

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС СОЗНАНИЯ: ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Алла ГОЦАЛЮК

Межрегиональная академия управления персоналом, Киев

В статье анализируются особенности мифологического дискурса сознания, освещена роль традиции в формировании неомифологического художественного образа.

Ключевые слова: культура, миф, мифология, неомифология, традиция, неотрадиция, дискурс, образ, мышление, виртуальность.

MYTHOLOGICAL DISCOURSE OF THE CONSCIOUSNESS: THE PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC REFLECTION

The features of the mythological discourse of the consciousness are analyzed in the article; the role of the tradition in the formation of the neomythological artistic image is opened.

Keywords: culture, myth, mythology, neomythology, tradition, neotradition, discourse, image, thinking, virtuality.

В течение двух последних десятилетий антропологическая ситуация постмодерна, как свидетельствует философско-эстетическая рефлексия относительно художественного процесса, вызвала формирование определенных механизмов самопреодоления, репрезентацией чего и выступает довольно мощное движение к художественному неотрадиционализму, определенное как неомифологизм. Его образно-семантическое поле основывается преимущественно на поиске собственной идентичности (личностной, национальной, этнокультурной) и смысложизненных ориентаций.

Миф в философии Нового времени становится философской проблемой настолько, насколько в нем выражается определенная первичная тенденция духа, определенный «самостоятельный образ структурированной работы сознания» [10, 16]. Эпоха Возрождения соединила множество феноменов прошлого; пантеон ее культурных героев собран из ветхозаветной (вспомним, например, «Давида» Микеланджело) и евангельской истории («Мадонна» Рафаэля), а также античности – в образах греко-римских мифов и творений античных авторов, которые также имели силу мифопоэтического перевода. «Иногда, ссылаясь на Библию или Послание Апостолов, гуманисты здесь же обращаются к Овидию, Платону и другим античным авторитетам. Восхищаясь образом жизни древнеримских языческих полководцев, Петрарка сразу же упоминает и христианских «подвижников пустыни» – святых Павла и Антония» [15, 91], – справедливо отмечает М.Найдорф. Таким образом, свое историческое прошлое люди нового культурного времени осмысливали так же, как люди предыдущего средневековья, представляли свое евангельское прошлое через миф или мифопоэтический перевод.

Мифические образы в культуре Нового времени были не только «чистыми примерами» человеческих типов, но и концентратами культурных символов. Ф.Бэкон толковал античные мифы в работе «О мудрости давних» в познавательном аспекте, усматривая в образах мифологии аллегорически представленную картину мира и его происхождение. По мнению Ф.Бэкона, в мифе заложена содержательная глубина, определенная тайна, а не просто развлекательная история. Исследователь, таким образом, продолжает аллегорическую интерпретацию мифа, характерную для неоплатонизма и христианского аллегоризма. Обращение к античной мифологии завершилось ее пересмотром, новым прочтением и созданием заново [4]. Итак, вклад эпохи Возрождения в толкование мифов не был решающим, а развивал предыдущие, традиционные подходы к мифологии; миф толковался как философская, моральная, научная, религиозная аллегория [11, 85].

Представители немецкого Просвещения относились к мифологии с большим пиететом. И.Винкельман считал, что античность дала миру непревзойденный идеал красоты. Отдельные мифологические темы и сюжеты исследователь анализирует в «Истории искусства давности» (1763). Г.Лессинг подвергает критике классицистов и И.Винкельмана; на образцах греческого искусства и мифологии он создает свои эстетичные концепции и выступает в защиту искусства, больше связанного с жизнью, против идеализма И.Винкельмана. И.Гердер усматривал в мифах проявление национальной своеобразности,

сознания народа, поэтического выражения народной мудрости, воплотившейся в народном творчестве, фольклоре, мечтал о создании новой мифологии и перспективности мифов для тогдашнего художественного творчества.

В эстетике романтизма миф становится одной из основных тем – не только произведения искусства, сама жизнь трактуется как осуществленный миф, мифическое бытие, а миф интерпретируется как действительность, реальность, правда, поэзия. Учитывая, что романтизм формировался в период роста национального самосознания, исследователи того времени обращались к истокам наций – фольклору, мифологии. Мы видим здесь (пусть и в начальной форме) исторический подход к явлениям культуры. Правда, романтики иногда отождествляли миф и поэзию, миф и религию.

Ф.Шлегель в «Речи о мифологии» (1800) высказывает мысль, что мифология – результат не столько чувствительного постижения и символизации природы, сколько духовного. Миф – средоточие бесконечных трансформаций и преобразований образов. Он высказывал и определенное предостережение – все научные теории, религию, мистицизм, символотворчество, в которых выражалась духовная жизнь человека, Ф.Шлегель понимал как мифологию, гармонизирующую окружающий мир.

Теоретическую разработку проблем мифологии осуществил Ф.Шеллинг, в частности в «Философии искусства» (1802-1805). Исследователь считал, что мифы – не фантазия, а форма проявления абсолюта, поэтому, чтобы понять мифы, нужно не просто их изучать, противопоставлять как объект самому себе, а смотреть на них «изнутри». Противопоставление природы искусству снимается мифологией, которая в символической форме выражает обожествление естественных явлений. Ф.Шеллинг возражает против аллегоричного и эвгемеричного толкования мифа – именно символ является конструктивным элементом мифологии, его первоисточником и основой. Исследователь раскрывает античную мифологию, сравнивая ее с древневосточной и христианской; высказывает мысль, согласно которой греческая мифология является символической и реалистической, индийская в значительной степени – аллегорической, персидская – схематической; восточная мифология увенчивается христианской – наиболее идеалистической. Мифотворчество для Ф.Шеллинга не локализовано на раннем этапе развития человечества, а осуществляется в течение всей продолжительной истории культуры. В этом смысле оно является вечным.

Немецкий композитор, писатель и театральная деятель Р.Вагнер подчеркивал, что именно приобщаясь к таинственности мифа человек становится творцом искусства, поскольку миф – это поэзия глубокой смысложизненности. В известной оперной тетралогии «Перстень Нибелунга», выстроенной на мифологических традициях древнегерманских переводов, Р.Вагнер раскрывает тему героики сверхчеловека, то есть в высшей мере одаренной личности. Композитор развил достижение своих предшественников, обогатив музыку новыми средствами отображения диалектики человеческой души и создав «бесконечную мелодию», непрерывный мелодичный поток, подчиненный идее непрерывного движения вперед к духовному совершенству.

Несмотря на наличие значительного количества научных работ по указанной проблеме, последняя как системное философское и культурологическое явление продолжает оставаться актуальной. Именно этим и обусловлена цель статьи – проанализировать особенности мифологического дискурса сознания на основе философско-эстетической рефлексии.

Научное изучение мифов во второй половине XIX ст. разворачивалось под влиянием позитивизма. Мифологические школы возникают в Германии и России (А.Кун, Г.Мюллер и др.). Лингвистическая теория Г.Мюллера интерпретировала возникновение мифов как следствие «болезни языка», а образы богов – как естественные символы. Антропологическая, или эволюционистская школа (Г.Спенсер, Э.Тайлор и др.), возникшая в Англии, и была следствием первых действительно научных шагов компаративной этнографии. По Э.Тайлору («Первобытная культура», 1871) мифология имеет анимистическое происхождение, у цивилизованных народов она сохраняется как «пережиток» [16].

Прямолинейный эволюционизм и недооценка качественной специфики социальной психологии, отождествление мифа с первоначальной наукой вели к непризнанию своеобразного поэтического содержания мифа. С развитием культуры мифология должна утратить самостоятельное значение – в этом натуралистическая и антропологическая школы были близки друг другу. Обе впервые исследовали миф научными средствами, вследствие чего создавалось впечатление его исчерпывающего объяснения, которое вместе с тем было и полным его развенчанием.

Исторический опыт удостоверяет имманентность неомифологизма прежде всего культурам тоталитарных обществ, жестко управляемых «верхами», но с опорой на массовый энтузиазм «низов», идеологической направленностью канонических клише, псевдодемократизмом. В своей склонности к мифологическим архетипам, принимая во внимание их интенцию на родовые (неличные) ценности, тоталитарная культура является консервативной и архаичной.

Современная искусствоведческая и философская мысль толкует миф как обобщенно-целостное восприятие действительности, которая характеризуется нерасчлененностью реального и идеального и проявляется на уровне подсознания.

Миф как эстетическая категория утверждает онтологический статус искусства, таким образом и эстетика при таких условиях выступает не только в роли теории искусств, а прежде всего как теория ценностей, в центре внимания которой находится художественное моделирование «возможного» бытия – картины мира и образа человека в этом мире. Эстетика мифа возникает поиском целостности («все во всем»), полифоническим тематическим полем, в котором пересекаются и образуются тесные сочетания экзистенциальные, онтологические, эстетические, аксиологические мотивы.

Согласно А.Лосеву, миф есть бытие личностное, «любая живая личность является так или иначе мифом, главным же признаком личности выступает ее априорная направленность на ценности» [14].

Рассматривая структуру аксиологического опыта, С.Левицкий отмечал, что ценности в чистом виде в определенной мере являются автономными относительно реального бытия и лишь «приоткрываются», «воплощаются» в реальном бытии. Невозможно подвергнуть их рационализации – они непосредственно даны сознанию, переживаются в эмоциональном опыте, однако факт эмоционального переживания не делает их субъективными. Объективность и априорность ценностей относительно любого предметного опыта означает, что сами ценности не могут быть предметом оценивания – они выступают условием возможности оценок. По этой причине восприятие самих ценностей недоступно познанию разумом, а с необходимостью носит характер непосредственного созерцания, непонятного знания, интуиции, эмпатии. Такое знание возможно в символической форме – в области религии, мифа, искусства. Вот почему «тексты культуры» – миф, слово, религиозный памятник культуры, художественное произведение (и, в частности, произведение неомифологическое), выступают в процессах личностной трансформации как медиаторы – первоначальные матричные символические структуры, главной функцией которых является субъект-объектное упорядочение, преодоление онтологического отчуждения «Я» и «не-Я» [12].

Переходная культура, которая обращается к архаическим пластам, получает в свое распоряжение символический инструментарий, отвечающий присущему предысторическому времени способу организации социокультурного (физического и ментального) пространства – мифологическому. Соответственно, в ритуальном образовании жизни сызнова чрезвычайно возрастает значение мифа как «образцовой модели для всякого создания», и особенно – «важность обрядов и мифов, которые связаны с «началом», источниками, первичностью» [17, 126].

Известный исследователь в области истории религий М.Элиаде отмечал «терапевтическую роль» возвращения общества к Началу Начал для порождения «нового», «чистого», «еще не изношенного времени» [18, 52]. Ведь несмотря на внешнюю десакрализацию современной жизни, «большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий», а по смыслу и структуре культурное «несознательное выявляет странные аналогии с мифологическими образами и картинами» [18, 130]. Действительно, апелляция к архаике закономерна в свете воспринятой повседневным сознанием установки, в которой «архаическое мыслится не как простой атрибут прошлого, но как «чистая форма» всех модусов времени», ... как «традиция», «наследство», без которого было бы невозможно само имеющееся существование» [5, 9].

Французский философ Ж.Бодрийяр подчеркивал, что в ситуации, когда символическая соотнесенность вещей и человека в культуре окажется утраченной, именно коннотации, отсылающие к мифу о первооснове, о природе и к доиндустриальному труду, к предкам, детству ... становятся последним средством «с помощью знаков сызнова внести в мир целесообразность» [3, 67]. А основными пластами культуры, которыми оперирует миф, как указывал в свое время А.Лосев, является личность, история, слово и чудо [14, 160].

Неомифологизм является эстетически-художественной ориентацией и способом образно-художественного обобщения, которому присуще моделирование автономной художественной реальности как сферы «возможного» бытия, создание ее на основе архетипов культуры, чем определен полисемантизм неомифологических произведений. Структурную специфику неомифологического художественного образа определяет: 1) наделение онтологическим статусом культурной (художественной), а не жизненной реальности или 2) опосредование контактов художника с жизненной реальностью традицией, определенными культурными кодами (художественными, мифологическими, религиозными). Последнее ведет к возникновению произведений, в которых обычная жизнь превращается в Жизнь в Культуре (легенду). Впервые возникновение неомифологизма (конец XIX – начало XX ст.) связано с символизмом, модерном. В контексте постмодернистской культуры неомифологизм приобрел распространение как форма диалога с традицией (или языковых игр с традицией). На украинской постмодернистской почве неомифологизм выступает: 1) формой поиска собственной идентичности (национальной, этнокультурной, личностной), возможность которой определена формированием механизмов самопреодоления постмодерного антропологического кризиса в пределах *after-postmodernism* или 2) формой деконструкции стереотипов тоталитарного сознания [6].

Известно, что сейчас существуют технологии манипулирования общественным сознанием, владеют и пользуются которыми специально подготовленные профессионалы. Природа манипулятивного действия характеризуется двойным влиянием – к информации, которая открыто отсылается манипулятором адресату, добавляется «закодированный» сигнал, который должен непременно разбудить в сознании адресата нужные манипулятору образы. Этим скрытым влиянием, опирающимся на существование у адресата «неявного знания», манипулятор надеется на возможность создать в его сознании нужные образы, которые бы влияли на мысли, чувства и поведение адресата. И поскольку, как уже говорилось, коллективное несознательное выражается созданием универсальных образов, известных всем членам определенного сообщества, можно предположить существование не только общечеловеческих, а и семейных, местных, национальных или эпохальных универсальных образов, то есть таких, которые касаются определенной исторической эпохи, архетипов и мифологем, упомянутых в творчестве К.Г. Юнга, особенно относительно того, что касается системы архетипов. Современными неомифологами (Г.Шмерлингом, О.Аратовым) считается таким «неявным знанием» именно миф, мифологемы, мифологические образы, или «эстетическая информация» [9, 118], которая отображает реальность вещей, вызывая определенное душевное состояние, эмоции и чувство. Пользование такими знаниями принуждает адресата действовать согласно чувствам, голосу сердца, а не разума. Таким образом он становится инструментом злоупотребления при осуществлении влияния на человеческое сознание.

Возникновением и распространением различных неоязыческих движений, целью которых является возрождение или реконструкция традиций автохтонных, дохристианских языческих верований, обозначены общемировые тенденции современного религиозного сознания. Причем прослеживается определенная дифференциация неоязыческих религиозных движений, имеющих в своей основе этнический фактор или принцип этнической самоидентификации сообщества.

Если неоязычество в мировом контексте представляется разными религиозными направлениями, сориентированными на восстановление дохристианского язычества, где этнонациональная самоидентификация как фактор может учитываться и может быть не принципиальной, то в мировоззренческой парадигме Украины практически все религиозные движения и организации, которые свою деятельность направляют на возрождение и реконструкцию дохристианских языческих верований, всегда идентифицируют себя с украинским этнонациональным сообществом.

На территории Украины активизации деятельности неоязыческих организаций присуща своя специфика. Как правило, при толковании термина «украинское неоязычество» подавляющее большинство исследователей отождествляют его с понятием «родная вера». Учитывая современные социокультурные реалии и те трансформации, которые состоялись в современных религиозных движениях, такое отождествление нельзя признать корректным. Обозначенные понятия отождествляются не только в популяризованных источниках информации, а именно: в Википедии, сети Интернет и учебных пособиях по религиоведению, но и в некоторых научных исследованиях. В частности, О.Гуцуляк, изучая мировоззренческие процессы в неоязычестве, относит к неоязычеству монотеистические

верования, среди которых можно назвать Рунверу и Собор Родной украинской веры [7]. Соответственно, зафиксировано существование ошибочного отождествления феномена родноверского вероисповедания с религиозным учением «Рунвера». Следует отметить: при том, что родноверие является естественным религиозным феноменом, рунверие же представляет собой уже искусственное религиозное образование, не имеющее таких глубинных традиций в украинской истории, как родноверие.

Примечательной чертой в отдельных сообществах украинских неоязычников является непринципиальное отношение к этнонациональной составляющей самоидентификации ее членов. В любом случае не прослеживается наличие принципа этнической безупречности, вместо этого могут провозглашаться абстрактные идеи арийности или всеславянства. Например, представители некоторых сообществ украинского неоязычничества при проведении религиозных традиционных обрядов (так называемых «прославлений») идентифицируют себя не с украинцами, а с русинами, русичами, пропагандируя идейные принципы славянства, обозначенные фактическим размыванием границ этнических отличий в верованиях украинцев, россиян, белорусов и т.п.

Итак, украинское неоязычество представлено современным религиозным движением, в котором руководящей объединяющей идеей выступает возрождение в современных условиях традиций автохтонных религиозных верований, которые исповедовало население, проживавшее на территории Украины в дохристианский период.

Процессы возрождения давних религиозных верований украинскими неоязычниками совпадают с формированием мировоззренческих традиций новой, современной религиозности, которая обозначена ярко выраженными тенденциями к самосакрализации, мистификации и определенной интеллектуализации. В этих процессах прослеживаются новые принципы формирования неоязыческого мировоззрения и восприятие мира не в контексте реактуализации глубинной основы древних языческих верований, а своеобразного реконструирования народных верований и обрядов в сочетании с новым, иногда произвольным образом созданным неотрадиционным религиозным содержанием.

Указанное явление является естественным, ведь если в модерном обществе объединялись конкурирующие между собой традиционная культура, которая отходит, и современная культура, которая укрепляется, то в постмодерном обществе объединяются современная культура, которая слабеет, и неотрадиционная культура, набирающая силу.

Так, художественную культуру XX ст. характеризуют мифотворческие интуиции, формирующие своеобразную среду эстетической креативности. Виртуальную реальность можно представить своеобразным мифом культуры, окрашенным художественными, технологическими и философскими интенциями. Виртуальная реальность представляется искусственным бегством от мира культуры к миру «натуральных чувств», к миру природы. Указанная реальность создает иллюзию возрождения предыдущего синкретизма человека и мира, человека и социума. Однако здесь прослеживается не только манипулирование внешними формами мифа, а возрождение собственно мифологического синкретизма, названного О.Лосевым «чудом», «дивом». Без феномена чудесного явления миф не состоится, ограничившись мифологической образностью. Именно так предстает перед нами существование виртуальной реальности. Выдающимся атрибутом в ней является эстетика чуда – так называемого «райского наслаждения». То есть прослеживается использование тоталитарной мифологической идентификации, которая со временем превращается в универсальную и безграничную мимикрию [13].

Именно в связи с этим в XX ст. усиливается динамичность зрелищных искусств. И здесь кинетические искусства с их зрелищностью все активнее приобретают новые формы. Искусство таким образом представляет зрелищный, зрительный, эйдетический образ мира, поражая многообразием образной динамики во всех его областях – кино, театре, литературе. Человек столетиями старался представить свой образ, увидев себя со стороны на площади, экране кино, телевидения. С.Эйзенштейн, П.Корин, Д.Шостакович представляли эстетику зрелищного, экстаического, приподнятого по своей природе образа мира.

Сущностью эстетики зрелища есть зрительная натурализация идеологем и мифологем XX ст. Например, они объективируются в зрелищных шествиях с факелами в культуре фашистского Рейха, зрелищах толпы в массовой культуре и т.д. Все эти зрелища характеризуются идентичностью чувств, а именно – зрительной экстаикой больших человеческих масс. Похожая характеристика экстаизма наблюдалась и в митинговых скоплениях в конце столетия. Повсюду зрительными реалиями компен-

сируется логоцентризм человеческого обезличенного существования, превращая его в натурализованный шаблон чувственных эмоций и переживаний, который проявляется затем как яркое зрелище. Отсутствуют зрители и актеры – ведь это шекспировский театр, где роли играют все миром. В этой игре задействованы историческое время и человеческая жизнь. Зрелище представляет лишь часть этой массовой игры, ее верхушку, ее симптом в самоопределении бытия культуры определенного сообщества.

Феномен зрелищности всегда интересовал политические шоу, театр, кино, перформанс, масс-медиа и др. Учитывая, что бессмертие человека представляет собой самое большое зрелище всех времен и всех культур, проходящее в храмах, ритуалах, мистических обрядах, Н.Левченко проанализировала мировоззренческие зрелища бессмертия XX ст., которые захватывают большие массы людей – это и современная погребальная практика Египта, и создание игрушечных роботов [13].

В решении проблемы самоидентичности западноевропейской культуры XX ст. большинство современных исследователей-культурологов и философов склоняются к тому, что неомифологическое сознание является одним из главных направлений культурной ментальности нашего столетия, начиная с символизма и заканчивая постмодернизмом [8]. Мифологическое, пронизывая фундаментальную культуру XX ст., делает ее тотально мифологической.

Характерно, что под мифом выступает не только мифология в ее узком толковании, а и исторические переводы, историко-культурная реальность предыдущих лет. Например, актуализация национальных традиций в российской культуре конца XX ст. приобрела огромный масштаб. Символы, образы и культурные герои, которые являются знаками национальных архетипичных констант, берутся российской культурой из прошлой, особенно древней, былинно-мифологической истории. Такая история содержит как саму национальную традицию в ее чистом извечном виде и социокультурные образцы, отсылающие к этой традиции, так и мифологизированные конструкты, из которых составляется коллаж неотрадиционализма и отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность, поскольку и сама история в сегодняшнюю эпоху – это «предмет конструирования». Вообще, как констатирует Р.Барт, «людей интересует в мифе не истинность, а применимость» [1, 271]. Соответственно традиционные символы повсеместно включаются в рекламный дискурс и нередко становятся предметом постмодернистской игры.

Обращение к историческим и былинно-мифологическим источникам культуры происходит во всех ее областях: в архитектуре, изобразительном искусстве, музыке, литературе, социальных стереотипах поведения, политике, дизайне товаров и интерьеров, топике названий и в содержании коммуникативных источников (радио- и телепрограмм, газет и журналов, рекламных объявлений и т.д.). Но как только реликты архаических структур культуры наиболее явным образом сохраняются именно в социализированных сферах повседневности, в том числе в традиционных формулах социокультурных практик (ведь культура повседневности связана с самими глубинными архетипичными пластами коллективного несознательного), именно повседневная культура становится в переходные эпохи наиболее насыщенной символами и знаками традиционно-архаического характера. Всеохватывающий симбиоз становится неотъемлемой ее характеристикой, сама культура повседневности приобретает маркированный характер, а «исторические мифологемы как одна из форм переживания истории органически вписываются в повседневность» [2, 74].

Наивысшее аксиологическое значение приобретают наиболее далекие времена. И поскольку в рубежной точке сходятся прошлое и будущее, практически всегда возникает феномен «обратной перспективы»: чем отдаленнее прошлое, тем значительнее его неомифологизация. Наиболее цитируемым является самый древний уровень славянской культуры (включая раннее средневековье), а также культура предыдущего рубежа столетий, в том числе модерн и художественный авангард, которые в свое время активно обращались к символике национальных источников. В этом случае происходит цитирование, то есть двухуровневая темпорально опосредованная культурная референция.

Из каждого исторического пласта выбираются очень разные по внешним характеристикам личности и события, способные сформировать новую аксиологическую систему парадигматических констант за счёт высокого культурного их статуса, и предлагается сложная культурная парадигма для всех сфер современной жизни.

Ведущими исследователями мифологического дискурса сознания являются: Р.Барт, В.Быстров, О.Вячеславова, Э.Кассирер, И.Костюк, Н.Левченко, А.Лосев, М.Элиаде и др. В неотрадиционализме модифицируется предназначение и содержание традиции, формирующей структурную специфику неомифологического художественного образа. Ее особенностями являются: 1) наделение онтологическим статусом культурной (художественной), а не жизненной реальности, или 2) то, что между реальной жизнью и художественным произведением располагается традиция (культурная, художественная), превращающая обычную жизнь в «жизнь в культуре» (в легенду). Постмодернистский тип мышления, присущий современному человеку, заставляет его осознавать глубоко философские смыслы и ценности (хотя он и не относится к ним слишком ответственно и серьезно), и именно эта эпоха представляет собой ситуацию сплошной переходности и медиативности, которая все более чаще толкуется неоднозначно, поскольку возможен вариант, когда человек, достигая определенной вершины в избранных им жизненных стратегиях, начинает двигаться в обратном направлении. Вследствие этого в сознании человека появляются многочисленные формы неомифологического дискурса.

Литература:

1. БАРТ, Р. *Мифологии* (Mythologies) / Р. Барт; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 320 с.
2. БЕЛОВИНСКИЙ, Л.В. *Культурно-исторические аспекты повседневности: содержание, структура и динамика* / Дисс... доктора ист.наук: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры / Л.В. Беловинский. Москва: РГГУ, 2003. 328 с.
3. БОДРИЙЯР, Ж. *Система вещей* / Ж. Бодрийяр. Москва: Рудомино, 1995. 172 с.
4. БЭЖОН, Ф. *О мудрости древних*. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Ф. Бэжон. Москва: Мысль (Философское наследие), 1978, с.233-300.
5. БЫСТРОВ, В.Ю. *Человек в мире традиций*. Монография / В.Ю. Быстров. Вел. Новгород, 2001. 159 с.
6. ВЯЧЕСЛАВОВА, О.А. Неотрадиціоналізм у контексті української постмодерної культури: спроба інтерпретації. В: *Міленіум*, 2010, № 4, с.11-15.
7. ГУЦУЛЯК, О. Неоязичництво другої половини ХХ сторіччя як парадигма свідомості суб'єкта цивілізаційно-культурного процесу. В: *Людина і політика*. Київ, 2000, № 3, с.64-68.
8. ЕРМОЛИН, Е. Мифокритика в актуальном научном горизонте. В: *Ярославск. педагогич. вестник*, 2009, № 3 (60), с.152-156.
9. КАРА-МУРЗА, С.Г. *Манипуляция сознанием* / С.Г. Кара-Мурза. Москва: Алгоритм, 2000. 735 с.
10. КАССИРЕР, Э. *Философия символических форм*. В 3-х тт. Т.2. *Мифологическое мышление*. М. – СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
11. КОСТЮК, І. Міф у науковому дискурсі від доби античності до ХІХ ст.: історіографічний огляд. В: *Мистецтвознавчий автограф*. Львів, 2007, вип.2, с.80-89.
12. ЛЕВИЦКИЙ, С.А. Основы органического мировоззрения. Ч. III. *Аксиология* /Левецкий С.А. *Трагедия свободы: избранные произведения*. Москва: Астрель, 2008, с.170-256.
13. ЛЕВЧЕНКО, Н.О. Міф virtus в культурі ХХ століття. В: *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб.наук. праць*. Вип.6. Київ: Укр. Центр духовн. культури, 1999, с.171-182.
14. ЛОСЕВ, А.Ф. *Философия. Мифология. Культура*. Москва: Политиздат, 1991. 525 с.
15. НАЙДОРФ, М. *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1984. 287 с.
16. ТАЙЛОР, Э.Б. *Первобытная культура* / Э.Б. Тайлор: Пер. с англ. Москва: Политиздат, 1989. 573 с.
17. ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении*. М. – СПб.: «Алетейя», 1998. 258 с.
18. ЭЛИАДЕ, М. *Священное и мирское*. Москва: МГУ, 1994. 144 с.

Prezentat la 27.07.2013