

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНКРЕТИЗАЦІЯ ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ**

*У статті проаналізовано конкретизацію поняття соціальної міфології в історії розвитку філософської думки. Здійснено огляд теорій міфу та основних концепцій, що дозволяють розглянути основні трактування сутності соціальної міфології західними та вітчизняними дослідниками. Обґрунтовано думку про те, що соціальний міф, будучи ідеологічною конструкцією, яка здатна впливати на масову свідомість, акумулювати колективну волю, звертається перш за все до емоцій та чуттєво-образного сприйняття індивідів. Констатовано, що соціальний міф не є суто кабінетним проектом, а спирається на народну міфологію і є відкоректованим продуктом, який орієнтований вузькою групою людей на досягнення конкретної мети.*

**Ключові слова:** міф, міфологія, суспільство, суспільна свідомість, культура, міфотворчість, соціальна міфологія, соціальний міф.

*В статье анализируется конкретизация понятия социальной мифологии в истории развития философской мысли. Осуществляется обзор теорий мифа и основных концепций, которые позволяют рассмотреть основные трактовки сущности социальной мифологии западными и отечественными исследователями. Обосновывается мысль о том, что социальный миф, будучи идеологической конструкцией, которая способна влиять на массовое сознание, аккумулировать коллективную волю, ориентирован прежде всего на эмоции и чувственно образное восприятие индивидов. При этом констатируется, что социальный миф не является сугубо кабинетным проектом, а имеет в основе своей народную мифологию и представляет собой откорректированный продукт, который ориентирован узкой группой людей на достижение конкретной цели.*

**Ключевые слова:** миф, мифология, общество, общественное сознание, культура, мифотворчество, социальная мифология, социальный миф.

*The author is analysed specification of concept «social mythology» in it historical and philosophical development in the article. It is carried out the review of theories of myth and basic conceptions which allow to consider basic interpretations of essence of social mythology by western and domestic researchers. An idea is grounded that social myth, being an ideological construction, which is able to influence on mass consciousness, accumulate collective will, applies before and all to the emotions and perceptibly vivid perception of individuals. Established thus, that a social myth is not especially an office project, but leans against folk mythology and shows by itself the corrected product which is oriented the narrow group of people on achievement of concrete purpose.*

**The keywords:** myth, mythology, society, public consciousness, culture, creation of myths, social mythology, social myth.

Міф як соціальний феномен викликав й продовжує викликати дослідницький інтерес упродовж усього історичного розвитку людства. І саме проблема визначення його сутності є однією з найбільш давніх та найбільш суперечливих. У різні історичні епохи міф розуміли та трактували по-різному. Він займає особливе місце в

дослідженнях багатьох філософів, істориків, соціологів, психологів та інших науковців. Таким чином, на сьогодні накопичено досить великий потенціал щодо дослідження міфу.

Оскільки існує досить велика кількість підходів, здійснена різними школами та окремими течіями, ми маємо обмежись лише тими напрацюваннями, у яких міститься критичне осмислення основних підходів дослідження соціального міфу як елемента соціальної міфології.

Проблема соціальної міфології поставала об'єктом дослідження багатьох учених. Зокрема, структуру міфології, її зміст та форми, ступені впливу на індивідуальну та масову свідомість досліджували Р. Барт, М. Еліаде, Е. Кассіер, Ф. Кесіді, К. Леві-Стросс, Х. Ортега-і-Гассет та ін. Соціально-філософські аспекти міфології серед вітчизняних та зарубіжних дослідників вивчали С. Аверинцев, Р. Арон, І. Бойченко, Я. Голосовкер, М. Ліфшиц, О. Лосєв, В. Лях, М. Михальченко, В. Полохало, А. Цуладзе та ін.

*Метою статті* є аналіз конкретизації поняття соціальної міфології в історії розвитку філософської думки.

Перші спроби раціонального переосмислення міфологічного матеріалу здійснювались ще в античності. У цей період склалось три основні школи інтерпретації міфу: алегорична, евгемерична та символічна. Саме алегоричне тлумачення міфів було пануючим, згідно з яким робиться акцент на розрізненні когнітивного та ціннісного, мотиваційного та смислового аспектів свідомості. Згідно з алегоричним трактуванням міфологічні образи – це персоніфікації певних загальних понять: природних стихій, моральних чи духовних явищ. Тобто міф трактується як «байка з повчанням», як інакомовність, смисл якої потрібно розшифрувати.

Дещо пізніше, в IV–III ст. до н. е., виникає так званий евгемеричний різновид тлумачення міфів, де міфічні сюжети розглядаються як справжні події реальної історії, хоча й змінені та відкориговані людською пам'яттю та фантазією. Таке трактування міфів було досить поширеним у Давній Греції.

Символічна теорія повертає міфу цілісність та пластичність. Міф – це певним чином реальність, таїнство становлення речей та образів, повнота смислів, синтез знань та уявлень, поєднання справжнього та вигаданого, прихованого та явного. Саме таке розуміння міфу мало місце в системі платонізму, де міф та логос співіснують. Згідно з Арістотелем, міф за своїми витокami зближується з філософією та протиставляється їй як нерелексивне знання, тому що може бути доведене, що «той, хто любить міфи, є в певному розумінні філософ, оскільки міф створюється на основі дивовижного, а здивування і тепер, і раніше спонукає людей до філософствування. А оскільки міфи є лише продуктами першого здивування людини перед незвичними сторонами дійсності, то міф для теорії невартий серйозної уваги. Хоча він є важливим у практичному аспекті як засіб управління натовпом. Прагматичні цілі (користь, вигода) та необхідність дотримання законів також подовжує життя міфу» [1, с. 82].

У середньовіччя алегоричний підхід до тлумачення міфу залишався найбільш поширеним, але таке трактування розвивалося в декількох напрямках: по-перше, алегоричний метод переносився на тексти Священного Писання й трактувався тут як особливий спосіб розкриття глибинного та потаємного змісту; по-друге, алегоричне

трактування міфів цілеспрямовано і свідомо затуманювало істину, не надаючи можливості людині пізнати життя природи; по-третє, розвиток такого трактування міфу був спрямований на поширення його на будь-які тексти.

Новий інтерес до античної міфології проявляється в епоху Відродження, коли у суспільства з'явилося розуміння історичних та культурних цінностей. Залишається провідним алегоричне трактування міфу. Але його розуміють як художній вимисел, у якому вбачають і вираз людських почуттів, і моральні поетичні алегорії. Давні міфологічні сюжети та образи перетворювались на певні аксесуари нового ренесансного способу життя, що збагачували тогочасну культуру. Саме в цей період складається компаративний підхід до розуміння міфу, який, з одного боку, представлений у вигляді порівняльного аналізу міфологій (як систем міфів) різних етносів, а з іншого – у вигляді типологічного порівняння міфу з іншими формами культури: із казкою як видозміненою формою міфу, що втратила зв'язок із ритуалом; з поетичною творчістю.

У XVII ст. міф трактується як свідомо, раціональна, ідеологічно спрямована творчість певного суб'єкта. Робота Дж. Віко «Основи нової науки про спільну природу націй» була першим серйозним філософським осмисленням міфу. Дж. Віко називає міфологію «божественною поезією». У його розумінні міфологія пов'язана з нерозвиненими специфічними формами мислення, які можна порівняти з психологією дитини. Мається на увазі чуттєва конкретність та виразність, емоційність та багатство уяви, перенесення на предмети навколишнього світу своїх власних якостей, заміну суті «епізодами» [2]. Філософія міфу Дж. Віко має в основі майже всі основні напрями у вивченні міфу і, таким чином, окреслює загальне поле розвитку міфологічної науки.

В епоху Просвітництва міф набуває відтінку невігластва, забобон та марновірства, а іноді навіть й обману, що через уяву намагається маніпулювати свідомістю людини. Порівняно з Дж. Віко таке розуміння міфу французькими просвітниками (Вольтер, Д. Дідро, Ш. Монтеск'є, Б. Фонтенель) було кроком назад. Вони вважали, що в свідомості сучасної цивілізованої людини, на відміну від свідомості «дикунів», не існує примітивних міфологічних уявлень. Первісна людина вкладає прямий смисл у міфологічні розповіді. Тим самим міф стає індикатором нерозвиненості та дикості, синонімом архаїки та примітивності.

Кінець XVIII – початок XIX ст. був періодом романтизму, у літературно-філософській програмі якого міфологія займає одне з центральних місць. Саме в лоні романтизму започатковується принципово новий підхід до розуміння міфу. Роботи К. Беттігера, Ф. Велькера, Й. Гердера, Г. Германна, І. Гете, Дж. Горреса, А. Канне, Ф. Крейцера, К. Моріца, наукові та теоретико-літературні роботи братів Грімм, братів Шлегелів та інших авторів підживлювали романтичну філософію міфу протягом свого існування. «Сутність романтичного відкриття міфу, – як влучно підмітив М. Стеблін-Каменський, – полягала в тому, що неспроможність усіх старих тлумачень міфу стала враз очевидною. Міфи були усвідомлені як Правда (з великої літери) і як витвір Народу (теж з великої літери) і в силу цього стали об'єктом захоплення та поклоніння» [7, с. 8]. Потрібно підкреслити, що саме завдяки зусиллям романтиків було з'ясовано, що міфологія є закономірною несвідомою формою

людського духу, яка породжена на первинній стадії історії, яку обов'язково проходять усі народи в своєму історико-культурному розвитку. Вона виконує особливі функції в такому розвитку та виражає певні глибинні смисли історії. А все це означає, що через міфологію можна потрапити у фундаментальні закономірності історичного розвитку суспільства та людини, внести ясність у деякі таємниці історії.

Своє завершення романтична теорія міфу отримала у Ф. Шеллінга, який був одним з перших філософів, хто критикував ототожнення міфології з поезією. У самому ототожненні міфології та поезії мислитель не вбачав нічого помилкового, більше того, таке розуміння, на його думку, становить один із можливих способів осягнення природи міфу. Адже філософське осмислення своєрідності міфології з неминучістю передбачає виокремлення і виявлення пізнавальних потенцій не якогось одного, а множини способів дослідження міфології.

Отже, ототожнення міфології та поезії становить, за Ф. Шеллінгом, один із необхідних способів і водночас етапів висвітлення природи міфу та міфології.

Так само, як і абстрактне ототожнення міфології з поезією, некоректним, за Ф. Шеллінгом, є і розгляд міфології як чогось такого, що є витвором окремої людини чи навіть окремого народу, оскільки виникнення міфології сягає тієї ж епохи, до якої належить і виникнення народів. А якщо так, згідно з Ф. Шеллінгом, то це якраз і свідчить про те, що міфологія має розглядатися як істина, а не як поезія в значенні вимислу.

Отже, в романтичній філософії міф трактувався як естетичний феномен, але разом з тим йому надавалось значення прототипу художньої творчості, що має глибоке символічне значення. Саме тому (найважливіше, що несла в собі романтична філософія) основний пафос епохи романтизму – це змістити алегоричне трактування міфу на користь символічного.

У другій половині XIX ст. формуються дві наукові школи, які по-різному розуміють міфологію. Так, перша з них – лінгвістична, основана на романтичних традиціях, освоювала досягнення порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства та реконструювала давні міфологічні системи шляхом етимологічних зіставлень. До цієї школи належали німецькі вчені А. Кун, В. Шварц, російські А. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, О. Потебня, засновник школи англієць М. Мюллер та ін. У 60-х рр. в Англії з'являється друга – антропологічна (еволюційна) школа, що застосувала еволюційну теорію до пояснення міфів та базувалась на матеріалі порівняльної етнографії. Представниками цієї школи були Дж. Леббок, Е. Ленг, Г. Спенсер, Е. Тайлор та ін. Вони вивчали головним чином давні племена та зіставляли їх із сучасним цивілізованим суспільством. Зіставлення двох протилежних точок розвитку людства давало змогу прослідкувати поступову еволюцію міфу та його схильність до впливу різних типів світогляду. Так, наприклад, виникнення міфології представники антропологічної школи зводили до більш ранніх часів, ніж представники лінгвістичної школи, і міфи розглядали не з точки зору «натуралізму», а з точки зору анімізму, тобто уявлення про душу людини. Отже, міф, згідно з антропологічним його трактуванням, має значення лише в первісних умовах – як перша спроба пояснення явищ та процесів природного та соціального характеру. Міфологія ж, відповідно, у рамках цієї школи означена як «протонаука», яку

поступово витісняють наукові уявлення та розвиток культури [8].

На основі антропологічної школи виникає так званий ритуалізм, представлений Дж. Фрезером. У межах його розуміння міф виступає не як спроба пояснення навколишнього світу, а є чимось у вигляді зліпка магічного ритуалу, обряду, що поступово відмирає. Міф, на думку Дж. Фрезера, не є свідомою спробою пояснення світу, більш того, не несе самостійної сутності поза ритуалом й втрачає будь-яку раціональну значимість при переході від магічного до раціонально-логічного світорозуміння. Відповідно, міфологічні сюжети, міфологічні уявлення носять характер пережитків.

Безпосередньо від ритуалістичної школи бере свій початок кембриджська школа класичної філології (Ф. Корнфорд, Г. Маррі, У. Робертсон-Сміт, Дж. Харрісон та ін.), яка також виходила з безумовного пріоритету ритуалу над міфом та вбачала в міфах найважливіше джерело релігії, філософії та мистецтва стародавнього світу.

Значним кроком уперед у порівнянні з ритуалізмом та лінгвістичною теорією є функціональна теорія дослідження міфу. Її основоположником є англійський етнограф Б. Маліновський. Він був першим, хто переніс акцент, у взаємозв'язку міфу та ритуалу на міф та звернув увагу на соціально-психологічні функції міфу в архаїчних суспільствах. Міф, як стверджує Б. Маліновський, це не просто казка, не просто легенда, не лише звичайний переказ подій, що сталися в минулому, міф, перш за все, підтримує традиційну спадковість та «забезпечує впевненість в силі ритуалу й містить правила поведінки, якими має керуватися людина» [5, с. 34]. Таким чином, міф, за Б. Маліновським, виступає як усне «священне писання» та виконує роль інструмента, за допомогою якого відбувається вирішення проблем, які стосуються благополуччя окремого індивіда, групи людей або суспільства. Тобто він сприймається архаїчною свідомістю як дійсність, що впливає на долю світу та людей. Реальність міфу, на думку дослідника, належить до подій доісторичного міфічного часу, але залишається реальністю для носіїв міфологічної свідомості завдяки відтворенню їх в обрядах.

Центр уваги дослідників поступово зміщувався до особливостей міфологічного мислення, і тут виключно важлива роль належить французькій соціологічній школі, найбільш відомими представниками якої є Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль та М. Мосс. Але поле їхніх інтересів не обмежувалось лише вивченням особливостей міфологічного мислення, вони також приділяли досить значну увагу соціальним функціям міфу. Та на відміну від англійської етнології, яка спиралась на індивідуальну психологію, французька соціологічна школа орієнтувалася на соціальну психологію, підкреслюючи її специфіку.

Основоположник французької соціологічної школи Е. Дюркгейм пов'язує виникнення та функціонування міфів з особливостями соціальної організації. У міфах, на його думку, суспільство відтворює та сакралізує саме себе. Сакралізація здійснюється шляхом символізації. Таким чином, згідно з дослідником, міфи породжені суспільством з метою символізації соціальної реальності та є способом універсального кодування соціально-важливої інформації за допомогою емблеми або символу.

У 30-ті рр. XIX ст. Л. Леві-Брюль був першим, хто порушив питання про

особливості первісного «дологічного» мислення, яке має власну логіку, і тим самим підкреслює специфіку міфологічної свідомості. Аналіз первісного мислення доводить дослідника висновку, що мислення є «дологічним», оскільки: по-перше, колективні міфологічні уявлення є результатом віри, а не роздумів та носять імперативний характер; по-друге, міфологічне мислення – це жорстка система, наглухо закрита для особистого та соціального досвіду, для логічних мисленневих операцій [3]. У міфі первісна людина знаходить причетність соціальної групи до її особистого минулого. Міфи є для первісного мислення одночасно й вираженням солідарності соціальної групи з самими собою в часі та з іншими групами, а також слугують для підтримки та оживлення цієї солідарності.

Таким чином, ідеї Л. Леві-Брюля відіграли важливу роль у розвитку теорії міфу, оскільки постановка ним питання про якісну різницю первісного мислення та його дологічний характер підірвала еволюціонізмом класичні погляди на міф як на наївне раціональне пізнання. Пізніше бачення Л. Леві-Брюля на логічні механізми міфологічного мислення були критично переосмислені К. Леві-Строссом у рамках структуралізму.

Психоаналітичний напрям дослідження міфу, представлений працями М. Еліаде, Дж. Кемпбела, З. Фрейда та К. Юнга, розглядає цей соціальний феномен у діапазоні від трактування міфу як об'єктивації психічних комплексів та колективних архетипів безсвідомого до бачення в міфі засобу спасіння від страху перед історією.

З. Фрейд бачить у міфах витіснення із свідомості в підсвідомість еротичних комплексів, серед яких центральне місце відводить едиповому комплексу. Міфи розглядаються З. Фрейдом та його послідовниками як відверте вираження цієї психологічної ситуації, що зароджуються в несвідомому та становлять специфічну форму символічного задоволення без свідомих потягів. Але таке розуміння, на наш погляд, не розкриває сутності міфу та процесів міфотворчості, оскільки міф при такому баченні виступає звичайним «озвученням» психічних ситуацій.

Послідовник З. Фрейда К. Юнг поглиблює розуміння символіки міфу. Він відмовився від обов'язкових пошуків сексуальних комплексів та зосередив свою увагу на процесах «витіснення» й перейшов до гіпотез відносно глибинного колективно-несвідомого прошарку психіки. Більш тонко К. Юнг підходить до дослідження міфу, враховуючи досвід його (міфу) символічної інтерпретації. Він вбачав у міфології продукт колективного безсвідомого, що схожий з іншими видами фантазування, такими як поезія, сновидіння, марення душевно хворих тощо, – він вважав, що в загальній основі всього цього лежить стійка система образів-архетипів, які організують будь-який досвід. Архетип – це усереднене відображення мільйонів індивідуальних переживань, це пам'ять афекту, емоційно заряджені структури; у кожному архетипі «кристалізувалася» частина людської психіки та людської долі, частина страждання та насолоди.

Згідно з К. Леві-Строссом, міф одночасно є діахронічним та синхронічним. Діахронічний вимір, тобто історичне повідомлення про минуле, необхідний для передачі міфу, у той час як синхронічний, що виконує роль інструменту пояснення теперішнього й навіть майбутнього, важливий для його (міфу) розуміння.

Однією із заслуг К. Леві-Стросса є те, що він зумів синтезувати старі погляди

XIX ст. на міф як на засіб пізнання й нові уявлення про міф як інструмент соціального контролю та засіб підтримки природної рівноваги з урахуванням його зв'язку з ритуалами тощо [4]. Структурний підхід дозволив К. Леві-Строссу розробити нову теорію первісного мислення та описати ефективну дію його логічних механізмів. Саме первісне мислення він, наближаючись до К. Юнга, трактує як колективне безсвідоме, відносно незалежне від впливу інших форм племінної життєдіяльності. У той же час теорія міфологічного мислення К. Леві-Стросса багато в чому протиставляється теорії Л. Леві-Брюля. Так, виходячи із своєрідності цього мислення як мислення на чуттєвому рівні, конкретного, метафоричного, К. Леві-Стросс зумів показати специфіку, своєрідність міфологічного мислення, яке також здатне до узагальнення, класифікації і навіть до логічного аналізу.

На кінець XIX – першу половину XX ст. припадає поява нового поняття, а саме поняття «соціальна міфологія». Його виникненню передують, а тому, звісно, і має вплив на нього виникнення широкомасштабного виробництва, різке збільшення споживання та поява специфічних масових способів соціальної діяльності, а також зростанням впливу засобів масової інформації. Соціальна міфологія трактується дослідниками як ідеологічна конструкція, основана на масових переживаннях, страхах та надіях.

Уперше поняття соціальної міфології було використано А. Шопенгауером та Ф. Ніцше, які обґрунтовують його необхідність особливостями психології мас. Вони розглядають соціальні міфи як необхідну ілюзію, що консолідує соціум в умовах масового суспільства.

Так, німецький філософ Ф. Ніцше, починаючи з критики хибної свідомості, доходить висновку, що не потрібно боротися з забобонами, оскільки звільнення мислення людини від ілюзій може призвести до непоправних наслідків [6], а саме позбавити людину впевненості в собі та дати поштовх руйнівній енергії. Саме тому для індивіда забобони є життєво важливими елементами, які складають «стратегію виживання». Для людини необхідним є «покривало ілюзій», адже лише в ньому вона зможе знайти своє спасіння.

Таким чином, психологія індивіда, на думку Ф. Ніцше, відчуває постійну потребу у фікції, де особлива роль належить міфам. Міфи при цьому він розглядає як паліативи наукової інтерпретації суспільних відносин. Він не виключає ролі понятійного мислення в конструюванні міфів, оскільки саме такі міфи, на його думку, є найбільш послідовними, продуманими, слугують орієнтиром для індивіда та виконують об'єднувальну функцію індивідів у суспільстві, не будучи при цьому істиною.

Своїми поглядами Ф. Ніцше накреслив певну тенденцію до створення та використання соціальних міфів як засобів маніпулювання свідомістю, яка була продовжена в дослідженнях багатьох мислителів. Так, наприклад, його погляди мали вплив на французького соціолога Ж. Сореля, який розглянув соціальну міфологію як базисну структуру ідеологізованої свідомості, що спирається передусім на віру, а не на знання. А маючи в основі віру, соціальна міфологія, на його думку, не може бути піддана критиці. Саме в цьому й постає специфіка соціального міфу. Дослідник розуміє міф досить широко, вбачаючи в ньому будь-які ідеї та почуття, які забезпечують єдність соціальної групи. Але не варто сприймати міф як параграфи

якоїсь програми, всерйоз думати про їхнє втілення в життя, оскільки вони покликані, перш за все, створювати певну фікцію, яка б викликала активність людей, об'єднуючи їх помисли та почуття, тим самим направляючи їх у бік діяння. Згідно з його розумінням, лише за допомогою міфів можна протистояти роз'єднанню людей в навколишньому світі. Міф не підпорядкований розуму, він втілює стихійний вираз суспільних потреб, спонукає до дії.

Більш того, дослідник показує досить великий ступінь впливу соціального міфу на навколишній світ, що зумовлено його властивостями та функціями, та підкреслює ефективність ідеології, що спирається на народну міфологію. Але, незважаючи на це, автор при розумінні міфу як засобу досягнення конкретної цілі не враховує, що таке одномоментне використання міфу може не привести до очікуваної мети або ж такий ідеологічно перетворений міф може бути не лише сприйнятий свідомістю людини, але й може настільки укорінитися в ній, оскільки цей процес не контрольований, що може досить суттєво вплинути на кінцевий результат.

Досить цікавими стосовно розуміння сутності та функцій міфології є дослідження італійського вченого В. Парето. На його думку, сутність людини полягає не в її розумі, а в умінні користуватися ним у корисних цілях. За такого розуміння соціальна міфологія є засобом ідеологізації та пропаганди, ефективність якого забезпечується прихованими «вродженими психологічними предиспозиціями» масової свідомості (почуття соціальності та потреби індивіда реалізувати себе в соціальному контексті, почуття власності та сексуальний інстинкт). Але таке трактування соціальної міфології, на наш погляд, є досить спрощеним, воно не відображає сутності, оскільки спекулює незауваженими проявами афектів, емоцій та таємних прагнень індивіда.

Початок наступної хвилі дослідження соціальної міфології припадає на 60–70-ті рр. ХХ ст. У цей час досягає великих масштабів масове виробництво та споживання, що, у свою чергу, призводить до певної стандартизації потреб та способів їх задоволення. Одночасно значних обертів набуває вдосконалення засобів масової інформації. Так, з появою та розвитком телебачення воно стає основним інформаційним джерелом, займає панівне положення в поширенні інформації та є головним засобом формування масової культури.

Осмилюючи соціальну міфологію, західні дослідники (Т. Адорно, Ж.-А. Астр, А. Вінер, К. Поппер) дотримуються думки, що вона: по-перше, постає неминучою на всіх етапах розвитку людства, а особливо на сучасному; по-друге, виступає основою будь-якої ідеології. Розглядаючи соціальну міфологію як штучно створену конструкцію, яка має вплив на свідомість людини, західні вчені трактують її таку, що має як деструктивний, так і конструктивний характер, залежно від ідеї, яка лежить в її основі.

Так, у дослідженнях ХХ ст. соціальний міф переважно був представлений як ідеологічна конструкція, яка здатна впливати на масову свідомість, акумулювати колективну волю, звертаючись до пам'яті, емоцій, чуттєво-образного сприйняття індивідів. При цьому важливо зазначити, що соціальний міф не може бути кабінетним проектом. Він одночасно спирається на народну міфологію, є її відкоректованим продуктом та орієнтований вузькою групою людей на досягнення конкретної мети.



Отже, зважаючи на стислий огляд деяких з найбільш відомих концепцій міфу, зокрема й класичної філософської спадщини, можна зробити висновок, що, незважаючи на однобічність деяких із поглядів на сутність соціального міфу, узяті в сукупності вони визначають специфіку існування цього соціокультурного феномену в суспільній та індивідуальній свідомості. Таким чином, аналізуючи усе вищесказане, ми доходимо висновку, що визначення сутності соціального міфу та його витоків є неможливим у рамках будь-якої однієї концепції його вивчення, адже залежно від теоретичного підходу змінюється й образ міфу (колективне уявлення, символічна форма, комунікативна система, первинна антропологічна реальність тощо).

**Література:**

1. *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа : Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / А. Н. Афанасьев. – М. : Индрик, 1996. – 640 с.
2. *Вовк В.* Соціокультурні чинники формування масових умонастроїв в Україні / В. Вовк // Політична думка. – 1998. – № 1. – С. 40–51.
3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
4. *Леви-Стросс К.* Структура мифов / К. Леви-Стросс // Вопросы философии. – 1970. – № 7. – С. 152–164.
5. *Малиновский Б.* Магия, наука, религия / Б. Малиновский. – М. : Рефл-бук, 1998. – 304 с.
6. *Ницше Фридрих.* Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. – М. : Мысль, 1998. – 829 с. – Т. 2.
7. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф / М. И. Стеблин-Каменский ; АН СССР. – Ленинград : Наука, 1976. – 104 с.
8. *Тайлор Э. Б.* Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Б. Тайлор. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.