

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка

Факультет суспільно-гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту

Зав. кафедри _____

підпис

«__» _____ 2026 р.

УДК _____

Кваліфікаційна бакалаврська робота

**МІФ В ОБ'ЄКТ-ОРІЄНТОВАНІЙ ОНТОЛОГІЇ СПЕКУЛЯТИВНОГО
РЕАЛІЗМУ**

рівень вищої освіти: перший (бакалаврський) галузь знань 03 «Гуманітарні науки» спеціальність: 033 Філософія

Студент

Вітов Андрій Дмитрович

4 курс, ФІЛб-1-22-4.0д,

Факультет суспільно-гуманітарних наук

Науковий керівник:

Омельченко Юрій Васильович

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та релігієзнавства

Київ 2026

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. ВСТУП У СПЕКУЛЯТИВНИЙ РЕАЛІЗМ ТА КРИТИКА	
АНТРОПОЦЕНТРИЧНИХ ПІДХОДІВ ДО МІФУ.....	8
1.1. Спекулятивний реалізм і об'єктно-орієнтована онтологія.....	8
1.2. Підважування (undermining) міфу.....	13
1.3. Надважування (overmining) міфу.....	18
РОЗДІЛ II. ІНСТРУМЕНТАРІЙ ОНТОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ МІФУ PER SE.....	
2.1. Гайдегерівський інструментарій: підручне, поетика і міф.....	25
2.2. Об'єктно-орієнтована онтологія: чотири полюси і allure.....	32
2.3. Метафора та дискурсивність.....	38
РОЗДІЛ III. МІФОЛОГЕМА ЯК РЕАЛЬНИЙ ОБ'ЄКТ: АНТЕФАКТУМ І РЕКУРЕНТНІСТЬ.....	
3.1. Міф як чуттєвий об'єкт і антефактум	49
3.2. Міфологема як реальний об'єкт: рекурентність і діахронічна ідентичність.....	56
3.3. Межі реального об'єкта міфу: латентність, архів і онтологічна смерть міфологеми	63
ВИСНОВКИ.....	70
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	74

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблематика міфу була присутня в історії філософії із самого її початку в Античності, коли постало питання співставлення раціонального (логос) і ірраціонального (міфос). Наприклад, Платон надавав великого значення міфам, стверджуючи, що вони є гарним педагогічним матеріалом, але варто робити це із застереженням, бо міф має властивість вводити в оману. Патристика і схоластика вважали його за примітивне язичницьке знання, а Новий час та Просвітництво повернули йому звання об'єкта, що безумовно має місце бути, хоч і з досить специфічних позицій, як-от міф як частина «благородного дикунства» у Ж.-Ж. Руссо, або як «поетична мудрість» у Дж. Віко. В ХІХ ст. дослідження міфу набирає обертів, зокрема через появу дисципліни — антропологія. З'являються безліч тлумачень міфів, польових досліджень, активізація міфу як важливої сутності людського життєсвіту. В Новітній історії філософії міф так само продовжує існувати в антропологічному, соціологічному і філософському дискурсі, перебуваючи часто прямо чи побічно в центральних питаннях у системах дослідників.

Однак, міф завжди розглядався як продукт співвідношення людини і світу, людської еволюції, його вплив на суспільство і його функції в цьому суспільстві. А що якщо поставити питання онтологічно реалістично: що таке міф *per se*? Чим він є без зв'язків із іншими сутностями і без зведення його до інших компонент? Мається на увазі, в тому самому сенсі, що пропонувало гайдегейрівське «сутнісне мислення». В цьому нам може допомогти сучасна течія спекулятивного реалізму, що є спадкоємцем гайдегейрівської філософії — об'єктно-орієнтована онтологія (ООО).

Об'єктно-орієнтована онтологія Г. Гармана, що є найрозробленішою гілкою спекулятивного реалізму, пропонує концептуальний апарат,

здатний поставити це питання коректно і продуктивно. Центральний принцип ООО полягає в радикальному відступанні (withdrawal) об'єкта від будь-якого відношення. Такий підхід дозволяє осмислити міф як об'єкт із власним онтологічним виміром, що перевищує будь-яке конкретне культурне, психологічне, наукове використання. Застосування ООО до аналізу міфу є дослідницьким експериментом, що досі не набув систематичного розвитку в академічній філософії. На це вказав сам Г. Гарман у відповіді на питання автора даного дослідження під час презентації книги «Хвилі та камені» для української спільноти, видавництва «Контур». За його словами, онтологічний аналіз міфу в координатах ООО є темою, яка ще не знайшла свого дослідника, і він схарактеризував автора цього дослідження як першого, хто розробляє її систематично. Отже, запропонована кваліфікаційна робота є спробою зробити перший крок у прикладному застосуванні об'єктно-орієнтованої онтології до тих форм людського досвіду, де Буття говорить про себе первісно, ще до того, як обчислювальне мислення встигає його схопити, і що нормативно перевищують будь-які відношення в які вступають.

Метою роботи є визначення онтологічного статусу міфу в межах об'єктно-орієнтованої онтології та обґрунтувати поняття антефактум як основоположної риси міфологічного об'єкта.

Для досягнення поставленої мети визначено такі **завдання**:

- з'ясувати теоретичні передумови спекулятивного реалізму і ООО як відповіді на кореляціоністське обмеження новоєвропейської філософії;
- систематизувати «підважувальні» і «надважувальні» підходи до міфу, виявивши їхню спільну онтологічну недієвість;
- реконструювати гайдегерівський концептуальний інструментарій, релевантний для онтологічного аналізу міфу: ἀλήθεια, Geschichtlichkeit, Wiederholung і напруження землі і світу;

- описати роль ООО як системи аналізу міфу через категорії реального і чуттєвого об'єкта, allure і четверного об'єкта;
- з'ясувати функцію метафори і її різницю з дискурсивністю;
- ввести і концептуально обґрунтувати поняття антефактум з метою презентування міфу як особливого типу об'єкта;
- обґрунтувати онтологічний статус міфологеми як реального об'єкта через принципи відступання і рекурентності;
- виявити темпорально-діахронічну властивість міфу як онтологічного об'єкта.

Об'єктом дослідження є міф як феномен культури і мислення.

Предметом дослідження є онтологічний статус міфу в концептуальній рамці об'єктно-орієнтованої онтології.

Методи дослідження. Теоретичним підґрунтям роботи є метод онтологічного аналізу користуючись апаратом ООО, який передбачає опис об'єкта через категорії відступання, метафори, allure і чотирьох онтологічних напружень. У першому розділі застосовано аналітико-критичний метод для систематизації редуційних підходів до міфу. У другому розділі використано компаративний аналіз, де зіставлено гайдегерівського, гарманівського та дискурсивного концептуальних ресурсів у їхній релевантності для онтологічного опису міфу. У третьому розділі реалізовано синтетичний метод із застосуванням теоретичних інструментів, зібраних у попередніх розділах, і які були інтегровані в оригінальний концептуальний апарат дослідження.

Теоретичне значення роботи полягає у введенні поняття антефактум і у першій систематичній спробі застосувати концептуальний апарат ООО до аналізу такого неоднорідного об'єкту, як міф. Результати можуть бути використані в подальших дослідженнях на перетині онтологічного реалізму і філософії культури.

Практичне значення зумовлене можливістю застосування розробленого підходу в курсах із філософії культури, онтології та сучасної континентальної філософії.

Апробація результатів дослідження. Основні положення роботи обговорено з Г. Гарманом під час презентації книги «Хвилі та камені» видавництва «Контур» (онлайн-конференція, 2026).

А також на конференціях:

1. Всеукраїнська наукова конференція «Київські філософські студії-2026», «Міф в об'єкт-орієнтованій онтології: філософський аналіз»
2. Всеукраїнська наукова конференція «Київські філософські студії-2025», «Соціальна взаємодія індивіда із суспільством в епоху пост-модернізму: філософський аналіз»
3. Вітов А. Витоки подолання меж населення на міжетнічному просторі за Л. Гумпловичем / Андрій Вітов // Дослідження на межі: буденне, лімінальне, трансцендентне : тези шістнадцятої міжнародної наукової конференції "Філософія: нове покоління" (Київ, НаУКМА, 17–18 травня 2025 року) / [упоряд. С. Полунець ; рец.: В. І. Менжулін, Я. А. Соболевський] ; Національний університет "Києво-Могилянська академія". - Київ : НаУКМА, 2025. - С. 40-42.

І в таких статтях як:

1. Vitov, A., & Tymofieieva, H. (2025). Collective Memory in Ukraine as a Factor in Identity Formation in the Context of Postmodernity. *Skhid*, 7(2), 43–48. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.726>
2. Omelchenko, Y., & Vitov, A. (2026). The African Inversion of Global Christianity: Religious Studies and Philosophical-Historical Aspects. *Skhid*, 8(1), 93–98. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2026.8113>

Структура роботи. Бакалаврська робота складається зі вступу, трьох розділів (дев'яти підрозділів), загальних висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг основного тексту становить 73 (сімдесят три) сторінки. Список використаних джерел налічує 66 (шістдесят шість) позицій.

Ключові терміни: міф, об'єктно-орієнтована онтологія, міфологема, відступання, сутнісне мислення, allure, рекурентність, реальний об'єкт.

РОЗДІЛ I. ВСТУП У СПЕКУЛЯТИВНИЙ РЕАЛІЗМ ТА КРИТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЧНИХ ПІДХОДІВ ДО МІФУ

1.1. Спекулятивний реалізм і об'єктно-орієнтована онтологія

У квітні 2007 року в Голдсмітському коледжі Лондонського університету чотири сучасних філософів збираються на семінар, який згодом знаменуватиме початок одного з найпомітніших філософських рухів початку XXI століття. Доповідачами стали Квентін Меясу, Рей Брасьє, Іейн Гемілтон Грант і Грем Гарман. Кожен із них залучив власні теоретичні концепції, хоча, насправді, всі вони достеменно відрізнялись одна від одної. Їхні підходи до філософії, основні проблематики, апарати філософування подеколи навіть конфліктували. Наприклад, для декого імматеріалістичний світогляд був принциповим, для когось матеріалізм був ціллю його реабілітації, який потім вилився у «новий матеріалізм», а деякі розвивали суто нігілістичний і науковий епістемічний підхід. Дане розрізнення якраз і було ключовим для спекулятивного реалізму, позаяк від самого початку він існував як рух без спільного єдиного погляду, проте об'єднаний спільною відправною точкою, а точніше — спільним «ворогом» [1, с. 41].

Ворогом був кореляціонізм. Квентін Меясу запровадив цей термін у своїй праці «Після скінченності» для позначення позиції, яка пронизує більшість новоєвропейської та сучасної континентальної філософії. Кореляціонізм — це переконання, що філософія завжди має справу виключно з кореляцією між мисленням і Буттям, але ніколи з жодним із них окремо [2, с. 5]. Ще у XVIII ст. великий геній філософії Імануїл Кант встановив цю позицію речі-в-собі як фундаментально недоступну, і ми маємо справу завжди з феноменами в межах наших апріорних категорій. Пост-кантіанська традиція зберегла цю логіку, замінивши

трансцендентальний суб'єкт на мову, культуру, практику тощо. І якщо в аналітичній традиції питання матеріалізму й ідеалізму ще зберігалось, континентальна вважала це питання вичерпаним і закритим для подальшого обговорення, таким чином помістивши себе в лоно «кореляціоністського кола».

Актуальність критики кореляціонізму важко переоцінити. У разі того, що реальність завжди є реальністю-для-когось, то філософія виявляється замкненою в колі власних абстрактних конструкцій. Меясу і назвав це «кореляціоністським колом» і запропонував вести боротьбу зсередини самого «кола». Якщо ми можемо мислити абсолютну необхідність контингентності (для Меясу це ключовий термін), тобто необхідність того, що все кінцеве і здатне бути іншим, то ми вже виходимо за межі кореляції [2, с. 54-55].

Наприклад, Рей Брасьє рухався в бік нігілізму і когнітивної науки, стверджуючи, що суб'єктивний досвід, смисл і свідомість не є фундаментальними рисами реальності, а радше ілюзіями, породженими нейронними процесами, які самі по собі є «сліпими і байдужими» [26, с. хі]. Звідси його центральна теза, що Просвітництво завершується саморуйнуванням у вигляді раціонального пізнання, яке доведене до кінця, знищує будь-яке вагоме місце людини у світі, включно зі смислом, метою і самим поняттям суб'єкта [1, с. 90-94]. Реальність у Брасьє є відстороненою щодо людського; вона існує, але їй абсолютно байдуже до того, чи є в ній хтось, хто її спостерігає.

Ієн Грант повертається до шеллінгіанської натурфілософії з конкретною метою показати, що природа є постійною «силою», яка передує будь-якому суб'єкту і будь-якій формі. У Шеллінга природа є «нескінченною продуктивністю» (*Natura naturans*), себто процесом, що

породжує конкретні форми, перевищуючи кожну з них. Реальним є «сила», а її продукти лише тимчасовими конфігураціями цієї сили. Кореляціонізм у Гранта піддається критиці тому, що перший бере людину як кінцевий результат і тим самим відрізає природу від її власної динаміки. Його позиція характеризується як найбільш процесуальна серед учасників Голдсмиту і неодноразово піддалась критиці. Також вона є найбільш віддаленою від Гармана, для якого об'єкти є дискретними і стабільними, а процеси і сили є лишень способами їхньої взаємодії.

Грем Гарман вирушає у протилежний бік від усіх, погодившись, що доступ до речей у їхній повноті є апріорі неможливим, але зробив із цього онтологічний висновок [1, с. 182]. Це розходження є суттєвим для розуміння того, чому саме Гарманова версія спекулятивного реалізму виявилась найбільш продуктивною для гуманітарних наук і філософії культури та мистецтва. Приміром, Меясу і Брасьє, кожен по-своєму, прагнули відновити повний доступ до реальності, чи-то через математику, чи-то через науку. Гарман пішов іншим шляхом. Він зберіг недоступність як онтологічну аксіому і поширив її на всі об'єкти без винятку, навіть на очевидно вигадані, як-от єдиноріг, при тому констатує, що вони реально існують і вступають у стосунки. Таке осягнення відкрило можливість говорити про міф, художній твір, юридичну особу або атом у тих самих онтологічних термінах, що і про субстанцію, ідеї, властивості або Буття як таке.

Після семінару 2007 року рух розвивався стрімко і суперечливо. Брасьє незабаром відмовився від самої назви «спекулятивний реалізм», вважаючи, що вона об'єднує несумісні позиції [1, с. 47]. Справді, якщо взяти чотирьох учасників Голдсмиту, виявиться, що між Брасьє і Грантом різниця поглядів на онтологію є більшою, ніж між будь-ким із них і деякими представниками аналітичної філософії.

Рух поширився на архітектуру, мистецтво, літературну критику, екологічну філософію. Журнал *Collapse* опублікував матеріали семінару, *Edinburgh University Press* запусив серію *Speculative Realism* за редакцією Гармана. Від того семінару минуло менше двох десятиліть, а список монографій у рамках руху вже перевищує півсотні найменувань [1, с. 279–281]. Зі спекулятивним реалізмом почали ототожнюватись інші дослідники, часто міждисциплінарні: Тімоті Мортон, Леві Браєнт, Ян Богост, Мануель Деланда, Нік Срнічек та інші.

Та все ж досі стоїть питання, що об'єднує такий різноманітний рух. Гарман у своєму «Введенні» пропонує відповідь через поняття двох осей, опонуючи Славою Жижеку, відомому словенському філософу-психоаналітику. Перша вісь — прихильність або ворожість до реалізму, тобто до тези, що реальність існує незалежно від будь-якого доступу до неї. Друга вісь — прихильність або ворожість до «підважування» (або ще «ударності») (*undermining*) реальності, тобто до тези, що реальні об'єкти підлягають науковому або математичному поясненню через більш фундаментальні рівні [1, с. 275–278]. Усі чотири учасники Голдсміту розміщуються по-різному вздовж цих осей. Всі чотири філософи погоджуються, що кореляціонізм є обмеженням, яке треба подолати, і що філософія має бути спекулятивною у буквальному сенсі, інакше кажучи здатною міркувати про те, що виходить за межі безпосереднього людського досвіду.

Проте, якщо з реалізмом ми розібрались, що тоді означає «спекулятивний» у розумінні цієї течії? У сучасному вжитку це слово часто несе негативний відтінок, нібито це щось непідтвержене, ризиковане, можливо навіть безвідповідальне [25]. Гарман, взявши роль систематизатора, відновлює його класичне значення «*speculative*» від латинського слова «*speculum*», як дзеркало, здатного відображати

реальність як таку, виходячи за межі того, що безпосередньо дано [1, с. 40]. Відтак, тлумачимо спекуляцію як готовність думати про реальність поза межами кореляції. Цей хід є спільним для всіх учасників руху, попри всі їхні розбіжності.

Об'єктно-орієнтована онтологія (ООО, або «тричі «О»») Гармана є найбільш розробленою і найбільш впливовою гілкою спекулятивного реалізму в гуманітарних науках. Її центральне твердження викладено вже в першій книзі Гармана «Tool-Being». Об'єкти існують у радикальному відступанні (withdrawal) від будь-яких відносин. Наприклад, молоток, як гайдегерівське Dasein у руках майстра зникає у практиці (Zuhandenheit), стає невидимим, а коли він ламається, чи починає несправно бити по цвяхах, він виступає у повноті своєї наявності (Vorhandenheit). Цей теоретичний погляд, за словами Гармана, схоплює лише поверхню, мовляв, що сам Гайдеггер не до кінця розумів, що він написав. Гарман прочитавши цей гайдегерівський аналіз, який початково був як феноменологічний, в своїй манері, виявив це вже як онтологічний принцип, що стосується будь-якого відношення між будь-якими об'єктами [3, с. 44]. Коли вогонь спалює бавовну, вогонь також «замінює» бавовну власним профілем взаємодії і ніколи не вичерпує її у повноті. Таким чином, відступання не є виключно людською проблемою, воно є рисою самого Буття, всіх об'єктів, що існують. І ці об'єкти можуть взаємодіяти між один одним, так само відступаючи в своїх стосунках, в незалежності від людини. Бавовна, якою її «бачить» вогонь це тільки те, що бавовна виставляє назустріч цій конкретній взаємодії, скажімо, такі властивості як певна займистість, певна будова волокна, певний опір теплу. Решта бавовни, її колір для ока, її м'якість для руки, її хімічний склад для кислоти лишається для вогню абсолютно невидимою, так як бавовна як реальний об'єкт завжди більша за будь-яке своє відношення.

Це твердження має суттєві наслідки для розуміння того, що таке об'єкт. В ООО об'єктом є будь-що, що не зводиться цілком ні до своїх компонентів, ні до своїх ефектів і відносин [4, с. 49]. Атом є об'єктом. Армія є об'єктом. Вигаданий персонаж є об'єктом, до речі, не менш реальним, ніж фізичне тіло. Гарман підкреслює, що його «пласка онтологія» (термін, запозичений у Мануеля Деланди і Бруно Латура) відмовляється від ієрархії буттєвих рівнів, приміром, фізичне не є більш реальним, ніж соціальне, а соціальне не є більш реальним, ніж вигадане [4, с. 38]. В ООО всі об'єкти є однаково реальними, хоча й різними за своїми якостями і способами існування.

Ця «демократія об'єктів» є тим, що відрізняє ООО від інших версій спекулятивного реалізму найбільш виразно, адже Меясу цікавить реальність як математична структура, позбавлена будь-яких суб'єктивних нашарувань, Брасьє цікавить реальність як те, що розвінчує будь-який людський смисл. Останні рухаються до реальності, очищеної від людського викривлення, втім Гарман теоретизує дещо в іншому полі, так як він зберігає множинність і недоступність реального, стверджуючи, що ніякий об'єкт ніколи повністю не присутній у тому, що вони роблять або чим вони є для іншого. Відповідно, ця теза є відправною точкою для онтологічного аналізу міфу, якому присвячено решту цього дослідження.

1.2. Підважування (undermining) міфу

Існує стійка інтелектуальна спокуса, ніби знаючи, із чого річ складається, ми вважаємо, що ми тим самим знаємо, що вона є. Грем Гарман позначає таку тенденцію поняттям «підважування» (undermining). Об'єкт розчиняється «донизу» у більш фундаментальні складові, які проголошуються справжньою реальністю, тоді як сам об'єкт стає лише їхнім «ситуативним пучком якостей» (у сенсі Г'юма) [4, с. 36–37].

Паралельний до нього рух, «надважування» (overmining) зводить об'єкт до його відносин і соціальних функцій, минаючи питання про те, що він є поза цими відносинами. Для досліджень міфу обидві тенденції виявилися надзвичайно впливовими, хоча в сучасному гуманітарному дискурсі домінантною радше є друга. Теоретичні моделі здебільшого зосереджуються на функціях, соціальних ефектах або психологічних механізмах міфу, тоді як питання про його власний онтологічний статус залишається поза увагою. Німецький філософ Ганс Блюменберг експліцитно виділяв саме такий методологічний розгляд, називаючи його структурним (work on myth) і функціональним (work of myth) [18, §4]. Також в текстах Гармана фігурує визначення «двоважування» (duomining), проте для методологічної чіткості, і через відсутність прикладів в історії філософії його застосування до міфу довелося уникнути.

Найбільш прямолінійну форму підважування демонструє еволюціонізм. Англійський антрополог Едвард Тайлор у праці «Первісна культура» запропонував розглядати міф як ранню стадію розвитку людського мислення [7, с. 22–25]. Первісна людина, за Тайлором, намагалася пояснити незрозумілі явища через аналогію із власним досвідом інтенціональності. Хвороба отримувала характер ворожого наміру, буря інтерпретувалася як гнів, смерть як дія певної сили. Тайлор визнавав внутрішню логіку такого способу мислення, проте водночас оцінював його виключно з позиції пізнавальної ефективності. Міф у цій перспективі перетворювався на недосконалий попередник науки. Український дослідник міфу Олександр С'єдін слушно зазначає, що в межах подібної традиції міф осмислювався як «архаїчний аналог сучасної науки», приречений зникнути внаслідок розвитку раціонального знання [9, с. 77]. Отже, міф утрачає самостійний статус ще до початку аналізу,

оскільки заздалегідь визначається як історично застаріла форма пояснення світу.

Шотландський антрополог і релігієзнавець Джеймс Фрезер зберігає загальну еволюціоністську рамку, хоча його схема є складнішою. У «Золотій гілці» він описує послідовність магії, релігії та науки як ієрархію форм мислення, де кожна наступна стадія витісняє попередню [8, с. 48–50, 712–713]. Магічне мислення пояснюється через «закон подібності» і «закон контакту». Проте показовим є інше спостереження самого Фрезера. Він прямо зазначає, що магія і наука виходять із спільного переконання в закономірності природи [8, с. 712]. Це твердження створює внутрішню напругу всередині його концепції. Якщо обидві форми мислення ґрунтуються на переконанні в упорядкованості світу, тоді між ними існує радше структурна спорідненість, ніж послідовність «нижчого» і «вищого». Британський антрополог Едмунд Ліч у своїй критиці звертав увагу на те, що компаративний метод Фрезера часто добирає матеріал відповідно до вже готової еволюційної схеми [26, с. 103]. Тому проблема полягає не у фактичних спостереженнях Фрезера, багато з яких залишаються надзвичайно цінними, а в концептуальній рамці, що заздалегідь визначає місце міфу в ієрархії культурних форм.

Психоаналітична традиція здійснює редукцію в іншому напрямку. Австрійський психоаналітик Зигмунд Фройд у «Тотемі і табу» інтерпретує міфологічні наративи як символічні вираження витіснених психічних конфліктів [22, с. 86, 149–153]. Міф постає своєрідним шифром, за яким приховується несвідомий матеріал. Відповідно, справжній зміст розташовується під образом, а аналіз міфу перетворюється на процедуру дешифрування. Американський дослідник міфу Роберт Сігал слушно зауважує, що для психоаналітичної традиції міф насамперед є способом доступу до колективного несвідомого [20, с. 70]. За такої логіки образ

набуває значення лише як симптом або індикатор глибших психічних структур.

Подібний підхід має очевидну пояснювальну силу, однак залишає відкритим питання про специфічність самих образів. Едіпальна динаміка у Фрейда претендує на універсальність, проте вона не пояснює, чому одні конфігурації образів зберігаються протягом століть, тоді як інші зникають. Образ трікстера виникає в культурах, між якими відсутній історичний контакт, від скандинавського Локі до африканського Ананзі чи північноамериканського Койота. Психоаналітична модель здатна окреслити певну глибинну структуру конфлікту, проте проблема стійкості конкретної образної форми лишається поза її аналітичним горизонтом.

Швейцарський психоаналітик Карл Густав Юнг і угорський філолог та релігієзнавець Карл Керенї значно розширили межі такого аналізу. Юнг вводить поняття архетипу як структури колективного несвідомого, що передує індивідуальному досвіду [29, §89–90]. Керенї, розвиваючи цей напрям, формулює поняття міфологеми як первинної наративної одиниці, що зберігає впізнаваність крізь різні культурні варіації [30]. Його спостереження щодо повторюваності окремих образів у незалежних традиціях мають виняткове значення для подальшого аналізу. Водночас і Юнг, і Керенї пояснюють стійкість міфологеми через структури психіки. Тому питання про онтологічний статус міфологеми поза психічною функцією в їхніх концепціях фактично не постає.

Подібне кореляціоністське обмеження помітне і в окремих формулюваннях українського філософа Ігоря Паська. Дослідник підкреслює, що символи мають буттєвий статус, незалежний від індивідуальної свідомості, а архетип і символ співвідносяться як сутність і явище [21, с. 5]. Це твердження наближається до онтологічної

проблематики, проте остаточного переходу до неї не здійснює. Символ отримує статус відносної автономії, але лишається вписаним в антропологічну модель.

Певною мірою осторонь редуccionізму стоїть німецький філософ культури Ернст Касінер. У «Нарисі про людину» він розглядає міф як автономну символічну форму, що організовує досвід за власною логікою [15, с. 93–105]. Міф для Касінера не відображає реальність, а конститує її у специфічний спосіб. Кордон між образом і річчю тут виявляється розмитим [16]. Та попри значний крок у бік реабілітації міфу, символічна форма все ж залишається функцією людського духу.

Схожа ситуація спостерігається у німецького філософа Ганса Блюменберга. У «Роботі над міфом» міф постає відповіддю на абсолютність реальності, яка перевищує людську здатність до досягнення [18, §3]. Блюменберг надзвичайно точно зазначає незавершений характер міфу та його відкритість до нових інтерпретацій. Міфологічний матеріал постійно повертається в історії культури, оскільки людина знову і знову стикається з фундаментальною невизначеністю буття [18, §1]. Однак і тут першорядним залишається антропологічний вимір. Міф осмислюється передусім як відповідь людської свідомості на тиск реальності.

Найвпливовішу форму підважування пропонує французький структураліст і антрополог Клод Леві Строс. У його працях міф постає системою бінарних опозицій, що організовують культурне мислення [13]. Конкретний наратив аналізується як комбінація логічних структур, які опосередковують фундаментальні суперечності на кшталт «природа / культура». Леві Строс навіть стверджує, що міфи «діють у людській свідомості без відома людини» [24, с. 12]. Така позиція справді долає частину антропоцентричних припущень, проте водночас переводить

реальність міфу на рівень структури. Сам наратив із його образністю, афективною напругою та символічною щільністю відступає на другий план.

Французький філософ герменевтики Поль Рікер у полеміці зі структуралізмом слушно зазначав, що структурний аналіз охоплює синтаксис міфу, однак оминає його семантичний вимір [28]. Іншими словами, структуралізм пояснює механізм організації міфу, але майже не торкається того, чому конкретні образи зберігають свою силу поза межами окремих культурних систем.

Усі підважувальні концепції об'єднує спільна методологічна установка. Вони виходять із припущення, що міф повністю пояснюється через більш фундаментальний рівень. Еволюціонізм редукує його до когнітивної стадії, психоаналіз до несвідомих процесів, структуралізм до логічних структур. У кожному випадку міф утрачає статус самостійного об'єкта. Проте залишається проблема, яку такі підходи пояснюють лише частково. Конкретні образи й наративні конфігурації виявляють дивовижну історичну тривалість і культурну мобільність. Вони переживають соціальні системи, психологічні моделі та інтерпретаційні рамки, у межах яких їх намагалися пояснити. Саме ця стійкість і вимагає онтологічного аналізу, який не редукує міф ні до його складників, ні до функцій, ні до структур, через які він проявляється.

1.3. Надважування (overmining) міф

Надважування є дзеркальною стратегією відносно підважування. Якщо підважування запитує «із чого зроблений міф», надважування запитує «для чого він існує». Об'єкт розчиняється «вгору», у функції, ефекти, відносини і значення. Міф є цілком реальним і важливим, однак його реальність є завжди реальністю-для-когось. Це може бути для

соціальної групи, для суб'єкта сприйняття, для влади тощо. Гарман описує надважування як позицію, за якою об'єкт повністю вичерпується своїми відносинами і проявами, без будь-якого «надлишку» [4, с. 47]. Стосовно міфу означена позиція є, мабуть, навіть більш поширеною у сучасному науковому дискурсі, ніж підважування.

Функціоналізм є першим і найбільш прямим прикладом надважування міфу. Броніслав Маліновський виступив із прямою полемікою проти еволюціоністів і, відштовхуючись від польових досліджень на Тробріанських островах, запропонував просту тезу, що міф взагалі нічого не пояснює, а легітимізує [10, с. 36, 78]. Він може обґрунтовувати існуючі інституції, підтримувати ритуальний порядок, надавати традиції авторитет надприродного. Маліновський мав емпіричну основу, і його спостереження цілком можна назвати точними. Міф справді виконує легітимізаційну функцію. Якраз на цьому моменті і починається надважування, тому що функція оголошується вичерпним визначенням. Якщо міф є інструментом соціальної регуляції, то зміст конкретного переказу є другорядним і майже випадковим. Ту саму функцію легітимізації могли б виконати інші наративи. Міф, відтак, підміняється своїм ефектом, і питання про те, чим він є поза цим ефектом, стає методологічно безглуздом.

Хоча Маліновський пропонує дуже цікаву тезу в межах нашої теми, він сам зауважує, що міф є «ознакою чогось більшого, що досі частково живе» [10, с. 100]. Це спостереження є разючим у своїй точності, і воно відкриває натяк на надлишок, що виходить за межі функції. Це можна позначити як момент, коли Маліновський наближається до онтологічної проблематики і зупиняється перед нею. Він позначає те, що лишається після функції, але залишається в межах суб'єкт-центрованої логіки. Те, що

він назвав «більшим» лишається без подальшої теоретичної розвідки. Цей «залишок» буде предметом третього розділу.

Французький соціолог і один із засновників класичної соціології Еміль Дюркгайм запропонував більш амбітну версію надважування. У «Елементарних формах релігійного життя» міф і ритуал постають способами, через які суспільство уявляє та відтворює власну колективну єдність. Поклоніння тотему означає поклоніння самій соціальній силі, що утримує спільноту [11, с. 208–216]. Міф у Дюркгайма є «соціальним фактом», тобто явищем *sui generis*, автономним щодо індивідуальної психіки. Ця концепція значно посилює онтологічний статус міфу порівняно з функціоналізмом Маліновського, оскільки міф більше не зводиться до інструмента практичної легітимації. Водночас джерело реальності переноситься до колективної свідомості, тоді як сам міф набуває статусу її вираження. Соціальне виявляється первинним, а міф — похідним від нього. Міф пояснюється через те, що він репрезентує, і через соціум, у межах якого він функціонує.

Американський соціолог Кінгслі Девіс звернув увагу на внутрішню межу функціоналізму. На його думку, функціоналістський підхід претендує на особливий метод дослідження, хоча фактично використовує характеристики, властиві соціологічному аналізу загалом [12, с. 757–758]. Соціальна інтеграція, нормативність і легітимізація описують не лише міф, а майже будь-який культурний феномен. Із такої перспективи міф втрачає специфічність, розчиняючись у загальних соціальних механізмах. Функціоналізм успішно описує соціальні ефекти міфу, однак не пояснює, чому певні образи й наративи зберігають стійкість у різних культурних середовищах. Більше того, сам функціоналістський дискурс починає відтворювати механізм, який прагне описати, позаяк він натуралізує

власну методологічну позицію, подаючи її як нейтральний і універсальний спосіб інтерпретації культури.

Французький філософ, семіолог і літературний теоретик Ролан Барт запропонував ще одну версію надважування у праці «Міфології». Для Барта міф є вторинною семіологічною системою. Первинний знак, сформований означником та означуваним, стає матеріалом для нового означення, унаслідок чого виникає міфологічний рівень значення [22, с. 131–132]. Міф спорожняє історичний зміст знака і надає йому вигляду природності та очевидності [22, с. 141–142]. Те, що має культурне й історичне походження, починає сприйматися як позаісторичний порядок речей. Барт описує механізми натуралізації та ідеологічного маскування, однак у межах його концепції міф цілком збігається зі своїм семіологічним ефектом. Реальність міфу визначається його функціонуванням у системі означення. Через це образ Прометея або трікстера набуває значення лише остільки, оскільки він виконує певну ідеологічну роботу. Така перспектива важко пояснює, чому один і той самий міфологічний образ зберігає впізнаваність навіть у контекстах, де його політичний або ідеологічний зміст радикально змінюється чи взагалі відсутній.

Американський антрополог і представник інтерпретативної антропології Кліффорд Гірц акцентував інший аспект надважування. У його концепції міф функціонує через «ауру фактуальності», тобто через здатність надавати моральним і соціальним уявленням характер очевидної дійсності [14, с. 106–109]. Релігійні символи одночасно виступають «моделями реальності» та «моделями для реальності»: вони не лише описують світ, а й формують способи людської орієнтації в ньому. Це спостереження дозволяє точно схопити культурну дієвість міфу та пояснити його стійкість поза межами емпіричної перевірки. Проте міф у Гірца все ще визначається через його значення для людського досвіду.

Онтологічний статус самого образу залишається залежним від інтерпретативної функції, яку він виконує для суб'єкта або спільноти.

Надважувальні підходи мають спільну межу, симетричну до межі підважування. Якщо підважування редукує міф до його складових, то надважування редукує його до функцій і ефектів. У межах такої логіки міф не має власної автономії, оскільки його буття повністю визначається зовнішніми відношеннями. Однак історична тривалість міфологічних образів демонструє іншу картину. Образ Прометея переживає античний поліс, романтизм, модерні ідеології та навіть контексти, у яких його первинна функція радикально змінюється. Те саме стосується трікстера, катабасису чи образу жертви. Їхня присутність не збігається з конкретною соціальною роллю, яку вони виконують у певний історичний момент. Із позиції об'єктно-орієнтованої онтології це свідчить про наявність у міфі онтологічного надлишку, що не вичерпується жодною функціональною конфігурацією. Відтворення одних і тих самих образів у різних культурних середовищах вказує на те, що вони не тотожні ані власним ефектам, ані умовам свого застосування.

Отже, підважування й надважування постають двома варіантами однієї методологічної тенденції. У першому випадку міф редукується до своїх складових, у другому до своїх функцій. Обидві стратегії обходять сам об'єкт, оскільки розглядають його або як наслідок чогось більш фундаментального, або як інструмент зовнішньої дії. Тому для об'єктно-орієнтованої онтології необхідним стає інший підхід, у межах якого міф розглядатиметься як об'єкт із власним онтологічним статусом, що не вичерпується ані походженням, ані функціонуванням.

Висновки до розділу I

В першому розділі було з'ясовано що таке спекулятивний реалізм, зокрема його найбільш систематична течія — об'єктно-орієнтована онтологія. Були розглянуті теоретичне підґрунтя цієї філософської школи, її причини виникнення та спільна проблематика. Виявилось, що спекулятивний реалізм являє собою переплетення, часто, зовсім не порівнюване. Філософи цієї течії розглядають різноманітні проблематики, зокрема: когнітивізму, наукового доведення, витягнення властивостей з речі-в-собі, екологізму. Тим, що їх об'єднувало, радше є спільне бачення на конкретне обмеження сучасної філософії, що виникло з ідей І. Канта у XVIII ст. Це обмеження має назву кореляціонізм, те, що назвав К. Меясу як неможливість мислити суще за межами співвідношенням мислення і сущого. Також, виокремлено головні ідеї Г. Гармана щодо буття об'єктів, а саме такі концепти як: відступання, пласка онтологія, принцип неототожнення об'єкта з його компонентами та впливами.

Наступний крок стосувався сучасного розгляду міфу і його витоків. Було запропоновано розглядати попередні аналізи міфу як «підважувальні» та «надважувальні», де в першому випадку міф розглядався як об'єкт, що вичерпується структурою, архаїчним мисленням, несвідомими процесами або біологічними програмами людини; у другому випадку як об'єкт, що повністю визначається своїми функціями, соціальними ефектами або семіологічними відношеннями. Виявилось, що попри різноманітність підходів: еволюціонізму Тайлора і Фрезера, психоаналітичних моделей Фрейда, Юнга і Керенї, структуралізму Леві-Строса, функціоналізму Маліновського і Дюркгайма, семіології Барта та інтерпретативної антропології Гірца — всі вони об'єднані спільною методологічною установкою. Жоден із цих підходів не аналізує міф як такий, поза своїми складниками і поза своїми ефектами. Підважування

редукує міф до більш фундаментального рівня і тим самим знищує його як самостійний об'єкт ще до початку аналізу. Надважування ототожнює міф із його функціями і тим самим позбавляє його будь-якого онтологічного надлишку. Виявлення спільного обмеження підважувальних і надважувальних підходів є вихідною підставою для другого розділу, завданням якого є побудова концептуального інструментарію, здатного дослідити міф *per se*.

РОЗДІЛ II. ІНСТРУМЕНТАРІЙ ОНТОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ МІФУ PER SE

2.1. Гайдегерівський інструментарій: підручне, поетика і міф

Спроба осмислити Буття, а не просто описувати суще, неминуче в усіх своїх виявах повертається так чи інакше до спадщини Мартіна Гайдегера. На нашу думку, він є тим філософом, після якого питання про те, як речі взагалі існують, вже неможливо ставити наївно реалістично. Тому розмову про онтологічний статус міфу варто розпочати з нього, тим паче з наявною спільною проблематикою. Зокрема, сам Гарман неодноразово визнає Гайдегера своїм головним вчителем і стверджує, що «Буття та час» містить онтологічне відкриття, яке сам Гайдегер так і не довів до логічного завершення [3, с. 44]. Щоб зрозуміти, що саме Гарман радикалізує, потрібно спочатку зрозуміти, що винайшов Гайдегер.

Почнемо з простого запитання, яке насправді є зовсім непротим. Як молоток є/існує? У «Бутті та часі» Гайдегер вводить розрізнення, що, на думку багатьох філософів, змінило онтологію ХХ століття [37]. Тесляр, який забиває цвях, не стоїть перед молотком як перед об'єктом, що має довжину, масу і хімічний склад. Натомість, молоток у роботі «зникає», він стає прозорим, «провальним» у практиці, через нього проступає першочергово «задача». Гайдегер називає цей спосіб буття «підручним» (*Zuhandenheit, readiness-to-hand*), себто річ, що є «підручною», коли вона повністю вбудована в контекст справи і не виступає як самостійний об'єкт [32, §15]. Тільки коли молоток ламається, стає нефункціональним або виявляється не на потрібному місці, тоді він виявляє себе, як би «вистрибуючи» із практики і постає у повноті своєї окремоті. А це вже інший спосіб буття від підручного, що називається «наявним» (*Vorhandenheit, presence-at-hand*). Наявне — це те, як речі виглядають для

холодного наукового погляду, як об'єкти із розрахунковими властивостями. Гайдегер наполягає на тому, що цей погляд є вторинним, тому що він виникає лише тоді, коли адекватне залучення у практику припинилось.

Звідси висновок, що наявне є похідним від підручного. Теоретичний погляд на речі, той, яким послуговується наука, визначаючи масу, форму і склад, є результатом переривання практики. [32, §15]. Картезіанська традиція поставила теоретичне спостереження на перше місце і побудувала з нього всю онтологію, але Гайдегер вказує, що це похибка, заодно критикуючи метафізику. Світ завжди вже є практично орієнтованим, і тоді коли практика виходить із ладу, речі з'являються як предмети зі своїми властивостями. В цьому пасажі ми якраз і можемо побачити схожість основної проблематики Гармана, замінивши Декарта на Канта.

Це відкриття руйнує суб'єкт-об'єктну схему, так як у порядку підручного немає суб'єкта, що споглядає об'єкт, але є «турботливе поглинання» (*besorgendes Aufgehen*), занурення в справу, в якій лінія між тим, хто діє, і тим, чим діють — розмита [32, §15]. Гайдегер має на увазі, що в момент реальної дії людина є самою дією, розчиненою в ній. «Я» з'являється пізніше, коли з'являється перепона у практиці. Дослідник Гайдегера Ларрі Гатаб у своєму аналізі відзначає, що варіанти цього поняття з'являються у «Бутті та часі» понад тридцять разів і є присутніми у всіх базових вимірах фактичного існування, від перебування у просторі до мови і темпоральності [33]. Це констатує фундаментальний онтологічний факт у філософії Гайдегера, де людина вихідно є не суб'єктом, що розглядає світ, а *Dasein*, що завжди вже «кинуте» у конкретну ситуацію і поглинуте нею.

Отже, те, що перевищує будь-яке теоретичне значення молотка, є радше онтологічною рисою самої речі, ніж недосконалістю суб'єкта. Підручний молоток завжди є більшим за те, що теоретичний погляд після переривання практики може про нього сказати. Це зерно того, що Гарман пізніше розгорне в поняття відступання (*withdrawal*), сказавши, що речі завжди перевищують свої відношення.

Перш ніж перейти до сутнісного мислення і міфу, варто розглянути гайдегерівське розуміння істини, бо тут з'являється перший обрис того, що Гарман включає у значення *allure*, метафори.

Гайдегер показує, що грецьке поняття *ἀλήθεια* («алетєя», несокритість, непотаємність) є відмінним від традиційного розуміння істини як відповідності судження дійсності [32, §44]. Істина є подією виступання із прихованого; річ є «істинною», коли вона показує себе такою, якою вона є. Однак, слід пам'ятати, що це виступання є завжди частковим і ніколи остаточним. Щось завжди залишається в тіні, у самому моменті відкриття відбувається одночасно і приховування. Гайдегер пише, що *Dasein* є «однаково у істині і у неістині», і кожне розкриття є водночас закриттям чогось іншого [32, §44].

Якраз таке розуміння істинного розкриття об'єктів Гарман назве *allure*, а пізніше метафорою, коли чуттєвий об'єкт натякає на реальний, але реальний об'єкт залишається за горизонтом можливого повного вичерпання. З нашої точки зору, це секуляризована версія гайдегерівської *ἀλήθεια*, позаяк у Гармана це також відкриття, що завжди є одночасно приховуванням — «мерехтіння» реального об'єкту. Але у Гайдегера ця структура ще органічно пов'язана з тим, яка мова або яке мистецтво здатне бути справжньою артикуляцією Буття, тобто артикуляцією, що не прагне до повного розкриття, а тримає відкритість відкриття.

Найбільш розгорнутим описом цієї структури є у «Витоку художнього твору». Тут Гайдегер описує художній твір як місце постійного напруження між «землею» і «світом». Земля є тим виміром речей, що опирається будь-якому повному розкриттю, адже вона є «самозамикаючою» (*das Sichverschließende*), такою, що завжди відступає у момент, коли ми намагаємось її схопити [34, с. 47]. Земля — це те в речі або у творі, що лишається щільним і темним навіть після найретельнішого аналізу. У картині Ван Гога з черевиками це важкість самого матеріалу, фарби, фактури, те, що не здатне вичерпатися жодним описом. Світ, навпаки, — це те, що твір відкриває, це цілий горизонт значень, спосіб бачити речі. Художній твір є місцем, де напруження між відкриттям і приховуванням є явним і тематизованим, він виводить Буття із несокритості, але у самому цьому виведенні зберігає землю як те, що залишається невичерпанним. Через це великий художній твір є «незакінченим», тому що земля ніколи не дозволяє собі бути повністю осягненою та вичерпаною.

Міф же є формою *ποίησις* (поієзис, творення), тобто творення у первинному сенсі, і цілком підпадає під ту саму логіку. Тож, міфологічний наратив є тим місцем, де земля і світ перебувають у максимальному напруженні через те, що кожен образ відкриває щось і водночас вказує на те, що залишається в тіні.

Повертаючись до «сутнісного мислення», у «Що значить мислити?» Гайдегер вводить розрізнення, що вже згадувалось і використовувалось методологічно у першому розділі. Він виокремлює обчислювальне мислення (*rechnendes Denken*) і сутнісне мислення (*besinnliches Denken*). Обчислювальне мислення виходить із суцього, вимірюючи, класифікуючи під відомі категорії і німецький філософ вважає, що обчислювальне «пояснити» означає «звести до відомого» [35, с. 8]. Наука є найбільш

розвиненою формою обчислювального мислення, тому Гайдегер дозволяє собі провокацію: «наука не може мислити». Остання може та вміє обчислювати, але означення Буття як таке є поза її компетенцією. Йдеться про те, що наука за своєю природою працює з уже заданими поняттями і методами, що робить її ефективною у своєму полі, проте що таке Буття взагалі, є передумовою будь-якої науки і тому, висновуємо, не може його поставити зсередини. Гайдегер фіналізує це тезою, що між наукою і мисленням є «прірва, через яку неможливий міст. Можливий лише стрибок» [35, с. 8].

Очевидно тут виникає пряма паралель із концептуальним апаратом цього дослідження. Обчислювальне мислення є, по суті, тим самим, що Гарман описує як підважування і надважування (редукція об'єкта або до його компонентів, або до його функцій). Еволюціоністи і структуралісти, розглянуті у першому розділі, здійснюють обчислювальну операцію над міфом, «вписуючи» його під відомі механізми і вважають, що цим вичерпали феномен. Функціоналісти роблять те саме у дзеркальному напрямку, аналізуючи міф його соціальними ефектами та впливами.

Натомість сутнісне мислення є тим, яким є спосіб буття міфу незалежно від того, що він робить і з чого складається. Це є, у строгому гайдегерівському сенсі, онтологічне питання, яке обчислювальне мислення ставити не може апіорі. Відтак, стрибок через прірву є необхідним.

У «Парменіді» Гайдегер дає ключову дефініцію, що міф є «словом як іменуванням Буття», а конкретніше $\mu\theta\omicron\varsigma$ (міфос) є єдиним відповідним способом відношення до Буття, що являється [36, с. 112]. Іменування у Гайдегера є онтологічним актом *Dasein*, так як дати ім'я означає вивести поіменоване із нескритості у відкрите, дозволити йому з'явитися у

власному способі Буття, але, і це важливо, ім'я ніколи не вичерпує те, що воно іменує. У самому акті іменування завжди залишається надлишок.

Грецькі боги, пояснює Гайдегер у тому ж тексті, є «самим Буттям, що вдивляється у суще», τό θεῖον є Буттям, яке зазирає в повсякдення [36, с. 115]. Вони є сущим, хоча через них проглядає саме Буття. Міф про богів тому і є іменуванням Буття. Іменується те, що перевищує будь-яке суще і виявляє себе через конкретні образи, залишаючись завжди більшим за будь-який образ. Боги для греків — це той вимір, де Буття стає видимим через конкретні побутові речі та події: через блискавку, через перемогу, через красу. Тобто, *міф є мовою, що єдина здатна утримати цю подвійність конкретного образу і те, що через нього мерехтить*. Грецький ποιῆν є для Гайдегера первинною формою такого іменування. Поезія і, відтак міф, виводять Буття із прихованого у тій мірі, в якій це взагалі можливо. Дослідники звертають увагу на те, що через гайдегерівський проект деструкції західної метафізики міф повертається як привілейована форма розкриття — та, що передує самому розщепленню μῦθος і λόγος, яке Платон вже застав як dokonаний факт [39].

Онтологічна функція μῦθος у «Парменіді» отримує пряме підтвердження у зв'язку з поняттям ἀλήθεια, оскільки τό θεῖον є несокритістю Буття, яка вдивляється в повсякденне, тоді міф логічно постає єдиним способом мовлення, що відповідає цій структурі, тобто не звужує Буття до нормальності і правильності, а повноцінно тримає його у несокритості [36, с. 112–115]. Тут полягає онтологічна підстава для того, що у третьому розділі буде описано як апріорне відступання. Вже у Гайдегеровому аналізі «Парменіда» видно, що міф є тим типом мовлення, де приховування є самою рисою об'єкту ще до його споглядального відступання.

Тепер можна чітко сформулювати, що саме Гарман запозичує у Гайдегера і що він переосмислює. Запозичення є очевидним, наприклад, відкриття підручного показало, що речі перевищують будь-яке відношення, в яке вступають. Проте, Гайдегер залишив це відкриття антропоцентричним, так як підручне є підручним для Dasein, відступання молотка виявляється для того, хто тримає його в руках. Гарман же трохи поміняв логіку питання: а що відбувається між молотком і цвяхом? Між вогнем і бавовною? Звідси виходить, що відступання є онтологічним механізмом всіх об'єктів у світі, і фізичних, і вигаданих, і культурних, і політичних тощо.

Поняття *allure* у Гармана є прямим спадкоємцем гайдегерівської *ἀλήθεια* і напруження землі і світу у «Витоку художнього твору». Якщо у Гайдегера поетичне іменування Буття є дією, коли мова вказує на те, що перевищує будь-яке суще, то у Гармана метафора є тим процесом, коли чуттєвий об'єкт натякає на реальний, не розкриваючи його. В цій перспективі міф є особливим типом об'єкту, де метафора є суцільною організацією об'єкта. Весь міфологічний наратив навколо вказує на те, що вказівка ніколи вичерпати не зможе.

Підсумовуючи, у Гайдегера для цього дослідження важливі чотири тези. Перша — розрізнення підручного і наявного як онтологічне підґрунтя ідеї відступання. Друга — *ἀλήθεια* як часткове відкриття, де розкриття є одночасно приховуванням (гайдегерівська мова для метафори Гармана). Третя — напруження землі і світу у «Витоку художнього твору» як опис того, чому міф як форма поієзису є місцем суцільного *allure*, метафори. Четверта — розрізнення сутнісного і обчислювального мислення. Підважувальні і надважувальні підходи до міфу є формами обчислювального мислення, тоді як онтологічний аналіз міфу є саме тим

стрибком через прірву, про який Гайдегер писав у «Що значить мислити?»».

2.2 Об'єктно-орієнтована онтологія: четверний об'єкт, vicarious causation, allure, метафора

Підрозділ є послідовним розгортанням концептуального апарату ООО, необхідного для онтологічного аналізу такого об'єкта, як міф. Отже, початок концептуалізації ООО полягає в наступному: Гарман стверджує, що жоден об'єкт ніколи повністю не присутній у тому, що він робить, чим є для іншого або з чого складається. Це твердження, яке він формулює як принцип відступання (withdrawal), стосується будь-якого об'єкта без винятку [4, с. 38–40]. Будь-що є об'єктом. Фізичні предмети, вигадані персонажі, ідеї, конструкти — все це об'єкти, і навіть суб'єкт теж є об'єктом. Гарман, по суті, прибирає суб'єкта як такого, що займає 50% всієї попередньої філософії. Отже, відступання є онтологічним механізмом, що описує спосіб існування речей як таких. Ми вже згадували, як вогонь спалює бавовну, але вогонь «бачить» бавовну тільки через призму взаємодії. Це переосмислена концепція гайдегерівського підручного.

З принципу відступання безпосередньо впливає те, що Гарман називає пласкою онтологією (flat ontology). Запозичуючи цей термін у Мануеля Деланди, він стверджує, що ООО відмовляється від будь-якої попередньої ієрархії буттєвих рівнів [4, с. 54–56]. Фізичне не є більш реальним за соціальне, соціальне не є більш реальним за вигадане. Шерлок Холмс, атом водню, держава і міф перебувають в одній онтологічній площині в тому сенсі, що жоден із них не вичерпується ні своїми компонентами, ні своїми ефектами. Це не означає, що між ними немає відмінностей, насправді вони суттєво різняться за способами існування,

якостями і типами взаємодії. Але метафізичний статус об'єктності є спільним. Василь Корчевний у дослідженні рецепції ООО в польській та українській думці відзначає, що пласка онтологія є тим елементом гарманівського проекту, що викликає найбільше методологічне зацікавлення в гуманітарних науках, оскільки вона відкриває можливість говорити про культурні феномени, включно з міфом, у тих самих термінах, що і про фізичні об'єкти, уникаючи при цьому зведення одних до інших [41, с. 242–272].

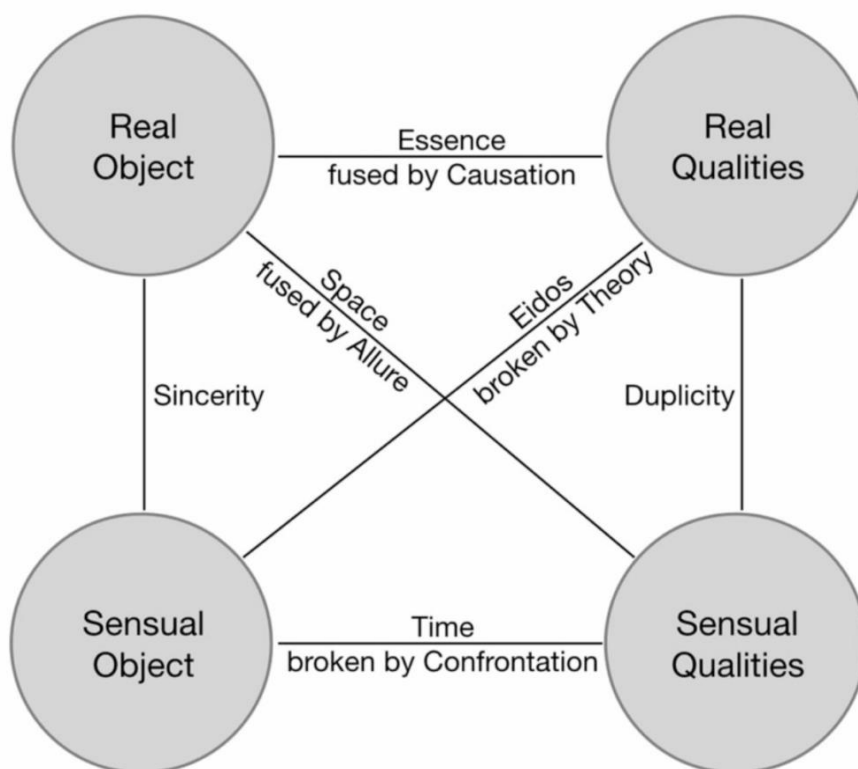
Критика пласкої онтології, що найбільш системно представлена у Пітера Волфендейла, полягає в тому, що ООО достеменно не долає кантівську річ-у-собі, а відтворює її в кожному об'єкті [42]. Волфендейл стверджує, що постулюючи відступання як онтологічну аксіому, Гарман фактично інсталює ноуменальне ядро в кожен об'єкт, що робить його позицію ближчою до Канта, ніж він визнає. Для цього дослідження вона вагома з тієї причини, що коли відступання справді є формою ноуменального, то аналіз міфу через відступання ризикує перетворити міф на фундаментально непізнаваний об'єкт, що є теоретично безплідним. Відповідь, яку пропонує це дослідження, полягає в тому, що відступання є описовою онтологічною категорією, а не епістемологічним бар'єром, оскільки воно описує, яким чином об'єкт виявляє себе у відношеннях, не претендуючи на характеристику того, що знаходиться «за» ними.

Гарман описує свою онтологію, а відтак і всіх об'єктів, через чотири категорії, що утворюють так звану четверну схему (*quadruple object*). Варто розуміти, що «чотири полюси» — це не чотири компоненти об'єкта, а чотири виміри однієї і тієї ж реальності, що описують два типи об'єктів і два типи якостей [4, с. 70]. Реальний об'єкт (RO) — це той об'єкт, що існує у своєму відступанні, недоступний жодному прямому відношенню. Чуттєвий об'єкт (SO) — це той самий об'єкт, яким він з'являється у

відношенні для іншого об'єкта. Реальні якості (RQ) — це якості, що означають об'єкт як той, яким він є, і вони доступні не через безпосереднє чуттєве сприйняття, а лише через непряму алюзію. Чуттєві якості (SQ) — це якості, що мерехтять на поверхні чуттєвого об'єкта у кожній конкретній взаємодії.

Між цими чотирма полюсами утворюються чотири онтологічні напруження, яким у книзі «Об'єктно-орієнтована онтологія: нова теорія всього» Гарман дає наступні імена: 1) Напруження RO–SQ він називає простором, вказуючи, що реальний об'єкт і чуттєві якості перебувають у відношенні одночасної близькості і дистанції, подібно до об'єктів у фізичному просторі; 2) Напруження SO–SQ — це час. Воно стосується можливості того, як один і той самий чуттєвий об'єкт може з'являтися з різними якостями в різних контекстах і залишатися тим самим; 3) Напруження SO–RQ іменується ейдосом, запозичуючи платонівський термін. Ця взаємодія знаменує, які якості є необхідними для цього конкретного об'єкта; 4) Напруження RO–RQ — це сутність (essence), те, чим є реальний об'єкт у його реальних якостях, недоступних безпосередньому спогляданню [4, с. 149-155].

Рисунок 1



Щоб зрозуміти, чому allure є центральним для аналізу міфу, треба усвідомити, як воно виникає. У звичайному відношенні між об'єктами один виставляє назустріч іншому набір своїх чуттєвих якостей. Яблуко є червоним, круглим, солодким. Allure з'являється у момент, коли ці звичні якості починають поводитися «неправильно», — та сама ситуація, що і з підручним, поверхня перестає утримувати об'єкт, і щось інше, глибше, ненадовго стає відчутним без того, щоб бути розкритим. Тому Гарман характеризує allure як двигун творення для об'єктів, оскільки єдино воно здатне генерувати нові відношення між об'єктами, стрибки з одного стану реальності в інший [6]. Якщо все у світі перебуває у відступанні, allure є тим рідкісним моментом, коли це відступання ненадовго стає відчутним.

Важливо зауважити, що поняття allure широко фігурує в ранніх текстах Гармана, зокрема в «Guerrilla Metaphysics», де він визначає його через зв'язок між єдністю речі і множиною її «нот» (notes), що частково розпадається [3, с. 143]. Тобто об'єкт не відокремлюється від якостей повністю, а перестає з ними зливатися, і це розщеплення і є allure. У пізнішій книзі «Об'єктно-орієнтована онтологія» цей термін явно не вживається. Те явище, яке раніше мало цю назву, описується через театральну метафору і напруження RO–SQ [4]. Когбурн і Янг у критичному аналізі двох ітерацій гарманівського проекту пишуть, що в ранніх текстах allure описувався як «дивне втручання між двома моментами буття речі», тоді як у пізнішому формулюванні він отримав театральне обґрунтування, де глядач, а не відсутній об'єкт, стає реальним об'єктом, що підтримує чуттєві якості у відношенні [44, с. 290–295]. У цьому дослідженні термін allure вживається в його ранньому, ширшому значенні з «Guerrilla Metaphysics» — як момент, коли чуттєвий об'єкт натякає на реальний, не розкриваючи його.

З принципу відступання і категоризації *quadruple object* безпосередньо впливає питання, що є найбільш незручним для будь-якої онтології: якщо реальні об'єкти ніколи не можуть вступити в пряме відношення один з одним, то як взагалі можливі будь-які ефекти, зміни, взаємодії? Гарман формулює відповідь через поняття *vicarious causation* (опосередкованої причинності). Він вказує, що те, яким чином об'єкти «торкаються один одного без прямого торкання», є однією із найдавніших проблем онтології, і її вирішення вже були в ісламській схоластиці, зокрема в ал-Аш'арі та ал-Газалі. Це вирішення було теологічно орієнтованим, так як Бог тлумачився справжньою причиною всього, і між двома об'єктами стоїть Бог як опосередковувач [4, с. 164–165]. Гарман хоч і не відновлює теологічний варіант, але зберігає логічний хід опосередкованої причинності.

Vicarious causation — це такий тип каузальності, згідно з яким два реальних об'єкти ніколи не взаємодіють напряду, а лише через спільне перебування у третьому об'єкті [4, с. 142]. Когбурн і Янг позначають цей третій об'єкт терміном «надпорядкований об'єкт» (*superordinate object*). Приміром, коли вогонь і бавовна взаємодіють, їхня взаємодія відбувається всередині об'єкта вищого рівня, що є самою цією подією [44, с. 293–300]. Реальні об'єкти зустрічаються у спільному чуттєвому просторі, де кожен виставляє назустріч іншому свої чуттєві властивості. *Vicarious causation* є тим способом, що робить можливим існування змін і ефектів у світі, де реальні об'єкти відступають від прямої взаємодії. Для аналізу міфу може бути достатньо того факту, що кожна конкретна взаємодія між міфом і його реципієнтом є такою зустріччю всередині третього об'єкта — конкретного культурного контексту, тексту, оповіді. Сам реальний об'єкт міфу виставляє у цій взаємодії лише певний пучок своїх чуттєвих якостей. Решта залишається у відступанні.

Окремої уваги заслуговує поняття симбіозу, яке Гарман вводить у соціальній теорії ООО, запозичуючи його у біолога Лінн Маргуліс [4, с. 104–110]. Симбіоз позначає незворотній якісний стрибок в існуванні об'єкта. Це момент, коли відношення між двома об'єктами трансформують принаймні один із них настільки, що він стає вже іншим об'єктом. Гарман розширює біологічне поняття у трьох напрямках. Симбіоз є біографічним, тобто стосується інституцій і культурних об'єктів так само, як і живих організмів; він необов'язково є взаємним; і зрілість об'єкта визначається вичерпанням простору для подальшого симбіозу, після чого починається занепад [4, с. 107, 116].

Для аналізу міфу нам це допоможе розібрати суть кожної культурної повторюваності міфу, що породжує нову інтерпретацію або художню форму. Симбіози у гарманівському сенсі створюють новий об'єкт, незворотно відмінний від попереднього. Образ катабасису у різних культурах є різними об'єктами через такі симбіози. Водночас реальний об'єкт міфу так само лишається у відступанні. Симбіоз описує механізм його культурної історії і послідовність незворотніх трансформацій.

ООО надає аналізу міфу те, чого бракувало підважувальним і надважувальним підходам, розглянутим у першому розділі. Підважування не могло пояснити, чому ціле є більшим за суму частин. Надважування не могло пояснити, чому функція не вичерпує об'єкт. ООО дозволяє поставити третє питання: яким є спосіб існування міфу як об'єкта, що апіорі завжди перевищує і свої компоненти, і свої ефекти? Відступання вказує на цей ключовий надлишок. *Quadruple object* дає конкретні виміри, у яких цей надлишок проявляється. *Vicarious causation* описує механізм, завдяки якому міфу взагалі вдається впливати на своїх реципієнтів, залишаючись у відступанні. *An allure* в ранньому гарманівському розумінні

описує той момент, коли реципієнт відчуває присутність цього надлишку без того, щоб він міг бути схоплений.

Перш ніж перейти до підрозділу 2.3, де буде розгорнуто поняття метафори, варто зазначити її місце у цій схемі. Гарман запозичує у Х. Ортеги-і-Гасета ключову ідею, що метафора кардинально відрізняється від буквального порівняння [4, с. 62–70]. Коли чуттєвий об'єкт починає набувати якостей, що йому апріорно не властиві, він перестає утримувати їх, і за цим розривом ненадовго просвічує реальний об'єкт у своєму відступанні. Гарман описує це через театральну метафору, де глядач сам виходить на сцену і бере на себе роль відсутнього реального об'єкта [4, с. 76]. Театральність метафори є ключем до того, аби досягнути яким чином міф як суцільне поле *allure* функціонує у культурі, роблячи присутнім те, що присутнім бути не може.

2.3. Метафора та дискурсивність

Попередні підрозділи окреслили концептуальний каркас ООО і показали, яким чином його інструменти застосовні до аналізу об'єктів культурного порядку, включно з міфом. Завданням цього підрозділу є розгляд метафори, через яку відступання міфу стає відчутним, а також демаркації між метафоричним і дискурсивним способами мовлення про об'єкти. Демаркація є умовою можливості онтологічного аналізу міфу, оскільки лише зрозумівши, чим метафора відрізняється від дискурсивного висловлювання, можна зрозуміти, чому міф є об'єктом особливого онтологічного статусу і чому його вичерпний опис через поняття є засадничо неможливим.

Мова і її відношення до буття є одним із найбільш дискутованих у філософії ХХ століття, і підхід ООО до цієї теми є свідомо полемічним. Тому перш ніж перейти до Х. Ортеги-і-Гасета та Гармана, варто окреслити

ту позицію, проти якої вони обидва, кожен зі свого боку, виступають — позицію дискурсивної повноти мови.

Найбільш розгорнуту і послідовну версію цієї позиції пропонує Юрген Габермас у «Теорії комунікативної дії». Для нього мова є середовищем, в якому відтворюється і координується соціальна дія. Будь-яке мовленнєве висловлювання піднімає три типи претензій на значущість (*Geltungsansprüche*): претензію на пропозиційну істинність, претензію на нормативну правомірність і претензію на суб'єктивну щирість [47, с. 305–307]. Ці претензії можуть бути поставлені під сумнів і повинні бути дискурсивно обґрунтовані у просторі аргументації, де єдиним примусовим фактором є сила кращого аргументу. Модель Габермаса є послідовно антиметафізичною і вона переносить поняття істини зі сфери онтології у сферу міжсуб'єктивного дискурсу. Мова є прозорим медіумом, через який учасники координують дію і будують консенсус; її завдання полягає у точній передачі пропозиційного змісту між комунікантами.

Для ООО ця позиція є формою надважування мови, вона зводить мовлення до функції координації і передачі змісту, відмовляючись від того, що відбувається з об'єктом у мові. Габермасівська теорія є максимально ефективною для аналізу аргументативного і нормативного дискурсу, але вона безпорадна перед мовою міфу, яка ухиляється від претензій на пропозиційну істинність і нормативну правомірність і виконує зовсім інший онтологічний рух. Це усвідомлював сам Габермас, розрізняючи «комунікативну дію», орієнтовану на взаєморозуміння, і «естетичний досвід», який він виводить за межі своєї теорії комунікативної раціональності як непохитно нерепродукований у дискурсі [47, с. 20–22]. Міфологічна мова перебуває тоді у тому просторі, який Габермас залишає порожнім.

Вихідним пунктом для Гармана є есе іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета «Нарис про естетику як передмова», яке він характеризує як один із найважливіших філософських текстів у реалістичній традиції і яке, за його власним визнанням, посіяло зерно ООО ще до того, як він прочитав Гайдегера [4, с. 69]. Ортега звертається до внутрішнього «Я» речей — їхню виконавчу реальність (*realidad ejecutiva*), тим, чим річ є для себе самої, а не чим вона є для зовнішнього спостерігача. Центральний аргумент Ортеги полягає в тому, що будь-яка річ, щойно вона стає об'єктом сприйняття або поняття, перетворюється на свій образ, тінь або схему себе. Між сприйнятою рибою і рибою-для-себе, між відомим болем і відчутим болем є безодня, що жодне збільшення точності опису не долає [4, с. 70–71]. Ортега формулює це в тому, що кожна річ є своїм власним «я», і це «я» недоступне зовнішньому схопленню. Порівняно з Габермасом, у якого мова є середовищем консенсусу між суб'єктами, у Ортеги мова постає перед ризикою, де об'єкт вислизає з будь-якого мовного схоплення.

Звідси постає питання: якщо пряме схоплення внутрішньої реальності речі є недоступним, чи існує спосіб до неї наблизитись, хай і непрямий? Тут Ортега звертається до метафори і робить хід, що Гарман розцінює як вирішальний. Метафора задовольняє нас, стверджує Ортега, тому що в ній ми знаходимо збіг між двома речами, що є глибшим і вирішальнішим, ніж будь-яка поверхнева схожість. Коли ми говоримо «кипарис — це привид мертвого полум'я», ми не констатуємо подібність форм. Ми здійснюємо онтологічно інший жест: кипарис починає поводитися «неправильно», набуваючи якостей, що йому в буквальному сенсі не властиві, і в цьому напруженні щось від його внутрішньої реальності ненадовго просвічує — без повного відкриття, але із відчутністю. Ортега зупиняється на тому, що мистецтво дає нам «наче

відчуття» (*parece*) виконавчої реальності речей. Гарман вважає це формулювання недостатньо сміливим, оскільки слово «напозір» відволікає від онтологічного висновку, що вже напрошується [4, с. 76-77].

Гарман розвиває Ортегу у трьох принципових напрямках. По-перше, він позбавляє метафору антропоцентричного обмеження. В Ортеги виконавча реальність речей є недоступною нам через специфіку людського сприйняття, тобто проблема є гносеологічною. Для Гармана відступання є онтологічним принципом будь-яких об'єктів у будь-яких відношеннях, незалежно від того, чи задіяна в них людина [4, с. 74–75]. По-друге, Гарман уточнює механізм метафори через *quadruple object*. У метафорі чуттєвий об'єкт (SO) отримує якості, які він утримати не може — вони є надто чужорідними для його усталеного чуттєвого профілю. Це «скасування» SO відкриває простір, де реальний об'єкт (RO) просвічує крізь напруження, виходячи за межі прямої явленості [4, с. 81–82]. По-третє, і це є найважливішим доповненням до Ортеги, Гарман вводить театральну метафору. У момент, коли SO скасовується і RO не може явитися прямо, сам реципієнт стає тим, хто «підтримує» відчужені якості. Ми самі виходимо на сцену і заступаємо на роль відсутнього реального об'єкта [4, с. 77]. Мистецтво є театром у строгому онтологічному сенсі, де глядач перестає бути зовнішнім спостерігачем і стає тимчасовим заміником відступаючого ядра об'єкта.

Тут необхідно детально розглянути принцип необопільності (*non-reciprocity*) метафори, якому Гарман приділяє особливу увагу як другому з п'яти уроків [4, с. 80]. Метафора є завжди асиметричною: «кипарис є полум'ям» і «полум'я є кипарисом» є різними метафорами з різними онтологічними наслідками. У першій кипарис займає позицію SO і він є тим об'єктом, що підпадає під якості полум'я і чиє SO скасовується. У другій ту саму позицію займає полум'я. Вона відображає асиметрію між

RO і SQ у *quadruple object*. Реальний об'єкт завжди перебуває у відступанні; чуттєві якості завжди є наявними у відношенні. Метафора є простором, де SQ одного об'єкта застосовуються до SO іншого; таке застосування визначає, який RO просвічує крізь напруження. Якби метафора була оборотною, це означало б, що RO є симетрично доступним з обох боків, що суперечить принципу відступання [4, с. 81]. Когбурн і Янг розвивають цей аспект гарманівського аналізу, показуючи, що необопільність метафори відповідає фундаментальній необопільності *vicarious causation*, так як у кожному каузальному відношенні один об'єкт завжди є тим, що «містить» інший, і ця асиметрія є онтологічно первинною [44, с. 293–295].

У цьому контексті варто розглянути позицію Поля Рікера, що є суттєво відмінною від Гармана і водночас важливою для повноти картини. У праці «Правило метафори» Рікер, відштовхуючись від Аристотеля, локалізує значеннєву силу метафори на рівні речення, а не окремого слова [48, с. 65–100]. Метафора є дискурсивним мовленнєвим актом, що досягає свого ефекту через розширену предикацію. Ключовим поняттям у Рікера є «бачення як» (*seeing as*), де метафора реконфігурує реальність у суб'єктивному досвіді, і це «бачення як» є онтологічно продуктивним, оскільки воно відкриває нові виміри буття, але через герменевтичний процес інтерпретації, завжди залишаючись прив'язаним до суб'єктивного досвіду [48, с. 248–256]. Для Рікера метафора є живою тоді, коли вона ще зберігає своє семантичне напруження і ще не перетворилась на кліше — те, що він позначає як «мертва метафора». Жива метафора відкриває буття через «бачення як», мертва є зведеною до буквального значення.

Гарманівська позиція є більш радикальною у своєму реалізмі. Рікерівська метафора залишається у просторі суб'єктивного досвіду і герменевтичного розуміння і її онтологічний вимір є опосередкований

інтерпретацією, тобто тим, що відкривається суб'єкту в процесі розуміння. Для Гармана метафора є онтологічною подією між об'єктами, яка відбувається незалежно від того, чи є в ній суб'єкт, і яка породжує новий об'єкт. «Кипарис-із-якостями-полум'я» є новою сутністю, якої не існувало до метафори [4, с. 89]. Рікерівська живість метафори є функцією від суб'єктивного сприйняття і культурного вжитку; гарманівська продуктивність метафори є онтологічним фактом. Якщо міфологічна метафора є живою у рікерівському сенсі, то вона є живою до тих пір, поки реципієнт переживає її як семантичне напруження. Якщо вона є продуктивною у гарманівському сенсі, то вона породжує нові об'єкти незалежно від того, «відчуває» їх реципієнт чи ні.

Порівняно з когнітивною теорією метафори Лакоффа і Джонсона, яка стверджує, що наші концептуальні системи є значною мірою метафоричними за своєю природою і що метафора формує те, як ми розуміємо, сприймаємо і діємо у світі [46, с. 3–9], гарманівський підхід є ще більш радикальним зміщенням. Лакофф і Джонсон переміщують метафору із сфери риторики у сферу когніції, але залишають її антропоцентричною. Метафора у них є механізмом людської концептуальної системи, тобто тим, що мислення робить з об'єктами. Те, що відбувається з об'єктом у метафорі, лишається поза оглядом. Концептуальна метафора «суперечка є війна» описує, як ми думаємо про суперечку, але не ілюструє наявність нового об'єкта, що виникає в цьому зіставленні [46, с. 77–86]. Для ООО когнітивна теорія метафори є рафінованою формою надважування, бо вона зводить метафору до її функції у людській пізнавальній системі, тобто до того, що вона робить із мисленням, а не до того, що відбувається між об'єктами.

Повертаючись до Габермаса, цю опозицію між дискурсивним і метафоричним можна сформулювати через його власну термінологію.

Дискурсивне висловлювання є орієнтованим на взаєморозуміння через піднімання і дискурсивне погашення претензій на значущість. Воно є рефлексивно перевірим: будь-яка його претензія може бути поставлена під сумнів, розгорнута в аргументацію і замінена кращим аргументом [47, с. 18–20]. Метафора є нереклексивною у цьому сенсі. Вона підіймає претензію, яку неможливо погасити дискурсивно. «Кипарис є полум'ям» є твердженням, пропозиційна істинність якого є хибною, нормативна правомірність невизначеною, а суб'єктивна щирість — єдиним виміром, у якому воно може бути артикульоване. Але «неправильність» метафори у габермасівській схемі і є її онтологічним привілеєм у схемі ООО, позаяк вона порушує всі три претензії на значущість, вона відкриває зазор між SO і RO, якого дискурсивна мова принципово відкрити не може. Міфологічний наратив є мовою, що системно порушує всі три претензії Габермаса, і через це є онтологічно більш насиченим, ніж будь-який аргументативний дискурс про міф.

Названа демаркація має безпосереднє значення для методології третього розділу. Дискурсивне висловлювання про міф, визначення його як наративу про надприродні сили, або як механізму соціальної когезії, або як символічної проекції, залишається як SO. Описується, яким міф з'являється у конкретному відношенні. Чим точніше і систематичніше таке висловлювання, тим ефективніше воно вхоплює чуттєві властивості міфу у цьому відношенні, і тим далі воно перебуває від RO. Метафора, навпаки, є тією операцією, що ненадовго відкриває зазор між SO і RO, без його подолання, але з відчуттям його присутності, так як міфологічний наратив, що є суцільним полем метафоричних напружень, є онтологічно більш насиченим, ніж будь-яке теоретичне визначення міфу, продукуючи умови для відчуття його відступання.

Необопільність метафори, встановлена Гарманом, є особливо важливою для розуміння міфологічного мовлення. Кожен образ у міфі займає або позицію SO, або позицію джерела якостей. Вона є фіксованою в межах конкретного міфологічного наративу. Прометей займає позицію SO, а якості незворотності, жертви і богоборства є тими «якостями полум'я», що застосовуються до нього і скасовують його буквальність. Якби метафора була оборотною, Прометей міг би так само виступати як «якості» для будь-якого іншого SO, але тоді він перестав би бути тим об'єктом, що є впізнаваним через культурні контексти. Необопільність міфологічної метафори є онтологічною підставою ідентичності міфологеми. Міфологема є ідентифікованою, оскільки її метафоричні відношення є фіксовано асиметричними, а в свою чергу, асиметрія зберігається у кожному новому культурному втіленні через механізм *Wiederholung*, що буде описаний у підрозділі 3.1.

Позицію Блюменберга у цій дискусії варто розглядати як третій, самостійний кут зору. У «Парадигмах до метафорології» він вводить поняття абсолютної метафори, такої, що є принципово резистентною до термінологічних претензій і розчиненню в поняттях [63, с. 5]. Абсолютна метафора відповідає на питання, котрі людина знаходить вже поставленими в підґрунті власного існування і які виявляються в принципі нерационалізованими [63, с. 14]. Рікерівська метафора є живою доти, доки реципієнт переживає семантичне напруження, її продуктивність залишається функцією від суб'єктивного сприйняття. Блюменбергова абсолютна метафора функціонує інакше, вона охоплює те, що являє собою до-структуру будь-якому суб'єктивному переживанню, тобто передують самому акту, в якому суб'єкт взагалі стає суб'єктом сприйняття. Разом з тим Блюменберг, на відміну від Гармана, утримується від аналізу онтологічного статусу об'єкта, що з'являється у метафорі. Його аналіз

рухається у просторі «прагматичної істини» метафори — того, яку орієнтацію у світі вона надає. «Прагматична істина» абсолютної метафори описує орієнтацію, яку метафора надає споживачу у світі. Гарман же стверджує, що метафора породжує новий об'єкт. «Кипарис-із-якостями-полум'я» є сутністю, якої не існувало до метафори [4, с. 89]. Цей об'єкт відступає від будь-якого суб'єктивного переживання так само, як відступає будь-який інший реальний об'єкт. Абсолютна метафора є абсолютною тому, що реальний вимір породженого нею об'єкта перевищує будь-яку орієнтацію, котру вона здатна надати.

Підсумовуючи, метафора в координатах ООО є онтологічним механізмом, через який чуттєвий об'єкт отримує якості, що він утримати не може, і в цьому нестримуванні реальний об'єкт стає відчутним. Дискурсивна мова залишається в площині чуттєвого об'єкту і, відтак, є неадекватним інструментом для схоплення відступаючого реального об'єкта. Міф є тим типом об'єкта, де ця метафоричність є самою суттю, як суцільне *allure*, де кожен елемент є точкою напруження. Необопільність міфологічних метафор є онтологічною підставою ідентичності міфологеми через культурні трансформації. Третій розділ будуватиметься на цій підставі: від структури метафори як механізму *allure* до поняття антефактуму як онтологічної риси міфу як реального об'єкта, і далі до опису рекурентності міфологеми як онтологічного аргументу від культурної історії.

Висновки до розділу II

Другий розділ зібрав концептуальний інструментарій, необхідний для онтологічного аналізу міфу, і показав, яким чином гайдегерівська і гарманівська традиції доповнюють одна одну у цьому завданні, а також де саме між ними проходить межа.

Встановлено, що гайдегерівський аналіз підручного і наявного виявив онтологічне відкриття, що речі завжди перевищують будь-яке своє відношення. Молоток у практиці «зникає», стає прозорим, і лише через перерву у функціонуванні виступає у повноті своєї окремоті. Це розрізнення є безпосереднім онтологічним підґрунтям гарманівського принципу відступання, хоча у Гайдегера воно залишилось антропоцентричним, позаяк підручне є завжди підручним для *Dasein*. $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ як часткове відкриття, де кожне розкриття є водночас приховуванням, описує ту ж логіку на рівні істини. Напруження землі і світу у «Витоку художнього твору» застосовує її до художнього твору і, відтак, до міфу як форми поієзису. Кожен образ відкриває щось і водночас вказує на те, що залишається невичерпанним. Розрізнення сутнісного і обчислювального мислення підтвердило методологічний статус усієї критики першого розділу: підважувальні і надважувальні підходи є формами обчислювального мислення, а онтологічний аналіз міфу є тим стрибком через прірву, що Гайдегер описав би як необхідний.

Також було описано як Гарман радикалізує гайдегерівське відкриття, поширюючи відступання на всі об'єкти без винятку усуваючи антропоцентричне обмеження. *Quadruple object* дав чотири виміри, у яких це відступання проявляється: реальний об'єкт (RO) існує у відступанні від будь-якого відношення; чуттєвий об'єкт (SO) є явленістю у конкретній взаємодії; реальні якості (RQ) залишаються необхідними для ідентичності об'єкта; чуттєві якості (SQ) мерехтять на поверхні у кожному конкретному відношенні. *Vicarious causation* є механізмом, завдяки якому об'єкти взагалі здатні впливати один на одного, залишаючись у відступанні — два реальних об'єкти зустрічаються не напряму, а через спільне перебування всередині третього об'єкта.

Аналіз метафори через Ортегу-і-Гасета і Гармана встановив демаркацію між метафоричним і дискурсивним способами мовлення про об'єкти. Дискурсивна мова залишається в площині чуттєвого об'єкта і фундаментально не в змозі охопити відступаючий реальний об'єкт. Метафора є онтологічною операцією, де чуттєвий об'єкт отримує якості, що він утримати не може, і в цьому нестримуванні реальний об'єкт стає відчутним без повного відкриття. Необопільність метафори є онтологічною підставою ідентичності міфологеми через культурні трансформації. Порівняння з позиціями Рікера, Лакоффа і Джонсона та Блюменберга показало, що ООО дає найбільш радикально реалістичну теорію метафори, локалізуючи її дію між об'єктами, радше ніж всередині суб'єктивного досвіду чи когнітивної системи. Міф постав як той тип об'єкта, де метафоричність є суцільною організацією. Зібраний інструментарій переходить до третього розділу, в якому закінчується теоретична підготовка і починається безпосередній онтологічний аналіз самого об'єкта.

РОЗДІЛ III. МІФОЛОГЕМА ЯК РЕАЛЬНИЙ ОБ'ЄКТ: АНТЕФАКТУМ І РЕКУРЕНТНІСТЬ

3.1. Міф як чуттєвий об'єкт і антефактум

Перший розділ дослідження показав, що жоден із традиційних підходів до аналізу міфу не спроможний охопити те, чим є міф як такий, поза своїми компонентами і функціями. Другий розділ зібрав концептуальний інструментарій, який дозволяє це питання взагалі поставити. Гайдегерівські поняття підручного і наявного, ἀλήθεια як часткового відкриття, напруження землі і світу та поієзис, а також гарманівський апарат ООО з його принципом відступання, quadruple object, vicarious causation, метафора та allure. Третій розділ є спробою застосувати цей інструментарій до безпосереднього аналізу самого об'єкта і сформулювати три взаємопов'язаних тези: перша — міф є об'єктом особливого онтологічного типу, який вдало можна позначити терміном антефактум; друга — міфологема номінально є реальним об'єктом у гарманівському сенсі, чий онтологічний статус обґрунтовується через принцип рекурентності; третя — реальний об'єкт міфу є за своєю природою темпорально-діахронічним, що є підставою його латентності та потенційного зникнення.

В якому розумінні взагалі міф є об'єктом? У повсякденному вжитку слово «об'єкт» асоціюється з фізично визначеними речами, проте ООО, як показано в підрозділі 2.2, розширює це поняття до будь-якого суцього, що завжди більше за суму своїх складників і свої ефекти [4, с. 49]. Держава є об'єктом. Права людини є об'єктом. Міф є об'єктом відмінним за способом існування, однаково реальним, і визнання цього є одним із засновків всього подальшого аналізу.

Коли ми говоримо «міф про Деметру і Персефону», ми мимохить передбачаємо, що за цим позначенням стоїть щось стабільне, впізнаване через різні версії, і водночас розуміємо, що жодна конкретна версія є «вихідною». Міф у гомерівському гімні, у переказі Овідія, або навіть у поетичній переробці Луїзи Глюк це три різних тексти, а їхня спільність є чимось, що жоден із них окремо не вичерпає. Це є вихідним феноменом в контексті того, що міф завжди є більшим за будь-яку свою конкретну явленість, і те, яким є цей надлишок, є онтологічним у суворому сенсі слова.

В нагоді стає quadruple object. Реальний об'єкт (RO) міфу відступає від будь-якого конкретного переказу, від будь-якої версії, від будь-якого споживача, так як він ніколи повністю присутній у жодному акті сприйняття або ретрансляції. Чуттєвий об'єкт (SO) міфу є тим, яким він з'являється у конкретному відношенні у конкретній взаємодії. Кожна з цих явленостей є реальною, і кожна відкриває в міфі інший силует чуттєвих якостей (SQ) в конкретних образах, нарративних послідовностях, що мерехтять у тій взаємодії. За цими речами стоять реальні якості (RQ). Вони є тим, що залишається необхідним для міфу навіть тоді, коли ніяка конкретна якість не виражена, тобто тим, що робить міф упізнаваним через усі версії, будучи жодною з них.

Фундаментальна риса міфу, відтак, є allure і метафора, котрі є суцільною організацією самого міфу. У звичайному об'єкті allure виникає тоді, коли чуттєвість починає «поводитися неправильно» і крізь розрив ненадовго просвічує реальний об'єкт. У метафорі тоді, коли ми взаємодіємо з RQ об'єкта, заміщаючи сам реальний об'єкт. У міфі цей розрив є постійним станом, кожен елемент міфологічного нарративу є точкою напруження між чуттєвим і тим, що здатне його утримати. Тобто, міф про викрадення Персефони є одночасно конкретним: земля

розступається, Гадес хапає дівчину, Деметра зупиняє ріст трав; і також таким, що через цю конкретність проступає щось, що жодна конкретність вичерпати не здатна, приміром, розрив між материнським і смертю, між циклом і невідворотністю, між утратою і поверненням.

Ф. Ніцше в «Народженні трагедії» описує те ж саме через мову інших понять. У грецькій трагедії він бачить продуктивне напруження між аполлонівським началом (до форми, індивідуації, чіткого образу) і діонісійським (до первинної єдності, до того, що передує будь-якій формі) [52, §1–4]. Міф є місцем, де обидва начала утримуються разом, позаяк він дає образ, але цей образ є наскрізь пронизаний тим, що образ вмістити не спроможний. Трагічний герой, як-от Едіп, Антигона, Персефона є конкретним і визначеним, через нього проступає те, що будь-яку конкретність перевищує. Раціональний аналіз, розклавши міф на частини, знищує те, що міф утримує живим. У термінах ООО це означатиме, що SO міфу отримує якості, що SO утримати не може, і в цьому нестримуванні просвічує RO. Міф є суцільним полем такого мерехтіння.

Це підводить до розкриття специфіки міфу відносно інших об'єктів: чому саме міф є суцільним полем allure, тоді як, скажімо, художній твір або ритуал є такими лише частково? Це пов'язано з тим, що міф є мовленням, яке передує концептуальній артикуляції як своїй умові. Є один момент у «Бутті та часі», що рідко привертає достатньо уваги, хоча він є показовим для всього нашого аргументу. У §42 Гайдегер звертається до давньоримського міфу про Суга (турботу), щоб проілюструвати власний онтологічний аналіз Dasein [32, с. 242]. Тут же і читаємо, що цей доконцептуальний текст є «свідченням» того, що існування людини у своїй есенції (суті) завжди вже є турботою. Згаданий Ларрі Гатаб звертає увагу на цікавий характер цього кроку: Гайдегер, філософ, що будує строгу онтологічну аналітику, раптом звертається до міфологічного

матеріалу як до «підтвердження», і при всьому цьому зазначає, що міф у своїй «доонтологічній» первинності говорить про Буття точніше, ніж багато філософських конструкцій [33].

Це дуже цінний матеріал для нашого дослідження, позаяк він прямо показує, що міф для Гайдегера не є культурним феноменом, символічним полем, чи ж донауковим мисленням, а місцем, де Буття висловлює себе «первісно, незачепленим жодною теоретичною інтерпретацією» [32, §42]. Міф є доконцептуальним свідченням як людина завжди перебуває в турботі, смертності чи у відкритості до сакрального. Це є підходом до думки, яку ця робота намагається сформулювати точніше, а саме — *міф є тим типом об'єкта, де онтологічна прихованість, тематизування власного відступання (withdrawal Гармана), є апіорним, антефактум, а не постфактум на відміну від інших об'єктів.*

У пізніх текстах, Гайдегер пропонує образ, що є достатньо далеким від академічної філософії і водночас із сильно насиченим онтологічним змістом. Описується людське перебування у світі через систему «четверниці» (Geviert): земля, небо, смертні і боги. Земля і небо є умовами фактичного існування, вимірами. Смертні є тими, хто існує у напрямку до смерті. А Боги є «посланцями», що «приходять і відступають із священної сили божественного» [33]. Вони є тими сутностями, через чію присутність або відсутність формується простір смислу.

Якщо у «Бутті та часі» підручне показало, що людина завжди вже поглинута чимось більшим за себе (згадуємо іменування Буття, яке саме по собі невичерпне), то пізній Гайдегер описує це «більше» як сакральний вимір, що перевищує суб'єктивне. Стенфордська енциклопедія філософії описує Богів як «роль мови і художніх творів у впорядкуванні буттєво-

історичних світів» [37]. Відповідно, міф про богів є артикуляцією цього сакрального, що є більшим за будь-яку конкретну людську ситуацію.

С. К'єркегор описує цю первинність із зовсім іншого боку, але так само він є продуктивним для нашого аналізу. У «Страхові і тремтінні» він аналізує міф про жертвоприношення Авраама і показує, що певний вимір існування є за своєю природою недоступним для дискурсивної мови. Авраам перебуває в ситуації, де мова етичного («він готується вбити сина») і мова віри («він готується до жертви Богу») є рівнозначно істинними і взаємно непізнаваними [50, с. 89-104]. К'єркегор обирає Авраама з кількох причин, як релігійний філософ, проте головніше, що цей сюжет є за своїми властивостями і виявами — міфом, а міф, в свою чергу, є єдиним типом мовлення, де невимовність є суттю, а думка, за його виразом, обривається там, де починається віра, парадокс, що виключно ірраціональний [50, с. 88]. Міф про Авраама дає абсолютне зобов'язання в образі, тому, що несе більше, ніж будь-яке поняття вмістити здатне. Ця суцільність метафори є, у строгому сенсі, тим, що відрізняє міф від інших культурних об'єктів.

Звідси природно впливає поняття антефактуму. Термін є похідним від латинського *ante* (до, передуючий) і *factum* (зроблене, факт) і позначає специфічний онтологічний тип об'єкта, той, що апріорно передує будь-якому факту свого використання і будь-якому акту інтерпретації, залишаючись при цьому реальним об'єктом у гарманівській онтології. Антефактум є тим, що завжди вже є, коли культура починає над ним працювати. Артефакт є постфактум відносно своєї ідеї. Спочатку задум, потім виконання. Антефактум є до-умовним відносно будь-якої своєї конкретної форми. Це передовсім передування кожній версії, залишаючись умовою їх можливості. Міф передує своїм переказам так само як мова передує кожному конкретному мовленнєвому акту, умовою

можливості кожного висловлювання, залишаючись більшою за будь-яке висловлювання, однак є одна відмінність, яка полягає в тому, що мова є системою, а антефактум є властивістю міфу, конкретним суцям, що відступає від прямої явленості.

Блюменберг у «Роботі над міфом» описує схожу логіку, хоча і з принципово іншої антропологічної позиції. Міф є для нього першим актом дистанціювання від «абсолютизму реальності» — стану, коли людина опиняється перед обличчям реальності в її сирій, безіменній потужності, що перевершує будь-яку здатність до осягнення [54, с. 3-4]. Отже, міф є першим і необхідним актом дистанціювання, наданням безіменному імені, перетворенням невизначеної загрози на конкретний образ, із яким можна вступити у відношення. Дистанція є певним онтологічним перетворенням. Світ стає космосом, хаос отримує ім'я, і через це іменування людина вперше отримує можливість у цьому світі орієнтуватися. Разом з тим, Блюменберг стверджує, що міф є завжди незавершеним, оскільки кожна епоха переробляє його заново, і ця переробка ніколи вихідного матеріалу вповні не вичерпує [18, §3]. Незавершеність у Блюменберга відповідає відступанню в ООО. Міф залишається невичерпним, а реальність, яку він намагається приборкати, також залишається невичерпною.

Проте Блюменберг пояснює цю незавершеність через потребу, як було зазначено в підрозділі 1.2, позаяк міф є незавершеним тому, що людина не може закрити відкритість реальності, і тому міф завжди потребує нового переказу, нового повернення. Це є обґрунтуванням від потреби, міф незавершений тому, що людина потребує його постійно.

Побічно Блюменберг додає ще одне спостереження, що є безпосередньо корисним для нашого аналізу. Міф орієнтується на значущість (*Bedeutsamkeit*), не на істинність. Через свою здатність надавати значущості реальності міф і виживає через епохи, він відкриває

вимір, в якому речі набувають ваги, де існування стає значущим. Дана здатність до надання значущості є інваріантною через усі версії міфу, описуючи щось важливе про реальні якості (RQ) міфу як об'єкта. RQ міфу включають не конкретні образи (вони є SQ), а саме цю потенційність у виді відкриття простору значущості.

Рисунок 2

Видатний румунсько-американський дослідник релігій Мірча Еліаде



пропонує дескрипцію того, яким чином міф виявляє себе у конкретному культурному відношенні. У «Міфі вічного повернення» він описує

архаїчне ставлення до міфу через поняття *illo tempore* — «того часу», часу першопочаткових подій, що є онтологічно первинним відносно профанного плину [51, с. 4–5]. Ритуальне переказування міфу є для *homo religiosus* реактуалізацією, де учасник ритуалу перебуває в міфі, не просто згадуючи його. *Illo tempore* є в концепції ООО є тою стороною RO міфу, що відступає від будь-якого конкретного переказу і залишається більшим за нього. Кожне повернення до міфу є *vicarious causation*. Міф і споживач зустрічаються через третій об'єкт (ритуал, текст, нарратив), де міф виставляє назустріч лише певний спектр своїх чуттєвих якостей. Решта залишається у відступанні, чекаючи наступного переказу.

З усього зазначеного вище можна сформулювати підсумок, що є водночас і вихідним твердженням для наступних підрозділів. Міф є об'єктом, де суцільність *allure* є онтологічною рисою самого об'єкта. Він передує будь-якій своїй культурній обробці як умова її можливості, а тому є антефактом відносно будь-якого свого вияву. Гайдегер, Блюменберг і Еліаде, кожен зі своєї позиції, вказують на цю першість. Міф іменує Буття до поняття, дає безіменному ім'я до дистанції, відкриває *illo tempore* до профанного плину. Міф є антефактумом, тобто тим типом об'єкта, що з'являється у культурній практиці як завжди вже попередній, більший за будь-який свій переказ і більший за будь-яку свою функцію.

3.2. Міфологема як реальний об'єкт: рекурентність і діахронна ідентичність

Якщо міф є антефактумом, тобто тим, що завжди вже є, коли культура починає над ним працювати, то закономірно охопити його внутрішні одиниці. Конкретні перекази, ритуали і тексти, що несуть у собі міф, демонструють цікаву рису. В кожному з них повторюються впізнавані образні конфігурації, здатні переходити крізь культурні кордони і

тисячоліття, зберігаючи при цьому певну стабільну ідентичність попри будь-які варіації форми. Угорський дослідник античності Кароль Керенї, чия спільна праця з Карлом Густавом Юнгом заклала основи систематичного осмислення цього феномену, назвав такі одиниці «міфологемами» і описав їх як первинний матеріал міфу, ту його первинність, що надає форму різним нарративним конфігураціям, залишаючись при цьому більшою за кожну з них [30]. Керенї доповнив явище, вказавши, що міфологема є рухливою і водночас субстанційною, здатною до трансформації, але такою, що зберігає нередуковане ядро, яке жоден конкретний переказ охопити в повноті нездатний.

Керенї та Юнг пояснювали рекурентність цього явища через гіпотезу колективного несвідомого, постулюючи архетипи як успадковані психічні матриці, що породжують подібні образи в різних культурах і часових горизонтах. Американський психолог Марк Фріман, критично переосмислюючи юнгіанську модель, пропонує замість колективного несвідомого поняття «нарративного несвідомого», того культурно вкоріненого горизонту, що є «тими аспектами нашої історії, які ще не стали частиною нашої оповіді» і виявляють себе «в ті моменти, коли наша власна історична і культурна укоріненість стає видимою» [55, с. 515–516]. Подана переорієнтація є важливою, адже вона переміщує дискурс з психічного апарату Юнга на культурно-нарративний горизонт. Та все ж і вона залишається в антропологічній рамці, позаяк рекурентність міфологеми пояснюється через те, що людина є «історичною істотою особливого типу» [55, с. 515], тобто через умови людського сприйняття, а не через онтологічний статус самого об'єкта.

Вальтер Буркерт, досліджуючи діяхронічну трансмісію грецьких міфів методами компаративної філології та антропології, відкриває інший, більш матеріально заземлений доступ до проблеми. Аналізуючи паралелі

між хеттським нарративом про Ілуянку і грецьким міфом про Тифона, він демонструє, що при передачі міфологічного патерну крізь культурні перетворення «суперструктури розбиваються», тоді як «базова послідовність дій може долати мовні бар'єри і забезпечувати комунікацію впродовж широкого діапазону суміжних цивілізацій і епох» [56, с. 22]. Мається на увазі, що Буркерт зауважує, що спроба пояснити цю рекурентність через постулювання спільного вихідного тексту наштовхується на нерозв'язну проблему несумісних надбудовних елементів, яка унеможлиблює реконструкцію єдиного оригіналу [56, с. 20]. Залишається визнати, що міфологема несе у собі стабільне ядро, відтворюване незалежно від конкретної культурної передачі, хоча Буркерт пояснює цю стабільність через біологічно вкорінені поведінкові програми, а отже, знову залишається в логіці пояснення від людської природи.

Отож, там, де Юнг, Керенї, Буркерт і Фріман зупиняються, є тим місцем, де ООО може запропонувати онтологічне зрушення. Всі три позиції описують рекурентність міфологеми як функцію людського сприйняття, психіки або біологічної програм через, що залишаються позаонтологічними. ООО дає можливість перепитати чим є міфологема поза своїм відношенням до людського сприйняття. Відповідь, що виходить з онтологічного аналізу, полягає в тому, що міфологема є номінальним реальним об'єктом (RO) у гарманівському розумінні, тобто таким сущим, що апріорі відступає від кожного конкретного вияву і зберігає надлишок, необхідний для наступного відтворення. Рекурентність міфологеми є феноменологічним свідченням цього відступання.

Для обґрунтування цієї тези звернімося до міфологеми катабасис, спуску живої людини до царства мертвих і повернення назад. Ця міфологема зафіксована в шумерському нарративі про Інанну, у давньогрецьких версіях про Орфея і про Одиссея в одинадцятій пісні

«Одіссеї», у латинській версії Вергілія і, нарешті, у «Божественній комедії» Данте, котрий прямо вводить Вергілія як провідника, даючи таким чином своєму твору діахронну глибину, усвідомлено вбудовуючи попередню традицію в новий симбіоз. У японській міфологічній традиції міф про Ідзанагі, який спускається до Єнокуні шукати загиблу Ідзанамі і повертається, налякавши саму смерть, відтворює ту саму конфігурацію сюжету незалежно від грецько-латинської лінії, відкриваючи у відступаючому RO міфологеми власну невичерпану можливість — усвідомлення незворотності як онтологічного факту. Кожна з цих версій є незворотнім симбіозом у гарманівському розумінні [4, с. 112]. Вона вміщує в себе попередній горизонт і водночас є виключно іншим об'єктом, таким, що вже вичерпати весь попередній горизонт не здатний. RO міфологеми катабасис відступає від кожного тексту, уможлиблюючи наступний симбіоз саме через цей надлишок.

Чіара Боттічі, розглядаючи міфологічний вимір у філософській перспективі, описує міф як «процес безперервної роботи над базовим нарративним патерном, що відповідає потребі у значущості» [59, с. 36]. Спираючись на Блюменберга, вона стверджує, що міфологема є не просто антропологічним депозитарієм, а відносно стабільним ядром, яке витримує численні культурні переробки, залишаючись впізнаваним крізь них завдяки своїй спроможності відповідати на потребу у значущості, яку жодна конкретна культурна форма вичерпати нездатна [59, с. 38]. Це означає, що міфологема є RO, тоді як конкретні версії, породжувані кожним новим симбіозом, є чуттєвими об'єктами (SO), кожен із яких виставляє назустріч адресату відмінний профіль чуттєвих якостей (SQ). Реальні якості (RQ) міфологеми є тим, що залишається необхідним для її впізнаваності крізь усі версії.

Ян Ассман, розрізняючи комунікативну і культурну пам'ять, описує культурну пам'ять як засновану на «фіксованих точках у минулому», де минуле «відливається у символи, представлені в усних міфах або писемних текстах, виконуваних під час свят» [57, с. 111]. Культурна пам'ять, відповідно до Ассмана, є діахронною за своєю природою, так як вона «розтягується крізь століття і тисячоліття», тоді як комунікативна пам'ять охоплює три-чотири покоління [57, с. 110]. Таким чином, міфологема є однією з тих форм, крізь які культурна пам'ять отримує своє найбільш стійке втілення, оскільки, на відміну від конкретних текстів або монументів, вона здатна до реактивації, відродження в нових культурних контекстах, зберігаючи при цьому ідентичність упродовж проміжків часу, що перевищують будь-який встановлений простір пам'яті.

Гайдегер у §§72–77 «Буття та часу» розгортає поняття *Geschichtlichkeit* (історичності *Dasein*), яке є одним із недооцінених вимірів його аналітики. *Dasein* перебуває у часі зовсім інакше, ніж камінь перебуває у просторі. Само по собі воно є часово-історичним, несучи у собі завжди вже минуле як «спадщину» (*Erbe*), що передається через покоління як спосіб Буття-у-світі [32, §74]. Спадщина є тим, що *Dasein* «бере на себе» у власному існуванні, виявляючи себе вже кинутим у неї. Міфологема, розглянута крізь цю перспективу, виявляється однією з форм, крізь яку спадщина взагалі стає доступною до прийняття, відновлення і передачі. Той, хто читає Данте, і той, хто слухав гомерівський гімн про Деметру, включені в один онтологічний канал передачі, де відступаючий *RO* міфологеми відтворюється через кожен новий симбіоз, набуваючи нових чуттєвих якостей без вичерпання реального ядра.

Ба більше, у тому ж параграфі він вводить поняття *Wiederholung* — одне з найбільш своєрідних і складних понять у всьому «Бутті та часі». *Wiederholung* є радикально відмінним від механічного відтворення, то ж

це щось на кшталт «повернення до можливостей», творчого відновлення того, що у минулому залишилось невичерпним, тобто відкриття цих можливостей заново у власній екзистенційній ситуації [32, §74]. *Wiederholung* є власним прийняттям спадщини, у якому щось із минулого знову стає живим, а не лише архівною потенційністю. Кожна з версій міфологеми катабасис є *Wiederholung* у цьому контексті, у зв'язку з тим, що японський міф про Ідзанагі повертається до тієї ж можливості, яку грецькі тексти не розкрили, як-от спуск як зіткнення з незворотністю, і відкриває в ній інший невичерпаний вимір, пов'язаний із ритуальним очищенням, що стало підставою для виникнення такого синтоїстського обряду як місогі.

Із цього випливає важливе аналітичне розрізнення між рекурентністю і повторенням у банальному сенсі. Буркерт, аналізуючи паралелі між хеттською і грецькою версіями міфу про боротьбу бога-грому з драконом, демонструє, що при передачі міфологічного патерну крізь культурні бар'єри конкретні сюжетні надбудови змінюються (персонажі, мотивації, деталі), тоді як «базова послідовність дій» залишається відтвореною і впізнаваною [56, с. 22]. Ця асиметрія є феноменологічним описом того, як відбувається *vicarious causation* між міфологемою і культурним контекстом. Конкретний текст або ритуал є тим третім об'єктом, усередині якого міфологема і культурний контекст зустрічаються, виставляючи назустріч одне одному чуттєве, а не реальне. Через це надбудови змінюються при кожній новій зустрічі, тоді як РО міфологеми залишається у відступанні, зберігаючи ту повноту, яку жоден конкретний текст у собі вмістити нездатний.

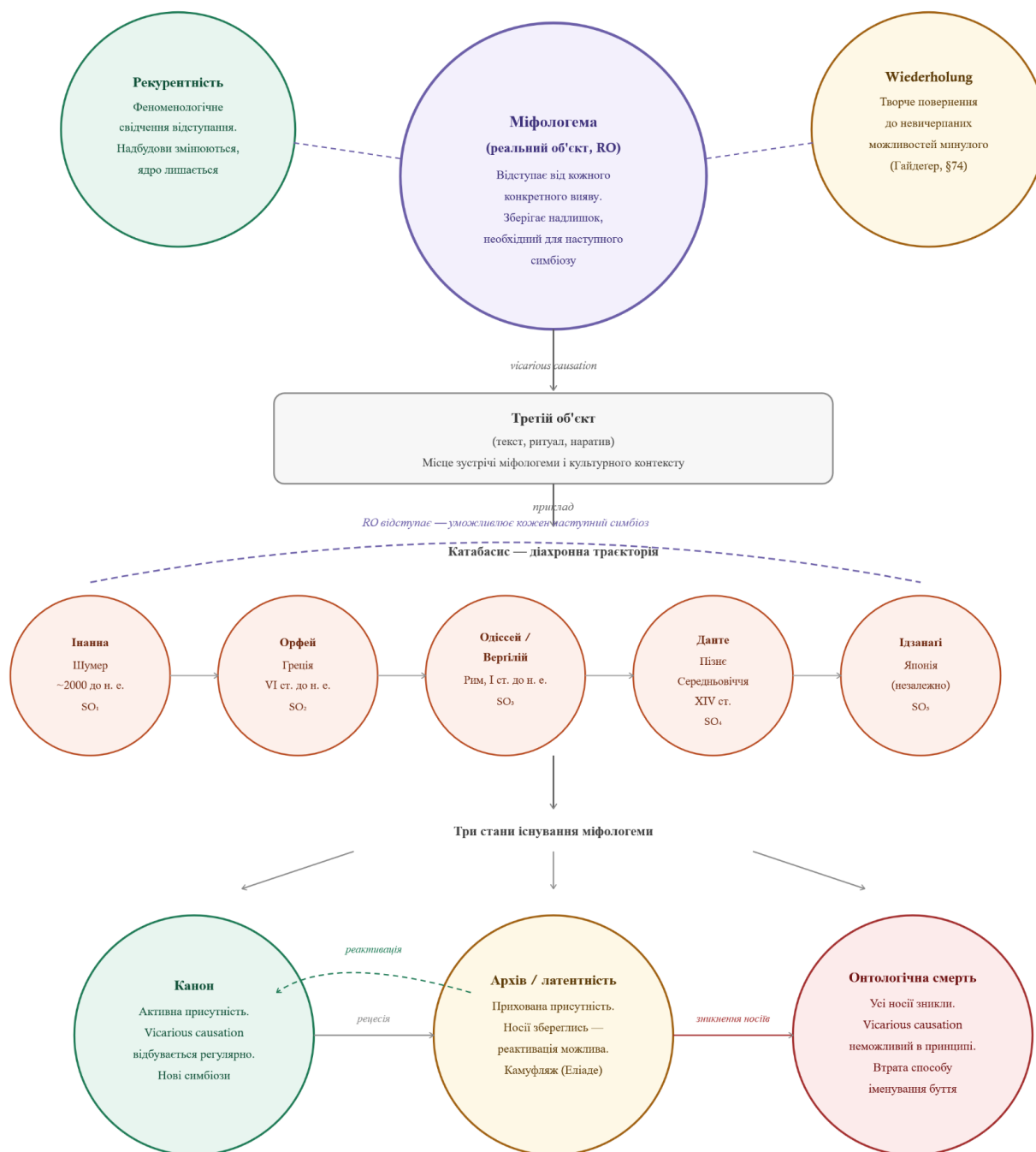


Рисунок 3

Питання, що виникає наприкінці цього підрозділу, торкається діахронну ідентичність міфологеми, тобто про те, чим вона залишається «тією самою» через тисячоліття культурних переробок. Відповідь,

сформульована через ООО, полягає в тому, що ідентичність міфологеми є ідентичністю відступаючого реально об'єкта. Міфологема є «тією самою» через версії у тому ж розумінні, в якому чуттєвий об'єкт є «тим самим» через різні якісні прояви, тобто через напруження між SO і SQ, яке Гарман позначає як час [4, с. 158]. Міфологема є темпоральним об'єктом у суворому розумінні цього слова, вона є об'єктом, ідентичність якого є нерозривно пов'язаною з його діахронічною траєкторією через культурні симбіози.

3.3. Межі реального об'єкта: латентність, архів і онтологічна смерть міфологеми

Проблема, що постає в межах цього підрозділу, містить внутрішню суперечність уже на рівні онтологічної постановки. Якщо міфологема постає реальним об'єктом у сенсі об'єктно-орієнтованої онтології, тобто сутністю, яка завжди зберігає надлишок щодо будь-якого власного прояву, тоді яка можливість її зникнення? У концепції Гармана об'єкт ніколи повністю не збігається з жодним відношенням або способом даності. Будь-яка взаємодія торкається лише певного пучку якостей, тоді як внутрішнє ядро залишається відступленим. Через це смерть об'єкта не можна тлумачити як просту втрату матеріального носія чи завершення культурного функціонування. Йдеться про втрату принципу цілісності, який утримував множину проявів у межах єдиного буттєвого утворення.

В своїх працях Гарман описує існування об'єкта через послідовність фаз, серед яких народження, зрілість, занепад і смерть [66, с. 104]. Виникнення пов'язане із симбіозом елементів, а загибель означає розпад внутрішньої конфігурації, що робила їх одним цілим. Він наводить приклад Нідерландської Ост Індійської компанії, коли смерть настала тоді, коли торгові маршрути, адміністративна організація, капітал і юридичний

статус перестали формувати єдину систему. Документи та архіви продовжили існування, однак об'єкт як цілісність уже зник. Подібна логіка набуває іншого виміру у випадку міфологеми, оскільки тут йдеться не про інституцію, а про структуру, що передує власним виявам як умова їх появи.

Попередній аналіз показав, що міфологема функціонує як антефактум, тобто передує окремому сюжету, образу чи ритуалу в онтологічному сенсі. Її присутність формує горизонт, у межах якого певний тип досвіду отримує символічну форму. Через це зникнення міфологеми означає втрату цілого способу осмислення буття. Там, де існує мотив катабасису, присутній і горизонт переживання смерті, повернення та переходу межі. Разом із втратою такого горизонту щезає можливість певної форми досвіду.

У цьому контексті особливого значення набуває гайдегерівське розуміння буття як відкритості. Згадаймо, що для Гайдегера буття ніколи не постає готовою субстанцією або річчю серед інших речей. Воно відкривається через способи людського перебування у світі, через мову, турботу, пам'ять і досвід конечності. Смерть у видатного німецького філософа описується як гранична можливість *Dasein*, яка вириває людину з розчинення у повсякденності й повертає до власної автентичності [32, §50]. Завдяки цьому смерть має в Гайдегера екзистенційно-онтологічний сенс, позаяк вона визначає межу, в межах якої взагалі відкривається буття як таке.

Подібний підхід дозволяє інакше подивитися на проблему зникнення міфологеми. Її смерть означає втрату певного способу відкриття буття. Поки існує міфологема, зберігається й окрема конфігурація людського досвіду, крізь яку буття отримує символічну

форму. Гайдегер у лекціях про Парменіда наголошував, що $\mu\theta\omicron\varsigma$ є формою мовлення, через яку буття отримує ім'я [36, с. 112]. Міф у такій перспективі виконує функцію первинного іменування світу. Через нього людина входить у простір смислу ще до появи поняттєвого мислення. Тому онтологічна смерть міфологеми означає втрату одного зі способів, завдяки яким буття могло ставати відкритим для людського досвіду.

Гайдегерівська тема прихованості також дозволяє глибше осмислити проблему латентності. У його пізній філософії істина постає як вже згадана $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, тобто як неприхованість, яка завжди містить у собі момент приховування. Будь-яке відкриття водночас щось висвітлює і щось залишає у тіні. Через це буття ніколи не розкривається повністю. Міфологема в латентному стані не зникає остаточно, а переходить у режим прихованої присутності. Вона перестає бути актуальним центром культурної уваги, проте зберігає можливість нового відкриття.

Для опису переходу між активною присутністю, латентністю та зникненням особливо продуктивною є концепція культурної пам'яті Яна та Аляйди Ассман. Ян Ассман, як ми визначили, тлумачить культурну пам'ять як систему фіксованих точок минулого, закріплених у символах, текстах і ритуальних формах [57, с. 113]. Такі структури забезпечують тривалість культурного досвіду в межах історичного часу. Завдяки повторенню й інституційному закріпленню образ зберігає здатність переходити між епохами, змінюючи форму власної присутності.

Аляйда Ассман проводить розрізнення між каноном та архівом. Канон охоплює активну пам'ять культури, пов'язану з постійним відтворенням і актуальним функціонуванням символічних форм [60, с. 100]. Архів натомість зберігає матеріал у стані потенційності, на межі між пам'яттю та забуттям [60, с. 103]. Таке розрізнення дозволяє точніше

описати різні режими існування міфологеми. У каноні вона залишається чинною силою культурного досвіду. В архіві переходить у латентний стан, де безпосередня актуальність уже втрачена, проте можливість повернення ще зберігається.

Обидва виміри разом описують повний онтологічний спектр міфологеми між активністю і зникненням. Міфологема в стані канону є тією, для якої vicarious causation відбувається регулярно і що активно конфігурує простір взаємодії, поки виникають нові симбіози і нові Wiederholung відкривають досі приховані чуттєві якості. Міфологема в стані архіву є тією, що перейшла в латентність. До прикладу, vicarious causation може перерватися, але матеріальні носії зберігаються і реактивація залишається можливою. Міфологема у стані онтологічної смерті є дещо іншим через те, що при зникненні матеріальних носіїв, будь-яке майбутнє vicarious causation між нею і будь-яким культурним контекстом стане неможливим в принципі.

Разом із тим латентність міфологеми в архіві є онтологічно складнішою, ніж просте «зберігання без використання». Еліаде описує прихований стан міфологеми через поняття «камуфляжу», міфологеми, що продовжують існувати у секуляризованому культурному просторі, функціонуючи анонімно, без явного зв'язку зі своїм сакральним горизонтом [53, с. 205]. Українська дослідниця О. Легеза, досліджуючи Еліадову концепцію, підкреслює, що «навіть після тривалих процесів деміфологізації міф залишається підґрунтям для важливих традицій, політичних та релігійних течій, літературних творів і витворів мистецтва» [63, с. 146]. В нашому аналізі це виступає описом міфологеми, що вийшла з очевидного канону, але продовжує конфігурувати простір взаємодії опосередковано через секуляризовані форми, де чуттєвий об'єкт міфологеми, конкретний міф, продовжує виставляти свої якості, але

адресат вже не впізнає за ними відступаючий реальний об'єкт міфологеми. Міфологема в замаскованому стані є міфологемою, що частково перемістилась з канону до архіву, але зберегла деякі активні лінії vicarious causation в прихованих культурних формах.

Подібну закономірність демонструє Джозеф Кемпбел у праці «Герой з тисячею облич». Героїчний шлях повторюється у великій кількості незалежних культурних традицій, зберігаючи подібність, яку складно пояснити лише прямим культурним впливом [65, с. 30]. У сучасній масовій культурі такі подібності часто функціонують у прихованому вигляді. Глядач сприймає сюжет як окрему історію, однак за нею продовжує діяти давніша символічна схема. Ірина Фрис слушно зауважує, що міфологічні системи формують цілісність світосприйняття людини навіть тоді, коли їхня присутність не усвідомлюється безпосередньо [64, с. 378].

Блюменберг у «Парадигмах до метафорології» дає ще один важливий кут зору на механізм латентності. Абсолютна метафора є «резистентною до термінологічних претензій і не може бути розчинена у поняттях» [63, с. 5]. Вона відповідає на питання, що ми «знаходимо вже поставленими в ґрунті нашого існування», — питання, що є «принципово нераціоналізованими» [63, с. 14]. Міфологема є полем абсолютних метафор, а кожен її образ відкриває вимір, що жоден концепт замінити нездатний. Коли міфологема переходить у латентний стан, вона не перестає бути таким полем, так як абсолютні метафори зберігаються у документальних слідах, чекаючи нового культурного тиску, що вимагатиме їх реактивації. Однак коли всі документальні сліди зникають, зникає і можливість доступу до цього виміру. Абсолютна метафора без носія, відтак, є метафорою, що більше нікого не орієнтує, що можна

назвати онтологічною смертю міфологеми в Блюменбергової метафорології.

Блюменберг доповнює це в інших творах, описуючи рецесію міфу як стан, що «не приходить до кінця», а залишається у «стані вже перебування у процесі рецепції» доки новий культурний тиск не вимагатиме нового симбіозу [54, с. 266-276]. Кьом влучно зазначає, що ця відкритість міфу до подальшої роботи є, за Блюменбергом, тим, що відрізняє міф від аргументу. Міф не «вичерпується» при спростуванні, а продовжує існувати як матеріал для нового переказу [61, с. 20]. Але Блюменберг не розкриває можливість чи може цей матеріал зникнути повністю. А ООО дає відповідь: так, може. Міфологема зникає тоді, коли зникають усі носії, через які реальний об'єкт міг виставляти свої чуттєві якості назустріч реципієнту. Тобто, це не є рецесією або латентністю, радше — онтологічне знищення того, через що *vicarious causation* взагалі можливий.

Від подібного зникнення міфологему захищає діахронна товщина. Численні незалежні фіксації в різних культурах і часових шарах створюють множину потенційних шляхів повернення. Ян Ассман підкреслює, що культурна пам'ять здатна простягатися крізь тисячоліття завдяки інституційним формам збереження [57, с. 113]. Мотив катабасису, присутній у шумерських, античних, середньовічних і модерних текстах, зберігає стійкість завдяки множинності носіїв. Значно вразливішими є форми, зафіксовані тільки в одному культурному середовищі. Аляйда Ассман описує такі випадки через поняття активного забуття, пов'язаного з навмисним знищенням культурних слідів [60, с. 97].

Отже, онтологічна смерть міфологеми відрізняється від зникнення окремого тексту або традиції. Руйнування одного носія ще не означає втрати реального об'єкта. Поки зберігається хоча б один шлях повернення,

триває й можливість нового входження у культурний досвід. Остаточний кінець настає тоді, коли зникають усі форми посередництва між символізмом та людиною. У такому випадку щезає цілий горизонт осмислення буття. Міфологема припиняє існування в момент, коли буття втрачає один зі способів власного іменування.

Висновки до розділу III

Таким чином, в третьому розділі продемонстровано здійснення перехід від підготовчого концептуального апарату до безпосереднього онтологічного аналізу міфу. Центральним результатом першого підрозділу стало поняття антефактуму, позначення специфічного онтологічного статусу міфу як об'єкта, що апріорно передує будь-якому своєму культурному перетворенню, залишаючись самою її умовою. Гарманівський апарат *quadruple object* дозволив показати, що суцільність *allure* є властивістю самого об'єкта. Реальний об'єкт міфу відступає від кожного конкретного переказу саме тому, що жоден переказ не вичерпує те, умовою чого він є. Конвергенція Гайдегера, Блюменберга та Еліаде навколо цієї першості підтверджує, що йдеться про онтологічну організацію.

Далі, було проведено аналіз на рівень внутрішніх одиниць і було показано, що міфологема є номінальним реальним об'єктом, чия діахронна ідентичність забезпечується відступанням ядра. Рекурентність, що фіксується у Буркерта, Керенї та Фрімана, тут отримала онтологічне обґрунтування. *Vicarious causation* між міфологемою і культурним контекстом щоразу відтворює нову чуттєву конфігурацію, не торкаючись реального об'єкта. Третій підрозділ замкнув аналіз меж цього існування. Розрізнення між латентністю, архівним станом і онтологічною смертю міфологеми дозволило встановити, що зникнення можливе лише як втрата

всіх форм посередництва, через які реальний об'єкт взагалі міг входити у культурний досвід.

ВИСНОВОК

Дослідження онтологічного статусу міфу в координатах об'єктно-орієнтованої онтології спекулятивного реалізму відповідає на питання, яке академічна філософія досі залишала відкритим: чим є міф як такий, поза своїми компонентами, функціями і суб'єктами, що його споживають. Це завдання вимагало поєднання критичного аналізу наявних традицій, реконструкції релевантного концептуального інструментарію і самостійного теоретичного кроку.

1. З'ясовано, що спекулятивний реалізм сформувався як спільна відправна точка чотирьох філософів об'єднаних критикою кореляціонізму. Об'єктно-орієнтована онтологія Гармана є найрозробленішою і найбільш релевантною для гуманітарних наук гілкою цього руху завдяки пласкій онтології, принципу відступання і нейтральному трактуванню об'єктності як такої. Об'єктом є будь-що, що не зводиться цілком ні до своїх компонентів, ні до своїх ефектів.
2. Систематизовано підважувальні і надважувальні підходи до міфу і виявлено їхню спільне онтологічне обмеження. Еволюціонізм, психоаналіз і структуралізм редукують міф до більш фундаментального рівня складників. Функціоналізм, семіологія і інтерпретативна антропологія розчиняють його у функціях, ефектах

і відношеннях. В обох випадках міф втрачає статус самостійного об'єкта ще до початку аналізу. Ганс Блюменберг займає серед цих підходів особливе місце знаходячись на межі з онтологічним аналізом міфу, описуючи незавершений характер міфу і його відкритість до нових інтерпретацій.

3. Реконструйовано гайдегерівський концептуальний інструментарій у частині, релевантній для онтологічного аналізу міфу. Розрізнення підручного і наявного є онтологічним підґрунтям ідеї відступання. Структура ἀλήθεια як часткового відкриття, де розкриття є одночасно приховуванням, є тим, що Гарман пізніше назве allure. Напруження землі і світу у «Витоку художнього твору» описує міф як форму поїезису, де кожен образ відкриває щось і водночас вказує на те, що залишається в тіні. Розрізнення сутнісного і обчислювального мислення підтвердило, що підважувальні і надважувальні підходи є формами обчислювального мислення, а онтологічний аналіз міфу є тим «стрибком через прірву», що Гайдегер описав як необхідний.
4. Описано роль ООО як системи аналізу через quadruple object, vicarious causation, allure і метафору. Введення четверної схеми дозволило зафіксувати, що реальний об'єкт (RO) міфу відступає від кожного конкретного переказу, чуттєвий об'єкт (SO) є явленістю у конкретному відношенні, а реальні якості (RQ) залишаються необхідними для впізнаваності міту через всі версії. Vicarious causation описує механізм, завдяки якому міф впливає на адресатів, не розкриваючись повністю.
5. З'ясовано функцію метафори і її відмінність від дискурсивності. У координатах ООО метафора є онтологічним механізмом, де SO отримує якості, які він утримати не може, і в цьому нестримуванні RO стає відчутним. Дискурсивна мова залишається в площині SO і

засадничо не здатна охопити відступаючий реальний об'єкт. Необопільність метафори, встановлена Гарманом через Ортегу-і-Гасета, є онтологічною підставою ідентичності міфологеми через культурні трансформації. Порівняння з позиціями Рікера, Лакоффа і Джонсона та Блюменберга показало, що ООО дає найбільш радикально реалістичну теорію метафори, поміщаючи її дію між об'єктами.

6. Введено і концептуально обґрунтовано поняття антефактум. Міф є тим типом об'єкта, де онтологічна прихованість є апіорною рисою, що передує будь-якій культурній обробці як її умова. На відміну від артефакту, що є постфактум щодо своєї ідеї, антефактум є доумовним відносно будь-якої своєї конкретної форми. Конвергенція Гайдегера, Блюменберга та Еліаде навколо цієї першості, як іменування Буття до поняття, дистанціювання від «абсолютизму реальності», відкриття *illo tempore* до профанного плину підтверджує, що йдеться більше про рису самого об'єкта, ніж про обмеженість суб'єкта.
7. Обґрунтовано онтологічний статус міфологеми як реального об'єкта через принцип рекурентності. Керенї, Юнг, Буркерт і Фріман зупиняються на поясненні рекурентності через психічні структури або біологічні програми. Мною було запропоновано онтологічне зрушення. Рекурентність є феноменологічним свідченням відступання RO, що зберігає надлишок, необхідний для кожного нового симбіозу. Аналіз міфологеми катабасис підтвердив: при передачі крізь культурні бар'єри надбудови змінюються, тоді як ядро залишається невичерпаним.
8. Виявлено темпорально-діахронічну властивість міфу як онтологічного об'єкта і встановлено розрізнення між латентністю, архівним станом і онтологічною смертю міфологеми. Поки

зберігається хоча б один шлях посередництва, реальний об'єкт залишається здатним входити у культурний досвід. Онтологічна смерть настає тоді, коли зникають усі носії, через які vicarious causation між міфологемою і культурним контекстом взагалі можливий. Таким чином, зникнення окремого тексту або традиції не є загибеллю міфологеми, але знищення всіх форм посередництва означає втрату цілого способу іменування буття.

Результати дослідження відкривають перспективу подальшого застосування концептуального апарату ООО до аналізу інших культурних об'єктів, де суцільність метафоричності і allure є онтологічною рисою об'єкту, наприклад: до ритуалу, сакрального образу, архетипної наративної структури. Поняття антефактуму може стати продуктивним у межах ширшої теорії культурної онтології на перетині онтологічного реалізму і філософії культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гарман Г. Спекулятивний реалізм: введення / пер. з англ. Київ : Книжкова майстерня KAIROS, 2018. 290 с.
2. Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* / transl. R. Brassier. London : Continuum, 2008. 148 p.
3. Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago : Open Court, 2005. 294 p.
4. Гарман Г. Об'єктно-орієнтована онтологія / пер. з англ. Р. Черевко. Львів : Контур, 2025. 288 с.
5. Brassier R., Hamilton Grant I., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism. Collapse: Philosophical Research and Development*. 2007. Vol. 3. P. 306–449.
6. Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago : Open Court, 2002. 269 p.
7. Tylor E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Vol. 1. London : John Murray, 1871. 502 p.
8. Frazer J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Abridged ed. London : Macmillan, 1922. 756 p. URL: <https://archive.org/details/cu31924021569128> (дата звернення: 10.02.2026).
9. Сєдін О. С. Щодо реабілітації міфу та розширення меж розумного у філософській думці XIX–XX ст. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2019. Том 3. С. 76–84. DOI: 10.18523/2617-1678.2019.3.76-84.
10. Malinowski B. *Myth in Primitive Psychology*. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926. 128 p.

11. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life* / transl. K. E. Fields. New York : Free Press, 1995. 464 p.
12. Davis K. The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology. *American Sociological Review*. 1959. Vol. 24, No. 6. P. 757–772.
13. Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*. 1955. Vol. 68, No. 270. P. 428–444.
14. Geertz C. *Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, 1973. P. 87–125.
15. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven : Yale University Press, 1944. 237 p.
16. Friedman M. Ernst Cassirer. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition) / ed. E. N. Zalta. Stanford : Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/cassirer/> (дата звернення: 25.03.2026).
17. Graham J. T. *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia : University of Missouri Press, 1994. 326 p.
18. Ifergan P. Blumenberg: On Bringing Myth to an End. *History of European Ideas*. 2023. Vol. 49, No. 8. P. 1236–1251. DOI: 10.1080/01916599.2023.2221037.
19. Ricoeur P. *The Symbolism of Evil* / transl. E. Buchanan. Boston : Beacon Press, 1967. 357 p.
20. Segal R. A. *Theorizing about Myth*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1999. 181 p.
21. Пасько І. Т., Гурбич В. А. *Політичне як категорія соціальної філософії: онтологічний вимір*. Київ : Центр гуманітарної освіти НАН України, 2009. 7 с.

22. Freud S. Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics / transl. J. Strachey. London : Routledge, 2001. 215 p.
23. Barthes R. Mythologies / transl. A. Lavers. New York : Hill and Wang, 1972. 159 p.
24. Lévi-Strauss C. The Raw and the Cooked: Mythologiques. Vol. 1 / transl. J. Weightman, D. Weightman. Chicago : University of Chicago Press, 1983. 387 p.
25. Currie A. Science & Speculation. Erkenntnis. 2021. Vol. 88. DOI: 10.1007/s10670-020-00370-w.
26. Leach E. Rethinking Anthropology. London : Athlone Press, 1961. 143 p.
27. Сєдін О. С. Дефініція міфу: у пошуках інклюзивного підходу. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2019. Том 4. С. 58–66. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/97b19878-3901-4b8f-aedd-14eee137e039> (дата звернення: 28.03.2026).
28. Ricoeur P. Structure and Hermeneutics. The Conflict of Interpretations. Evanston : Northwestern University Press, 1974. P. 27–61.
29. Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious / transl. R. F. C. Hull. 2nd ed. Princeton : Princeton University Press, 1968. 451 p. (Collected Works ; vol. 9, pt. 1).
30. Kerényi K. Prolegomena. Jung C. G., Kerényi K. Essays on a Science of Mythology. Princeton : Princeton University Press, 1969. P. 1–24.
31. Катабасис. Горох : Тлумачний словник української мови онлайн. URL: <https://goroh.pp.ua/Тлумачення/катабасис> (дата звернення: 30.03.2026).
32. Heidegger M. Being and Time / transl. J. Macquarrie, E. Robinson. New York : Harper & Row, 1962. 589 p.
33. Hatab L. J. Logos, Muthos, Theos: Heidegger's Phenomenology and the Sacralization of Being. Heidegger Circle Proceedings. 2024. URL:

- <https://www.beyng.com/papers/HC2024Hatab.html> (дата звернення: 12.04.2025).
34. Heidegger M. *Poetry, Language, Thought* / transl. A. Hofstadter. New York : Harper & Row, 1971. 229 p.
35. Heidegger M. *What is Called Thinking?* / transl. J. G. Gray. New York : Harper & Row, 1968. 244 p.
36. Heidegger M. *Parmenides* / transl. A. Schuwer, R. Rojcewicz. Bloomington : Indiana University Press, 1992. 180 p.
37. Wheeler M. Martin Heidegger. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition) / ed. E. N. Zalta, U. Nodelman. Stanford : Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/heidegger/> (дата звернення: 12.04.2025).
38. Гайдеггер М. Лист про гуманізм. Психологія і суспільство. 2023. № 2. С. 51–74. DOI: 10.35774/pis2023.02.051.
39. Barder A. Mythopoiesis and the Constitution of the Mytho-State in Plato and Heidegger. *Spectra*. 2012. Vol. 2, No. 1. URL: <https://spectrajournal.org/articles/17> (дата звернення: 12.04.2026).
40. Возняк С. В. Мартін Гайдеггер про сутнісне мислення. Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. праць. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. Вип. 561–562 : Філософія. С. 162–167.
41. Korchevnyi V. The Reception of Graham Harman's Philosophy in Polish and Ukrainian Scholarship. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2023. No. 10. P. 242–272. DOI: 10.18523/kmhj270983.2023-10.242-272.
42. Wolfendale P. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth : Urbanomic, 2014. 430 p.
43. Sandru A. R. Relational or Object-Oriented? A Dialogue between Two Contemporary Ontologies. *Open Philosophy*. 2024. Vol. 7, No. 1. P. 93–108. DOI: 10.1515/opphil-2024-0022.

44. Cogburn J., Young N. Revisiting the Notion of Vicarious Cause: Allure, Metaphor, and Realism in Object-Oriented Ontology. *Open Philosophy*. 2024. Vol. 7, No. 1. P. 290–304. DOI: 10.1515/opphil-2024-0047.
45. Taxier E. Two Ambiguities in Object-Oriented Aesthetic Interpretation. *Open Philosophy*. 2020. Vol. 3, No. 1. P. 599–610. DOI: 10.1515/opphil-2020-0139.
46. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980. 242 p.
47. Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society / transl. T. McCarthy. Boston : Beacon Press, 1984. 465 p.
48. Ricoeur P. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language* / transl. R. Czerny. London : Routledge, 1978. 384 p.
49. Ortega y Gasset J. *An Essay in Esthetics by Way of a Preface*. *Phenomenology and Art* / transl. P. W. Silver. New York : W. W. Norton, 1975. P. 127–150.
50. К'еркегор С. Страх і трепет : Діалектична лірика / пер. з дан. М. Худа. Львів : Априорі, 2025. 184 с.
51. Eliade M. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History* / transl. W. R. Trask. Princeton : Princeton University Press, 2005. 195 p.
52. Nietzsche F. *The Birth of Tragedy* / transl. S. Whiteside. London : Penguin Classics, 1993. 160 p.
53. Eliade M. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* / transl. W. R. Trask. New York : Harcourt, 1959. 256 p.
54. Blumenberg H. *Work on Myth* / transl. R. M. Wallace. Cambridge : MIT Press, 1985. 742 p.
55. Freeman M. From the Collective Unconscious to the Narrative Unconscious: Re-Imagining the Sources of Selfhood. *Europe's Journal of*

- Psychology. 2016. Vol. 12, No. 4. P. 513–522. DOI: 10.5964/ejop.v12i4.1325.
56. Burkert W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley : University of California Press, 1979. 226 p.
57. Assmann J. *Communicative and Cultural Memory*. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. A. Erll, A. Nünning. Berlin : De Gruyter, 2008. P. 109–118.
58. Abazari N., Saarelainen S.-M. *Meaning in Life: Exploring the Potential of Mythological Narratives in Contemporary Life*. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 2025. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC12745303/> (дата звернення: 29.04.2026).
59. Bottici C. *Towards a Philosophy of Political Myth*. *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*. 2011. Vol. 3, No. 5. P. 31–52. URL: <https://www.academia.edu/12884883> (дата звернення: 29.04.2026).
60. Assmann A. *Canon and Archive*. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. A. Erll, A. Nünning. Berlin : De Gruyter, 2008. P. 97–108. DOI: 10.1515/9783110207262.2.97.
61. Keum T.-Y. *Blumenberg and Habermas on Political Myths*. *Political Theory*. 2025. Vol. 53, No. 1. P. 3–33. DOI: 10.1177/00905917241288497.
62. Blumenberg H. *Paradigms for a Metaphorology* / transl. R. Savage. Ithaca : Cornell University Press, 2010. 160 p.
63. Легеза О. С. Концепція міфу у працях М. Еліаде. *Мультиверсум*. Філософський альманах. 2019. Вип. 3–4 (169–170). С. 145–158.
64. Фрис І. Міфологічні концепції ХХ ст.: огляд проблеми. *Київські полоністичні студії*. 2012. № 19. С. 377–382.

65. Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*. 3rd ed. Novato : New World Library, 2008. 418 p.
66. Harman G. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge : Polity Press, 2016. 155 p.