

Наукове вивчення міфу (підходи, школи, стратегії, концепції) — комплекс підходів, дослідницьких стратегій, теоретичних концепцій, вироблених для дослідження міфу в ході становлення та утвердження міфології як галузі гуманітарних знань.

Загальна характеристика

У сучасному науковому просторі, починаючи з 1 чв. 20 ст., категорія міфу трансформувалася в один із найбільш багатозначних концептів. Складність дефініції міфу зумовлена парадоксальним прагненням дослідників або до граничного розширення семантичних меж поняття, або до їхнього суворого звуження в межах конкретних дисциплін. У найзагальнішому релігієзнавчому розумінні міф постає як наратив про надприродне, проте ця дефініція потребує уточнення через розрізнення власне міфічних структур та суміжних фольклорних жанрів. Поняття «міф» має міждисциплінарний характер та вивчається в межах філософії, філології, психології (психоаналіз, аналітична психологія), антропології, етнології, соціології. Залежно від методологічної оптики, проблематика міфу може охоплювати різноманітні аспекти соціально-культурного буття: від релігії та магії до політичних технологій та несвідомих установок індивіда. Попри розбіжності в теоріях, спільним знаменником для дослідників залишається визнання феномену онтологічної незнищенності міфу в людській культурі.

Еволюція наукових поглядів на міф пройшла шлях від сприйняття його як «дологічної» форми свідомості до визнання міфу універсальною та невід'ємною складовою людського буття. Перші спроби раціонального аналізу міфології належать до античної філософії, де переважало алегоричне тлумачення (софісти, стоїки) або розуміння міфів як символів, що вказують на позачасову реальність ідей-первообразів (Платон). Евгемер (3 ст. до н. е.) інтерпретував міфічних персонажів як обожнених історичних діячів (евгемеризм). У 18 ст. італійський філософ Дж. Віко у праці «Основи нової науки» (1725) заклав підвалини наукової філософії міфу. Він описав міфологію як «божественну поезію» – фундамент архаїчної культури «віку богів». У теорії Віко міфологічне мислення характеризується пануванням уяви, емоційністю, чуттєвою конкретністю та тотальним антропоморфізмом (наділенням природи людськими властивостями), що робить його типологічно подібним до психології дитячого віку. На відміну від Віко, французькі просвітителі (Фонтенель, Вольтер, Дідро) розглядали міф як продукт невігластва та ошуканства. В к. 18 – на поч. 19 ст. романтизм (Ф. Шлегель, Ф. Шеллінг, брати Я. та В. Грімм) ініціював радикальні зміни, трактуючи міф як естетичний феномен, першообраз поезії та вираз «народного духу». Шеллінг у «Філософії мистецтва» (1804) визначав міфологію як «необхідну умову і першу матерію всякого мистецтва», подолавши алегоричне тлумачення на користь символічного. У середині 19 ст. сформувалася міфологічна (натуралістична) школа, представники якої (зокрема, О. О. Потебня) на основі порівняльно-історичного мовознавства трактували міфи як образне втілення природних явищ (солярна та метеорологічна теорії). М. Мюллер висунув лінгвістичну концепцію «хвороби мови», згідно з якою міф виникає внаслідок затемнення початкового змісту метафор через семантичні зрушення. У 2 пол. 19 ст. цій

школі протистояла антропологічна (еволюціоністська) школа (Е. Тайлор, Дж. Фрейзер, Г. Спенсер), що спиралася на порівняльну етнографію та розглядала міф як найвний спосіб пояснення світу (анімізм Тайлора) або як відображення магічних ритуалів (Фрейзер).

На сучасному етапі наукова спільнота виокремлює дві домінантні стратегії вивчення міфу: етнорелігійну, де міф розглядається як трансльована традицією оповідь про сакральне, та літературознавчу, що аналізує міф як об'єкт художньої рефлексії. Значний евристичний потенціал зберігають й інші підходи: структуралістський, психоаналітичний, архетиповий, тощо, кожен з яких акцентує на специфічних аспектах міфотворчості.

Сучасна міфологія постає як багатогранний об'єкт, що потребує широкого методологічного інструментарію. Якщо етнорелігійний підхід акцентує на сакральній природі міфу як «історії творення», то соціологічні та функціоналістські стратегії розкривають його роль у забезпеченні стабільності суспільних інститутів. Своєю чергою, структуралізм та формалізм дозволяють експлікувати внутрішню логіку та наративну архітектоніку міфу, доводячи, що міфологічне мислення підпорядковується суворим внутрішнім законам. Особливе місце посідає психологічний блок (архетиповий та психоаналітичний підходи), який переводить фокус дослідження з колективних структур на глибинні пласти індивідуальної та загальнолюдської психіки, трактуючи міф як форму репрезентації несвідомого. Політично-героїчний підхід актуалізує міф у сучасному вимірі, демонструючи його здатність адаптуватися до нових ідеологічних контекстів та формувати національну ідентичність. Жоден із наведених підходів не може претендувати на вичерпну повноту, оскільки міф є складним антропологічним феноменом, що одночасно функціонує як психологічний захист, соціальний регулятор, літературна матриця та інструмент політичної легітимації. Тільки синтез цих стратегій дозволяє осягнути міф у його «тотальності», як систему сенсів, що продовжує структурувати людський досвід у 21 ст.

Етнорелігійний підхід

Етнорелігійний підхід до вивчення міфу, фундаментально опрацьований у працях М. Еліаде та підтриманий представниками історичної школи, антропології й етнології, ґрунтується на розумінні міфу як специфічної форми сакрального досвіду. Вихідним положенням цієї парадигми є твердження про те, що міф постає іманентним наслідком ієрофанії – проявленні сакрального в профанному просторі, а відтак є не довільною вигадкою, а формою фіксації онтологічно значущих подій. У гуманітарному знанні 20 ст. саме концепція Еліаде надала цьому підходу системності й теоретичної завершеності. Учений визначає міф як священну історію про події, що відбулися *in illo tempore*, у першопочатковому, сакральному часі богів і героїв. Міф, за Еліаде, розповідає про події, що встановили порядок буття, заклали структуру Всесвіту й визначили способи людської діяльності.

У цій інтерпретації міф виступає передусім наративом про творення, а центральною парадигмою міфологічної системи є космогонічний сюжет. Акт створення Всесвіту мислиться як універсальний архетип будь-якої творчої дії. Відтак кожен етіологічний міф (про походження предмета, інституції чи

звичаю) імпліцитно відсилає до первісного космічного акту, відтворюючи його структуру в мініатюрі. Космогонія виконує функцію нормативної моделі, що легітимізує людську діяльність через її уподібнення божественним діям і водночас утверджує чинну світобудову як сакрально санкціоновану. У цьому сенсі міф постає константним елементом соціокультурної традиції: він не лише пояснює метафізичні засади буття, а й надає необхідне релігійне та політичне підґрунтя суспільному порядку, наділяючи кожен соціальну норму онтологічним статусом.

Принциповим для етнорелігійного підходу є положення про те, що міф не призначений для суто раціонального осмислення: його істинність актуалізується через ритуал як повторення первинних сакральних подій. У ритуальній практиці відбувається символічне скасування профанного, лінійного часу й вихід у позачасовість сакрального початку. Таке «проживання» міфу забезпечує причетність до першооснов буття та надає діям людини онтологічної ваги, оскільки вони постають наслідують первинних образів. Знання міфу означає символічне опанування реальності через осягнення її сакральних витоків. Водночас Еліаде наголошує на нерозривному взаємозв'язку космогонії та есхатології: руйнування світу мислиться як передумова його оновлення, що відтворює первісний акт творення. Модель «вічного повернення» утверджує циклічність сакрального часу, гарантуючи відновлюваність космічного порядку.

Разом із тим етнорелігійний підхід визнає історичну динаміку міфу. У процесі розвитку культури відбувається поступова десакралізація міфологічних структур: втрачаючи безпосередній зв'язок із культом, вони трансформуються в епічні сказання, легенди, художню літературу, зберігаючи при цьому архетипові моделі організації сюжету. Звідси випливає теза про неперервність міфотворення: міфотворчі процеси не обмежуються архаїчними епохами, а продовжуються в модерну й постмодерну добу у формах неоміфологізму. У сучасній культурі міфічні структури реінтегруються в літературу, кінематограф і масову комунікацію. Читання роману або перегляд фільму часто виконує функцію світського аналога ритуалу, забезпечуючи людині символічний «вихід» за межі історичного часу в простір уявної позачасовості. Таким чином, міф демонструє здатність до радикальної варіативності, виходячи за межі релігійної догматики й адаптуючись до есхатологічних чи соціальних візій майбутнього.

Водночас концепція Еліаде та загалом етнорелігійний підхід зазнали суттєвої критики. Представники історичної антропології, структуралізму та соціології релігії вказують на тенденцію до універсалізації й спрощення релігійного досвіду, що може нівелювати конкретно-історичні та соціокультурні відмінності між традиціями. Протиставлення сакрального і профанного розглядається як надто абстрактна схема, не завжди підтверджена емпіричним матеріалом, а концепція «вічного повернення» – як суб'єктивна феноменологічна реконструкція, що відображає інтерпретаційну модель дослідника більше, ніж реальні світоглядні структури архаїчних суспільств. Крім того, критики наголошують на недостатній увазі до соціально-політичних чинників функціонування міфу. Попри це, етнорелігійний підхід зберігає значення потужної методологічної рамки, яка дозволяє розглядати міф як

форму сакрального досвіду, механізм легітимації культурного порядку та універсальний спосіб символічної організації людського буття.

Літературознавчий підхід

Формування літературознавчого (літературоцентричного) підходу до інтерпретації міфу пов'язане з іменами А. Йоллеса (1874-1946; Голландія, Німеччина), Ж. Дюмезіля (1898-1986; Париж, Франція) та Г. Блюменберга, які перевели міфологічний наратив із площини релігійного артефакту в площину естетичної рефлексії. А. Йоллес обґрунтував статус міфу як «простої форми» – долітературної ментальної конструкції, що детермінує архітекtonіку професійної словесності. У межах цієї стратегії оповідь кваліфікується як міфічна на основі її змістовно-тематичних характеристик та специфіки хронотопу. Міф у літературознавчому вимірі постає не лише як сюжетне джерело, а як фундаментальна матриця, що структурує художню мову та визначає способи моделювання реальності в тексті.

Подальший розвиток означений підхід отримав в роботах Н. Фрая, який переніс категорію міфу в площину літературознавства, розробивши архетипову концепцію літератури, що значною мірою спирається на юнгіанську теорію міфу, проте набуває власного системного й структурного оформлення. Учений обґрунтовує тезу про те, що література постає як секуляризована форма міфу, або «олюднений» міф, у якому сакральні структури набувають естетичного й символічного втілення. За Фраєм, не міф є похідним від літератури, а навпаки, літературна творчість розгортається в межах первинних міфологічних структур, що визначають глибинні моделі сюжетотворення, образності й жанрової організації. Міф виступає універсальною матрицею літературної уяви, а архетипи – повторюваними структурними одиницями, які забезпечують внутрішню єдність світової літератури. У різних історичних і жанрових модусах міфологічний елемент проявляється по-різному: у сакральних текстах і давніх епосах він зберігає безпосередню, «невитіснену» форму з чітким розмежуванням божественного й людського рівнів буття; у романтичній та символічній літературі міфологічні моделі функціонують як піднесені моральні й духовні орієнтири; у реалістичній традиції міфологічні структури набувають латентного характеру, виявляючись у підтекстових архетипових схемах, що організують художню цілісність твору. По суті, у концепції Н. Фрая міф постає не як історично обмежений феномен архаїчної свідомості, а як структурний принцип літератури, який забезпечує її універсальність і типологічну повторюваність.

Літературознавче визначення базується на розумінні міфу як прецедентної форми оповідування із закріпленим семантичним ядром. Не будучи окремим жанром, міф здатний інфільтруватися в будь-які художні структури. Генетично міф постає результатом літературної обробки анонімної усної традиції, що згодом функціонує в культурі через систему алюзій, ремінісценцій та інтертекстуальних зв'язків. Персонажами міфу зазвичай виступають надприродні істоти, чії дії ігнорують закономірності казуальності, а події розгортаються у позаісторичному часі. Важливою ознакою є системність: міф осягається як елемент ширшої міфологічної мережі, де сюжетні лінії взаємодоповнюють одна одну. На відміну від етнорелігійного підходу,

літературознавство розглядає міф не як статичну «священну історію», а як динамічний текст, що трансформується, зберігаючи метафізичну глибину. Проте опоненти зауважують, що фрагментарність міфу в сучасному дискурсі та неможливість реконструкції його «оригінальної» версії ставлять під сумнів лінійність такої літературної еволюції.

Соціально-антропологічний (ритуально-антропологічний) підхід

Соціально-антропологічний підхід до вивчення міфу, репрезентований насамперед працями Дж. Фрейзера, формувався в межах еволюціоністської парадигми к. 19 – поч. 20 ст. Він ґрунтувався на прагненні реконструювати універсальні закономірності розвитку людського мислення. Дослідник запропонував схему поступальної еволюції світоглядних форм: від магії через релігію до науки. У цій моделі міф постає як вербальне оформлення ритуалу, своєрідна пояснювальна «теорія», покликана раціоналізувати культову практику та легітимізувати традиції. Фрейзер надає міфології статусу «примітивної науки» – системи уявлень, за допомогою яких архаїчна людина намагалася інтерпретувати природні процеси. З точки зору позитивістської методології, ці інтерпретації мали хибний характер, проте вони виконували важливу етіологічну функцію, обґрунтовуючи соціальні інститути через магичний зв'язок із силами природи.

Відповідно до цієї концепції, магія передує релігії й функціонує як псевдонаукова система, що спирається на принципи подібності та контакту, припускаючи існування причинно-наслідкових зв'язків між речами на підставі аналогії або досвіду. Релігія ж виникає тоді, коли людина усвідомлює обмеженість магичних засобів і звертається до персоніфікованих надприродних сил. Міф у цьому контексті інтерпретується як наратив, що пояснює антропоморфні й теріоморфні характеристики божеств та обґрунтовує необхідність ритуальних дій. Особливу увагу Фрейзер приділяє феномену сакральності верховної влади, зокрема мотиву «померлого і воскреслого бога», пов'язаного з аграрними культурами родючості. Ритуал сакрального вбивства правителя або його символічного заміщення тлумачиться як засіб оновлення життєвої сили спільноти, що уособлюється в постаті правителя-жерця. Через механізм жертвоприношення, на думку дослідника, відбувається очищення соціального організму та відновлення космічного порядку, що забезпечує безперервність природних циклів.

Водночас Фрейзер підкреслює, що міф не завжди відображає справжню генезу звичаїв: він часто є вторинною раціоналізацією обряду – словесним супроводом практики, сенс якої з плином часу міг утратитися. Таким чином, у межах цієї концепції ритуал має генетичний пріоритет щодо міфу, а міфологічний наратив постає як інтерпретаційна надбудова над первинною дією. Пізнання міфології в такому ракурсі виявляє складність архаїчної свідомості, де міф виступає механізмом збереження пам'яті про ритуал через його постійне перетлумачення. Такий підхід стимулював подальші наукові дискусії щодо походження символічних форм, змушуючи дослідників шукати реальне прагматичне коріння навіть у найбільш фантастичних міфологічних сюжетах.

Праці Фрейзера започаткували ритуалістичну доктрину, яку розвинула кембриджська школа класичної філології. Однак згодом виникла обґрунтована критика радикального ритуалізму, яка стверджувала, що зв'язок між міфом і ритуалом не є універсально детермінованим: численні ритуали позбавлені міфологічного обґрунтування, як і багато міфів не мають обов'язкової ритуальної реалізації. Також було поставлено під сумнів лінійну еволюційну схему «магія-релігія-наука», яка спрощує складну й нерівномірну динаміку культурних процесів. Попри це, концепція Фрейзера зберігає значення як один із перших системних досвідів соціально-антропологічного аналізу міфу, що привернув увагу до структурної єдності міфологічних сюжетів і ритуальних практик у різних культурах світу.

Функціонально-антропологічний підхід

Паралельно з філологічною та компаративістською рецепцією міфу в межах соціальної антропології утверджується функціонально-антропологічний підхід, інтелектуально пов'язаний із концепцією «тотальних соціальних фактів» М. Мосса. Дослідник продемонстрував синкретичну природу архаїчних інститутів, у яких економічні, правові, релігійні та символічні виміри становлять неподільну цілісність. Така методологічна оптика створила підґрунтя для осмислення міфу не як ізольованого наративу, а як елемента інтегрованої соціокультурної системи.

Подальший розвиток цього підходу в працях Б. Маліновського та А. Редкліффа-Брауна зумовив зміщення акценту з генетичних і еволюціоністських реконструкцій на аналіз прагматичної ролі міфу в підтриманні структурної цілісності та нормативного порядку суспільства.

У Маліновського міф постає не як вигадана історія або наївна спроба пояснення природних явищ, а як «прагматична хартія» соціального ладу. Він легітимізує соціальні інститути, санкціонує звичаєве право, обґрунтовує ритуальні практики та моральні приписи. Міф, таким чином, не зводиться до історичної оповіді у вузькому розумінні, а функціонує як нормативний прецедент і авторитетне посилення на сакралізоване минуле, що надає чинності сучасним формам соціальної організації. Водночас Маліновський, не заперечуючи символічного виміру міфу, наголошував на його прагматичній дієвості: міф є словесною формою, у якій архаїчна спільнота репрезентує й актуалізує засадничі моделі поведінки. Його «реальність» полягає не у відповідності емпіричним фактам, а в соціальній ефективності та ритуальному переживанні. Функціонально міф поєднує щонайменше два взаємопов'язані виміри: соціально-нормативний і сакральноритуальний. З одного боку, він забезпечує інтеграцію колективу, відтворюючи зразки соціальної взаємодії та морально-ціннісні орієнтири; з іншого – підтримує магічно-релігійні практики, що гарантують символічний зв'язок між спільнотою та трансцендентним порядком. У цьому сенсі міф виступає механізмом конституювання значущості, він надає подіям, інституціям і нормам статусу необхідності та санкціонованості. Його авторитет ґрунтується на колективному визнанні та повторюваності в ритуальному контексті, що забезпечує процес соціалізації та передачу культурних смислів.

У структурно-функціональній перспективі Редкліффа-Брауна міф розглядається як елемент системи соціальних відносин, що сприяє підтриманню рівноваги та солідарності в межах соціальної структури. Він не стільки пояснює походження інститутів, скільки забезпечує їхню нормативну стабільність і відтворення. Таким чином, у британській та американській антропологічних школах функціоналістська інтерпретація утвердила розуміння міфу як життєво необхідного інструмента соціальної інтеграції та інституційної легітимації. Міф постає не як «спотворене знання» про світ, а як форма символічної організації досвіду, що забезпечує когерентність культурної системи й регулює поведінку її суб'єктів. Його динаміка визначається історичними змінами соціального середовища: трансформуючись разом із інститутами та нормами, міф зберігає свою базову функцію – підтримання смислової та нормативної цілісності колективного буття.

Функціонально-антропологічний підхід зазнав критики передусім через свою схильність до соціологічного редукціонізму. Зосереджуючись на інтегративній та легітимаційній ролі міфу, він звужував його семантичну й символічну багатомірність, підпорядковуючи аналіз соціальній корисності. Така перспектива недостатньо враховувала внутрішню логіку міфологічного мислення, історичну динаміку та можливість конфліктних, ідеологічно напружених інтерпретацій. Крім того, класичний функціоналізм виходив із припущення про відносну рівновагу соціальної системи, тоді як міф може не лише інтегрувати спільноту, а й репродукувати владні ієрархії та символічні асиметрії. У сучасному міфознавстві цей підхід зберігає евристичну цінність, проте розглядається як часткова перспектива, що потребує доповнення структуралістськими, герменевтичними та культурно-історичними моделями аналізу.

Символічно-культурологічний підхід

Символічний підхід до вивчення міфу був системно розроблений Е. Кассіером, який розглядав міфологію поряд із мовою та мистецтвом як автономну символічну форму культури, позначену особливим способом символічної об'єктивації чуттєвих даних та емоцій. З методологічних позицій неокантіанства Кассієр виявив апріорні закономірності міфологічного світоспоглядання. Міфологічне мислення, за Кассієром, є конкретно-чуттєвим, але здатним до узагальнення через перетворення предметів на знаки-символи. Специфіка міфологічного мислення полягає в нерозрізненні реального та ідеального, речі та образу, цілого та частини. Внаслідок цього схожість або суміжність трансформуються у причинну послідовність, а причинно-наслідковий процес набуває характеру «матеріальної метафори». Весь космос у міфологічному світогляді артикулюється через опозицію сакрального та профанного (емпіричного), що визначає якісну неоднорідність міфологічного простору та часу. Кассієр розглядав інтуїтивне емоційне начало в міфі як форму творчого впорядкування реальності. Символічна теорія міфу суттєво поглибила розуміння інтелектуальної своєрідності міфологічного мислення, заклавши підвалини для структуралістських та феноменологічних студій.

Подальший розвиток символічного підходу в працях С. Лангер дозволив диференціювати міф як особливий тип «презентативної» символізації, здатної артикулювати цілісні смислові структури, недоступні дискурсивній мові. У межах американської культурної антропології (зокрема у К. Гірца) символічна теорія міфу набула більш прагматичного виміру: міф почав розглядатись як когнітивна та емоційна «карта», що не лише конструює картину світу, а й слугує програмою соціальної дії. Символічний підхід еволюціонував від аналізу абстрактних категорій свідомості до розуміння міфу як динамічної системи смислів, що пронизує всі рівні людської життєдіяльності.

Структуралістський (структурно-етнологічний) та постструктуралістський підходи

Структуралістський підхід до вивчення міфу формується на ґрунті фундаментальної аналогії між міфологічним нарративом і лінгвістичною системою та пов'язаний передусім із концепцією французького антрополога К. Леві-Стросса. У межах цієї методології міф інтерпретується не як історична оповідь чи продукт соціальних потреб, а як прояв універсальних несвідомих когнітивних структур, що організують людське мислення незалежно від культурного або історичного контексту. Леві-Стросс розглядає міф як символічну мову, за допомогою якої людський розум моделює дійсність, використовуючи систему бінарних опозицій: життя-смерть, природа-культура, сире-варене.

Центральною функцією міфу, за Леві-Строссом, є медіація, тобто логічне опосередкування та символічне подолання фундаментальних суперечностей буття. Зовнішня діахронічна послідовність міфологічних подій у цій перспективі підпорядковується глибинній синхронній структурі, що визначає спосіб комбінування смислів. Одиницею структуралістського аналізу виступає міфема – мінімальний значущий елемент, який не зводиться до конкретного образу чи мотиву, а репрезентує абстрактну психічну структуру. Сукупність міфем утворює цілісну міфологічну систему, де кожен окремий міф є варіантом трансформації спільної моделі. Саме тому, на думку Леві-Стросса, не існує єдиної «оригінальної» версії міфу: він складається з усієї множини своїх варіантів, що перебувають у відношенні взаємної трансформації.

Важливою рисою структуралістського підходу є твердження про автономність міфу від стилістичних і художніх засобів. На відміну від поезії, сутність міфу зосереджена не в мовній формі, а в архітектоніці нарративу, що дозволяє йому зберігати логічне ядро при трансляції між різними культурами. Міф, за Леві-Строссом, належить одночасно до мовних і позамовних явищ: він є частиною мови, але водночас функціонує на вищому рівні організації, де значення визначається не окремими елементами, а способом їх поєднання. Міфологічне мислення охоплює як синхронний, так і діахронний вимір часу, репрезентуючи ретроспективний досвід у формі перманентних структур, актуальних для минулого, теперішнього і майбутнього.

Леві-Стросс убачав у вивченні міфів один зі шляхів самопізнання людського духу, оскільки міфологічне мислення відносно незалежне від соціально-економічних умов і тому найбільш адекватно відображає універсальні когнітивні механізми. Водночас структура міфу, за Леві-Строссом, повинна

залишатися прихованою: її свідоме раціоналізування руйнує саму можливість міфологічного мислення, подібно до того, як мовлення втрачає спонтанність, якщо мовець починає рефлексувати над граматиноюю.

Разом із тим структуралістський підхід зазнав критики за надмірну формалізацію та абстрагування від соціально-історичного контексту. Акцент на універсальних, позачасових структурах призводив до ігнорування історичної мінливості, ідеологічної напруги та культурної специфіки конкретних міфологій. Ці обмеження стали підґрунтям для радикалізації структуралістської методології в межах постструктуралізму, зокрема у працях Р. Барта, де фокус аналізу змістився з когнітивних механізмів на ідеологічне функціонування міфу. У концепції Барта міф постає як специфічна семіологічна система «другого порядку», що надбудовується над первинною мовою, паразитує на її значеннях. Науковець аналізує не архаїчні, а модерні міфи, розглядаючи їх як інструменти ідеологічної конструкції реальності. На відміну від структуралістського пошуку універсальної логіки мислення, підхід Барта зосереджується на механізмах натуралізації історично зумовлених явищ, які в міфі набувають статусу очевидних та «природних». Міф у цьому сенсі не розв'язує протиріччя, а маскує їх, деформує первинний сенс і перетворює його на порожню форму, готову до наповнення ідеологічним змістом.

Барт трактує міф як комунікативну систему, інтенційність якої домінує над буквальним змістом. Означник і означуване в міфі перебувають у рухливому співвідношенні, що дозволяє будь-якому об'єкту чи висловлюванню, залученому до публічного дискурсу, набути міфологічного статусу. Окреслюючи різні режими рецепції – від наївного споживання до критичної демістифікації, – Барт наголошує, що сучасна культура тотально насичена міфами, які непомітно функціонують у рекламі, медіа та повсякденних практиках масової комунікації.

Якщо структуралізм Леві-Стросса інтерпретує міф як універсальну модель несвідомих логічних операцій, то постструктуралізм Барта виявляє в ньому інструмент ідеологічного означування та символічного контролю. Обидва підходи, попри суттєві методологічні відмінності, заклали підвалини для сучасного міждисциплінарного аналізу міфу як багатогранного феномену, що поєднує в собі когнітивні, семіотичні та соціально-культурологічні виміри.

Семіотичний підхід

Якщо структуралізм К. Леві-Стросса зосереджувався на виявленні глибинних когнітивних констант міфологічного мислення, то семіотичний підхід розглядає міф передусім як знакову систему, специфічний комунікативний процес та особливий спосіб породження значень (семіозис). У цій перспективі міф постає не просто як корпус наративів, а як універсальний механізм означування, що функціонує в різних культурних регістрах – від архаїчних ритуалів до сучасної реклами, політичних ідеологій та масової комунікації. Семіотичний підхід інтегрує низку теоретичних стратегій, зокрема розробки Р. Барта щодо ідеологічних знаків, нараторологію А.-Ж. Греймаса та дослідження У. Еко, спрямовані на дешифрування кодів сучасної культури.

Представники семіотичної школи розглядали міф як особливий тип семіотичної системи, що моделює світ на засадах ізоморфізму та онтологічного ототожнення знака з позначуваним. У міфологічній свідомості слово нерозривно ідентифікується з річчю, а власна назва постає як безпосередня сутність об'єкта. Міф функціонує як «вторинна моделююча система», що надбудовується над природною мовою й організовує знання про дійсність за власними семіотичними законами, передусім через принцип номінативності та якісну неоднорідність сакрального простору й часу.

У. Еко запропонував динамічну модель функціонування міфу, розглядаючи його як специфічний тип коду та водночас як «енциклопедію» – сукупність культурно закріплених знань і цінностей, що актуалізуються в процесі інтерпретації. На відміну від радикально-критичних моделей, Еко демонструє, що міф не зводиться лише до ідеологічної маніпуляції: він функціонує як семіотичний механізм, що дозволяє культурі підтримувати ідентичність і адаптуватися до нових викликів. Досліджуючи міф у контексті масової культури (кіно, комікси, реклама), Еко аналізує його циклічну природу – здатність задовольняти потребу в повторюваності та передбачуваності через наративні схеми. При цьому він наголошує на діалектиці «відкритості» та «закритості» міфологічних текстів: вони стимулюють множинність прочитань, проте водночас вибудовують жорсткі межі для інтерпретації, спрямовуючи сприйняття в певне смислове русло.

В межах семіотичного підходу А. Ж. Греймас (1917-1992; Франція) розробив модель «семіотичного квадрата» – логічного інструмента, що описує структуру фундаментальних опозицій у міфологічних текстах. Греймас продемонстрував, що міфологічний наратив розгортається як послідовна трансформація вихідних значень (напр., «життя» vs «смерть»), долаючи логічні суперечності через введення проміжних та заперечних семантичних одиниць. Семіотичний квадрат дає змогу експлікувати внутрішню динаміку міфологічних перетворень, аналізуючи міфи як живі процеси семіозису, а не лише як статичні формальні схеми.

Критика семіотичного підходу зосереджується на кількох аспектах. По-перше, опоненти зазначають, що теза про нерозрізнення знака та позначуваного не враховує наявної в архаїчних культурах складної рефлексії про природу імені. По-друге, семіотику звинувачують у пансеміотизмі – надмірному розширенні поняття знака на всі явища культури, що загрожує нівелюванням онтологічної специфіки власне міфу. По-третє, вказується на надмірну формалізацію (зокрема, моделей Греймаса) та ігнорування живого соціально-політичного контексту. Незважаючи на ці застереження, семіотичний підхід зберігає високий евристичний потенціал, дозволяючи аналізувати міф як складник цілісного культурного семіозису – від архаїчних ритуалів до сучасних медійних практик. Він органічно доповнює структуралістську традицію, зміщуючи фокус із глибинних когнітивних констант на динамічні механізми знакоутворення, комунікації та інтерпретації.

Формалістський підхід

Формалістський підхід до міфу базується на пріоритетності аналізу його внутрішньої наративної архітектоніки, де міф постає передусім як

впорядкована послідовність акцій, а не як статична система вірувань. Ключовою одиницею аналізу в межах цієї парадигми виступає функція – інваріантна дія персонажа, значення якої визначається її місцем у загальному ланцюгу оповіді, а не індивідуальними характеристиками виконавця. Цей принцип дозволив експлікувати сталі морфологічні моделі, що зберігають структурну цілісність незалежно від варіативності міфологічного матеріалу. Специфічною ознакою формалістського аналізу є акцент на лінійній, темпоральній розгортці наративу, що відрізняє його від класичного структуралізму з його орієнтацією на синхронні логічні опозиції. У такій оптиці міф інтерпретується не як статична космологічна модель, а як динамічний сценарій переходу, що послідовно відтворює стадії кризи, випробування та відновлення соціокультурного порядку.

Подальший розвиток формалістської методології, зокрема у дослідженнях В. Буркерта, (1931-2015, Німеччина) сприяв розширенню її аналітичного інструментарію через інтеграцію ритуального та біологічного контекстів. Буркерт виходить за межі суто текстуальної морфології, трактуючи повторювані міфологічні структури як «програми дій», що закріплюють колективний досвід опанування граничних ситуацій. У цій інтерпретації формальні структури міфу постають як культурно детерміновані моделі поведінки, що генетично корелюють із давніми біосоціальними актами (зокрема ритуалізованим полюванням чи жертвним актом). Таким чином, міф постає як вербальна фіксація прадавніх поведінкових патернів. Водночас формалістський підхід свідомо обмежує сферу аналізу морфологічним рівнем, залишаючи поза увагою символічну багатозначність образів. Це зумовлює необхідність комплементарного поєднання формалізму з герменевтичними та семіотичними стратегіями для повноцінної інтерпретації міфологічного феномену

Етнопсихологічний підхід

Етнопсихологічний підхід («психологія народів») виник у 2 пол. 19 ст. у Німеччині як метод дослідження колективних психічних феноменів. Засновники напряму М. Лацарус та Г. Штейнталь обґрунтували існування «духу народу» – надіндивідуальної реальності, що об'єктивується в мові, міфах, звичаях та праві. У цьому контексті міф розглядається не як сума індивідуальних уявлень, а як продукт колективної творчості та найархаїчніша форма виявлення цілісної душі етносу.

Найбільш системно цей підхід розробив В. Вундт у 10-томній «Психології народів». Він стверджував, що вищі психічні процеси неможливо вивчити експериментально, вони потребують історико-культурного аналізу продуктів колективного життя. У його концепції міф, мова та звичай становлять нерозривну цілісність: мова формує апарат мислення, міф наповнює змістом ритуали, а звичай закріплює ці уявлення як соціальні норми. Для Вундта міф є результатом не фантазії, а колективних афектів (страху, радості, гніву), що виникають під час спільної діяльності. Вчений виділяє три стадії міфології: анімістичну (одухотворення природи), героїчну (культ вождів) та теїстичну (космогонічні системи). Психологічним джерелом образів злих духів він вважає колективне переживання загрози, а джерелом уявлень про потойбіччя –

сновидіння та галюцинації. На відміну від психоаналізу, Вундт тлумачить ці стани не як вияв інстинктів, а як автентичний когнітивний досвід, що розвивається за асоціативними законами.

Антиредукціонізм Вундта полягає в утвердженні первинності колективного досвіду над індивідуальним. «Дух народу» для нього – це автономна структура з власними законами розвитку, що зближує дослідника з Е. Дюркгеймом. Проте, на відміну від соціологізму останнього, Вундт наголошував на внутрішній, психологічній природі колективних уявлень. Міф тут не є зовнішньою примусовою силою, а виступає внутрішнім механізмом, що конституює сприйняття, мислення та емоції кожної людини в межах спільноти.

Основна відмінність Вундта від Юнга полягає в запереченні вроджених біологічних структур. Якщо архетипи Юнга позачасові та універсальні, то «дух народу» Вундта є історично мінливим і специфічним для кожного етносу. На відміну від юнгіанського фокусу на символізмі, Вундт досліджував еволюцію міфу: від первісних афектів до складних культурних форм. Це пов'язує його концепцію більше з еволюціонізмом Ч. Дарвіна та Г. Спенсера, ніж із романтичною традицією психоаналізу.

Критика етнопсихологічного підходу виділяє три ключові вади. По-перше, поняття «дух народу» визнано спекулятивним і таким, що не піддається емпіричній верифікації. По-друге, концепція була вразливою до ідеологічних маніпуляцій, нерідко легітимізуючи націоналістичні та ієрархічні трактування культур. По-третє, з появою структуралізму пояснення міфу через афекти та асоціації визнали недостатньо аргументованими. Зокрема, К. Леві-Строс критикував підхід за проєкцію категорій індивідуальної психіки на міф, стверджуючи, що останній підпорядковується безособовим логічним структурам, а не емоційним станам.

Попри критику, етнопсихологічний підхід заклав підвалини системного вивчення колективної міфологічної творчості та її зв'язку з мовою і ритуалом. 10-томна праця Вундта залишається фундаментальним джерелом за обсягом систематизованого етнографічного матеріалу. Сьогодні цей підхід рідко застосовується автономно, проте його ідеї про вплив колективних афектів на соціальну динаміку інтегровані в сучасну антропологію, політичну міфологію та дослідження національної ідентичності.

Психоаналітичний підхід

Засновник психоаналізу З. Фройд постулює глибинну кореляцію між структурами міфу та сновидіння, розглядаючи міф як простір інтерпретації взаємозв'язків між індивідуальною психікою та соціокультурним контекстом. Міф сприяє трансляції та інтеграції досвіду попередніх поколінь, поєднуючи особистісне та колективне, виконує компенсаторну функцію, нейтралізуючи напруженість між інстинктивними потягами та цивілізаційними нормами, що забезпечує символічне задоволення витіснених бажань. Міфологічна символіка виступає формою заміщення несвідомих комплексів (зокрема Едіпового комплексу), які опосередковано реалізуються через архетипові образи батька, матері або героїв-антагоністів. У цій площині проявляються динамічні процеси лібідо, а їх сублімація забезпечує трансформацію первинних потягів у культурно значущі наративні форми.

Психоаналітичний підхід постулює суб'єктивну природу міфу, трактуючи його як проєкцію внутрішньопсихічного конфлікту між імпульсами «Воно» (Id), керованими принципом задоволення, та нормативними заборонами «Над-Я» (Super-Ego). У цій концепції міфологічний наратив постає як механізм символічного заміщення витіснених бажань, функціонуючи як «колективне сновидіння» людства. Явний зміст міфу, подібно до фабули сну, не підпорядковується формальній логіці, оскільки приховує латентні сенси, що потребують психоаналітичної дешифровки. Міф відображає напруження між несвідомими потягами та цивілізаційними обмеженнями, виступаючи макросоціальною маніфестацією Едіпового комплексу. При цьому надприродні або фантастичні елементи наративу слугують результатами психічного «згущення» та «зміщення», шифруючи первісні травми й фундаментальні бажання спільноти.

Подальший розвиток психоаналітичної традиції міфознавства здійснили К. Абрахам (1877-1925, Німеччина), О. Ранк (1884-1939, Австрія, США) та Г. Закс (1881-1947, Австрія, США). Абрахам акцентує на психосексуальній символіці міфів та їхній ролі в емоційному житті спільноти. За його концепцією, міф є фрагментом колективного духовного життя, що латентно зберігає «інфантильні бажання» народу. Механізм витіснення забезпечує амнезію первинного сенсу міфу, подібно до того, як сновидець не здатний досягнути істинний зміст власного сну без спеціального аналізу. О. Ранк виокремлює чинники, що впливають на героїзацію дитячого досвіду, та аналізує генезис міфів крізь призму «народної ідеї», принципів праспільноти та теорії міграції смислів. Він стверджує, що типологічна схожість міфів зумовлена універсальністю психічних процесів, де головним рушієм міфотворення виступає фантазія. На рівні несвідомого вона сприяє фрагментації та дифузії травматичних спогадів, трансформуючи їх у героїчний епос. Міфологічний наратив легітимізує дитяче протистояння з батьком, забезпечуючи символічну сублімацію витіснених імпульсів.

У спільних працях О. Ранк та Г. Закс акцентують на тому, що міф виникає як компенсація реального незадоволення потреб. Символізм міфу акумулює ці бажання в колективній свідомості, дозволяючи їхню соціально цензуровану реалізацію. Дослідники також зауважують, що сучасна епоха схильна до редукції міфу, нерідко прирівнюючи його до казки. Проте казка, на їхню думку, не знецінює міф, а лише доповнює його матеріал, підтверджуючи незмінну психологічну актуальність міфологічних матриць.

Критика психоаналітичного підходу зосереджується на його редукціонізмі та методологічних обмеженнях. Основна претензія полягає у звуженні багатогранної природи міфу до унітарної теми сексуального витіснення або конфлікту між «Воно» та «Над-Я», що часто призводить до ігнорування космологічних, соціальних та етичних функцій міфології. Апеляція до Едіпового комплексу як універсального ключа часто розцінюється як створення нового «наукового міфу», що виявляє тенденцію психоаналізу до метаміфологізації культури. Незважаючи на це, підхід зберігає свою евристичну цінність для розуміння психологічної глибини міфу та його ролі в гармонізації індивідуальних потягів із колективними психічними структурами.

Особливе місце в еволюції психоаналітичного міфознавства посідає засновник неофрейдизму Е. Фромм. У фундаментальній праці «Забута мова» (1951) він запропонував гуманістичну інтерпретацію міфу, дистанціюючись від біологізму З. Фрейда та вчення К. Г. Юнга про вроджені архетипи. Фромм розглядає міф як форму універсальної символічної мови, що ґрунтується не на довільних знаках, а на символах, які корелюють із фундаментальними екзистенційними ситуаціями людського буття. Вирішальним є фроммівське розрізнення трьох типів символів: конвенційних (довільних знаків певної культури); випадкових (індивідуально-асоціативних); універсальних, що спираються на спільну для всіх людей тілесну та емоційну конституцію. Саме універсальні символи утворюють каркас міфології, проте Фромм рішуче відкидає ідею вродженого несвідомого, наполягаючи на його соціальній природі. Несвідоме, за Фроммом, є результатом дії «соціального фільтра» (мови, логіки, системи табу), який визначає межі свідомого досвіду. Ті переживання, що блокуються структурою та ідеологією суспільства, витісняються в «соціальне несвідоме» – простір формування міфологічних образів, що резонують із колективними травмами та невизнаними бажаннями великих соціальних груп.

У цьому сенсі міф постає колективним нарративом, який легітимізує панівний соціальний характер, водночас компенсуючи екзистенційні потреби, фрустровані в реальності. Фромм аналізує міфологічні структури як спосіб подолання дихотомії між свободою та відчуженням, де міф виступає діалогічною структурою, через яку суспільство символічно артикулює те, що не може бути висловлене прямо.

Попри критику за певну ідеалізацію традиційних культур, саме Фромм подолав головний недолік класичного психоаналізу – редукцію міфу до індивідуально-біологічних конфліктів. Він відкрив перспективу аналізу міфології в її нерозривному зв'язку із соціально-історичними умовами, структурами влади та екзистенційними викликами людського існування.

Аналітично-психологічний (архетиповий) підхід

Архетиповий підхід, закладений К. Г. Юнгом, переосмислює міф як форму об'єктивації архетипів – універсальних, первинних структур колективного несвідомого. У межах цієї концепції архетип постає центральним елементом психіки, що охоплює позачасову й водночас історично зумовлену множину образів та ідей, які не визначаються індивідуальним досвідом людини. Архетипи, за Юнгом, є вродженими психічними матрицями або «порожніми формами», зміст яких актуалізується й конкретизується залежно від соціально-культурного та історичного контексту. Саме тому міф постає як загальнолюдська психічна форма з високим рівнем емоційної насиченості, що маніфестується через наративи про надприродне й символічне.

Архетипи репрезентують зміст колективного несвідомого – тієї частини психіки, яка ніколи не була надбанням індивідуальної свідомості, а має спадковий, апріорний характер. Вони відображають первинні прообрази, що знаходять своє втілення в міфах, казках, релігійних системах та політичних ідеологіях. Міфологічні структури здатні відтворюватися в різних соціокультурних контекстах незалежно від історичного часу, забезпечуючи

трансляцію «вічних» матриць від покоління до покоління. Водночас людина не може осягнути архетип як такий: він залишається порожньою структурою, яка завжди зазнає трансформації у конкретні образи у процесі індивідуального сприйняття й культурного осмислення. У цій перспективі міф виступає вербалізованим і символічно впорядкованим проявом архетипу, що дозволяє інтегрувати архаїчний, історично накопичений досвід у структури свідомості. Юнг послідовно дистанціюється від фрейдівського трактування міфу як простої проєкції витіснених сексуальних комплексів. Несвідоме в аналітичній психології постає не «сховищем» індивідуальних травм, а автономним простором збереження універсальних психічних констант. Відповідно, джерело міфологічного локалізується не в особистому, а в колективному несвідомому, а його інтерпретація ґрунтується на ідеї спільної спадщини людства, що актуалізується в кожній конкретній культурі.

Важливим положенням аналітичної психології є теза про кореляцію індивідуального психічного розвитку з еволюцією людства: онтогенез у згорнутій формі відтворює філогенез. У цьому контексті людина у своїй діяльності та творчості актуалізує спільну спадщину людства, осмислюючи її крізь призму власних переживань. Оскільки архетипові структури є іманентними людській психіці, кожна цивілізаційна епоха постає перед необхідністю нової реінтерпретації міфу. Це дозволяє зберегти смислову тяглість та онтологічний зв'язок між архаїчним минулим і теперішнім, запобігаючи духовному відчуженню сучасної людини.

Значний вплив на розвиток архетипового підходу справив Дж. Кемпбелл, який вибудував свою теорію на фундаменті концепцій Юнга. У праці «Тисячолікий герой» (1949) він розробив поняття мономіфу – універсальної структури подорожі героя, яка лежить в основі міфів усіх культур. Ця подорож розгортається через інваріантні стадії: вихід – ініціація – повернення. Для Кемпбелла міф постає «психологічним компасом» людства, що виконує чотири функції: містичну (переживання благоговіння), космологічну (моделювання всесвіту), соціальну (підтримання порядку) та педагогічну (перехід індивіда крізь життєві кризи). Теорія Кемпбелла часто критикується за універсалістську редукцію культурної специфіки. Крім того, юнгіанська перспектива несе ризик розчинення міфу в психології, де будь-який продукт індивідуальної уяви ототожнюється з міфологічним, що стає особливо помітним у працях пізніших послідовників школи.

Подальший розвиток архетипового підходу простежується у працях фундатора міфокритики Ж. Дюрана, який розглядає міф як динамічну систему символів, що прагнуть до наративної організації в межах «уявного». Для Дюрана міф постає актом раціоналізації, у якому первинні символи трансформуються в мовні структури, а абстрактні архетипи – у концептуальні ідеї. У цій моделі міф виконує фундаментальну медіативну функцію: він поєднує глибинні біологічні імпульси суб'єкта з нормативними вимогами соціального середовища, перетворюючи екзистенційний страх перед часом на впорядкований культурний космос.

Попри значний дослідницький потенціал, архетиповий підхід зазнає обґрунтованої критики. Зокрема, дослідники вказують на певну статичність символів у юнгіанській традиції, які нерідко редукуються до психологічних

шаблонів, що не завжди дозволяє адекватно пояснити динаміку міфологічного сюжету. Крім того, надмірна зосередженість на внутрішньопсихічних структурах призводить до ігнорування міфу як соціального інституту, інтегрованого в систему суспільних відносин та регулятивних практик. Такий методологічний зсув звужує можливості аналізу міфу як цілісного культурного феномена, функціонування якого детерміноване не лише автономними психічними процесами, а й конкретними соціально-історичними та політичними чинниками.

Соціологічний і політичний підходи

Соціологічний і політичний підходи до інтерпретації міфу базуються на розумінні міфології як соціально зумовленого феномена. Класичні засади соціологічного аналізу закладені Е. Дюркгеймом, який розглядав міф як форму «колективних уявлень» – символічних репрезентацій, що виражають спільну для певної групи картину реальності. У цій парадигмі міф постає не просто наративом про надприродне, а складним образним комплексом, який водночас виражає та утверджує колективну свідомість. Він забезпечує підтримання соціальної солідарності, легітимацію нормативного порядку та відтворення суспільної цілісності. Відтак міф виконує низку критичних функцій: від гносеологічної та комунікативної до нормативно-регулятивної та інтегративної. У межах соціологічного підходу міф інтерпретується передусім як механізм стабілізації соціальної структури, де його релігійний зміст є вторинним щодо його здатності об'єднувати спільноту навколо спільних цінностей.

Вагомий внесок у становлення соціологічної теорії міфу зробив Л. Леві-Брюль, який досліджував специфіку первісної ментальності. Учений підкреслював, що колективна свідомість архаїчних суспільств є дологічною, тобто не підпорядковується формальним законам раціональної логіки. Вона ґрунтується на містичному досвіді та принципі партиципації – уявленні про онтологічну причетність і взаємопроникнення різних явищ буття. У такому світоглядному контексті речі й істоти перебувають у стані субстанційної єдності, а зв'язки між ними визначаються не емпіричною перевіркою, а колективною вірою у сакральні взаємозалежності. Закон партиципації, за Леві-Брюлем, пояснює переконання, що дії людей є ритуальним відтворенням першоподій, здійснених міфічними предками. Саме тому міф і ритуал функціонують як механізми підтримання живого зв'язку з «джерелом сакральності», що просторово локалізується в культових топосах: горах, деревах, ріках чи святилищах. Водночас Леві-Брюль наголошував, що міф є не стільки інструментом регуляції, скільки способом емоційної солідаризації індивіда з групою, формою включення особистого досвіду до цілісної системи колективного буття.

Важливе місце в соціологічній традиції належить М. Моссу, який розвинув ідеї французької школи через дослідження міфології в контексті тотемізму. Мосс обґрунтував, що міф є органічним складником «тотальних соціальних фактів» – комплексних релігійних, правових та економічних практик, які одночасно задіюють усі інститути суспільства. Мосс продемонстрував, що міфологічні схеми мислення слугують матрицею для первісних космологій, де поділ всесвіту ізоморфно віддзеркалює соціальну організацію – структуру фратрій, кланів та тотемних груп. Згодом, у «Нарисі про дар», учений проаналізував

обмін як архаїчну форму зв'язку, де міфологічні уявлення про магічну силу дару зумовлюють обов'язок давати, приймати й віддячувати. У цьому сенсі міф, за Моссом, постає не просто наративом, а дієвою енергією, що пронизує право й економіку, скріплюючи спільноту системою символічних зобов'язань. Таким чином, Мосс трансформував соціологічне розуміння міфу, вивівши його за межі суто релігієзнавства й інтегрувавши в контекст соціальної морфології та комунікативних практик.

Наприкінці 20 ст. соціологічна перспектива була розширена в межах політичної філософії – сформувався політичний підхід до міфу. П. Рікер обґрунтував статус міфу як основоположної оповіді, що пояснює генезу актуальної політичної або національної реальності. У цьому контексті міф розглядається як наратив заснування, який символічно перериває лінійний історичний час і формує колективну ідентичність через звернення до сакралізованого початку. Йдеться про «міфи заснування», героїчні образи національної історії, а також про ідеалізовані візії радикальних суспільних трансформацій. У межах цього підходу історична або легендарна постать набуває міфологічного статусу не лише внаслідок стихійного визнання, а й завдяки цілеспрямованим ідеологічним стратегіям. Сучасна політична міфотворчість часто кристалізується навколо актуальних історичних подій і підтримується механізмами символічної політики пам'яті та медійного дискурсу. Міф у цьому випадку стає інструментом мобілізації мас, легітимації влади та конструювання національної ідеї, реалізуючи колективні сподівання щодо історичної місії чи соціальної справедливості.

Водночас критики політичного підходу застерігають від надмірної ідеологізації міфу. Вони наголошують, що політичне використання є лише прагматичною формою його інструменталізації, тоді як онтологічна структура міфу не зводиться до маніпуляцій і має значно глибший культурно-антропологічний вимір.

Феноменологічний підхід

Засадничу роль у дослідженні міфу відіграє феноменологічний підхід, репрезентований насамперед працями Р. Отто й розвинутий у феноменології життя М. Анрі. Ця стратегія принципово відрізняється від соціологічних чи структуралістських інтерпретацій тим, що зосереджується не на зовнішніх функціях або генезі міфу, а на самому способі його побутування у людській свідомості.

Міф тут постає не як вторинна репрезентація соціальної структури, несвідомих імпульсів чи природних явищ, а як феномен, наділений автономною онтологічною вагомістю. У цьому сенсі він являє собою особливу інтенціональну структуру, де релігійний чи героїчний зміст, не потребуючи пояснень через зовнішні чинники, переживається як первинна реальність, що відкриває суб'єктові доступ до виміру «абсолютно іншого», тобто трансцендентного. У феноменологічному описі релігійного переживання як зв'язку людини з «абсолютно іншим» Р. Отто охарактеризував досвід «нумінозного» як парадоксальне поєднання священного жаху та захоплення (таємниця, що змушує тремтіти та водночас заворожує), яке може бути адекватно артикульоване лише в міфологічних образах. Нумінозне, за Отто, є

іраціональною категорією, що не виводиться із етичних чи естетичних понять, а становить окремий апріорний стан свідомості, який виникає первинно щодо будь-якого чуттєвого досвіду. Таємниця вказує на онтологічну незбагненність сакрального, що не підпадає під звичні пізнавальні схеми; грізне, те, що змушує тремтіти, виражає метафізичний трепет та відчуття власної «тваринної» нікчемності перед обличчям всемогутньої сили; чарівне, те, що заворожує, навпаки, означає нестримне притягання та екстатичне блаженство, яке виникає від контакту з цим джерелом. Ця структурна амбівалентність – одночасне відштовхування і притягання – є, за Отто, засадничою ознакою релігійного досвіду, що надає міфологічним символам їхньої особливої психологічної та екзистенційної ваги.

Міф у цій перспективі постає не довільною вигадкою, а необхідною формою об'єктивації трансцендентного досвіду, який принципово не піддається раціональному осягненню й вимагає символічного вираження. Нуміозне переживання, оскільки воно є радикально інакшим стосовно буденної свідомості, не може бути адекватно передане мовою понять або дискурсивним мисленням. Його єдиною адекватною вербалізацією стає міфологічний наратив, який не стільки описує сакральне, скільки актуалізує його присутність в уяві через образність, емоційну напругу та сюжетну драматургію.

Міф, таким чином, виконує функцію символічної медіації (посередництва) між трансцендентним (потойбічним) та іманентним (тутешнім), дозволяючи людині зберігати живий зв'язок із нуміозним без ризику його десакаралізації через передчасну раціоналізацію.

Подальший розвиток феноменологічних студій пов'язаний із працями М. Еліаде, який трансформував концепцію Отто в цілісну «архаїчну онтологію». Еліаде досліджував фундаментальні структури міфологічного простору та часу, продемонструвавши, як у міфі реалізується принцип «вічного повернення» – циклічного відтворення сакральних подій, що відбулися «у ті часи» (*in illo tempore*). На відміну від Отто, чий фокус був зосереджений на психології нуміозного, Еліаде акцентував на космологічних вимірах: міф не лише виражає зустріч зі священним, а й утверджує саму реальність для людини. Він надає світу онтологічного статусу, сенсу та форми, оскільки лише те, що має міфологічний прецедент (першозразок), вважається справді існуючим. Таким чином, міф у Еліаде постає інструментом подолання «жаху перед історією» та повернення до значущого, структурованого буття.

Критика феноменологічного підходу зосереджується передусім на його схильності до онтологічного есенціалізму та надмірної універсалізації. Опоненти зазначають, що опис «нуміозного» як позаісторичної структури свідомості ігнорує соціокультурну детермінацію релігійних переживань. Крім того, феноменологічний метод, фокусуєчись на іманентному переживанні, часто нехтує дискурсивними, інституційними та владними вимірами функціонування міфу в реальних спільнотах. Незважаючи на ці застереження, підхід зберігає свою наукову цінність: він наполягає на нередукованій якості міфологічного досвіду, яка не вичерпується лише соціальними чи лінгвістичними функціями, а вимагає врахування специфічної інтенціональності суб'єкта, спрямованої на вимір трансцендентного.

Герменевтичний підхід (філософія міфу)

Герменевтична стратегія (Ф. Шлеєрмахер, В. Дільтей, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер) зміщує фокус із пошуку «об'єктивного» змісту міфу на аналіз його розуміння, інтерпретації та історичної дієвості. На відміну від природничо-наукового пояснення, герменевтика пропонує розуміння як спосіб осягнення міфу в межах людської історичності та скінченності. У цьому сенсі міф постає не об'єктом спостереження, а живою формою смислопородження, що потребує екзистенційного залучення та реконструкції горизонтів його функціонування.

Важливий внесок у цей підхід зробив Г. Блюменберг, який обґрунтував незнищенність міфу в сучасній картині світу. Він пов'язував це з «абсолютними метафорами» – фундаментальними образами, що не піддаються раціональному перекладу. За Блюменбергом, міф не долається прогресом розуму, а залишається легітимним способом освоєння дійсності, який супроводжує науковий дискурс, надаючи буттю необхідної смислової цілісності. У праці «Робота над міфом» (1979) Г. Блюменберг пропонує динамічне розуміння міфології як безперервного процесу, а не статичного продукту. Центральним поняттям постає «робота над міфом» – постійна діяльність з інтерпретації та адаптації нарративу до нових історичних обставин. Міф не існує як щось завершене; він виявляє себе лише в множинності варіантів, де кожне покоління переосмислює базову структуру, не скасовуючи її. Ця діяльність має терапевтичний вимір: міф допомагає людині долати екзистенційний страх перед хаосом і невідомим.

Спростовуючи просвітницьку тезу про «подолання» міфу наукою, Блюменберг доводить, що він лише змінює форми існування, оскільки корениться в антропологічній природі людини. Відтак історія культури постає як нескінченна реінтерпретація архаїчних сюжетів, котрі щоразу набувають нової актуальності, зберігаючи зв'язок із першоджерелами.

Центральним концептом Блюменберга є «абсолютна метафора», яка, на відміну від звичайних, є принципово неперекладною на мову понять. Вона відповідає на «безвихідні» питання (про сенс буття, час чи смерть), на які наука не має остаточних відповідей. Такі метафори не є тимчасовими заміниками теорій; вони становлять самостійну когнітивну область, що зберігає значущість незалежно від прогресу знання. Міфологічні нарративи постають як розгорнуті форми таких метафор: вони оповідають про те, що неможливо довести, але без чого людина не може осмислити власне існування.

Методологічна специфіка підходу Блюменберга полягає у відмові від оцінювання міфу за критеріями емпіричної науки. На відміну від психоаналізу чи структуралізму, він не тлумачить міф як інфантильний комплекс або суто логічну операцію. Блюменберг заперечує погляд на міфологію як на «примітивну науку», натомість стверджуючи її легітимність як автономної форми пізнання. Істинність» міфу в цій оптиці визначається не верифікацією фактів, а здатністю долати абсурдність буття та надавати сенс людському існуванню. Міф виконує функцію «символічного приборкання» хаосу, трансформуючи незрозумілу загрозу у впорядкований оповідний досвід. Це інший тип раціональності, чиє завдання не пояснювати світ, а створювати необхідну дистанцію між людиною та некерованими силами природи й випадковості.

Критика герменевтичного підходу зосереджується на декількох аспектах. Опоненти вказують на методологічну розмитість концепції «абсолютної метафори»: критерії її неперекладності часто є історично плінними, а не онтологічно фіксованими. Те, що сприймається як фундаментальна метафора, з часом може бути деконструйоване та замінене науковим поняттям. Герменевтику також звинувачують у радикальному релятивізмі. Твердження про рівноправність міфу та науки загрожує нівелюванням епістемологічної межі між обґрунтованим знанням та довільною фантазією. Критики зазначають, що Блюменберг недостатньо враховує соціально-політичну прагматику міфу. Міф не завжди є «терапевтичним притулком» від хаосу; він часто виступає інструментом влади, що легітимізує насильство або конструює ідеологічні образи ворога.

Незважаючи на це, підхід зберігає наукову цінність, повертаючи міфу його екзистенційне вимірювання, вказує на те, що міф – це не просто текст чи функція, а спосіб присутності людини у світі, який неможливо повністю замінити іншими формами свідомості. Міф залишається затребуваним там, де раціональний дискурс вичерпує свої ресурси, а людина все ще потребує відповідей на граничні питання буття.

Епістемологічний підхід (раціональність міфу)

Епістемологічний підхід, систематично розроблений К. Хюбнером, становить радикальний виклик позитивістській парадигмі, що відмовляла міфу в пізнавальному статусі. Філософ обґрунтовує автономну раціональність міфологічного мислення, яка не поступається науковій за рівнем когерентності, хоча й базується на інших онтологічних передумовах. Хюбнер доводить, що міф – це самодостатня форма знання з власними критеріями істинності. Замість того, щоб перевіряти міф на відповідність емпіричним фактам, дослідник аналізує правила організації досвіду всередині самої міфологічної системи.

Центральним поняттям концепції є «емпірична інтерсуб'єктивність». На відміну від науки, де досвід ґрунтується на нейтральному спостереженні, міфологічне сприйняття завжди символічно навантажене ритуальною практикою та традицією. Тут явище природи постає не фізичним процесом, а сакральним діянням, що потребує прагматично-тлумачного підходу. Емпірична достовірність міфу детермінована належністю до традиції: міфологічне знання відкривається лише внутрішньому учаснику, а не сторонньому спостерігачеві. Це не робить міф суб'єктивним, оскільки в межах системи діють чіткі критерії істинності: відповідність авторитетному переказу, практична успішність ритуалу та колективний консенсус. Другим засадничим поняттям є «семантична інтерсуб'єктивність». Міфологічні категорії (табу, дух предків) не мають прямих емпіричних референтів; їхній зміст розкривається лише через внутрішню мережу відношень у межах системи. Семантична інтерсуб'єктивність забезпечує комунікативну єдність носіїв традиції – здатність однозначно розуміти терміни та транслювати знання. Такий тип об'єктивності належить до порядку символічних систем, де значення легітимізується через герменевтичне коло традиції.

Хюбнер проводить системне порівняння міфологічної та наукової раціональностей за кількома параметрами. Він стверджує, що наука описує світ нейтральних об'єктів і безособових законів, тоді як міф бачить світ населеним інтенціональними силами, де події є вольовими актами. Також вказує на те, що на зміну механічній причинності в міфі приходять символічна партиципація (причетність). Крім того, наука розглядає простір як нейтральний континуум, а міф – як топологічно диференційований на сакральні центри та профанні периферії.

Ключовим висновком Хюбнера є теза, що міф і наука – це не стадії еволюції, а альтернативні, неперехідні форми організації досвіду. Сучасний світ філософ визначає як поліраціональний, де одночасно співіснують науковий, технічний та міфологічний типи мислення. Спроба сцієнтистської редукції всіх форм знання до наукового стандарту призводить до витіснення міфу в маргінальні пласти культури, результатом чого стають суспільна дезорієнтація та екзистенційний вакуум.

Критика концепції Хюбнера зосереджується на тому, що визнання рівноправності раціональностей загрожує релятивізмом, де будь-яка система вірувань претендує на істину, що легітимація міфу як «рівноцінного» знання здатна виправдовувати антинаукові рухи. Попри це, епістемологічний підхід Хюбнера долає дихотомію «істинна наука – хибний міф» і пояснює живучість міфу в наукову епоху: міф задовольняє екзистенційні потреби, які наука ігнорує. Підхід звільняє від вибору між наївним реалізмом і науковим редукціонізмом, представляючи міф як автономну символічну форму з власною раціональністю, сферою якої є ціннісно орієнтований життєвий світ людини.

Література

- Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*. London : Fontana, 1993. 448 p.
- Bellinger G. J. *Knaurs Lexikon der Mythologie. Über 3000 Stichwörter zu den Mythen aller Völker*. Munchen : Knaur, 2012. 570 s.
- Cotterell A. *Die Enzyklopädie der Mythologie: Klassisch, keltisch, nordisch*. Reichelsheim : Edition XXL, 2004. 256 s.
- Holzappel O. *Lexikon der abendländischen Mythologie*. Erfstadt : Hohe, 2007. 461 s.
- Jamme C., Matuschek S. (Hrsg.): *Handbuch der Mythologie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014. 368 s.
- Lindemans M. F. (Hrsg.). *Encyclopedia Mythica*. <https://pantheon.org/>
- Gieysztor A. *Mitologia Słowian*. Wyd. III zmienione, rozszerzone. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006. 408 s.
- Bibliothèque mythologique idéale*, dir. L. de Chantal et J. M. Poirier, Paris, Les Belles Lettres, 2019. 624 p.
- Csapo E. *Theories of Mythology*, Malden (MA), Blackwell Publishing, 2005. 356 p.
- Lincoln B. *Secrets of the Magicians: Essays on Mythology, Ritual, and Ancient Religion*. Chicago : University of Chicago Press. 2024. 320 p.
- Dowden K., Livingstone N. *A Companion to Greek Mythology*. Oxford: Wiley-Blackwell. 2024 (2nd Edition). 656 p.
- Hard R. *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. London : Taylor & Francis, 2022 (8th Edition). 656 p.
- Larrington C. *The Norse Myths: A Guide to the Gods and Heroes*. London : Thames & Hudson, 2017. 208 p.
- Словник античної міфології / Уклад. І. Я. Козовик, О. Д. Пономарів; вступ. стаття А. О. Білецького; відп. ред. А. О. Білецький. Київ : Наук. думка, 1989. 240 с.

Скуратівський В. Міфологія // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.). Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України. Київ : Абрис, 2002. С. 387.

Скуратівський В.Л. Міфологія // Енциклопедія Сучасної України / Редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2019. <https://esu.com.ua/article-68971>

Міфологія // Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. С. 56.

Луцюк М.В. Дописемна доба розвитку літератури // Синопис: текст, контекст, медіа, 2013, № 2. <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/44>

Дарморіз О. Міфологія : Навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 248 с.