Релігія, а разом з цим і міф, залишаються просто замаскованими.

Як застосувати Еліаде, наприклад, до міфу про Адоніса, який здається далеко не героїчним? Як і інші грецькі антигерої Ікар і Фаєтон, Адоніс вважає себе всесильним. Насправді, він, як і інші, не звертає уваги на небезпеки світу і вмирає внаслідок своєї нарцистичної дурості [17].

Звичайно, скептик може знеструмити. Невже людський герой, наскільки шанований, є цілком божественним? Це святкування цілком рівнозначне культу? Чи справді святкування життя мертвого героя повертає героя до життя? Чи віряни дійсно вірять у те, що вони подорожували реальністю, а не просто своєю уявою? І якщо соціальні науки пояснюють тривалі досягнення героїв, що залишається міфу для пояснення? Наскільки це впливає, як намагання Еліаде закріпити міцне місце для міфу в сучасному науковому світі, це переконливо? Міф прийнято вважати словами, часто у формі розповіді. Міф читається чи чується. Це щось говорить. Однак, існує підхід до міфу, який вважає цей погляд на міф штучним. Згідно міфу та ритуалу, або теорії міфо-ритуалістики, міф не існує сам по собі, а прив'язаний до ритуалу. Міф - це не просто твердження, а дія. Найменш компрометуюча форма теорії стверджує, що всі міфи мають супутні ритуали та всі ритуали супроводжують міфи. У примірникових версіях деякі міфи можуть процвітати без ритуалів або деякі ритуали без міфів. Альтернативно, міфи та ритуали можуть спочатку діяти разом, але згодом йти окремими

шляхами. Або міфи та ритуали можуть виникати окремо, але згодом зливатися. У кількох виданнях «ЗолотоїГілки» Дж. Фрезер розробив та вивів теорію міфо-ритуалістів далеко за рамки свого друга Сміта, якому він присвячує роботу. У той час як ЗолотаГілка відома своїм тристороннім поділом всієї культури на етапи магії, релігії та науки, основна частина праці насправді стосується проміжного етапу між релігією та наукою - етапом магії та релігії, поєднаними. Тільки на цьому проміжному етапі, який ще є давнім та примітивним, можна знайти міфоритуалізм, бо лише тут міфи та ритуали працюють разом.

Фрезер, рідко послідовний, насправді представляє дві різні версії міфоритуалізму [50]. У першій версії, про яку вже йшлося в роботі, міф описує життя бога рослинності, головного бога пантеону, і ритуал вводить міф, що описує його смерть та відродження. Ритуал діє на основі магічного Закону уподібненості, згідно з яким наслідування дії спричиняє його. Найясніший приклад цього виду магії - вуду. Ритуал безпосередньо маніпулює богом рослинності, а не самою рослинністю, але, як всходить сам бог, так автоматично всходить і рослинність. Те, що рослинність знаходиться під прямим контролем бога, є спадщиною релігії. Цією рослинністю можна керувати, навіть якщо лише опосередковано через бога, є спадщина магії.

Поєднання міфу та ритуалу - це поєднання релігії та магії. Ритуал виконується тоді, коли хочеться закінчити зиму, імовірно, коли накопичені запаси закінчуються. Людина, часто цар, грає роль бога і виконує те, що тим самим магічним чином спонукає бога робити.

У другій версії міфритуалізму Фрезера цар займає центральне місце. Тут король не просто діє як імітатор бога, але він сам є божественним, завдяки чому Фрезер зазначає, що бог проживає в ньому. Як здоров'я рослинності залежить від здоров'я його бога, так і здоров'я бога залежить від здоров'я царя: як іде цар, так іде і бог рослинності, і так в свою чергу йде сама рослинність.

Щоб забезпечити постійне постачання їжі, громада вбиває свого царя, поки він ще в розквіті і тим самим благополучно передає душу бога своєму наступнику: царя вбивають або в кінці короткого терміну, або при перших ознаках немочі. Як і в першій версії, метою є закінчення зими, яка зараз приписується ослабленню царя. Як може колись настати зима, не кажучи вже про щорічні, якщо короля відстороняють до або навіть після настання будь-якого виснаження, Фрезер не пояснює.

У будь-якому випадку цей другий варіант міфоритуалізму на сьогодні виявився більш впливовим, хоча він насправді забезпечує лише делікатний зв'язок між релігійним міфом і магічним ритуалом.

Натомість, замість утвердження міфу про бога рослинності, ритуал просто змінює резиденцію бога. Цар помирає не наслідуючи смерті бога, а як жертва для збереження здоров'я бога. Яку роль тут відіграє міф, зрозуміти непросто. Замість того, щоб відродити бога за допомогою магічного наслідування, ритуал відроджує бога шляхом пересадки, трансплантації.

У першому, справді міфоритуалістичному сценарії Фрезера виникає раніше ритуал, а не, як для Смітта, після нього. Міф, який вводиться в дію на комбінованому етапі, виникає на етапі релігії і, отже, є попереднім ритуалом, до якого він застосовується. У поєднаному етапі міф, для Смітта, пояснює точку ритуалу, але з першопочаткову.

Міф надає ритуалу своє первісне і єдине значення. Без міфу про смерть і відродження цього бога смерть і відродження бога рослинного покрову ледь би ритуалістично прийняті. І все-таки міф для Фрезера, як і Тайлора, є поясненням світу - ходу вегетації - і не просто, як для Сміта, ритуалу. Але для Фрезера, на відміну від Тайлора, пояснення - це лише засіб контролю, так що міф є давнішим і примітивним аналогом прикладної науки, а не, як для Тілора, наукової теорії. Ритуал все ще може бути застосуванням міфу, але міф підпорядкований ритуалу [50].

Найсудовішим обмеженням міфоритуалізму Фрезера є не лише те, що він, як і Сміт, виключає сучасні міфи та ритуали, але і в тому, що він

обмежує навіть античний і примітивний міфоритуалізм міфами про бога рослинності, а насправді лише міфами про смерть і відродження цього бога. Фрезер знаходить знамениті сади Адоніса на їх першому, магічному етапі [50]. На цій стадії люди вірять, що безособові сили, а не боги, викликають події у фізичному світі. Стародавні греки висаджували б насіння у заповнені землею горщики не для того, щоб переконати бога забезпечити ріст, а, магічним Законом подібності, змусити саму безособову землю рости в певній формі: "Деякі вважають, що імітуючи ефект, який вони бажають виробити, вони насправді допомагають виробляти це". "Оскільки на цій стадії немає богів, Адоніс навряд чи може бути богом рослинності. Швидше, він - сама рослинність. Рослинність не символізує Адоніса; Адоніс символізує рослинність.

Також, у Фрезера релігійні сценічні боги замінюють магічні закони як джерело подій у фізичному світі, так що Адоніс стає, принаймні, на буквальному рівні, богом рослинності [50]. Як бог рослинності, Адоніс міг, найпростіше, прискорити посіви проханням. Воно могло бути посилено послухом ритуалістичного та етичного диктату Бога. Сам Фрезер пише, що обряди жалоби були здійснені за Адонісом - не, як на наступному етапі, щоб скасувати його смерть, а шукати прощення за неї. Бо Адоніс не загинув, як на наступному етапі, тому що він спустився до Підземного світу, а тому, що під час різання, штампування та подрібнення кукурудзи - специфічної частини рослинності, яку він символізує - люди вбили його. Замість «природного занепаду рослинності взагалі під літньою спекою чи зимовим холодом» смерть Адоніса - це «насильницьке знищення сімені людиною». І все ж Адоніс якось ще досить живий, щоб бути здатним карати людей, тому, ритуали прощення призначені для відмови. Оскільки, однак, Адоніс помирає через те, що вегетація сама по собі, бог тут справді, як на першому етапі, лише метафора стихії, якою він нібито керує. Знову, як йде рослинність, так іде і Адоніс.

У третій комбінованій сцені Фрейзера Адоніс, нарешті, здається богом. Якщо на другій стадії, як йде рослинність, так іде і Адоніс, тепер, як іде Адоніс, так, здавалося б, йде рослинність. Смерть Адоніса означає його сходження в Підземний світ за його перебування з Персефоною. Фрезер припускає, що незалежно від того, чи захотів Адоніс свого сходження, він занадто слабкий, щоб піднятися сам по собі. Виконуючи відродження, люди допомагають та сприяють цьому. З одного боку, узаконення використовує магичний Закон подібності. З іншого боку, прийняття закону, як і на першому етапі, не є примусовим, а лише підкріплює Адоніса, який, незважаючи на сучасний стан смерті, є ще досить одуховленим, щоб оживити себе, просто не без допомоги. На цій стадії боги все ще контролюють фізичний світ, але їх вплив на нього є автоматичним, а не навмисним. Здійснити відродження Адоніса - це спонукати його відродитися і через нього шукати перетворення рослинності. Але навіть на цій стадії єдиним аспектом життя Адоніса, розглянутого Фрезером, є той, який паралельний річному ходу вегетації: смерті та відродженню Адоніса. Інакше неприродне життя Адоніса, починаючи з його інцестуального народження, ігнорується. Перш за все ігнорується остання смерть Адоніса, неприродна причина - вбивство. Фрезер повинен був це пояснити. Бо якщо життя Адоніса має символізувати хід вегетації, Адоніс повинен постійно вмирати і відроджуватися. І все-таки він цього не робить. У будь-який спосіб Адоніс у версії Аполлодора щорічно долає смерть, він не робить цього на невизначений час. У версії Овідія Адоніс ніколи не вмирав і не відроджувався, а Венера змагає саме тому, що його раз і назавжди забирає смерть. Яким же чином його коротке смертне життя може символізувати вічне відродження, і як він може бути богом? Фрезер замовчує[50].

Нарешті, Фрезер, знову не забуваючи про послідовність, одночасно оголошує життя Адоніса навіть у поєднаному стані лише символом самого перебігу вегетації: міф про те, що Адоніс частину року проводив у Підземному світі, тепер виявляється не причиною долі рослинності, а лише

метафорою цієї долі, так що на третій стадії, а також на другій стадії, за ходом рослинності, так рухається і Адоніс, а не навпаки. Як можливий міфоритуалізм, коли вже немає бога, якого слід ритуалістично відроджувати і коли є лише опис, а не пояснення, ходу вегетації нелегко зрозуміти. В даний час сприймаючи міфологію як символічний опис природних процесів, Фрезер - це як група переважно німецьких теоретиків дев'ятнадцятого століття, відомих відповідно як міфологи природи [50].

ВИСНОВКИ

Релігієзнавча та філософська думка минулого та сучасності стосовно міфів та міфологічних структур та їх кооперації з соціальною дійсністю, виходячи з усіх вищезазначених факторів, є доволі розгорнутою, але не сталою або узгодженою. Існує багато різних поглядів на структуру міфу, його походження, мету, можливість та деякі інші функції окреслені в цій роботі. Перед нами стояла мета висвітлення багатогранності міфу, як релігійної структури, що розповсюджує свій вплив на різні сфери людського життя. Ми можемо репрезентувати багато концепцій з класичної наукової літератури чи окремих поглядів, проте ще досі стоїть проблема точного вияснення що саме потрібно виражати в релігієзнавстві як "міф", адже в кооперації з різними структурами, в різних культурах та епохах, цей феномен сприймається по різному, а плутанина, яка відбувається подалі стає все більшою.

Якщо поглянути на ставлення релігієзнавства, філософії та культурології, можна подумати, що на сьогоднішній день все з міфом стало остаточно ясним, проте, зробивши простий аналіз джерел та поглянувши на історичну перспективу можемо зафіксувати, що це питання залишається туманним, і стає ще більше незрозумілим з кожним новим його обговоренням, з кожною тезою про нього.

В цій роботі стало ясно, що ми дотримуємося індиферентної точки зору, сумарної. Ми вважаємо, що для повного розуміння потрібно робити ще ширший аналіз міфологічних структур, виходячи з лінгвістичної, соціоутворюючої, політичної та культурної парадигми, деконструюючи кожен пласт відомого нам наративу. Вдаватися лише до одного розуміння міфу, не оновлюючи кожен раз свого знання про соціальні та культурні наративи, накладаючи на історичні перспективи. Нам здається очевидним факт взаємозв'язку міфу та структури суспільства, а також тієї логічної парадигми, яка з нього, можливо, витікає.

В останній частині роботи, що є багато різних функцій, які виконує міф, а окресливши їх та застосувавши до аналізу деяких соціальних конструктів. Можна виконувати взаємообумовлені теоретичні операції,

взаємозв'язку та структурування, не обираючи жодної окремої змінної, а комбінуючи їх комплексно, не виключаючи наукової чи релігійної складової, зовнішньої чи внутрішньої. Ми можемо запропонувати кон'юнкцію. Завдяки такому рішенню ми не нехтуємо навіть певним окремим значенням міфу. Синтез та синкретизм вбачається нам найбільш корисним засновком для продовження розгляду концепції міфу і використання її як коду для подальшого поширення на більш глобальні процеси функціонування людства. Міф становиться змінною, яка допомагає більш детально зрозуміти складніші системи. Це - органон, яким може користуватися вчений релігіознавець для пояснення багатьох подій. До того ж, цю структуру, класичну, за своєю суттю, можна використовувати і в багатьох гуманітарних дисциплінах: філософії, літературознавстві, філології, політології, соціології, антропології, історії. Структура міфу як логічна консолідація та репрезентація свідомості може також бути корисною і в точних науках. Цим ми хотіли б зайнятися поетапно надалі. Невеличкий аналітичний зріз, запропонований в цій роботі є лише пропедевтичною частиною вступом до систематичної технології, яка може абсолютно змінити уявлення про функціонування суспільств та мислення в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Андреева Н. С. Миф как «переживаемая реальность» в концепции Б. Малиновского / Н. С. Андреева. – С. 102–106.
2. Античные писатели. Словарь. — СПб.: Издательство «Лань», 1999. — 448 С.
3. Аполлотор. Мифологическая библиотека / Перевод, комментарии и статья В. Г. Боруховича. — Л.: Наука, 1972. — 215 с.
4. Арістова А. В. М. Еліаде про релігійність «нового типу» / А. В. Арістова // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства : зб. наук. ст. – К. : Парапан, 2007. – С. 35–40.
5. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
6. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия (Пер. с нем. Г. В. Вдовиной) // Социально-политическое измерение христианства. – М.: Наука, 1994. – С. 302–339
7. Вернан Ж. Происхождение древнегреческой мысли / Жан-Пьер Вернан. – Москва: "Прогресс", 1962. – 224 с.
8. Виговський Л. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу / Л. Виговський // Християнство доби постмодерну : [кол. моногр.] / за ред. А. Колодного. – К. : Відд. релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Укр. асоц. релігієзнавців, 2005. – С. 33–45.
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем., общ.ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
10. Гончарова І. Міф і логос (проблема синтезу раціонального та ірраціонального у контексті культури) / Ірина Гончарова. // Сіверянський літопис. – С. 136–144.
11. Дарвин Ч. О происхождении видов [Электронный ресурс] / Чарльз Дарвин. – 1864. – Режим доступа до ресурсу: [https://ru.wikisource.org/wiki/О_происхождении_видов_\(Дарвин;_Рачин](https://ru.wikisource.org/wiki/О_происхождении_видов_(Дарвин;_Рачин)

- ский)/1864_(ВТ).
12. Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). — М., Лабиринт, 2000. — 224 С.
 13. Дюмезиль Жорж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. — М.: ГРВЛ "Наука", 1986. — 234 с
 14. Дюмезиль Ж. Мітра-Варуна / Жорж Дюмезиль. — Київ: "Пломінь", 2019. — 248 с.
 15. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр. ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М. : Канон+, 1998. — С. 174–231.
 16. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Социология религии: классические подходы : хрестоматия / сост. М. П. Гапочкин и Ю. А. Кимилева. — М. : Мир, 1994. — С. 35–69.
 17. Еліаде М. Трактат з історії релігії / Мірча Еліаде. — Київ: Дух і Літера, 2016. — 520 с.
 18. Жерар Р. Насилие и священное / Рене Жерар. — Москва: Новое литературное обозрение, 2010. — 448 с.
 19. Йонас Х. Религия гнозиса// Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Ханс Йонас. — Санкт-Петербург: Ирис: Алатейя, 2001. - С.420-450
 20. Кант И. Критика Практического Разума / Иммануил Кант. — Москва: Азбука, 2019. — 256 с.
 21. Кассирер Э. Техника современных политических мифов / Э. Кассирер // Вестник МГУ. — 1990. — № 2. — С. 58–69.
 22. Козловський О. Р. Концепт «релігійного досвіду та його методологічна роль у філософії й соціології релігії / О. Р. Козловський // Мультиверсум. Філософський альманах. — К. : Центр духовної культури, 2006. — № 56. — С. 135–145.
 23. Кьеркегор С. Или-или / С. Кьеркегор. — СПб. : Амфора, 2011. — 823 с.
 24. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М. : Республика, 1993. —

- 383 с.
25. Кэссиди Ф. От мифа к логосу / Феохария Кэссиди. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. – 360 с.
26. Диоген Лаэртский. О ЖИЗНИ, УЧЕНИЯХ И ИЗРЕЧЕНИЯХ ЗНАМЕНИТЫХ ФИЛОСОФОВ [Электронный ресурс] / Диоген Лаэртский. – 1986. – Режим доступа до ресурсу: <http://psylib.ukrweb.net/books/diogenl/index.htm>.
27. Лебедев В. Ю. Семиотический анализ западнохристианского религиозного ритуала : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 – теория и история культуры / Лебедев Владимир Юрьевич ; Моск. гос. ун-т культуры и искусств. – М., 2009. – 37 с.
28. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 130–140.
29. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Хрестоматия по истории психологии. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 237–256.
30. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. В. В. Иванова. – М. : Академ. проект, 2008. – 555 с.
31. Леви-Строс К. Первісне мислення / К. Леви-Строс. – К. : Укр. центр духовної культури, 2000. – 324 с.
32. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
33. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 14–24.
34. Лотман Ю. Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Избранные статьи : в трех томах. – Т. I : Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – С. 58–75.
35. Малиновский Б. Магия, наука религия / пер. с англ. – М.: Рэфл-бук, 1998.
36. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. :

- Восточная лит., 2006. – 406 с.
37. Мид Дж. От жеста к символу [Электронный ресурс] / Дж. Мид. – Режим доступа: http://www.gumer.info/nfo/bogoslov_Buks/Philos/Article/Mid_GestSi.php.
38. Монтескье Ш. О духе законов / Шарль Луи Монтескье. – Москва: РИПОЛ Классик, 2016. – 690 с.
39. Найдыш О. В. Обыденное сознание и мифотворчество : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 – Онтология и теория познания / Найдыш Ольга Вячеславовна ; Рос. ун-т дружбы народов. – М., 2011. – 24 с.
40. Николай Кузанский. О мире веры [Электронный ресурс] / Николай Кузанский – Режим доступа до ресурсу: http://www.bibikhin.ru/o_mire_very.
41. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH754eac5c45942d61080a75>.
42. Овідій. Метаморфози / Публій Назон Овідій. – Київ: Дніпро, 1985. – 304 с.
43. Платон. Государство / Платон. – Москва: "Аст", 2016. – 356 с.
44. Попович М. В. Теорія ментальності / М. В. Попович // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. академік НАН України М. В. Попович. – К. : Наук.думка, 2006. – С. 3–28.
45. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
46. Слезак Т. Читая Платона / Томас Слезак. – Санкт-Петербург: АНО Издательство С.-Петербургского университета, 2009.
47. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. пер. з англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
48. Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре / Эдуард Тайлор. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.

- 49.Файер В. К вопросу о влиянии Аристарха на рукописную традицию "Илиады" [Электронный ресурс] / В. Файер – Режим доступа до ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-vliyanii-aristarha-na-rukopisnuyu-traditsiyu-iliady/viewer>
- 50.Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Новые плоды (исследование магии и религии) / Джеймс Джордж Фрэзер. – Москва: "Академический проект", 2014. – 407 с.
- 51.Шахнович М.М. Метродор из Лампсака // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 466-467.
- 52.Шеллинг Ф. Философия мифологии / Фридрих Шеллинг. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. – 480 с.
- 53.Щедрін А. Т. Культурологічно-релігієзнавчі виміри «вторинної» міфотворчості : автореф. дис д-ра культурології : 26.00.01 – теорія та історія культури / А. Т. Щедрін ; Харк. держ. академія культури. – Х., 2008. – 40 с.
- 54.Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. – М. : «Инвест – ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с.
- 55.Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Киев : Порт-Рояль ; Москва : Совершенство, 1997. – 384 с.
56. Matthew A. Culture and Anarchy / Arnold Matthew. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 221 с.
57. Muller, F. Max. *Comparative Mythology: An Essay*. New York, 1909
58. Blumenberg H. Work on Myth / Hans Blumenberg. – Cambridge: Mitres, 1988. – 725 с.
59. Rubinstein W. THE HISTORIOGRAPHY OF RESCUE [Электронний ресурс] / William Rubinstein – Режим доступу до ресурсу: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/first/r/rubinstein-myth.html>.