

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

РИЖИК МАРІЯ

УДК 165.12:2-264]:316.324.8(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ
**ТРАНСФОРМАЦІЯ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНОМУ
СУСПІЛЬСТВІ (НА МАТЕРІАЛІ ІНДІЙСЬКОЇ «НОВОЇ МІФОЛОГІЇ»)**

033 Філософія

03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії (в галузі філософії).
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ М. Рижик

Науковий керівник: **Голубович Інна Володимирівна**,
доктор філософських наук, професор

Одеса – 2025

АНОТАЦІЯ

Рижик М. Трансформація міфологічної свідомості у сучасному суспільстві (на матеріалі індійської «нової міфології»). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії з галузі знань 03 «Гуманітарні науки» за спеціальністю 033 «Філософія». – Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, Одеса, 2025.

Дисертація присвячена дослідженню трансформації міфологічної свідомості у сучасному суспільстві (на матеріалі індійської «нової міфології»). Для філософського осмислення сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості у міжкультурній перспективі було обрано Індію, оскільки саме в цій країні спостерігається активний розвиток нової міфотворчості. Ця країна пройшла через процес деколонізації, який зараз відбувається і в Україні. Переосмислення ідентичності, розвиток деколонізаційного дискурсу та пошук нових орієнтирів перетворюють Індію на своєрідний патерн подібних процесів. Джерельною базою дисертаційного дослідження стали літературні твори представників індійської «нової міфології» Д. Паттанаїка, А. Тріпаті та К. Кане. Підхід цих авторів унікальний тим, що вони свідомо популяризують і модернізують класичну міфологічну спадщину, приділяють увагу процесам міжкультурної комунікації, гендерним питанням, соціальній рівності, фемінізму, емансипації, культурній ідентичності, громадському лідерству, проблематиці бізнесу, корпоративної культури, освіти та виховання.

Метою дослідження стала комплексна філософська експлікація сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості у сучасному соціумі на прикладі індійської «нової міфології». Серед сукупності дослідницьких завдань, котрі реалізують мету, найважливішими є такі: визначення теоретико-методологічних засад дослідження міфологічної свідомості та її сучасних трансформацій у міжкультурній площині;

систематизація концептуальних підходів до аналітики міфу і міфологічної свідомості в сучасній західній та вітчизняній науковій думці, а також у рецепції індійських теоретиків; здійснення філософської експлікації сутнісних характеристик і функцій міфологічної свідомості та напрямків її трансформації в сучасному соціумі; розкриття сутності «нової міфології» та «нової міфотворчості» як маніфестації міфологічної свідомості в універсальній культурній та цивілізаційній перспективі; розгляд векторів трансформації інтерпретації стародавніх індійських епосів представниками індійської «нової міфології» в системі сучасних цінностей та нових цивілізаційних акцентів.

В дисертаційній роботі використана комплексна методологія, кожна складова якої відповідає вирішенню конкретних дослідницьких завдань. Концептуальну рамку дослідження задають теоретичні підходи сучасних українських філософів – З. Атаманюк, А. Бойко, Ю. Бродецької, І. Голубович, В. Готинян-Журавльової, Ю. Завгороднього, М. Карпенко, О. Кирилюка, В. Менжуліна, О. Погорєлова, С. Секунданта та ін. Методологічними орієнтиром стали базові положення концепцій міфу: психоаналітичної (З. Фрейд, К. Г. Юнг), ритуалістської (В. Буркерт, Дж. Гаррісон, Т. Гастер, А. Дженсен, Е. Дюркгейм, К. Клакхон, Б. Малиновський, С. Хук), структуралістської та семіотичної (Р. Барт, Е. Кассіер, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль), феноменологічної (М. Еліаде), персоноцентричної, сконцентрованої на «подорожі героя» та мономіфі (Дж. Кемпбел) тощо.

В цій дисертаційній роботі вперше в українському філософсько-гуманітарному просторі вводяться в науковий обіг праці сучасних індійських теоретиків міфу (К. Бхавані, П. Бхаралі, Т. Джані, А. А. Джаяшрі Прабхакар, С. Кулкарні, С. Тріпаті, Ш. Чаттерджі та ін.). Також долучений корпус творів науковців Індії, які досліджують складні релігійно-філософські питання, що складають первинний метафізичний рівень міфологічної свідомості та її новітніх трансформацій (Н. Джха, А. С. Мадхукар, А. Мукхопадх'яй, С. Мукхопадх'яй, Б. А. Ніврутті, С. К. Ядав та ін.). Дисертаційна робота ґрунтується на комплексі загальнофілософських і загальнонаукових методів та підходів, найсуттєвішими

серед яких є наступні: компаративістський, історико-генетичний, діалектичний методи, методи аналізу та синтезу, текстологічний та герменевтичний аналіз.

Наукова новизна отриманих результатів узагальнена в таких положеннях. В дисертаційній роботі вперше здійснена комплексна філософська експлікація сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості в сучасному соціумі на прикладі індійської «нової міфології». Також вперше окреслено теоретико-концептуальні та праксеологічні контури феномена «нової міфології» на міжкультурному та локальному рівнях, де міф маніфестується як культурна матриця, як регулятор, мотиватор, «пусковий» механізм суспільних процесів і як форма аналітики соціокультурного буття.

Міфологічна свідомість репрезентована в дисертаційному дослідженні як багаторівневий феномен, одна з найважливіших складових в системі суспільної свідомості. Уточнено розуміння ключових функцій міфологічної свідомості, що складають певну смислову єдність: функція забезпечення цілісності світу через формування єдиної картини світу; функція збереження та підтримки колективної пам'яті; функція забезпечення соціальної солідарності; функція символізації мислення, трансформації складних філософсько-релігійних ідей у зрозумілі для індивіда міфи; аксіологічна функція.

Наголошено, що міфологічна свідомість проявляє себе на двох рівнях: об'єктивно-надіндивідуальному (колективному) та індивідуально-особистісному (персональному). Створена класифікація особистісних типів, яка дозволяє виділити на індивідуальному рівні ступені інтенсивності та насиченості міфологічної свідомості: експерти-носії міфологічної свідомості, творці нових міфологічних смислів та ініціатори реактуалізації сюжетів міфів; передавачі-медіатори, які популяризують новаторські ідеї; споживачі, готові споживати нові міфологічні продукти; а також люди з ослабленим міфологічним сприйняттям, дистанційовані від міфологічних наративів.

Запропонована така схема взаємодії індивіда з міфом: відторгнення; адаптація, що супроводжується спрощенням міфів, їх інструменталізацією, використанням нових міфів для практичних цілей, перетворенням їх на актуальні

соціальні та культурні орієнтири; інтеріоризація, самоототожнення людини з міфом, з героєм міфологічної оповіді. В стадії інтеріоризації міф стає частиною внутрішнього світу людини; з одного боку, сприяє саморозвитку і самовдосконаленню, з іншого – створює загрозу втрати власної ідентичності, коли людина повністю зливається з міфічним героєм.

«Нова міфотворчість», притаманна сучасній культурі, представлена як сутнісний прояв трансформації міфологічної свідомості в сучасному суспільстві, що виконує функції збереження культурної пам'яті через модернізацію традиційних міфів, реактуалізацію їхньої ціннісно-сміслової сфери, а також функції інновації, креативності, компенсаторності. Доведено, що «нова міфологія» та «нова міфотворчість» притаманні сучасній культурі в усіх її регіональних просторах. На підставі порівняльного аналізу проявів нової міфотворчості в Індії та в західних країнах зафіксовано, що на Заході вона більш інноваційна та креативна і проявляється через створення унікальних нових «Всесвітів», переважно, у літературному жанрі фентезі. В Індії, як правило, базова основа міфу залишається більш-менш сталою.

Визначена регіональна специфіка індійської «нової міфології» та її універсальний характер в контексті міжкультурного діалогу та базових тенденцій розвитку сучасної світової цивілізації (десакралізація, мультикультуралізм, глобалізація, комерціалізація, вестернізація, диджиталізація, медіалізація, популяризація та масовізація східної культури). Окреслені контури еволюції міфологічного корпусу індійської культури від традиційного міфологічного оповідання з усталеним тематично-сюжетним та смисловим ядром до «нової міфології», котра гнучко та пластично адаптується до проблематики сучасного соціуму і нових проблемних вузлів (фемінізм, кастова система, культурна ідентичність, мова, життєві та професійні сценарії людини XXI століття).

Доведено, що базовою основою та культурною матрицею для нової міфотворчості залишається давньоіндійський епос «Рамаяна» з константами (міфологічними універсаліями), які залишаються стабільними, наприклад,

базовий сюжет, що обертається навколо головного героя епосу принца Рами – сьомого з десяти аватар бога Вішну та зразка ідеальної людини. Світ «Рамаяни» не передбачає абстрактних категорій чи метаопису, а скоріше відображає життя через конкретні міфообрази та події, насичені міфологічною символікою. «Рамаяна», як і раніше, залишається безмежно глибоким культурним резервуаром ціннісно-аксіологічної сфери з її системою універсальних позачасових морально-етичних норм та базових істин.

Здійснено філософсько-герменевтичний аналіз творів сучасних індійських міфологів Д. Паттанаїка, К. Кане, А. Трипаті та їхні інтерпретації стародавнього епосу «Рамаяна». Розглянуто зміну смислового фокусу щодо класичних міфологічних героїв (Рама, Сіта, Лакшмана та ін.) у таких напрямках: десакралізація міфів; перехід від міфу з його трансцендентними сакральними смислами до біографії, зануреної в простір повсякденності; трансформація героїв міфу в героїв культури; модернізація сюжетів з акцентом на проблематиці деколонізації, гендерної рівності, фемінізму, бізнес-сфери, корпоративної діяльності, лідерства, виховання та освіти.

Визначені вектори трансформації інтерпретації стародавніх індійських епосів представниками індійської «нової міфології» в системі сучасних цінностей та нових цивілізаційних акцентів. Механізми та практики трансформацій створюють певну цілісність, що складається з таких характеристик: комерціалізація, медіалізація, мовний зсув, посилення феміністичної складової, акцент на емансипації жінок, зміна ієрархії в усталеній системі головних та другорядних персонажів, морально-етичні трансформації в системі героїв, що уособлюють добро та зло, перевертання негативних та позитивних персонажів та ін.

Визначено, що проект «бізнес-сутри» Д. Паттанаїка є репрезентацію індійської «нової міфології» в сфері економіки, менеджменту та корпоративної культури. Концепція та практики цього нового феномена відображають певний філософський поворот в індійській бізнес-комунікації. Акцентовано філософські засади цієї інновації, репрезентовані у «3В» підході: єдність віри, поведінки,

бізнесу (belief, behaviour, business – три «В»). Наголошено, що практика бізнес-сутри у контексті «нової міфології» передбачає персоніфікацію та міфологізацію морально-етичних чеснот корпоративної культури. Діяльність Д. Паттанаїка є прикладом комерціалізації релігії, формування нової моделі корпоративної культури, що здійснюється через міфологічну свідомість. Сакралізація повсякденно-соціального (в даному контексті бізнес-стратегій) – одна з основних рис нової міфотворчості.

В дисертаційному дослідженні окреслені контури нового релігійно-філософського повороту в індійській культурі, що дозволяє поставити базові питання про сучасні трансформації індуїзму як духовної основи соціокультурного буття Індії. В цьому контексті розглянуто метаморфози сакрального у «новій міфології» Д. Паттанаїка під впливом процесів глобалізації та мультикультуралізму, зафіксовані суттєві зміни в тлумаченні ключових понять індійської філософії (Атман, Параматман та джива); акцентовано симпліфікацію глибинного релігійно-філософського ядра, суттєве спрощення складних полісемантичних онтологічних концептів та понять, вестернізацію їхнього смислового ядра, адаптацію до запитів масової свідомості, що свідчить про кризу духовності в сучасному соціокультурному бутті. Одним із інструментів такого свідомого спрощення є мовна вестернізація: відмова від санскриту та трансляція сакральних знань і понять англійською мовою, в ресурсі якої принципово відсутній відповідний тезаурус.

Доведено, що практичне значення результатів дослідження полягає у можливості їх застосування для розв'язання широкого спектру наукових, педагогічних та праксеологічних завдань. Представлені в роботі висновки мають значний евристичний потенціал для подальшого дослідження феномена міфологічної свідомості та розмаїття його трансформацій в сучасному соціумі, для аналітики становлення культурної ідентичності та національної самосвідомості в Україні. Результати дисертаційного дослідження, що мають значну міжкультурну складову, можуть бути застосовані в розробці

національних та регіональних державних програм з культурної та гуманітарної політики.

Ключові слова: буття, філософський поворот, філософське пізнання, суспільство, культура, духовність, цінності, міфологія, система цінностей, мультикультуралізм, традиції, гендерні питання, освіта, комунікація, ідентичність

ANNOTATION

Ryzhik M. “The Transformation of Mythological Consciousness in Modern Society (Based on Indian “New Mythology”)”. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The thesis for the degree of Doctor of Philosophy degree in the field of study 03 “Humanities” in the programme subject area 033 “Philosophy”. – Odesa I. I. Mechnikov National University, Odesa, 2025.

The dissertation is devoted to the investigation of the transformation of mythological consciousness in contemporary society (based on the material of Indian “new mythology”). For the philosophical understanding of the essential characteristics and directions of this transformation with an intercultural framework, India has been selected, since the notable and dynamic development of contemporary myth-making is observed in this country. India has experienced a process of decolonization, which is currently underway in Ukraine. The reconfiguration of identity, the development of decolonization discourse, and the search for new reference points have positioned India as a kind of pattern of decolonization processes. The source base of the dissertation research comprises the literary works of representatives of Indian “new mythology,” namely D. Pattanaik, A. Tripathi, and K. Kané. The approach adopted by these authors is distinguished by their efforts to popularize and modernize classical mythological narratives, and engage with issues of intercultural dialogue, gender, social equality, emancipation, cultural identity, business, corporate ethics, education, and upbringing.

The aim of the research is to provide a comprehensive philosophical explication of the essential characteristics and directions of the transformation of mythological consciousness in modern society, using the example of Indian “new mythology”. Among the set of research objectives formulated to achieve the aim, the most significant are the following: to determine the theoretical and methodological foundations of the study of mythological consciousness and its modern transformations in the intercultural framework; to systematize conceptual approaches to the analysis of myth and mythological consciousness in modern Western and Ukrainian scientific thought, as well as in the reception offered by Indian theorists; to undertake a philosophical explication of the essential characteristics and functions of mythological consciousness and the directions of its transformation in modern society; to reveal the essence of the “new mythology” and “new myth-making” as manifestations of mythological consciousness in a universal cultural and civilizational context; and to examine of the vectors of transformation in the interpretation of ancient Indian epics by representatives of Indian “new mythology” within the framework of interpretation values and new civilizational accents.

The dissertation employs a comprehensive methodological framework, with each component that corresponds to the solution of specific research objectives. The conceptual framework of the study is set by the theoretical approaches of modern Ukrainian philosophers, including Z. Atamaniuk, A. Boyko, Yu. Brodetska, I. Golubovych, V. Gotynyan-Zhuravlyova, Yu. Zavgorodny, M. Karpenko, O. Kyrylyuk, V. Menzhulin, O. Pogorelov, S. Sekundant, and others. The methodological reference points are grounded in the fundamental principles of various conceptualizations of myth, such as psychoanalytic (S. Freud, C. G. Jung), ritualistic (W. Burkert, E. Durkheim, T. Gaster, A. Jensen, J. Harrison, S. Hooke, B. Malinowski, and C. Klakhon), structuralist and semiotic (R. Barth, E. Cassirer, C. Lévi-Strauss, L. Lévy-Bruhl), phenomenological (M. Eliade), person-centric, focused on the “hero’s journey” and monomyth (J. Campbell), and more. In this dissertation, for the first time in the Ukrainian philosophical and humanities discourse, the works of modern Indian theorists of myth (P. Bharali, K. Bhavani, Sh. Chatterjee, T. Jani, A. A. Jayashree

Prabhakar, S. Kulkarni, S. Tripathi, etc.) are introduced into scholarly circulation. Additionally, the study incorporates a corpus of works by Indian scholars who explore complex religious and philosophical issues that form the metaphysical core of mythological consciousness and its latest transformations (N. Jha, A. S. Madhukar, A. Mukhopadhyay, S. Mukhopadhyay, B. A. Nivrutti, S. K. Yadav, etc.). The dissertation is based on a range of general philosophical and scientific methods, the most significant of which include comparative, historical-genetic, and dialectical methods, as well as methods of analysis and synthesis, textual interpretation, and hermeneutic analysis.

The scientific novelty of the results obtained is reflected in the following key provisions. In the dissertation, a comprehensive philosophical explication of the essential characteristics and directions of the transformation of mythological consciousness in contemporary society is carried out for the first time on the example of Indian “new mythology.” Moreover, the theoretical, conceptual, and praxeological contours of the phenomenon of “new mythology” at the intercultural and local levels are outlined, where myth is interpreted as a cultural matrix, a regulator, a motivator, a “trigger” mechanism of social processes, and as a form of analytical reflection on socio-cultural existence.

Mythological consciousness is presented in the dissertation research as a complex, multi-layered phenomenon, one of the most significant components within the structure of social consciousness. The dissertation provides a clarified understanding of the key functions of mythological consciousness, which collectively form a coherent semantic system: the function of ensuring the integrity of the world through the construction of a unified worldview; the function of preserving and transmitting collective memory; the function of fostering social solidarity; the symbolic function, through which myth transforms complex philosophical and religious ideas into myths understandable to the individual; and the axiological function.

It is emphasized that mythological consciousness operates on two distinct levels: the objective-supraindividual (collective) and the individual-personal. A classification has been created that enables the differentiation of the intensity and saturation of

mythological consciousness at the individual level. It includes experts-bearers of mythological consciousness who create new mythological meanings and act as initiators of the re-actualization of myth plots; transmitters-mediators who popularize innovative ideas; consumers who are ready to consume new mythological content; and people with weakened mythological perception, who remain distanced from mythological narratives.

The following scheme of interaction between the individual's consciousness and myth is proposed: rejection; adaptation, which is accompanied by simplification of myths, their instrumentalization, use of new myths for practical purposes, and their transformation into relevant social and cultural guidelines; and internalization, self-identification of a person with a myth or the protagonist of a mythological narrative. At the level of internalization, the myth becomes part of a person's inner world – on the one hand, it contributes to self-development and self-realization, on the other hand, it poses the risk of losing one's own identity through full assimilation with the mythic hero.

“New myth-making,” inherent in contemporary culture, is presented as a significant manifestation of the transformation of mythological consciousness in modern society. It fulfils key functions, including the preservation of cultural memory through the modernization of traditional myths, the re-actualization of their value and semantic dimensions, as well as the functions of innovation, creativity, and compensation. It is demonstrated that the “new mythology” and “new myth-making” are characteristic features of modern culture across all regional contexts. Based on a comparative analysis of the manifestations of new myth-making in India and in Western countries, it is established that in the West myth-making tends to be more innovative, imaginative and manifests itself through the creation of unique new “universes” within literary genres, particularly in fantasy. In India, typically, the basis of myth remains more or less stable.

The regional specificity of the Indian “new mythology,” as well as its universal character, is revealed within the context of multiculturalism, intercultural dialogue, and basic trends in the development of modern world civilization, such as desacralization,

multiculturalism, globalization, commercialization, westernization, digitalization, medialization, popularization, and massification of Eastern culture. The dissertation outlines the evolution of the mythological corpus of Indian culture, tracing its development from a traditional mythological narrative with a fixed thematic plot and semantic core to a “new mythology” that flexibly and adaptively responds to the issues of contemporary society and emerging problem areas, such as feminism, the caste system, cultural identity, language, and the life scenarios of individuals in the 21st century.

It is proven that the foundational basis and cultural matrix for new myth-making continues to be the ancient Indian epic “Ramayana,” which preserves mythological constants (mythological universals) that remain stable over time. The basic plot is focused on the main character of the epic, Prince Rama – seventh among the ten avatars of Vishnu and the archetype of the ideal man. The world of the “Ramayana” is not constructed around abstract categories or meta-theoretical descriptions, but rather reflects life through specific mythological images and events imbued with mythological symbolism. The “Ramayana,” as in the past, continues to serve as an inexhaustible cultural reservoir of value-axiological significance, grounded in a system of universal, timeless values and fundamental truths.

A philosophical and hermeneutic analysis of the works of contemporary Indian mythologists, D. Pattanaik, K. Kané, and A. Tripathi, and their interpretations of the ancient epic “Ramayana” has been conducted. The study explores the shift in semantic emphasis regarding classical mythological figures (Rama, Sita, Lakshmana, etc.) and highlights the process of desacralization of myths; the transition from myth, with its transcendent sacred meanings, to biography, which immerses in the space of everyday life; the transformation of myth heroes into cultural heroes; the modernization of traditional plots with an emphasis on the issues of decolonization, gender equality, feminism, business, corporate activities, leadership, upbringing, and education.

The vectors of transformation of the interpretation of ancient Indian epics by representatives of Indian “new mythology” within the framework of contemporary values and emerging civilizational emphases are determined. The mechanisms and

practices of transformations create a certain integrity, which is characterized by commercialization, medialization, a linguistic shift, the strengthening of the feminist component, an emphasis on the emancipation of women, the reconfiguration of hierarchies within the traditional system of major and minor characters, moral and ethical redefinitions within the heroic dichotomy of good and evil, the inversion of conventional portrayals of positive and negative characters, etc.

It has been established that the project of the “business sutra” of D. Pattanaik represents a manifestation of the Indian “new mythology” within the domains of economics, management, and corporate culture. The concept and practices of the business sutra reflect a certain philosophical turn in Indian business communication. Central to this innovation is the “3B” approach – belief, behaviour, and business. It is emphasized that the practice of the business sutra in the context of the “new mythology” involves the personification and mythologizing of the moral and ethical virtues of corporate culture. The works of D. Pattanaik are an example of the commercialization of religion and the development of a new model of corporate culture, which is carried out through mythological consciousness. A defining characteristic of this new myth-making is the sacralization of everyday social realities (in this context of business strategies).

The outlined contours of the new religious-philosophical turn in Indian culture prompt a series of fundamental questions concerning the contemporary transformations of Hinduism as the spiritual foundation of India’s socio-cultural existence. The metamorphoses of the sacred in the “new mythology” of D. Pattanaik are examined through the lens of globalization and multiculturalism. Notable changes in the interpretation of key concepts of Indian philosophy, such as Atman, Paramatman, and jiva, are observed. These transformations reveal a tendency toward the simplification of the profound religious-philosophical core, involving a marked reduction of complex ontological constructs, the Westernization of their semantic content, and their adaptation to the expectations of mass consciousness. These trends indicate an emergent crisis of spirituality within the framework of contemporary socio-cultural reality. A key instrument of this simplification is linguistic Westernization,

characterized by the abandonment of Sanskrit terminology in favour of English translation.

It has been demonstrated that the practical significance of the research findings lies in their potential application to a wide spectrum of scientific, pedagogical, and praxeological tasks. The conclusions presented in the work have significant heuristic potential for further exploration of the phenomenon of mythological consciousness and the variety of its transformations in modern society, as well as for the analysis of the formation of cultural identity and the development of national self-consciousness in Ukraine. The results of the dissertation research, which have a significant intercultural component, can be applied in the formulation and implementation of national and regional cultural and humanitarian policy programs.

Keywords: being, philosophical turn, philosophical cognition, society, culture, spirituality, values, mythology, value system, multiculturalism, traditions, gender issues, education, communication, identity

НАУКОВІ ПРАЦІ, У ЯКИХ ВИКЛАДЕНІ ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ДИСЕРТАЦІЇ

*Публікації у виданнях, внесених до переліку фахових видань України з
присвоєнням категорії «Б»:*

1. Ryzhik M. Mythological Images in Modern Indian Literature: Philosophical Analysis. *Дόξα / Докса*. 2023. Вип. 2(40). С. 108–117. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2\(40\).307205](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307205)
2. Ryzhik M. T. Devdutt Pattanaik's Interpretation of Hindu Philosophy: Tradition Continuation or Spiritual Crisis? *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 109–117. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.15>
3. Ryzhik M. Hindu Religious and Philosophical Concept in Context of Globalization and Multiculturalism: “Jivatman”. *Схід*. 2024. Т. 6, Вип. 2. С. 64–72. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.629>

4. Ryzhik M., Golubovych I. Transit of Hindu Mythology: Role of Biographical Method in Multicultural Landscape. *Cxið*, 2024. Т. 6, Вип. 3. С. 58–64. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.638> (авторський внесок М. Рижик складає 50%)

5. Рижик М. Бізнес-сутра Девдатта Паттанаїка у контексті трансформації міфологічної свідомості в Індії: філософський аналіз. *Грані : науково-теоретичний альманах*, 2024. Т. 27, № 4. С. 51–58. DOI: <https://doi.org/10.15421/172476>

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Ryzhik M. Leadership in Business Through the Hindu Prism in the Works Of Devdutt Pattanaik. *10 Уйомовські читання (2022) : матеріали Наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова*. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2022. С. 60–63. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/cedd0ca8-099d-4e78-b5c1-7f20aeb9c846>

7. Рижик М. Т. Актуальність індійських епосів у наші дні (на прикладі творчості Девдатта Паттанаїка). *Матеріали Всеукраїнської конференції студентів і аспірантів «XXIII наукові читання пам'яті Георгія Флоровського»*. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2023. С. 19–21. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/7a26b86e-7b07-4649-8854-be84be102813>

8. Ryzhik M. Hindu Philosophy, Mythology and Business: an Innovative Approach by Devdutt Pattanaik. *The current stage of development of scientific and technological progress '2024 : conference proceedings*. Karlsruhe : Sergeieva & Co, 2024. No. 1 (31). P. 97–99. DOI: <https://doi.org/10.30890/2709-1783.2024-31-00-010>

9. Ryzhik M. Transformation of Religious and Philosophical Paradigms in Society: Insights From “Dune” By F. Herbert. *Organization of scientific research in modern conditions '2024 : conference proceedings*. Seattle : ProConference in conjunction with KindleDP, 2024. No. 1 (23). P. 151–154. DOI: <https://doi.org/10.30888/2709-2267.2024-23-00-003>

10. Рижик М. Актуальність духовних цінностей та релігійних поглядів в умовах мультикультуралізму: аналіз роману Ф. Герберта «Дюна». *Глухівські історико-філософські читання: збірник наукових праць*. Глухів : Глухівський національний педагогічний університет ім. О. Довженка, 2024. Вип. 2. С. 201–202. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/345602e6-e367-4f95-84a9-abc86fd97fb5>

11. Ryzhik M. Evolution of Mythological Consciousness in Indian Socio-Cultural Space. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024 : International scientific conference (Kyiv, 18–19 April 2024)*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2024. С. 492–495. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/bc2ca654-36dc-4596-b872-2d548bddc0dc>

12. Рижик М. Метаморфози сучасної індійської філософії: онтологія буття. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : Матеріали X міжнародної науково-теоретичної конференції (21–22 берез. 2024 р., м. Черкаси)*. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 74–76. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/7e5b28c0-48d8-4c83-8fd1-e478e3f8bflc>

13. Ryzhik M. New Interpretation of Hindu Philosophy: Cultural Preservation or Modernization of Ancient Wisdom. *IV Верниковські читання (2024): Матеріали Наукових читань пам'яті Марата Верникова*. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2024. С. 90–93. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/4f8b3355-4f61-4cef-b388-c9f889a70d0e>

14. Ryzhik M. Interaction between Indian mythology and relevant socio-cultural challenges in modern society. *XII Уйомовські читання (2024)*. Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2024. С. 52–53. URL: <https://dspace.onu.edu.ua/items/3187f59c-e878-497c-9c72-13ee251a25e4>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ 1. РЕЦЕПЦІЯ МІФУ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	30
1.1 Класифікації та інтерпретації міфу у західному та українському контексті: міждисциплінарний підхід.....	30
1.2 Індійська міфологія та культура у науковому дискурсі Сходу та Заходу.....	41
1.3 Методологічні орієнтири дослідження.....	53
Висновки до розділу 1.....	58
РОЗДІЛ 2. МІФОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНІЙ ДУМЦІ. ФЕНОМЕН «НОВОЇ МІФОЛОГІЇ» ТА «НОВОЇ МІФОТВОРЧОСТІ».....	61
2.1 Міфологічна свідомість та її сучасні трансформації.....	61
2.2 «Нова міфологія» та «нова міфотворчість» в сучасній культурі.....	73
Висновки до розділу 2.....	82
РОЗДІЛ 3. ІНДІЙСЬКА «НОВА МІФОЛОГІЯ» В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ ТА ФОРМУВАННЯ НОВИХ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК	85
3.1 Традиції та «нова міфологія»: трансформація стародавніх індійських епосів у системі сучасних цінностей.....	85
3.2 «Бізнес-сутра» Девдатта Паттанаїка як репрезентація індійської «нової міфології»: філософські сенси.....	106
Висновки до розділу 3.....	118
РОЗДІЛ 4. МЕТАМОРФОЗИ САКРАЛЬНОГО У «НОВІЙ МІФОЛОГІЇ» ДЕВДАТТА ПАТТАНАЙКА.....	121
4.1 Базові релігійно-філософські концепти індуїстської традиції в інтерпретації «нової міфології».....	121

4.2 Дживатман та філософія буття: трансформація сприйняття духовного під впливом мультикультурних процесів.....	143
Висновки до розділу 4.....	156
ВИСНОВКИ	159
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	169

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У сучасному світі, незважаючи на активні процеси деміфологізації і десакралізації, міфологія продовжує грати важливу роль як у формуванні світогляду окремих індивідуумів, так і соціуму в цілому. Попри розвиток науки, міфологічна свідомість нікуди не зникає, а трансформується як на індивідуальному, так і на колективному рівні. Міфологічна свідомість знаходить нові форми вираження у різних видах мистецтва, включаючи літературу та кінематограф, ЗМІ, а також у філософських концепціях.

Ця робота присвячена дослідженню трансформації міфологічної свідомості у сучасних реаліях. Популяризація та адаптація міфології до нових соціальних та культурних реалій становить особливий інтерес у контексті розширення міжкультурної комунікації та глобалізації. Сучасні автори все частіше звертаються до міфологічних мотивів та пропонують нові інтерпретації стародавніх істин відповідно до запитів суспільства. Подібний хід допомагає не лише зберігати культурну спадщину, а й популяризувати її.

Вивчення трансформації міфологічної свідомості є особливо актуальним в епоху цифровізації, коли інформація доступна миттєво завдяки інтернет-ресурсам, соціальним мережам, фільмам, серіалам та відео на ресурсах на кшталт YouTube. Культурні кордони стираються, міфологія перестає бути локальним та національним феноменом. Вона стає універсальним інструментом для осмислення реальності, який доступний людям з усього світу.

Дане дослідження дозволяє зрозуміти, як різні традиції та давні архетипи перетинаються із сучасними концепціями. Це дає змогу виявити, яким чином завдяки їхній взаємодії з'являються унікальні інтерпретації, які виражаються, у тому числі, у новій міфології.

Для детального дослідження трансформації міфологічної свідомості та розвитку нової міфології ми зупинилися на Індії, оскільки саме в цій країні спостерігається активний розвиток нової міфотворчості. Більше того, ця країна

пройшла через процес деколонізації, який зараз відбувається в Україні. Переосмислення ідентичності, розвиток деколонізаційного дискурсу та пошук нових орієнтирів перетворюють Індію на своєрідний патерн деколонізаційних процесів.

Також одна з причин актуальності цієї теми – зростаючий інтерес до міфології та релігійно-філософської думки східних країн. У більшості випадків роботи, присвячені міфам, публікуються на Заході і зачіпають міфологію Стародавньої Греції, Стародавнього Риму і країн Скандинавії, а за основу цієї дисертації взято праці нових міфологів, які безпосередньо проживають в Індії і розглядають сучасну індуїстську міфологію під іншим кутом. Як приклади ми взяли роботи Девдатта Паттанаїка, Аміша Тріпаті та Кавіти Кане. Підхід цих авторів унікальний тим, що вони свідомо популяризують міфологічну спадщину, приділяють увагу процесам міжкультурної комунікації, гендерним питанням, освіті та культурній ідентичності. Незважаючи на те, що в нових інтерпретаціях міфу зберігається культурний код, він стає доступним для більш широкої аудиторії.

Тому актуальність і важливість філософського аналізу трансформації міфологічної свідомості в сучасному суспільстві (на матеріалі індійської «нової міфології») і недостатня теоретична розробка зазначеної проблематики стали підставою цього дисертаційного дослідження.

Зважаючи на це, **науковим завданням** є філософське осмислення сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості в сучасному соціокультурному бутті у міжкультурній перспективі (на матеріалі індійської «нової міфології»).

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконане в рамках науково-дослідних тем № 165 «Дослідження процесів інтеграції й диференціації в сучасному науковому та філософському знанні» (підстава для виконання теми – Наказ ректора ОНУ імені І. І. Мечникова № 3217-18 від 13.12.2016 р., номер державної реєстрації 0117U004073, терміни виконання 01.01.2017 – 31.12.2021) та № 331 «Історія

філософії як основа розуміння складних процесів та компонентів сучасної наукової картини світу» (підстава для виконання теми – Наказ ОНУ імені І. І. Мечникова № 2234-18 від 02.12.2022 р., номер державної реєстрації 0123U101273, терміни виконання 01.12.2022 – 31.12.2027).

Мета дослідження – комплексна філософська експлікація сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості у сучасному соціумі на прикладі індійської «нової міфології».

Для досягнення мети були поставлені такі **завдання**:

- визначити теоретико-методологічні засади дослідження міфологічної свідомості та її сучасних трансформацій у міжкультурній площині;
- систематизувати концептуальні підходи до аналітики міфу і міфологічної свідомості в сучасній західній та вітчизняній науковій думці;
- виявити основні напрямки рецепції міфології сучасними індійськими дослідниками в контексті діалогу Сходу та Заходу;
- здійснити філософську експлікацію сутнісних характеристик і функцій міфологічної свідомості та напрямків її трансформації в сучасному соціумі;
- розкрити сутність «нової міфології» та «нової міфотворчості» як маніфестації міфологічної свідомості в універсальній культурній та цивілізаційній перспективі;
- провести філософсько-герменевтичний аналіз феномену сучасної індійської «нової міфології» на прикладі творів і культурних проєктів Девдатта Паттанаїка, Кавіти Кане, Аміша Трипаті;
- розглянути вектори трансформації інтерпретації стародавніх індійських епосів представниками індійської «нової міфології» в системі сучасних цінностей та нових цивілізаційних акцентів: деколонізації, гендерної рівності, фемінізму, громадського лідерства, культурної ідентичності, нових моделей виховання та освіти;
- дослідити проєкт «бізнес-сутри» Д. Паттанаїка як репрезентацію індійської «нової міфології» в сфері економіки, менеджменту та корпоративної культури;

– осмислити метаморфози сакрального у «новій міфології» Д. Паттанаїка під впливом процесів глобалізації, вестернізації, мультикультуралізму.

Об’єкт дослідження – міфологічна свідомість як складова сучасної суспільної свідомості у міжкультурній перспективі та її маніфестація в індійській «новій міфології».

Предмет дослідження – сутнісні характеристики та напрямки трансформації міфологічної свідомості в контексті індійської «нової міфології» (на прикладі творчості Д. Паттанаїка, К. Кане та А. Тріпаті)

Методи дослідження. В дисертаційній роботі використана комплексна методологія, яка є сукупністю певних теорій та концепцій, кожна з яких відповідає вирішенню конкретних дослідницьких завдань. Концептуальну рамку дослідження задають теоретичні підходи сучасних українських філософів – Ю. Бродецької («нова онтологія буття» та систематизація сучасних філософських поворотів), О. Кирилюка (концепція універсальї культури та категорій граничних підстав – КГП). У працях сучасних українських філософів З. Атаманюк, А. Бойко й В. Готинян-Журавльової ми знаходимо поліфонію теоретичної аналітики ціннісної сфери на індивідуальному та на соціокультурному рівнях буття. А саме ціннісна складова є фундаментом міфологічної свідомості в її сучасних трансформаціях, таких як індійська «нова міфологія». Важливим методологічним орієнтиром цього дисертаційного дослідження є підхід українських філософів О. Погорєлова й М. Карпенко до всебічного осмислення феномену світогляду в його сутнісному зв’язку з усіма формами суспільної свідомості, в тому числі, міфологічної.

В роботі задіяні моделі та методи сучасної вітчизняної теоретичної біографістики (І. Голубович, В. Менжулін, Т. Попова).

Оскільки головним тематичним регіоном дисертаційного дослідження є міф та міфологічна свідомість, методологічними орієнтиром є базові положення таких концептуальних підходів до аналітики міфу та його складових: психоаналітичного (З. Фрейд, К. Г. Юнг), ритуалістського (В. Буркерт, Дж. Гаррісон, Т. Гастер, А. Дженсен, Е. Дюркгейм, К. Клакхон, Б. Малиновський, С.

Хук), структуралістського та семіотичного (Р. Барт, Е. Кассіер, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль), феноменологічного (М. Еліаде), персоноцентричного, сконцентрованого на «подорожі героя» та мономіфі (Дж. Кемпбел) тощо. Крім цього, ми зверталися до робіт сучасних західних вчених, які запропонували змістовні класифікації світових теорій міфу (П. Кoen, Р. Сігал, Е. Чапо). Найбільш релевантними цьому дисертаційному дослідженню є теоретичні рецепції феномену міфу та міфологічної свідомості в працях сучасних українських філософів (І. Костюк, О. Кирилюк, В. Ларіонова, Ю. Мединська, В. Менжулін).

Проблематика сучасних трансформацій міфологічної свідомості розроблена на матеріалі багатогранної культури Індії, де в наші дні створюється «нова міфологія». Тому в дисертаційному дослідженні здійснюється звернення до широкого кола теоретичних досліджень індійської цивілізації. Це – праці західних вчених, які вивчають індуїзм, неоіндуїзм і пов'язані з цими феноменами соціокультурні процеси (М. Варрієр, Е. Зелліот, Р. Кінг, У. Кінг, Дж. Ллевеллін). В роботі вперше в українському філософсько-гуманітарному просторі вводяться в науковий обіг праці сучасних індійських теоретиків міфу (К. Бхавані, П. Бхаралі, Т. Джані, А. А. Джаяшрі Прабхакар, С. Кулкарні, С. Тріпаті, Ш. Чаттерджі та ін.). Необхідною теоретико-методологічною складовою дисертаційного дослідження став корпус творів вчених Індії, які досліджують складні релігійно-філософські питання, що складають первинний, найбільш глибокий рівень будь-яких міфологічних побудов (Н. Джха, С. Мадхукар, А. Мукхопадх'яй, С. Мукхопадх'яй, А. Ніврутті, С. К. Ядав та ін.). Для більш глибоко осмислення індійської філософії необхідно було звернутися до комплексу ідей впливових релігійно-філософських лідерів Індії різних епох (Гаудапада, Свами Вівекананда, Шрі Ауробіндо, Свами Крішнананда Сарасваті, Шріла Прабгупада).

Джерельною базою роботи стали праці сучасних індійських «нових міфологів» Д. Паттанаїка, А. Тріпаті й К. Кане, які одночасно також містять важливі концептуальні настанови. Саме в такій подвійній оптиці

використовуються в роботі класичні епосі, які потім в тій чи тій мірі трансформуються в «новій міфології» («Рамаяна» та «Магабгарата»). Окрему групу складають українські дослідження Індії, що мають величезний теоретичний потенціал розуміння цієї культури в контексті мультикультуралізму та міжкультурного діалогу (Д. Бурба, Ю. Завгородний, О. Лукаш, І. Святненко, С. Секундант, Ю. Філь).

Дисертаційна робота ґрунтується на загальнофілософських та загальнонаукових методах та підходах, серед яких: а) компаративістський метод, якій дозволяє порівнювати сутнісні характеристики та напрямки трансформації міфологічної свідомості, процеси «нової міфотворчості» в західній та східній культурах; б) текстологічний та герменевтичний аналіз, що задіяні для глибинної інтерпретації текстів класичної міфологічної традиції Індії («Магабгарата», «Рамаяна») і корпусу творів у жанрі «нової міфології» в Індії й релевантних даному жанру текстів та творів кінематографа в сучасній західній культурі; в) історико-генетичний метод, що застосовується для дослідження історичної складової трансформації міфологічної свідомості – він дозволяє пов'язати зміни у міфологічній свідомості, які відображені в «новій міфології», з фундаментальними цивілізаційними зсувами (деколонізація, вестернізація, комодифікація тощо); г) діалектичний метод, що дозволив виявити діалектичні протиріччя та розбіжності у процесах сучасної трансформації міфологічної свідомості (традиціоналізм / модернізація; збереження культурної традиції через нову міфотворчість / симпліфікація міфу та прояви кризи духовності в «новій міфології» тощо); д) методи аналізу та синтезу, які застосовані для аналітики структурних елементів сучасної міфологічної свідомості і репрезентації її у вигляді певної синтетичної єдності з власною цілісною архітектонікою.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що в дисертаційній роботі *вперше* здійснена комплексна філософська експлікація сутнісних характеристик та напрямків трансформації міфологічної свідомості в сучасному соціумі на прикладі індійської «нової міфології».

Вперше:

– окреслено теоретико-концептуальні та праксеологічні контури феномену «нової міфології» на міжкультурному та локальному рівнях, де міф маніфестується як культурна матриця, як регулятор, мотиватор, «пусковий» механізм суспільних процесів і як форма аналітики соціокультурного буття;

– «нова міфотворчість», притаманна сучасній культурі, представлена як сутнісний прояв трансформації міфологічної свідомості в сучасному суспільстві, що виконує функції збереження культурної пам'яті через модернізацію традиційних міфів, реактуалізацію їхньої ціннісно-сислової сфери, а також функції інновації, креативності, компенсаторності;

– визначена регіональна специфіка індійської «нової міфології» та її універсальний характер в контексті мультикультуралізму, міжкультурного діалогу та базових тенденцій розвитку сучасної світової цивілізації;

– виявлені основні напрямки рецепції міфу сучасними індійськими дослідниками, встановлено суттєвий вплив на осмислення феномену міфу в індійському гуманітарному полі західних теоретичних підходів, переважно ритуалістських, психоаналітичних, неомарксистських та ін.

– здійснений філософсько-герменевтичний аналіз творів сучасних індійських міфологів Д. Паттанаїка, К. Кане, А. Трипаті та їх інтерпретації стародавнього епосу «Рамаяна», розглянута зміна смислового фокусу щодо класичних міфологічних героїв (Рама, Сіта, Лакшмана та ін.) в напрямку десакралізації міфів, модернізації сюжетів з акцентом на проблематиці деколонізації, гендерної рівності, фемінізму, бізнес-сфери, корпоративної діяльності, лідерства, виховання та освіти тощо.

– узагальнена та систематизована сукупність базових тенденцій розвитку культури, що репрезентована в феномені «нової міфології»: десакралізація, мультикультуралізм, глобалізація, комерціалізація, вестернізація, диджиталізація, медіалізація, популяризація та масовізація східної культури;

– розглянуто метаморфози сакрального у «нової міфології» Д. Паттанаїка під впливом процесів глобалізації та мультикультуралізму, зафіксовані суттєві зміни в тлумаченні ключових понять індійської філософії, таких як Атман,

Параматман та джива, акцентовано симпліфікацію глибинного релігійно-філософського ядра, суттєве спрощення складних онтологічних концептів та понять, вестернізацію їхнього смислового ядра, адаптацію до запитів масової свідомості, що свідчить про кризу духовності в сучасному соціокультурному бутті.

Уточнено:

– розуміння ключових функцій міфологічної свідомості (утримання холістичного бачення світу, збереження колективної пам'яті, забезпечення соціальної солідарності, символізація мислення та соціокультурного буття, формування системи цінностей та підтримка аксіологічної сфери тощо);

– параметри порівняльного аналізу нових індійських міфів з відповідними західними культурними продуктами, представленими переважно в літературному жанрі фентезі, що дозволяє виявити природу складної еклектичної нової міфотворчості в сучасній культурі, яка поєднує науку, фантастику, релігійні, філософські, містичні елементи, створює нові міфологічні «Всесвіти»;

– напрямки еволюції міфологічного корпусу індійської культури від традиційного міфологічного оповідання з усталеним тематично-сюжетним та смисловим ядром до «нової міфології», яка гнучко та пластично адаптується до проблематики сучасного соціуму і нових проблемних вузлів: фемінізм, кастова система, культурна ідентичність, мова, життєві сценарії людини XXI століття.

Дістало подальшого розвитку:

– систематизація підходів до аналітики, класифікації та типологізації міфів і міфологічного дискурсу в сучасній західній та вітчизняній філософсько-гуманітарній думці;

– узагальнення стадій взаємодії індивіда з міфом в сучасному соціумі (відторгнення, адаптація, інтеріоризація) та індивідуально-особистісних типів стосовно міфу (експерт-носій міфологічної свідомості, передавач-медіатор, споживач результатів чужої міфотворчості, індивід з послабленим міфологічним світосприйняттям тощо); особливостей перевтілення трансформованих «новою

міфологією» героїв епосів в архетипи сучасних лідерів в усіх сферах суспільної діяльності;

– аналіз тенденції використання «нової міфології» в сфері економіки, менеджменту та корпоративної культури на прикладі «бізнес-сутри» Д. Паттанаїка.

Практичне значення результатів дослідження полягає у можливості їх застосування для розв'язання широкого спектру наукових, педагогічних та праксеологічних завдань. Представлені в роботі висновки мають значний евристичний потенціал для подальшого дослідження феномену міфологічної свідомості та розмаїття його трансформацій в сучасному соціумі, для аналітики становлення культурної ідентичності та національної самосвідомості в Україні. Базові положення роботи можуть бути використані у викладанні навчальних курсів з соціальної філософії, релігієзнавства, культурології, теорії міжкультурної комунікації, етики для спеціальності «Філософія», а також предметів циклу гуманітарної підготовки для усіх спеціальностей в системі вищої освіти. Результати дисертаційного дослідження, які мають значну міжкультурну складову, можуть бути застосовані у розробці національних і регіональних державних програм з культурної та гуманітарної політики.

Апробація результатів дослідження. Матеріали дисертації були представлені на 22 наступних наукових і науково-практичних конференціях: Наукова конференція «Філософія. Богослов'я. Наука» (м. Одеса, 12 листопада 2021); Науково-практична конференція «X Наукові читання пам'яті професора А. І. Уйомова» (м. Одеса, 4 квітня 2022); Всеукраїнська наукова конференція студентів й аспірантів «XXIII читання пам'яті Георгія Флоровського» (м. Одеса, 25–26 грудня 2022); 77-а конференція професорсько-викладацького складу ОНУ імені І. І. Мечникова (м. Одеса, 24 листопада 2022); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Церква і віра як життєва позиція вільної людини» (м. Одеса, 28–29 жовтня 2023); IV Міжнародна науково-практична конференція «Філософія науки, техніки та архітектури в гуманістичному вимірі» (м. Київ, 10–11 листопада 2023); 78-а конференція

професорсько-викладацького складу ОНУ імені І. І. Мечникова (м. Одеса, 22–24 листопада 2023); Всеукраїнська наукова конференція студентів й аспірантів «XXIV читання пам'яті Георгія Флоровського» (м. Одеса, 14–15 грудня 2023); Круглий стіл з міжнародною участю на тему «Креативні технології та сучасна наукова картина світу» (м. Одеса, 20 грудня 2023); International Scientific Conference «The Current Stage of Development of Scientific and Technological Progress '2024» (Karlsruhe, Germany, February 2024); International Scientific Conference «Organization of Scientific Research in Modern Conditions '2024» (Seattle, USA, March 2024); X Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 21–22 березня 2024); Науково-практична конференція «XII Наукові читання пам'яті професора А. І. Уйомова» (м. Одеса, 4–5 квітня 2024); II Всеукраїнська інтернет-конференція «Глухівські історико-філософські читання» (на базі Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка, онлайн, 17 квітня 2024); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 18–19 квітня 2024); Міжнародна науково-практична конференція «IV Наукові Читання Пам'яті Марата Верникова» (м. Одеса, 25–26 квітня 2024); Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів «XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше» (м. Харків, 16 травня 2024); V Всеукраїнська конференція індологів (м. Київ, 16 травня 2024, заочно); Міжнародна науково-практична конференція «Інтелектуальна історія та сучасна гуманітаристика» з нагоди 150-річчя професора Бориса Васильовича Варнеке, 145-річчя професора Петра Михайловича Біцилли, 145-річчя професора Володимира Едуардовича Крусмана (м. Одеса, 13–14 вересня 2024); Міжнародна науково-теоретична конференція «Креативні індустрії в сучасній культурі» (м. Одеса, 20–21 листопада 2024); 79-а конференція професорсько-викладацького складу ОНУ імені І. І. Мечникова (м. Одеса, 27–28 листопада 2024); Міжнародна науково-теоретична конференція «Кантіана: критика та доля філософування» (м. Одеса, 11 грудня 2024).

Публікації. За результатами досліджень, що були викладені у даній дисертаційній роботі, було опубліковано 14 наукових праць. З них 5 фахових статей: 4 одноосібних і одна у співавторстві (авторський внесок – 50%), а також 9 публікацій у збірках тез конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація містить вступ, чотири розділи, дев'ять підрозділів, висновки та список літератури. Загальний обсяг складає 184 сторінки, з яких 16 – список використаних джерел (163 найменування). Обсяг текстової частини дисертації складає 150 сторінок.

РОЗДІЛ 1

РЕЦЕПЦІЯ МІФУ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ У МІЖКУЛЬТУРНИЙ ПЕРСПЕКТИВІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Класифікації та інтерпретації міфу у західному та українському контексті: міждисциплінарний підхід

Міф пронизує різні аспекти людської свідомості та культури. Він є універсальним феноменом і віддзеркалює архетипічні принципи, які лежать в основі соціальних, психологічних і культурних процесів різних народів. Тема нашого дослідження є комплексною, синтетичною та міждисциплінарною, що потребує різного рівня аналізу та підходів. Феномен міфологічної свідомості набуває нових обрисів, що дозволяє розглядати його через призму культурології, філософії, антропології, психології та соціології.

У нашому дослідженні міф розглядається як базовий інваріантний феномен, який зберігає свою основу незалежно від культурного контексту, що змінюється. Міф можна віднести до універсальних категорій, які дозволяють пов'язати минуле зі сьогоденням, а також служать механізмом для інтерпретації тих чи інших історичних подій. Міфи та їх вплив на людство розглядалися по-різному, виходячи з потреб та поглядів теоретиків та вчених. Незважаючи на величезну кількість подібних підходів та теорій, єдина класифікація не вироблена, і сучасні дослідники міфу пропонують власну інтерпретацію.

Перш ніж розпочати аналіз такого феномена, як міфологічна свідомість, хочемо зупинитися на класифікації підходів до вивчення міфу. Ми зупинили свою увагу на класифікаціях підходів до дослідження міфу, запропонованих сучасним професором Уорікського університету Еріком Чапо [71], британським антропологом та соціологом Персі Коеном (1928–1999) [70] та релігієзнавцем і теоретиком міфу Робертом Сігалом (1948–2024), який викладав у відомих навчальних закладах, включаючи Абердинський університет, Університет Ланкастера, Торонтський університет та Стенфордський університет [142].

Ми вирішили звернутися до робіт зарубіжних дослідників XX–XXI століть, які пропонують свої класифікації міфологічних підходів. Вибір цих теорій дозволить не лише зупинити свою увагу на основних міфологічних концепціях XX–XXI століть, а й розширити культурне та дисциплінарне поле нашої роботи, зосередившись на багатошаровому вивченні міфології у сучасному соціумі. Західні дослідники не лише пропонують свої класифікації міфу, спираючись на історичний та соціологічний контекст (Ерік Чапо), та стверджують, що теорії міфу не обов'язково є конкуруючими теоріями (Персі Кoen), але також розглядають міф через призму часу та глобалізації, вивчають вплив цих феноменів на міфи та масову свідомість (Роберт Сігал).

Всі підходи і теорії будуть тою чи іншою мірою задіяні в нашій роботі і включають компаративістський підхід, психоаналітичний підхід, ритуальні теорії, структуралістську теорію міфу, соціологічні теорії, генетичні теорії і т.і. У цих концепціях міф постає як багатовимірне поняття, як форма символічного утвердження, ідеології, основа соціальної солідарності і легітимації культурних практик. Критерій вибору класифікацій ґрунтується на їх актуальності та релевантності мети нашої роботи, яка полягає у дослідженні трансформацій міфу в сучасному суспільстві.

Ерік Чапо, сучасний дослідник, експерт у класичній міфології, філософії, релігії, мистецтві, літературі та соціальній історії, пропонує свою класифікацію теорій міфу. Він удостоєний звання British Academy Global Professor в Уорікському університеті (з 2019 року), раніше Е. Чапо працював у Торонтському університеті (1989–2005) та Університеті Сіднея (2005–2019) [137]. Ми вирішили зупинитися на класифікації теорій міфу Е. Чапо, оскільки дослідник розглянув основні підходи до міфу з погляду історичного та соціального контекстів, а також розташував їх стосовно один до одного, виходячи з розвитку критичного дискурсу про міф.

Е. Чапо пише, що більшість теорій живуть «самі по собі» та «одна в одній», а також стверджує, що «кожна нова теорія реагувала на недоліки попередньої теорії та виправляла їх» [71, р. xi]. Він звертає увагу на компаративістський

підхід, психоаналітичний підхід, ритуальні теорії, структуралізм та ідеологічний аналіз.

У межах компаративістської традиції виділяються роботи Макса Мюллера, Джорджа Вільяма Кокса та Шарля-Франсуа Дюпюї [71, р. 10–19]. М. Мюллер та Дж. В. Кокс розширювали солярну інтерпретацію міфу, яку він вважає «мертвою» [71, р. хі, р.19–30]. Поряд із цим, вказується на вагомість внеску представників компаративістської антропології, насамперед Джеймса Фрезера. Тоді як М. Мюллер робив основний акцент на етимології та його «грубі порівняння (наприклад, Зевс = Дьяус) ґрунтувалися в основному на аргументах з лінгвістики», Дж. Фрезер, «не маючи жодного інтересу до лінгвістики, <...> порівнював міфи з міфами та обряди з обрядами» [71, р.30].

У межах *психоаналітичного* підходу ключовим вважається внесок Зигмунда Фрейда, якому належить перше системне дослідження несвідомого життя розуму, а також раннє визначення його значущості для формування свідомості [71, р. 80]. Соціальні теорії Фрейда мають щось спільне як із еволюціонізмом Дж. Фрезера, так і з лінгвістичною теорією походження міфів М. Мюллера [71, р. 121].

З огляду на об'єкт нашого дослідження, варто відзначити особливу значущість підходу Карла Юнга. Він вважав, що міфи містять архетипи, які відбивають фундаментальні аспекти людського досвіду та психіки і стверджував, що «міфи – насамперед психічні явища, які виражають глибинну суть душі» [88, р. 6]. Божества в старих і нових інтерпретаціях можуть бути розглянуті як архетипи, що становить особливий інтерес при аналізі індійської міфології – як традиційної, так і тієї, що її ми надалі називатимемо індійською «новою міфологією».

До представників *ритуальних теорій* можна віднести фахівців із соціальної антропології, включаючи Еміля Дюркгейма та Броніслава Малиновського [71, р. 134–145], Джейн Гаррісон, «головну представницю і основоположницю ритуальної теорії міфу» [71, р. 145–161], Вальтера Буркерта, який привніс у цей підхід досягнення еволюційної біології та запропонував

соціобіологічну інтерпретацію міфу [71, р. 161–171]. Серед інших ритуалістів можна згадати Лорда Реглана, Адольфа Дженсена, Теодора Гастера, Самуеля Хука, Клайда Клакхона та ін. Як зазначає Е. Чапо: «те, що робить ритуаліста ритуалістом, – це віра в існування міцного зв'язку між міфом і ритуалом» [71, р. 180].

Перш ніж перейти до представників *структуралістської* теорії міфу, варто зупинити увагу на Фердинанді де Соссюрі, творцеві структурної лінгвістики. Адже саме він відкинув домінуюче формулювання взаємовідносин між мовою, свідомістю та зовнішнім світом, а також стверджував, що слова та поняття не походять безпосередньо від природи, а створюються завдяки мові [71, р. 185]. Особливе місце у структуралізмі займає Клод Леві-Строс, творець школи структуралізму в антропології, якій постулював існування міфем і стверджував, що логіка лінгвістичного ряду вимагає, щоб значення кожної міфемі було конституювано (так само як фонемі чи морфемі) [71, р. 220]. Жан-П'єр Вернан пропонує триетапний підхід до аналізу міфу, який поєднує синтагматичний, парадигматичний та ідеологічний аналіз [71, р. 247].

Ідеологічний аналіз міфу постає як самостійний методологічний підхід. Вважається, що «найзначнішим результатом критичного зближення структуралізму, марксизму та орієнтованих на звільнення культурних досліджень стало загальне злиття концепції міфу з концепцією ідеології» [71, р. 277]. У цьому критичному дискурсі міф не завжди є казкою, продуктом примітивного менталітету чи культурним явищем: міф за новим визначенням – багато в чому матеріал сучасного західного / глобального суспільства. Як зазначає Е. Чапо, «навіть із Дж. Фрезером, З. Фрейдом і В. Беркертом міфотворець все ближче підбирався до серця нашої цивілізації», і подібні ідеї наближали момент, коли «міфологія відмовиться від структури “ми і вони”» [71, р. 277]. Фактично вже ідеологічний аналіз Жан-П'єра Вернана та Марселя Детьєна прирівнював міфосистему до культурного менталітету, але саме Ролан Барт, який об'єднав структурну антропологію та марксизм, переосмислив міф [71, р. 278]. Р. Барт вважав, що формою міфу може бути будь-який повсякденний

предмет, адже кожен із них має буквальне значення. Наприклад, фото чи автомобіль. Ми сприймаємо ці предмети як звичайні предмети, але саме міф здатний наділити будь-яку річ сакральним змістом і концептом.

Міф про Геракла може бути розглянутий з погляду ідеологічного підходу. Вважається, що «більшість давніх міфів виживають, тому що вони діють на найвищому ідеологічному рівні: вони беруть участь у створенні спільної ідеології, яка об'єднує» [71, р. 301].

Ключовим ідеологічним інструментом у цьому контексті виступає мова, і буває так, що міф розробляє ідеологічний заряд, властивий певним ціннісним термінам. Дослідник дійшов висновку, що у структурному сенсі Геракл виступає посередником між суперечливими поглядами у грецькому суспільстві стосовно того, де саме проводиться кордон між вільним і невільним. Геракл є посередником, оскільки він вільно переміщується між соціологічними категоріями. Міф у цьому випадку постає як «граматика дій» – набір мотивів і способів поведінки, які є продуктами аристократичної логіки [71, р. 314].

Теорії міфу мають парадоксальну тенденцію імітувати об'єкти свого вивчення і ставати міфами власними силами [71, р. 316]. Структуралізм, запропонований К. Леві-Стросом, розглядає міфи як структуровані набори бінарних опозицій, що відображають аспекти мислення. Спочатку дана теорія була створена для аналізу міфів, а потім перетворилася на універсальний спосіб пояснення різних культурних феноменів і може розглядатися як глобальний «міф». Аналогічно психоаналітичний підхід став окремим «міфом», який дозволяє розглядати людську поведінку через призму символів і архетипів.

Обсяг цієї роботи не дозволяє нам зупинитися на всіх можливих класифікаціях міфу. Із зарубіжних дослідників нам хотілося б також зупинити увагу на Персі Коені (1928–1999), британському соціальному антропологу та соціологу. П. Коен зазначав, що теорії міфу «не обов'язково є конкуруючими теоріями <...>; різні теорії часто пояснюють різні твердження про міф» [70, р. 338].

П. Коен виділяє сім основних типів теорії міфу. Перші три теорії він відніс до «несоціологічних», зазначивши, що «соціологічні теорії виникли здебільшого як реакція на них» і «є частиною антропологічної теорії» [70, р. 343]. Соціологічні теорії можна простежити «до греків», але, як зазначає дослідник, останнім часом вони переважно асоціюються «з Дюркгеймом і Малиновським» [70, р. 343].

Перша теорія, на думку П. Коена, *«розглядає міф як форму пояснення»*, а також *«форму, що виникає на певному етапі розвитку соціуму і культури»* (Джеймс Джордж Фрезер, Едвард Барнетт Тайлор). У другій *міф представлений як «форма символічного утвердження»* і відображає міфопоетичний тип мислення (Макс Мюллер, Ернст Кассіерер), третя теорія – *розглядає міф як вираз несвідомого* (Зигмунд Фрейд, Карл Густав Юнг, неофрейдисти і клейніанці: Геза Рохейм, Отто Ранк та ін.), четверта теорія пояснює *міф «з точки зору його функції у створенні та підтримці соціальної солідарності, згуртованості і т. і.»* (Еміль Дюркгейм), п'ята теорія наголошує на *функції міфу у процесі легітимації різних соціальних практик* (Броніслав Малиновський), шоста *розглядає міф як форму символічного твердження про соціальну структуру та має зв'язки з ритуалом* (Лорд Реглан, Роберт Грейвс, Едмунд Ліч), а останньою, сьомою, є *структуралістська теорія міфу* (Клод Леві-Строс) [70, р. 338–349].

У своїх класифікаціях названі нами вчені (Е. Чапо, П. Коен) не згадали румунського дослідника Мірча Еліаде та американського автора праць з порівняльної міфології Джозефа Кемпбелла. Класифікація міфів – це складне питання, оскільки кожен дослідник засновує свій підхід, зважаючи на те, що він бачить ключовим у феномені міфу. М. Еліаде розглядав міфи як сакральні історії: *«Міф викладає сакральну історію, розповідає про подію, що сталася у пам'ятні години “початку всіх початків”»* [78, р. 5]. Дж. Кемпбелл дивився на міфологію як на *«систему символічних образів і оповідань, що метафорично відображають можливості людського досвіду і самореалізації в певному суспільстві зараз»* [63, р. 1–2]. Він виділяв чотири функції міфу: містичну (метафізичну), космологічну, соціологічну та психологічну (педагогічну) [87].

Релігієзнавець та теоретик міфу Роберт Сігал (1948–2024) був професором в Абердинському університеті (2006–2024) та Університеті Ланкастера (1999–2006), а також науковим співробітником на кафедрі релігієзнавства Віденського університету (2019–2024). Перед приїздом до Великобританії в 1994 році вів викладацьку та наукову діяльність у Торонтському університеті, Стенфордському університеті, Університеті Піттсбурга, Університеті штату Луїзіана, Університеті Тулейна та ін. [140].

Р. Сігал активно розглядав та класифікував теорії міфу, у тому числі аналізував погляди М. Еліаде та Дж. Кемпбелла. Він поділяє теорії міфу, виходячи з періоду їх створення. Сігал пише: «кажуть, що теорії XIX століття були зосереджені на питанні походження, а теорії XX століття – на питаннях функції та предмета» [142, р. 10]. Дослідник також вважає, що теорії XIX століття дивилися на міф як на «примітивний» аналог науки. На його думку, не всі дисципліни розглядають міф як історію. Р. Сігал наводить як приклад політологію, де міф може грати роль кредо, переконання, ідеології. Він стверджує, що дослідники з різних галузей науки розглядають міф як історію по-різному. Наприклад, для фольклористів міфом є історія про походження світу, тоді як для релігієзнавців – будь-яка історія, де головними персонажами є боги чи майже боги (near-gods), тобто герої. А фахівці в галузі антропології, соціології та психології вивчають як секулярні, так і релігійні міфи [142, р. 10].

Теорії XX століття Р. Сігал ділить на три групи: *«теорії, які стверджують, що міф, хоч і стосується фізичного світу, не є поясненням, і в цьому випадку його функція розходиться з функцією науки»* (Броніслав Малиновський, Мірча Еліаде, Вальтер Буркерт), *«теорії, які стверджують, що міф не слід розуміти буквально»*, де *«його зміст навіть не належить до фізичного світу»* (Рудольф Бультман, Ганс Йонас), і *«теорії, які стверджують, що міф не є поясненням», «що міф не слід розуміти буквально»* і що завдяки міфу людина отримує знання не про навколишній світ, а про саму себе (Зигмунд Фрейд, Карл Густав Юнг) [142, р. 88, р. 178].

Услід за сучасним американським релігієзнавцем Робертом Еллвудом Р. Сігал відносить К. Юнга, Дж. Кемпбелла та М. Еліаде до представників романтичної концепції міфу [142, р. 173]. Зупиняючи свою увагу на цих дослідниках, Сігал зазначає, що «там, де Юнг і Еліаде прагнуть відродити міф внаслідок піднесення науки і падіння релігії, Кемпбелл протиставляє міф релігії – іноді західним релігіям, іноді всім релігіям» [142, р. 176]. Р. Сігал писав, що, на думку Дж. Кемпбелла, міфи створюються спонтанно, «наука сама собою підстьобує створення міфів» [142, р. 176].

У світлі нашого дослідження нам здалися цікавими роздуми Р. Сігала про голлівудських зірок, яких він порівнює з божествами та героями. Дослідник зазначає, що «голлівудські зірки – це найвищий тип знаменитостей. Вони як боги, а їх шанувальники – як віруючі. На відміну від інших видів знаменитостей, чи то спортсменів, чи рок-зірок, голлівудські зірки, як боги, зрідка з'являються особисто. Також, на відміну від інших видів знаменитостей, вони, як боги, приймають подобу – свої ролі» [142, р. 178–183]. Дистанція між звичайною людиною та кінозіркою насправді чимось схожа на недосяжність до бога. Кінозірки стають новими міфологічними фігурами, вони замінюють богів, але виконують ті самі функції богів та героїв у масовій свідомості. Цим порівнянням Р. Сігал показує, що міфологічна свідомість адаптується до умов ХХІ століття. Зустріч із кінозіркою він прирівнює до зустрічі з богом: «Отримати предмет одягу [кінозірки] – це однаково, що потримати Туринську плащаницю» [142, р. 180]. Це порівняння показує, як поняття сакрального змінюється, а культ кінозірок у сучасному соціумі можна розглядати як частину «нової міфології».

У сучасній українській науковій думці також спостерігається інтерес до міфу та пов'язаних із ним феноменів. Міф привертає увагу сучасних українських філософів, культурологів, психологів, літературознавців та філологів, які досліджують його як багатопланове явище. Сучасні фахівці з України розглядають міф як соціокультурний феномен, аналізують, як міфи впливають на формування світогляду, а також приділяють увагу такому поняттю, як міфологічний дискурс.

Оксана Дарморіз, дослідниця культури, філософії та міфології, виділяє такі напрями вивчення міфу: *психоаналітичний підхід* з розгляданням міфу як прояву «колективного несвідомого» (Зігмунд Фрейд, Карл Густав Юнг), *семіотичний аналіз* з вивченням міфу як системою знаків та символів з особливим культурним змістом (Ернст Кассілер) та *структуралістський підхід*, при якому міф найчастіше вивчається за допомогою лінгвістики (Клод Леві-Строс, Люсьєн Леві-Брюль, Ролан Барт) [20, с. 12–16]. Зазначимо, що О. Дарморіз не виділила у своїй класифікації компаративістський підхід, а також не приділила уваги ритуалістам. А вище проаналізований нами Е. Чапо відносив Р. Барта до представників іншого – ідеологічного – підходу, це можна пояснити тим, що він розглядав підходи до міфу у двох контекстах: історичному та соціологічному.

Ми хочемо докладніше зупинитися на психоаналітичному підході до вивчення міфу. Цей підхід пропонує глибинний аналіз міфів як відбитків несвідомих процесів, що дозволить виявити приховані структури міфологічної свідомості. З українських дослідників, які вивчають цей підхід до міфу, на особливу увагу заслуговує Вадим Менжулін. У своїй роботі «Зігмунд Фрейд і Карл Юнг про міфі та архетипи колективного невідомого: неусвідомлена схожість» [37] він зупиняє свою увагу не лише на З. Фрейді та К. Г. Юнзі, а й на Отто Ранку, Карлові Абрагамі, Герберті Зільберері та ін. Підхід В. Менжуліна цікавий тим, що дослідник не обмежується психоаналітичним підходом, а показує, як психологічні структури та архетипи вписані у соціальну філософію та філософію культури. Наприклад, він пов'язує цей підхід із проблемами колективно-історичного досвіду. В. Менжулін зазначає, що і З. Фрейд, і К. Г. Юнг «були дуже схожі у намаганні шукати витоки усього міфологічного розмаїття в фундаментальних, архетипових темах (мотивах, сюжетах, образах тощо), що є свого роду інстинктами, сформованими на базі колективного історичного досвіду» [37, с. 34].

Ірина Костюк у статті «Міф як соціокультурний феномен: функціональне навантаження» розглядає міф як соціокультурний феномен та зазначає, що з розвитком соціуму спостерігається поява нових функцій міфу, у тому числі:

нормативно-регуляторна, мобілізаційна, моделююча, аксіологічна, пізнавальна, сакральна, етіологічна, праксеологічна, телеологічна, ідеологічна, комунікативна, естетична, медитативна, соціально-компенсаторна та соціально-інтегративна [31]. І. Костюк приходить до висновку, що «міфологія вічна, запропоновані нею важелі впливу на людську свідомість і поведінку залишаються поза часом та історичними змінами суспільств» [31, с. 376]. У статті «Культура XXI століття у полоні міфологій: причини та перспективи» І. Костюк вивчає особливості функціонування міфів у наші дні та принципи нової міфотворчості [30]. У праці «Міфологічні змістові парадигми як засоби ідентифікації людини в сучасній культурі» дослідниця зазначає: незважаючи на те, що міфологічна поведінка витіснена на приховані рівні психіки, вона продовжує існування у наші дні та є важливою складовою людського буття [30, с. 113]. У своїх працях дослідниця аналізує соціальний міф та феномен міфологізації особистості [28], а також такий термін, як міфологема, та дає визначення її функцій у культурологічному дискурсі: комунікативна, аксіологічна, естетична, номінативна, пізнавальна, регуляторна [29]. Також вона досліджує нову міфотворчість та особливості функціонування міфів у наші дні. Хотілося б звернути увагу на цитату дослідниці: «Міф є феноменом не лише культурним, багато в чому залежним від культурного контексту доби, але й феноменом соціальним, психологічним, оскільки є засобом соціальної самоідентифікації індивідів і суспільства» [32, с. 111].

При вивченні феномена міфу на особливу увагу заслуговує таке поняття, як міфологічний дискурс. Завдяки йому можна зрозуміти не лише зміст міфів, а й соціальні, культурні та філософські контексти, в яких міфи функціонують. Юлія Мединська у роботі «Міфологія та міфологічний дискурс» [36] розглядає міфологічний дискурс як окремий та важливий феномен. Вона робить висновок, що міф є синтетичним явищем, існує в індивідуальному або колективному вимірі. Вона також стверджує, що міф у XXI столітті може прийти в соціум на тривалий період, але лише через якийсь час люди розуміють, що це був міф,

оскільки зараз індивіди не зацікавлені в рефлексіях метаморфоз і поглибленні у внутрішній досвід [36].

Ольга Рак, розглядаючи використання філософії та типології міфу у розвитку туризму у статті «Філософія та типологія міфу у розвитку туризму Львова: комунікативний дискурс», зазначила, що важливою складовою у розвитку міфології є комунікативний дискурс. Дослідниця зазначає: міф – це повідомлення з дискурсивною природою, а в кожному вигаданому оповіданні є частка правди. Дослідниця доходить висновку, що міф як «інформація, яка наповнена змістом», допомагає формувати світогляд, дозволяє знаходити гармонію у процесі соціалізації завдяки формуванню міфологічного мислення [44]. Такі поняття, як міфологічне мислення та міфологічна свідомість, у тому числі їх інтерпретації зарубіжними та вітчизняними дослідниками, ми проаналізуємо у другому розділі.

Феномен міфу відіграє важливу роль у концепції філософії культури відомого українського філософа Олександра Кирилюка. Він розглядає феномен міфу в рамках своєї теоретичної концепції універсальї культури та категорії граничних підстав. Універсальїями культури є категорії граничних підстав (КГП) – народження, життя, смерть та безсмертя [26, с. 3].

На відміну від інших подібних систематизацій та кодифікацій міфу, специфіка О. Кирилюка в тому, що його категорії граничних підстав є світоглядними та найближчими до глибокого філософського осмислення реальності. Концепція О. Кирилюка виводить дослідження міфів на філософський рівень, оскільки вона дозволяє аналізувати не лише символіку, а й протиріччя, що спостерігаються у культурному контексті. Модель осмислення міфу в контексті універсальї культури – одна з найважливіших у методологічному плані для нашого дослідження.

1.2 Індійська міфологія та культура у науковому дискурсі Сходу та Заходу

В умовах глобалізації міфи набувають нових форм і значень. Міфологічні структури впливають на соціальні та політичні процеси, освіту, медіа та мистецтво. Особливо це видно з прикладу Індії, оскільки у культурі цієї країни спостерігається реактуалізація ортодоксальних міфів у відповідь на виклики сучасності. Переосмислення міфологічних мотивів через призму глобалізації, мультикультуралізму та інших соціальних процесів показує, що міф здатний адаптуватися до нових реалій та залишається потужним інструментом колективної ідентичності. Особливу увагу у цьому розділі хочемо приділити роботам англомовних індійських дослідників, у яких розкривається феномен міфу і таке явище як «нова міфотворчість». У їхній творчості спостерігається процес взаємодії культур та відображаються процеси мультикультуралізму, вестернізації та глобалізації.

Центральною фігурою для нас у тексті всієї роботи буде Девдатт Паттанаїк – сучасний індійський міфолог, автор понад 50 книг. Девдатт Паттанаїк створює нові інтерпретації, пропонує новий філософський поворот в індуїзмі, поміщає старий міф у нові реалії, що допомагає сучасній людині зрозуміти цінність давніх традицій та використовувати їх на благо в корпоративній культурі: бізнесі, лідерстві, менеджменті, освіті тощо. Сам міфолог може бути не лише об'єктом дослідження, а й розглядатися як вчений чи мислитель, який задає певні методологічні орієнтири. Саме його бачення міфології стало об'єктом рефлексії сучасних індійських дослідників.

Індійські дослідники тою чи іншою мірою розглядають інтерпретацію ортодоксальних міфів у контексті індійської «нової міфології» – сучасного культурного руху, який буде в центрі нашої уваги. Докладніше феномен індійської «нової міфології» ми розглянемо у розділі 2.2. У цьому розділі ми зосередимося на тому, через які теоретичні підходи індійські дослідники розглядають феномен міфу та сучасну міфотворчість.

Як стверджує відомий популяризатор індійської міфології Девдатт Паттанаїк у своїй книзі «Міф = Миття: розшифрування індуїстської міфології», міф є «культурною конструкцією, спільним розумінням світу, яке пов'язує людей та спільноти» [127, р. xiv]. Він поділяє міфи на релігійні та світські. До релігійних Д. Паттанаїк відносить міфи, у яких розкриваються такі ідеї, як пекло та рай, ангели та демони, доля, порятунок, воля, гріх та ін. До світських міфів він відносить такі ідеї, як нація, суверенітет, держава, права людини, жінок, тварин, меншин та ін. Д. Паттанаїк зазначає, що незалежно від того, є міфи релігійними чи світськими, вони несуть сенс для певної групи людей, а не для всього людства.

Шрея Чаттерджі у статті «Критика міфу і переказ міфів» розмірковує про те, що ортодоксальні міфи, мало актуальні для сучасної культури, можна переосмислити за допомогою критики, яка включає роздуми щодо сутності міфів, а також дослідження їх структури та значущості [67]. Індійська дослідниця зазначає, що цей підхід допомагав адаптувати міфи до реалій певного соціуму. І якщо на початку статті Ш. Чаттерджі звертається до розуміння міфу Девдаттом Паттанаїком, то потім вона переходить до європейських підходів. Серед них вона виділила представників неомарксистського (Раймонд Вільямс), психоаналітичного (Карл Густав Юнг) та антропологічного (Джеймс Джордж Фрейзер, Клод Леві-Строс) підходів. Також Ш. Чаттерджі зупинила свою увагу на представниках ритуально-міфологічного підходу до літератури, серед яких американський критик та теоретик драми та міфу Френсіс Фергюссон, британський поет та літературний критик Роберт Грейвс, фольклорист зі США Річард Чейз, американський філософ, філолог-класик та теоретик літератури Філіп Вілрайт, канадський дослідник міфології та філолог Нортроп Фрай, а також американський літературний критик Леслі Філдер [67, р. 138].

Як зазначає Ш. Чаттерджі, міф є складнішою конструкцією порівняно з казками та легендами, а сучасний переказ (retelling) дозволяє працювати з «позачасними» міфами та адаптувати їх для сучасних читачів [67, р. 141]. Хочемо зазначити, що використання префікса «ре» у сучасному аналізі міфів свідчить

про те, що відбувається спроба переосмислення старих міфів, яка супроводжується їхньою трансформацією та переробкою.

Дослідниця пише, що міфи адаптувалися під реалії соціуму у всі часи, починаючи з Гомера, Софокла та Вергілія. Ш. Чаттерджі доходить висновку, що «поки міфи існують у літературі, вони відкриватимуть шлях для критики в галузі міфології, що сприятиме відродженню нового виду міфу» [67, р. 142].

В іншій статті «Девдатт Паттанаїк: їжа, культура та індійська філософія в кіберепоху» Ш. Чаттерджі звертає увагу на ідеї Паттанаїка [66]. На початку статті вона зазначає, що Індія у сприйнятті європейців завжди залишалася загадковою країною з таємничими релігійними обрядами та ритуалами, і що навіть для самих індійців Індія часто залишається незбагненою – особливо для тих, хто орієнтований на західний спосіб життя. Молоде покоління Індії, яке виросло в епоху соціальних мереж, уже не цікавиться серіалом «Рамаяна» (1987) Рамананди Сагара та серіалом «Магабгарата» (1988) Балдева Раджі Чопри. Але Ш. Чаттерджі не звинувачує сучасне покоління за те, що «для них Гелловін став набагато знайомішою подією, ніж Віджая Дашамі», і що вони не розуміють символічної перемоги добра над злом. Вона аргументує подібні зміни тим, що традиційні індійські міфи стали менш зрозумілими для молодого покоління [66, р. 203].

Незважаючи на те, що індійська дослідниця не вживає у своїй роботі таких термінів, як вестернізація, глобалізація та мультикультуралізм, її роздуми відображають явну критику цих процесів. А той факт, що індійська молодь все частіше святкує Гелловін, свідчить про зміну культурних цінностей та ідентичності. Це свідчить про вплив глобалізації, де західні традиції стають більш привабливими, ніж місцеві. Молодь хоче відповідати одноліткам із західних країн: така зміна акцентів відображає зміни у процесах ідентифікації та сприйнятті власної національної культури.

Ш. Чаттерджі зазначає, що сучасний міфолог не лише переосмислює стародавні міфи, щоб надати їм актуальності, а й обирає альтернативні канали передачі своїх ідей. За основу аналізу вона бере промову з випуску літературного

фестивалю Tata Literature Live 2015 року, де експерт з міфології Девдатт Паттанаїк зробив спробу простежити витоки харчових звичок Індії, цитуючи «Магабгарату», «Рігведу» та міфи про богів. Ш. Чаттерджі пише: «Паттанаїк вважає, що їжа в Індії зазнала такої ж культурної гібридизації, як і індійська ідентичність» [66, р. 204].

У статті під назвою «Міфи та сучасний переказ: дослідження жіночої ідентичності» Ш. Чаттерджі розглядає жіночі архетипи та гендерні питання [68]. Вона зазначає, що Брюс Лінкольн визначав міф як «ідеологію в оповідальній формі» [68, р. 117]. Міфи можуть поширювати та закріплювати певні ідеї, пов'язані з соціальними нормами. Вони здатні формувати кодекс поведінки, задаючи уявлення про те, яким має бути ідеальне суспільство, ідеальний чоловік чи ідеальна жінка. В індійських міфах такі ідеали представлені через образи героїв і героїнь, які часто стають символами наслідування.

Ш. Чаттерджі аналізує, як традиційні жіночі образи з міфології трансформуються у сучасному контексті під впливом феміністських рухів. Основну увагу вона приділяє переосмисленню архетипів, за основу беручи героїню «Рамаяни» Сіту та героїню «Магабгарати» Драупаді.

Новий погляд на архетипи дозволяє переглянути традиційні ролі жінок в індійському соціумі. Як приклади Ш. Чаттерджі наводить американський анімаційний фільм «Сіта співає блюз» (Sita Sings the Blues) Ніни Пейлі та збірку есе «У пошуках Сіти» (In Search of Sita) за редакцією Наміти Гокхале та Малашрі Лала. У сучасних творах переосмислюються такі теми, як народження Сіти, її викрадення демоном Раваною, випробування вогнем та інші важливі моменти «Рамаяни». Серед нових інтерпретацій «Магабгарати» та свіжого погляду на дружину Пандавов на ім'я Драупаді дослідниця виділяє романи «Палац ілюзій» Чітри Банерджі Дівакурні [73], «Яджнасені» письменниці Пратібхи Рей мовою орія [138] та «Дружина Карни: королева ізгоїв» Кавіти Кане [90].

Ш. Чаттерджі зазначає, що «у сучасних інтерпретаціях образ Деві набув більш людських рис, що робить його, ймовірно, більш реалістичним, ніж ідеал, і більш прийнятним для сприйняття» [68, р. 122]. Новий образ богині надає міфам

нове значення і робить їх доступними для розуміння, враховуючи очікування сучасної людини і гендерні норми, що змінюються.

Дослідниця робить висновок, що політика ідентичності в освіті веде до сегрегації. Вона наголошує на необхідності феміністського діалогу та гендерного виховання, а також вказує на гендерну нерівність як на послаблюючий фактор у прогресі індійської нації. Освіта, на її думку, має сприяти демократичному мисленню та терпимості [68, р. 122].

У роботі «Дослідження міфології Девдатта Паттанаїка» Снеха Тріпаті та Теджал Джані зупиняються на творчості Девдатта Паттанаїка [157]. Стаття репрезентує огляд найвідоміших книг міфолога, без посилань на будь-які методологічні орієнтири. Серед них: «Культура: 50 уявлень з міфології» [119], «Девалока з Девдаттом Паттанаїком» [120], «Міф = Мітья: Розшифровка індуїстської міфології» [127], «Сіта: ілюстрований переказ Рамаяни» [131], «Богиня в Індії: п'ять облич вічної жіночності» [134] та ін. Як слушно зазначають автори: «Переказ [retelling] стає сучасною тенденцією в індійській літературі. По суті, це розповідь відомих історій у новому світлі, що відкриває нове сприйняття і найчастіше оновлена» [157, р. 262].

С. Тріпаті та Т. Джані, розмірковуючи про такий феномен, як «подорож героя», не наводять цитати з праць дослідників міфу. Після фрази «Візьміть для прикладу будь-яку міфологію; це буде в основному подорож головного героя, який щосили намагається жити етичним життям <...>» [157, р. 263] вони цитують Д. Паттанаїка: «Від Манава, нащадків Ману, очікується, що вони слідуватимуть кодексу дхарми. Цей кодекс заснований на ролях та обов'язках. Кожна істота пов'язана боргом <...>» [157, р. 263]. Стаття фокусується на цитуванні Д. Паттанаїка без звернення до першоджерел чи робіт Дж. Кемпбелла, який популяризував концепт «подорож героя». Це свідчить, що дослідження зводиться до огляду ідей Д. Паттанаїка, а це звужує можливості глибокого аналізу міфів.

Автори зазначають, що інколи Д. Паттанаїк «може здатися проповідником», але завдяки майстерному вмінню піднімати у своїх працях

делікатні теми (фемінізм, гендерна та класова нерівність тощо) він схожий на «всезнаючого письменника» [157, р. 264]. Вони доходять висновку, що Д. Паттанаїк, завдяки переосмисленню міфів, досліджує людську природу, а також прояснює і пояснює першопричину індійських традицій і практик.

Саніка Кулкарні у статті «Дослідження переказів індійської міфології з упором на твір “Сіта” Девдатта Паттанаїка» [100] зазначає, що індійські епоси, а також міфи з Вед та Пуран стали невід’ємною спадщиною індійської культури. Сучасні індійські автори індійської фентезійної літератури надають першочергового значення історіям з «Магабгарати» та «Рамаяни», дистанціюючись від західного фентезі на кшталт «Гаррі Поттера» та «Володаря кілець». Для дослідження проблеми Кулкарні обрала «пошукове дослідження» (exploratory design) [100, р. 719], аргументуючи це тим, що міфологія – складне та багатопланове явище, а використання якісного підходу дозволяє заглибитися в аналіз того, як міфологія зберігає свою життєздатність, незважаючи на зміни форм та інтерпретацій.

С. Кулкарні вважає: незважаючи на те, що історії про старих богів та богинь можуть здатися архаїчними та неактуальними в наші дні, вони стали живим джерелом для розуміння сучасних процесів у суспільстві. Сучасні письменники використовують індійську міфологію для переосмислення важливих соціальних тем. Першопроходцем цієї течії в індійській літературі дослідниця вважає Раджі Рао, який у «Кантапурі» (1938) поєднав міф про Раму з боротьбою за незалежність Індії, де «Міфічна історія перемоги Рами над Раваною йде паралельно в романі тільки для того, щоб зміцнити вічну віру в перемогу добра над злом» [100, р. 716]. Серед популяризаторів міфології С. Кулкарні виділяє Разіпурама Крішнасвами Нарайана, автора книжки «Людожер у Мальгуді» (1961), Ананта Пая, відомого завдяки коміксам «Амар Чітра Катха» (1960-і–1970-і роки), а також сучасних авторів Аміша Тріпаті та Девдатта Паттанаїка [100, р. 716–718].

Вона доходить висновку, що помилково стверджувати про єдину справжню версію Рамаяни. Перекази Ашока Банкера, Аміша Тріпаті та Девдатта

Паттанаїка також мають свою цінність і є суб'єктивною правдою. Посилаючись на теорію Маршалла Маклюєна із книги «Галактика Гутенберга», С. Кулкарні зазначає, що тексти стають фіксованими у друкованій формі, тоді як усні традиції дозволяють міфам змінюватись. І кожен новий переказ (retelling) – це відображення суб'єктивного сприйняття автора [100, р. 722].

Про внесок сучасних письменників у популяризацію індійської міфології висловилися Приянка Бхаралі у статті «Переосмислення індуїстської міфології в популярних індійських романах англійською» [61]. Вона зазначає, що Кавіта Кане, Чітра Банерджі Дівакаруні та Саїсварупа Айєр представляють феміністський погляд на індійські міфи, руйнуючи патріархальну основу епічних оповідань. Ці письменниці надають міфологічним героїням сучасного вигляду та нової ідентичності, акцентуючи увагу на їхній внутрішній силі та самостійності. Також дослідниця зосереджує увагу на таких авторах, як Ашок Банкер та Аміш Тріпаті, чії книги поширювалися мільйонними тиражами та були перекладені іншими мовами.

П. Бхаралі стверджує, що вищезгадані автори «демофілогізували міф у своїх роботах» [61, р. 754]. Пояснюючи процес демофілогізації, вона посиляється на Роберта Сігала, чию класифікацію міфу ми розглядали вище. Р. Сігал писав, що: «Деміфологізований міф втрачає свою функцію пояснення явищ і стає формою вираження сприйняття життя. <...> Міф перестає бути просто примітивним і стає універсальним. Він перестає бути хибним і стає істинним. Він показує людський стан» [142, р. 15–16].

Дослідниця зазначає, що є необхідність у випуску міфологічних історій для дітей і що сучасні автори займаються цим з метою прищепити дітям любов до читання та познайомити їх із культурними традиціями у доступній формі [61, р. 752]. П. Бхаралі дійшла висновку, що політика міфотворчості – ключова тенденція у сучасній літературі. Нові перекази освіжають сприйняття старих міфів, а подібні твори популярні в наші дні, оскільки старі оповіді завжди заворожували людей [61, р. 755].

К. Бхавані та А. А. Джаяшрі Прабхакар у статті «Переказ індійської міфології у творах Девдатта Паттанаїка» [62] аналізують такі книги Д. Паттанаїка: «Джая: ілюстрований переказ Магабгарати», «Сіта: ілюстрований переказ Рамаяни» та «Шикханді та інші історії, які вам не розкажуть». Автори зазначають, що епоси відображають життя та культуру нації, пропонуючи глибоке розуміння її традицій та цінностей. Переказ міфів зберігає їхню велич, але дозволяє адаптувати їх для сучасного покоління. У них піднімаються важливі теми, такі, як гендерні питання, карма та зв'язок людини з природою. Вони стають інструментом для пошуку сенсу життя та натхнення.

По суті, автори дають короткий огляд епосів та вищезгаданих книжок Паттанаїка, доповнюючи їх власними роздумами. К. Бхавані та А. А. Джаяшрі Прабхакар зазначають, що у інтерпретації Девдатта Паттанаїка у поведінці жіночих персонажів, таких, як Сіта, Урміла, Мандаві та Шрутакірті, відображається мудрість прийняття неминучого та вміння відпускати минуле. Як стверджують автори: «Перегляд епічних оповідань дозволяє переосмислити реальність нашого життя» [62, р. 3875].

У статті «Переосмислення богів у різних сюжетах: порівняльний аналіз творів сучасних індійських письменників» [83] Нупур Джха аналізує твори Аміша Тріпаті («Безсмертні Мелухи») та Девдатта Паттанаїка («Сіта: ілюстрований переказ Рамаяни»). Дослідниця порівнює їхні підходи до переосмислення індійської міфології.

Як стверджує Н. Джха, Д. Паттанаїк хоч і зосереджується на одній версії «Рамаяни», але звертає увагу на різноманітні версії епосу, додаючи таблиці з інформацією про варіації імен героїв та подій міфу. Також основну увагу міфолог приділяє Сіті, а не Рамі, що, на думку дослідниці, дуже добре простежується в книжці [83, р. 185].

Індійська міфологія невіддільна від індуїзму, який також протягом століть зазнав трансформації. Зміни у релігії відображають адаптацію релігійних та культурних концепцій до сучасних соціальних, політичних та економічних викликів. Індуїзм адаптується до сучасних реалій: з'являються нові гуру,

будують свої вчення, спираючись як на індійське, так і на західне суспільство, виникають соціальні рухи, пов'язані з кастової дискримінацією і гендерними питаннями.

Для України знайомство з культурою Індії відкриває нові можливості для зміцнення двосторонніх відносин та комунікації. Демонстрація поваги до інтелектуальної спадщини Індії може суттєво покращити взаєморозуміння та співпрацю з її представниками. Сучасний дослідник Юрій Завгородній зазначає, що перші згадки про інтерес до індуїзму та індійської філософії в Україні з'явилися наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття [22, с. 44]. Ще в 1840-х роках було опубліковано праці Ореста Новицького, присвячені індійській філософії, від яких, на думку Ю. Завгороднього, варто «вести відлік існування професійних досліджень індійської філософії в Україні» [22, с. 15].

Дмитро Бурба досліджує питання транслітерації санскритських термінів українською мовою з урахуванням фонетичних, морфологічних, історичних та орфографічних принципів. Він пропонує уніфіковані правила написання санскритських запозичень українською мовою [11]. Він перекладає українською сакральні тексти індуїзму, зокрема «Бхагавадгіту» [9], «Гіта-артха-санграгу» [10] та санскритський трактат з аюрведи «Чарака-самгіту» [12]. Сергій Секундант займається дослідженням індійської філософії та релігійних традицій в Індії, приділяє увагу ведизму, брахманізму, буддизму та релігійній свідомості [48; 49].

Тоді як Ольга Лукаш приділяє увагу сучасній Індії, зокрема її політиці, специфіці процесів глобалізації та міжнародним зв'язкам [34]. Її дослідження допомагають зрозуміти, як індійське суспільство адаптується до сучасних умов у соціальному, економічному та політичному аспектах. Юлія Філь у своїх роботах зосереджується на вивченні індійської історії та ідентичності [52], впливу західної культури й філософії на індійські реалії, а також на розвитку Міжнародного товариства свідомості Крішні в Україні [53]. У контексті нашої дисертації також важливим є дослідження Івана Святненка [47], присвячене гендерній культурі в індуїзмі. Він вважає, що саме західна культура значною мірою вплинула на традиційні ролі жінок в індійському суспільстві.

Сучасний індуїзм (Modern Hinduism) як феномен також привертає увагу західних вчених XX–XXI століть. Він розглядається як динамічне явище, в якому спостерігається злиття давніх ритуалів, традицій та міфів із процесами глобалізації та вестернізації, соціальними змінами та мультикультурними концепціями.

Річард Кінг у праці «Орієнталізм та сучасний міф про індуїзм» [96] наводить докази того, що слово «індуїзм» не існувало до приходу європейців на територію Індії. Європейцям захотілося побачити у віруваннях індійців щось спільне. Те, що вони мали на увазі під індуїзмом, було версією брахманізму. А індійців ідея єдиної релігії об'єднала у боротьбі за національну свободу. Нові рухи отримали назви неоіндуїстських.

Р. Кінг зазначає, що у наші дні індуїзм можна розглядати як багатогранне явище: з одного боку, він утвердився як «глобалізована і всеосяжна світова релігія», з другого – як «нетерпима і небезпечна форма релігійного націоналізму» [96, р. 147]. На нашу думку, подібне сприйняття індуїзму не лише відображає складність взаємодії індуїстських традицій та процесів глобалізації, а й наголошує на необхідності аналізу трансформації релігійно-міфологічної свідомості.

Автор доходить висновку, що термін «індуїзм» передбачав єдину релігію багато в чому завдяки впливу колоніального періоду і орієнталістських діалогів західних учених. Індійська інтелігенція XIX століття, натхненна романтизмом Заходу, сприйняла ці ідеї і використовувала їх для побудови антиколоніального національного дискурсу, представляючи індуїзм як давню духовну традицію для підтримки індійської національної ідентичності. На думку Р. Кінга, індуїзм продовжує розвиватися у контексті боротьби між міжнародно-орієнтованими рухами, такими, як Міжнародне товариство свідомості Крішні (ISKCON) та Місія Рамакрішні, та сучасними індуїстськими націоналістичними організаціями, серед яких автор виділяє організації Вішва Хінду Парішад та Раштрія Сваямсевак Сангха. Як зазначає дослідник: «сучасна індійська ідентичність залишається схильною до впливу вестернізуючого та

неоколоніального (на відміну від істинно постколоніального) орієнталізму» [96, р. 185].

У праці Урсули Кінг «Роздуми про соціологічні підходи до вивчення сучасного індуїзму» наголошується, що у вивченні індуїзму було два періоди: у XIX столітті лінгвісти та філософи вивчали тексти, присвячені релігійним уявленням та практикам індійців, а у XX столітті почалося вивчення індійського суспільства соціологами та антропологами [97]. Вона стверджує, що індологи приділяють занадто багато уваги минулому, тоді як соціологи вважають за краще розглядати сьогодення. Кінг робить висновок, що термін «індуїзм», як і поняття «релігія», – це насамперед суспільна категорія, а не соціологічна чи теологічна. Як правильно зазначає дослідниця, багато праць, присвячених індуїзму, залишаються на описовому рівні і практично не пропонують пояснення динаміки змін у релігії або пояснення збереження традицій в індуїзмі. У сучасному індуїзмі спостерігається переосмислення духовних аспектів та модернізація практик у нових соціальних, політичних та економічних умовах. І крос-культурний аналіз трансформації індуїзму, на думку У. Кінг, надасть великі дані подальших досліджень індуїстських традицій [97, р. 91–92].

Досліджувані нами представники індійської «нової міфотворчості» зосереджують свою увагу на питаннях нерівності, тому ми вирішили зупинитися на кількох працях західних учених, присвячених цьому питанню. Стаття Елеонор Зелліот «Каста в сучасній Індії» присвячена історії варно-кастової системи [163]. Незважаючи на те, що критики та реформатори кастової системи існували в різні століття, це явище існує в Індії й досі, а представники нижчих каст зазнають дискримінації. Зелліот зазначає, що в сучасній Індії існують певні квоти, які не дозволяють дискримінувати далітів (недоторканих).

У праці «Сучасна Бхагавад-гіта: каста в коментарях XX століття» Джек Ллевеллін розповідає про ставлення неоіндуїстських діячів до варно-кастової системи [102]. До XX століття «Бхагавад-гіта» стала найважливішою індуїстською книгою. Явним свідченням популярності «Бхагавад-гіти» є те, що

багато великих мислителів писали про неї та коментували її. Ніхто з них не відкидав касти, але практично всі говорили про зміну ставлення до цієї системи.

Протягом століть та тисячоліть гуру були духовними наставниками прихильників індуїстської традиції. У XX–XXI століттях гуру також популярні, і не лише в Індії, а й за її межами. Сучасні гуру активно використовують медіа та технології для поширення своїх знань. У своїх роздумах вони не лише торкаються релігійних питань, а й порушують питання культури, освіти, кастової та гендерної нерівності.

У своїй роботі «Гуру та організації» Джек Ллевеллін розповідає про неоіндуїстських гуру [101]. Автор дає коротку характеристику наступних гуру: Свамідараяна, Свами Джі Махараджі, Даянанда Сарасваті, Рамакрішна, Свами Вівекананда, Свами Прабхупада, Махаріші Манеш Йоги, Сатя Саї Баба, Бхагван Шрі Раджніш та Чидвіласананда. Слід зазначити, що в україномовній літературі інформація про деяких гуру практично відсутня. І це викликає питання, адже, наприклад, Традиція Свамідараяни є досить популярною серед індуїстів як Індії, так і Заходу. У Делі, Лондоні та містах США організацією BAPS (Bachasanwasi Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha) побудовано храми у традиційному стилі, які приваблюють не лише неоіндуїстів, а й туристів. Автор вважає, що проблемою для неоіндуїстських рухів на Заході є мінливість адептів. Багато західних неоіндуїстів переходять з однієї групи в іншу, змінюючи гуру, сподіваючись знайти найбільш відповідного вчителя [101].

У статті «Вибір гуру та духовні пошуки в сучасній Індії» Майя Варрієр зазначає, що сучасні індуїстські гуру завжди в курсі світових подій, вони їздять по всьому світу з лекціями та знаходять учнів із різних країн [162]. Вона вважає, що сучасні технології дозволяють людям знайти відповідного гуру набагато швидше. Подорожі стають нормою для наставників, а правильне розповсюдження матеріалів у ЗМІ та інтернеті допомагає залучати якнайбільше учнів. Дослідниця зазначає, що «гуру та їхні товари стали більш доступними для відданих по всій Індії та, по суті, по всьому світу» [162, р. 48]. В основному це відбувається завдяки засобам масової інформації, друкованим матеріалам,

візуальним продуктам та аудіозаписам. З одного боку, це призвело до послаблення особистого зв'язку гуру із відданими. З іншого – сучасні віддані мають можливість вибору між різними духовними вченнями. Саме завдяки ЗМІ сучасна людина має можливість вибирати між різними навчаннями та змінювати гуру.

1.3 Методологічні орієнтири дослідження

Найбільш широку концептуальну рамку нашого дослідження задають теоретичні підходи та проблематизації, здійснені у роботах Юлії Бродецької. «Нова онтологія буття», сукупність «філософських поворотів» і трансформаційні вектори методологічних реверсій (онтологічний, просторовий, перформативний, антропологічний повороти тощо) – ознаки якісних змін в форматі класичної філософської парадигми, які виділяє дослідниця [7; 8]. Ця нова система координат врахована нами при побудові смислової архітекτονіки дослідження.

Однією із методологічних засад нашої дисертації є концепція відомого українського філософа Олександра Кирилюка. Він є автором циклу праць, присвячених міфу: «Універсалії культури та семіотика дискурсу. Новела» [26], «Універсалії культури та семіотика дискурсу: казка та обряд» [25] та ін.

О. Кирилюк розглядає феномен міфу в рамках своєї теоретичної концепції універсалій культури та категорії граничних підстав, яка набула широкого поширення як в Україні, так і за її межами. Універсаліями культури, згідно з Кирилюком, є категорії граничних підстав (КГП) – народження, життя, смерть і безсмертя [26, с. 3]. Саме ці найбільш загальні категорії він пов'язує з антропологічними координатами буття людини. Даним КГП, за концепцією О. Кирилюка, відповідають певні коди: аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний світоглядні коди. Вони виникають у зв'язку з культурною трансформацією.

Як КГП, так і коди можуть маніфестуватися на різних рівнях: предметно-практичному, теоретичному, духовно-практичному чи ритуально-обрядовому

[26, с. 7]. Суміш цих кодів складає всю сукупність діяльності самої культури. Наприклад, за поняттям «любов» відображається категорія граничних підстав «життя» в еротичному коді, а в понятті «вбивство» – категорія граничних підстав «смерть» в агресивному коді [26, с. 9]. Така базова схема функціонування культури підходить для будь-яких феноменів, зокрема для глибокого аналізу міфів.

Ця модель осмислення міфу в контексті універсальї культури є однією з важливих у методологічному плані нашого дослідження. Порівнюючи стару та нову індійську міфологію, слід проінтерпретувати її у світлі концепції О. Кирилюка та визначити культурні світоглядні коди.

Основними для нас також стали базові ідеї та методи теоретичної біографістики. В Україні цей філософський напрямок представляють такі дослідники, як Вадим Менжулін, Інна Голубович, Тетяна Попова [16]. Релевантною для цього дослідження є структурно-семіотична версія біографічного підходу [15]. У центрі нашої уваги є релігійні, міфологічні та літературні тексти різних епох. Цей підхід дозволить застосувати модель «життя як текст». У цьому методі розроблено процедури коректного співвіднесення екзистенційного та наративного виміру життя-біографії. Феномен біографії в семіотичній моделі культури можна осмислити в контексті взаємодоповнюваності індивідуально-особистісного та об'єктивно надіндивідуального.

Як зазначає І. Голубович, інтерес до феномену біографії особливо помітний у європейській культурі, в якій однією з важливих духовних універсальї є культ індивідуальності [14, с. 226]. Дослідниця пише, що біографія – соціокультурний феномен, який може бути розглянутий з різних методологічних та теоретичних позицій [14, с. 216].

Життя-біографія в деяких випадках здатне презентувати певний тип культури чи епохи, саме в цьому ракурсі біографічний аналіз становить для нас особливий інтерес. У контексті нашого аналізу індійської «нової міфології» біографічний підхід дозволяє зосередитися на вивченні як особистих історій

авторів з їх індивідуальним сприйняттям світу і міфів (що вони і відображають у своїх творах), так і на біографіях героїв і богів (як у традиційних текстах, так і в нових творах, де їхня біографія видозмінюється).

І якщо в європейській культурі превалує ідея індивідуальності [14, с. 226], то виникає питання: чи існує це явище в індійському соціумі? На тлі глобалізації та вестернізації ідея пошуку ідентичності (у відриві від традицій та колективних цінностей) стає все більш актуальною в індійському соціумі.

Понад те, індивідуальність проявляється в новій міфології, де автори відображають не лише традиційні сюжети, а й свої інтереси, цінності, особистий досвід і світогляд. Тому одним із наших орієнтирів є підхід Олега Погорелова та Мирослави Карпенко до вивчення світогляду. Вони розглядають цей феномен як «ментальне утворення, невіддільне від свідомості людини» [41, с. 116]. Як зазначають дослідники, продуктом світогляду є картина буття, яку можна назвати поняттям «світ у цілому». Докладніше про взаємозв'язок феномена свідомості та світогляду ми поговоримо в розділі 2.1. У своїх роботах О. Погорелов та М. Карпенко вдаються до антропологічного підходу, наголошуючи на унікальності людини, людського буття та феноменів самосвідомості й світогляду. Також вони використовують аксіологічний підхід, який дає змогу визначати етичні, соціальні та інші цінності у картині світу [24]. У нашій роботі зокрема інтеграція свідомості та світогляду дасть змогу визначити, як на індивідуальному та колективному рівнях свідомості формуються уявлення про світ, а також виявити ступінь впливу міфів на сучасний світогляд людини.

У працях сучасних українських філософів Зої Атаманюк, Анжели Бойко, Віталії Готинян-Журавльової ми знаходимо поліфонію теоретичної аналітики ціннісної сфери на індивідуальному та на соціокультурному рівнях буття. А саме ціннісна складова є фундаментом міфологічної свідомості в її сучасних трансформаціях, таких, як індійська «нова міфологія».

В дослідженнях А. Бойко система цінностей постає як фундамент і «скелет» культурної ідентичності. Компоненти системи цінностей створюють унікальний культурний профіль суспільства, традиційні системи цінностей

опиняються перед викликами культурної глобалізації, піддаються загрозі розмивання локальних культурних особливостей [4]. Всі ці процеси, ретельно досліджені філософією, зумовлюють і напрямки сучасної трансформації міфологічної свідомості. Також А. Бойко акцентує увагу на гендерних питаннях [3]. Це є вкрай важливим для цього дисертаційного дослідження, де розглядаються радикальні зміни смислу та біографічних сюжетів, пов'язаних з лінією емансипації в новій інтерпретації жіночих образів традиційних індійських міфів.

Концептуальний підхід до дослідження мультикультуралізму як ключового параметру аналізу соціальних і культурних явищ і процесів, перш за все, системи цінностей, здійснений В. Готинян-Журавльовою, дозволив розглянути трансформації сучасної нової міфології як у широкому міжцивілізаційному та міжкультурному процесах, так і на індивідуально-особистісному рівні [18]. Дослідниця вводить поняття «особистісний зразок» як сукупність типових характеристик певної культурної епохи, що інтеріоризуються конкретною людиною і втілюються в її власну унікальну систему ціннісних орієнтацій [19]. «Нова міфотворчість», що розглядається в дисертаційній роботі, демонструє те, як формуються «особистісні зразки» через персоналізацію репертуару міфологічних сюжетів.

Ми спираємось також на теоретичні ідеї З. Атаманюк, котра тлумачить цінності як маркер змін у соціокультурній сфері, досліджує специфіку сучасної переоцінки цінностей та формування нової їх ієрархії, ставить у центр уваги феномен духовності людини [1; 2].

У нашій роботі також застосовуються загальнофілософські та загальнонаукові методи й підходи. Компаративістський метод дозволив нам простежити динаміку змін міфологічних концепцій, виявити подібності та відмінності між традиційною міфологією та «новою міфологією», а також порівняти індійську «нову міфотворчість» із західними аналогами. Крім того, цей підхід застосовувався для аналізу відмінностей у трактуванні ключових понять індійської філософії.

Герменевтичний підхід використовувався під час інтерпретації текстів, пошуку символіки та зв'язків із культурно-історичним контекстом. Цей підхід необхідний розуміння еволюції міфу як форми міфологічної свідомості та світогляду.

Текстологічний метод дозволив нам вивчити першоджерела – епоси «Рамаяна» та «Магабгарата», а також їхні сучасні адаптації та інтерпретації. Ми виявили смислові зміни, що відбуваються у процесі адаптації міфу до сучасних реалій.

Діалектичний метод, що виражає єдність та боротьбу протилежностей, дозволяє розглянути, як традиційне та сучасне, сакральне та профанне вступають у взаємодію та створюють нові культурні сенси.

Метод аналізу дозволив провести детальне вивчення наукової літератури, присвяченої міфу, індійським традиційним епосам та міфам, а також новим індійським і західним інтерпретаціям, оснований на стародавніх міфологічних і релігійно-філософських концепціях. У межах цього процесу було виокремлено ключові елементи традиційних міфів, що дали змогу зіставити їх із явищами «нової міфології», в яких простежується вплив сучасних соціокультурних реалій.

Метод синтезу використовувався нами для розуміння загальної концепції кількох феноменів, серед яких особливе місце посідають: підходи до міфу, міфологічна свідомість у сучасних реаліях та індійська «нова міфологія». Завдяки цьому методу ми виявили, що міфологічна свідомість та міфи видозмінюються в умовах глобалізації, мультикультуралізму та появи нових культурних контекстів.

Метод аналогій використовувався нами для виявлення подібностей між процесами міфотворчості, що спостерігається як у західній, так і в індійській культурах, а також для виявлення паралелей між традиційними міфами та новими інтерпретаціями, в яких відомі архетипи трансформуються, виходячи із світогляду сучасної людини.

Історико-генетичний метод дозволяє простежити еволюцію міфологічної свідомості з давнини до сучасної епохи, де спостерігаються активні процеси

глобалізації, комерціалізації та мультикультуралізму. Міфологічна свідомість не зникає, а продовжує існувати і видозмінюватися. Раніше міф займав домінуючу роль у суспільній свідомості і був головною формою світогляду. У наші дні міфи, нехай і видозмінені, продовжують закладати основи моралі, уявлень і добра і зла. На прикладі індійської «нової міфології» у подальших розділах ми розглянемо трансформацію міфу.

Культурно-антропологічний підхід у контексті нашого дослідження дозволяє розглянути міфи як відображення соціокультурних практик та цінностей певної групи людей. Він дозволяє вивчити архетипи та символи, завдяки яким міфологічні образи залишаються актуальними у сучасній літературі, кінематографі та культурі. Завдяки культурно-антропологічному підходу також можна зрозуміти, як індійські міфи залишаються актуальними у контексті мультикультуралізму, фемінізму та сучасних культурних явищ.

Висновки до розділу 1

Аналіз сучасних класифікацій та інтерпретацій міфу та узагальнених підходів до цього феномена в західному та українському контекстах дозволив визначити концептуальні рамки нашого дослідження. Релевантними визнані теорії, в яких міф сприймається як універсальний феномен, притаманний усім історичним етапам культури. Це психоаналітичний (З. Фрейд, К. Г. Юнг), ритуалістський (Е. Дюркгейм, Б. Малиновський, Дж. Гаррісон, В. Буркерт, Лорд Реглан та ін.) та персоноцентричні підходи (Дж. Кемпбел), а також структурно-семіотичні (Е. Кассіер, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль, Р. Барт) і феноменологічні (М. Еліаде) теорії. Архетипи, укорінені в людській психіці, соціокультурні ритуали, базові структури мислення та мови, системи знаків та символів, герої культури, що є персоналізованими зразками норм та цінностей, сакральне, а також пов'язані з ним процеси сакралізації та десакралізації, ідеологія та її механізми, менталітет – саме в цих універсальних, усталених і водночас динамічних складових архітекτονіки соціокультурного буття реалізує себе міф

та розмаїття міфосистем на всіх етапах розвитку людської історії, в усіх типах цивілізацій.

Ці принципові положення поділяють сучасні українські філософи, що трактують міф як соціокультурний феномен і універсалью культури, котра залишається поза часом (В. Менжулін, І. Костюк, О. Кирилюк та ін.). Серед функцій міфу виокремлюють такі: нормативно-регулятивна, мобілізаційна, моделююча, аксіологічна, пізнавальна, сакральна, етіологічна, телеологічна, комунікативна, естетична, медитативна, соціально-компенсаторна, соціально-інтегративна та ін. Також у центрі уваги вітчизняних учених – специфіка міфологічного дискурсу.

На основі вперше в українській філософії зробленого аналітичного огляду рецепції індійської міфології в самій Індії та на Заході доведено, що найбільш творчі, але вкрай дискусійні інтерпретації здійснені індійськими авторами версій « нової міфології » (Д. Паттанаїк, К. Кане, А. Тріпаті, Ч. Б. Дівакаруні, А. Банкер, А. Пай та ін.). Лідерські позиції займає в цьому процесі Девдатт Паттанаїк, який претендує на здійснення філософського повороту в індуїзмі, в тому числі, через сучасне перетлумачення традиційної міфології та переоцінку її метафізичного ядра. Здійснений аналіз виявив, що дискурс міфології в сучасному індійському академічному просторі розвивається ще під пріоритетним впливом західних концепцій. Відчувається необхідність формування унікальних дослідницьких шкіл в Індії, що могли б виражати ідентичність, локальні світоглядні особливості, індуїстську систему цінностей і мультикультурні процеси. На особливу увагу заслуговує здійснений індійськими дослідниками аналіз культурної практики «retelling» – переказу класичних міфологічних епосів (зокрема «Магабгарати» і «Рамаяни»), визначення цієї практики одним з інструментів деміфологізації міфів.

У першому розділі також представлено основні положення нашої авторської методологічної програми, що ґрунтується на синтезі теорій та ідей сучасних українських філософів (О. Кирилюк, Ю. Бродецька, З. Атаманюк, В. Готинян-Журавльова, А. Бойко, О. Погорелов, М. Карпенко, І. Голубович, В.

Менжулін та ін.). Ми дійшли висновку, що для досягнення поставленої мети ключовим концептуальним елементом нашої роботи стане теорія універсалій культури О. Кирилюка. Сучасний український філософ розглядає міф як універсальний вимір культури, у якому проявляються категорії граничних основ – базові координати людського буття: народження, життя, смерть і безсмертя. Цим категоріям відповідають різні коди, зокрема аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний.

РОЗДІЛ 2

МІФОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНІЙ ДУМЦІ. ФЕНОМЕН «НОВОЇ МІФОЛОГІЇ» ТА «НОВОЇ МІФОТВОРЧОСТІ»

2.1 Міфологічна свідомість та її сучасні трансформації

Тема суспільної свідомості та її форм – одна з найбільш дискутованих у сучасній філософії. Сама собою проблема свідомості є не лише філософською, а й міждисциплінарною. У ракурсі нашого дослідження – міфологічна свідомість, яка є формою суспільної свідомості та впливає на культурні та ідеологічні процеси в соціумі, а також є базовим елементом як індивідуального, так і суспільного світогляду. Спочатку зупинимося на визначенні суспільної свідомості.

Український дослідник Іван Бойченко, експерт у світоглядній проблематиці, зазначає, що «суспільна свідомість є духовною стороною історичного процесу, не просто сукупністю індивідуальних свідомостей, а цілісним духовним явищем» [5]. Як зазначає І. Бойченко, цей феномен включає різні рівні й форми свідомості, включаючи релігію, філософію, мораль, політичну свідомість, правову свідомість, науку та ін. Він додає, що суспільна свідомість нерозривна з суспільним буттям – ці поняття пов'язані суспільними практиками, різними історичними зв'язками, особливими формами духовної діяльності, розвитком культури минулого, плануванням майбутнього та ін. [5].

Перераховуючи рівні та форми свідомості, І. Бойченко не додав до них феномен міфу. У нових роботах у структуру досліджень включається міф, оскільки міфологічна свідомість є важливим компонентом світосприйняття і духовного життя. При визначенні терміна «міфологічна свідомість» звернімося до досліджень сучасних українських вчених.

Українська дослідниця С. Топалова пише, що міфологічна свідомість – одна з форм суспільної свідомості, постійний супутник суспільного розвитку (з давніх-давен до наших днів), на основі якого формується світогляд та

світосприйняття людини [51]. Найбільш яскраво міфологічна свідомість представлена в архаїчному суспільстві, де міф є основною формою світогляду. Як зазначають Д. Яшна та О. Гончарова, міф у давнину був пояснювальною моделлю подій, що відбуваються [54]. Саме в первісних співтовариствах, де немає різниці між «сакральним» і «профаним», цей тип свідомості є центральним. І в XXI столітті міфологічна свідомість продовжує грати ключову роль у формуванні світогляду сучасної людини та її уявлень про світ. На думку В. Гонти та П. Кретьєра, міфологічна свідомість є системою з унікальною моделлю часу та простору, яка базується на традиційності, колективності, символічності та метафоричності. Також вони зазначають, що міфологічна свідомість – основа для формування особистості, діяльності та віри. [17].

Ігор Знгарич стверджує, що у міфологічній свідомості почуття й інтуїція переважають над раціональними поясненнями подій та явищ (природні явища, хвороби, смерть та ін.). А міфологічний світогляд визначає Всесвіт як щось універсальне, де простір і час втілюються в сакральні образи [23, с. 339]. У подібному способі пізнання світу час ніби завмирає, незважаючи на постійні зміни буття. На думку Олени Морщакової, міфологічна свідомість допомагає людині доторкнутися до фундаментальних питань життя та смерті, добра та зла [39, с. 124].

З прогресом людства міфологічна свідомість не зникає, а залишається невід'ємною частиною духовного життя на всіх історичних етапах. Андрій Поцелуйко зазначає, що сучасна людина, як і раніше, перебуває під впливом міфів та символів, що зберігаються на глибинному психічному рівні [42, с. 1].

Міфологічна свідомість відіграє ключову роль у формуванні світогляду сучасної людини та уявлень про світ і місце індивідуума в ньому. Ми пропонуємо виділити такі функції міфологічної свідомості, спираючись на праці дослідників міфу, які становлять особливий інтерес для нашого дослідження:

1. Функція забезпечення цілісності світу – міфологічна свідомість дозволяє сформувати єдину картину світу і є його первинним способом пізнання (Курт Хюбнер);

2. Функція збереження та підтримки колективної пам'яті – міфи дозволяють зберігати та передавати історичний та культурний досвід від покоління до покоління (Мірча Еліаде);

3. Функція забезпечення соціальної солідарності – міф здатен об'єднати певну групу людей завдяки певним історіям, оповідам, цінностям, орієнтирам (Еміль Дюркгейм);

4. Функція символізації мислення – трансформація складних філософсько-релігійних ідей у зрозумілі для індивіда міфи (Ернст Кассирер);

5. Аксіологічна функція – формування уявлень про добро і зло, створення моральних орієнтирів, значних цінностей, що передаються з покоління до покоління (Вікторія Ларіонова, Ірина Костюк).

Свідомість ділиться на індивідуальну та колективну. Колективна свідомість – це сукупність загальних переконань, пов'язаних із нею моральних установок, які діють як об'єднуюча сила у соціумі. Термін «колективна свідомість» був вперше запропонований Емілем Дюркгеймом у 1893 році у праці «Про поділ суспільної праці» (*De la division du travail social*) [75].

Французьке слово «conscience» зазвичай перекладається як «свідомість», «обізнаність», «самосвідомість» та «совість». За Е. Дюркгеймом, цей термін переважно стосується простих спільнот, де розподіл праці мінімальний. У складніших суспільствах із розвиненим поділом праці, відповідно до Е. Дюркгейма, значимість колективного свідомості зменшується. Тут соціальна солідарність ґрунтується на взаємозалежності, де різні групи та індивіди взаємодіють заради підтримки соціальної структури [82, р. 93–94].

Е. Дюркгейм вважав, що індивідуальна свідомість вторинна стосовно колективної, а колективна свідомість – це вища форма психічного життя, оскільки саме вона є «свідомістю свідомості» [74, р. 444]. Міф, на його думку, є частиною релігійної системи. Міфологія, як зазначав Е. Дюркгейм, є системою вірувань певної групи, а «ритуал служить і може служити лише задля підтримки життєздатності цих вірувань, запобігання їх стирання з пам'яті і, загалом, відродження найістотніших елементів колективної свідомості» [74, р. 37].

Міфологічна свідомість реалізується через міфи та процеси міфологізації історичних подій. Міф, за Куртом Хюбнером, не є копією або відображенням зовнішньої реальності, а виступає як первинна реальність. Міф не потребує обґрунтування, а сам по собі є справжньою реальністю – це робить підхід автора унікальним. К. Хюбнер стверджував, що міф є замкнутою онтологічною системою, де абстрактні відносини розглядаються через призму єдиного буття. На його думку, саме міф має фундамент, завдяки якому визначається роль та місце об'єкта в рамках його інтерпретації реальності. К. Хюбнер також зазначав: незважаючи на те, що міф має просторово-часовий вимір, стверджувати, що він знаходиться в певному місці або проміжку часу, не можна [81, р. 193–195].

Мірча Еліаде дивився на міфологічну свідомість як на одну з базових форм сприйняття реальності [77]. На його думку, цей феномен пов'язаний із поверненням до первісних часів, коли людина усвідомлювала себе реально існуючою лише в тих випадках, коли переставала бути самою собою і відтворювала або повторювала вчинки іншого, тобто імітувала якийсь архетип, у тому числі під час ритуалів або важливих подій.

Румунський дослідник стверджує, що колективна пам'ять – антиісторична, а перетворення історичного персонажа на міфічного героя відбувається й донині [77, р. 44]. Як приклад він наводить історію про трагічне кохання, що сталося в Марамуреші. Ходили чутки, що історія сталася дуже давно, але фольклорист Костянтин Брайлоу визначив, що історія сталася лише сорок років тому. Багато свідків були живі, але почали вважати за істину міф, а не подію, що реально відбулася [77, р. 44–46]. Це є явним прикладом міфологізації історичних подій в наші дні. Подібна історія доводить, що міфологічна свідомість – не пережиток минулого, вона присутня у будь-яку історичну епоху.

У сучасних умовах міфологічна свідомість витісняється у сферу несвідомого. Вона продовжує впливати на психіку, на колективну свідомість і на сприйняття індивідами навколишньої реальності. Завдяки ритуалам та культурно-релігійним практикам міфологічна свідомість зберігає свою актуальність і в XXI столітті. Ролан Барт показав, що міфи, змінюючи свої форми

під впливом соціальних процесів, існують у сучасній культурі. Міф стає формою ідеологічної маніпуляції та засобом досягнення політичних та національних завдань у соціумі. У роботі «Міфології» [58] Р. Барт розглядає соціальні міфи, які усвідомлюються індивідумом, але міцно вбудовуються у громадську свідомість.

Як зазначає Р. Барт, міфи не приховують від нашого сприйняття відношення значень, що існують на першому рівні, швидше вони спотворюють їх, додаючи ще один шар сенсу до форми. Р. Барт пише, що «добровільне прийняття міфу може фактично визначити всю нашу традиційну літературу. Відповідно до наших норм, ця література є безперечною міфічною системою: є сенс, сенс дискурсу; є те, що означає, що є тим самим дискурсом як формою або листом; є те, чим означається, що є поняттям літератури» [58, р. 131–136]. Підхід Р. Барта показує, що кожен літературний твір можна розглядати через призму міфів, які закріпилися у свідомості соціуму. Література як передає певні ідеї, так і дозволяє розвивати міфотворчість, де можуть створюватися нові міфологеми (міфологічні мотиви, свідомо перенесені у світ художньої культури). Дослідник стверджував, що міф пронизує всю сучасну культуру, включаючи кінематограф, рекламу, музику та інші сфери повсякденного життя.

Ернст Кассіерер розглядав міф як тотальний спосіб мислення та символізації, який лежить в основі людської культури. Він зазначав, що у міфі спостерігаються спроби сформувати хронологічний порядок подій та речей. Однак міфічний час позбавлений структури: це «вічний час», де минуле, сьогодення та майбутнє пов'язані й утворюють «недиференційовану єдність і нерозбірливе ціле» [64, р. 219]. Дослідник також писав, що «з погляду міфічної свідомості минуле ніколи не минає; воно завжди тут і зараз» [64, р. 219].

Розмірковуючи у своїй роботі «Міф про державу» про такий феномен, як «політичний міф», дослідник зазначав: «Міф завжди описувався як результат несвідомої діяльності та як вільний продукт уяви. Але тут ми бачимо міф, створений за планом». Він називав подібні нові міфи «штучними речами, створеними дуже вправними та хитрими майстрами», і зазначав, що вони

впливають на соціум загалом [65, р. 282]. Таким чином, міф служить інструментом для вираження певних ідей та підтримки соціальних установок. Міф перестає бути виключно продуктом несвідомого, а стає культурним феноменом.

Вікторія Ларіонова стверджує, що міф є найдавнішою системою цінностей, а міфологічна свідомість нерозривна з історичною свідомістю. Українська дослідниця пише, що у сучасній масовій свідомості, незважаючи на присутність наукового знання, філософського знання та логіки, досі спостерігається присутність рис міфологічного мислення [33, с. 99–108].

Ірина Костюк пише, що міфологія – це «вічний і практично незмінний світ», створений для пояснення природи, космосу та самого себе. На думку дослідниці, міфологія може бути свідомою та руйнівною. У першому випадку міфологія звеличує мораль, віру і надію, а також є базисом для творчості, а в другому – перетворюється на інструмент влади, фанатизму чи насильства [32, с. 111]. Особливість міфу в тому, що це не лише культурний феномен, який залежить від тимчасового континууму, цінностей та моралі певної доби, але також психологічне та соціальне явище – оскільки він є «засобом соціальної самоідентифікації індивідів і суспільства» [32, с. 111]. Також І. Костюк зазначає, що у зв'язку зі зміною образу культури, прискоренням соціальних перетворень, формуванням інформаційного суспільства, стиранням національних та географічних кордонів та створенням глобального інформаційного простору відбувається міфологізація суспільної свідомості [32, с. 112].

Для нашого дослідження важливо було не лише виділити міфологічну свідомість як частину суспільної свідомості, а й розглянути міф у структурі світогляду. Розуміння та сприйняття міфу як елемента світогляду дозволяє розкрити його вплив на формування ідентичності, питання ідентифікації (гендерної, національної, релігійної тощо) та формування цінностей. Міфологічна свідомість – одна з перших форм людської свідомості, яка тісно пов'язана зі світоглядом – і навіть невідривна від неї. В очах першоносія міфологічної свідомості міфи сприймалися як факти, а не як продукти людської

фантазії. Міфологічна свідомість слугувала фундаментом для формування світоглядних уявлень, поєднуючи суб'єктивне й об'єктивне в нероздільне ціле. Тому ми приймаємо точку зору багатьох дослідників, які пов'язують феномен свідомості та світогляду.

Зупинимось для початку на понятті світогляду. Відповідно до В. Діденка та В. Табачковського [21], світогляд можна інтерпретувати як форму самовизначення людини у світі та спосіб сприйняття самого світу; як духовно-практичну структуру з досвідом, прагненнями, ідеалами та переконаннями; як систему принципів, цінностей, вірувань, поглядів на сенс життя та ін. Також під цим терміном мається на увазі форма самосвідомості людини та соціуму, що кардинально важливо у контексті нашої роботи.

Світогляд складається з кількох рівнів: світобачення формується на основі таких принципів, як гуманізм, антропоцентризм, плюралізм, догматизм тощо; світовідчуття ґрунтується на досвіді, включаючи особистий, груповий, сімейний, етнічний, суспільний, класовий, загальнолюдський; світорозуміння народжується завдяки знанню; світоспоглядання вибудовується навколо цілей та їх реалізації; світосприйняття спирається на такі цінності, як свобода, істина, справедливість, краса та добро [21, с. 569].

За класифікацією В. Діденка та В. Табачковського, світогляд поділяється на кілька типів [21, с. 570]. Міфологічний світогляд пов'язаний з вірою в надприродні сили та абсолютизацією досвіду, властивого конкретним культурам. Філософський світогляд узагальнює знання, цінності і навіть волю індивідуума у спробі усвідомити сутність буття. Релігійний світогляд базується на поклонінні надприродним силам, розподілі світу на духовний / матеріальний, природний / надприродний і т. і. Перші три типи відносять до історичних типів свідомості. Також дослідники виділяють художний світогляд, що виражається через творчість, яка задовольняє естетичні потреби та формує культурні ідеали, та науковий світогляд, заснований на знаннях — як теоретичних, так і експериментальних.

Виходячи з цього, світогляд як форма самосвідомості передбачає, що людина осмислює саму себе. Подібне осмислення відбувається у контексті навколишнього світу, цінностей, переконань та цілей. Самосвідомість – здатність особистості розуміти своє місце у світі, а світогляд дозволяє оформити цю здатність до системи поглядів. Таким чином, світогляд відіграє роль у сприйнятті реальності, пошуках сенсу життя та формуванні особистої ідентичності. Міфологічна свідомість у межах цих описів може розглядатися як у структурі суспільної свідомості, так і у структурі світогляду.

Три історичних типи світогляду – міфологічний, релігійний та науково-філософський – у сучасній масовій свідомості є складною сумішшю, де поєднуються елементи чуттєвого сприйняття, логічного аналізу, раціонального підходу та ірраціонального досвіду. Отже, межі між цими типами світогляду розмиваються. У суспільстві людина може одночасно шукати відповіді на питання як у наукових поясненнях, так і в духовних вченнях та в міфологічних символах. Саме тому відбувається поєднання традиційних знань та інноваційних ідей, явно виражене у новій міфотворчості.

У рамках нашої роботи доцільно використати підхід та Олега Погорєлова та Мирослави Карпенко для розуміння взаємозв'язку між міфологічною свідомістю та міфологічним світоглядом.

О. Погорєлов розглядає світогляд як універсальну форму самосвідомості. Дослідник стверджує, що «світогляд слушно називають поглядом на життя», «структура світогляду вкорінена у самосвідомості», а різні форми світогляду, чи то міфологічна, філософська чи релігійна, є історично зумовленою загальною формою самосвідомості [40, с. 41]. Також світогляд, за О. Погорєловим, – це духовна картина світу, де природа розкривається як надчуттєва реальність, що дозволяє людині існувати в гармонії як духовно-тілесній істоті [40, с. 41].

Мирослава Карпенко зазначає, що завдяки людській уяві відбувається перехід від чуттєвого до надчуттєвого, яке, «навпаки, виражає надчуттєве у чуттєвому – міфообразах» [24, с. 84]. Таким чином, завдяки уяві надприродне починає набувати форми у вигляді оповідань про богів і героїв. У людини

з'являється можливість осмислювати духовні явища у вигляді зрозумілих йому сюжетів.

Дуже важливий акцент у питаннях свідомості та світогляду – аксіологічна складова, на що посиляються О. Погорелов та М. Карпенко. Як зазначають дослідники, саме з міфологічним світоглядом пов'язане формування сакральних цінностей, а завдяки зв'язку цінностей з філософським та релігійним світоглядом вони видозмінюються та адаптуються під сучасні реалії [24, с. 86; 40, с. 41]. У контексті нової міфології сакральні принципи також видозмінюються – нові цінності породжують нові міфи, у яких відбиваються зміни як у культурі, так і у свідомості. Однак у них присутні не лише новаторські ідеї, спостерігається і повага до традиційних цінностей, що веде до створення нових гармонійних міфів.

Виділення міфології як окремого типу світогляду дозволяє не ототожнювати її повністю з релігією, філософією та мистецтвом, а розглядати як окремий феномен. Міфологічна свідомість не вимагає твердої віри в релігійні догмати, не обов'язково передбачає наявність розвиненої естетичної складової, наукової обґрунтованості чи глибокої філософії. Цей феномен ґрунтується на образах та символах, метафорах та архетипах, які не потребують доказів. У міфологічній свідомості поєднуються етичні, естетичні та моральні принципи, що робить її важливим інструментом для аналізу культурних і соціальних норм.

Світоглядні елементи відіграють величезну роль у міфі. І встановлення зв'язку між такими поняттями, як «світогляд» та «суспільна свідомість», – один із підходів, які ми використовуємо у нашій роботі. Це допоможе зрозуміти, як міфи формують соціальні та культурні уявлення – навіть у століття науки та техніки, під час активних процесів глобалізації та мультикультуралізму. Феномен міфологічного світогляду / міфологічної свідомості ми розглядаємо в рамках суспільної свідомості поряд з такими типами світогляду, як релігійний, філософський, науковий та художній, а також із основними формами свідомості, серед яких етична, естетична, релігійна, історична, екологічна, моральна, національно-культурна, політична, правова. Такий цілісний підхід дозволяє нам

зрозуміти, що ці форми суспільної свідомості нехай і різні, але пов'язані між собою.

У міфологічній свідомості та давніх структурах міфу явно виражена етична, естетична та моральна свідомість – ці аспекти помітні при аналізі конкретних міфів, де у вчинках героїв реалізуються певні моральні правила. Нова міфотворчість використовує міфологічну свідомість як основу, водночас наповнюючи її новими елементами, причому не лише переліченими вище формами свідомості (етичної, естетичної та моральної), які зазвичай присутні в міфі, а й такими формами, як політична, екологічна і т. ін. Завдяки цьому у творах, які можна віднести до нової міфології чи нової міфотворчості, міфологічний зміст збагачується новими сенсами.

Відповідно до О. Погорелова та М. Карпенко, світоглядна картина світу завжди має у собі антропологічний аспект – вона є не лише зовнішньою реальністю, але існує як частина нашого внутрішнього світу й формує індивідуальну картину світу кожної людини, відповідаючи на її питання про сенс життя та інші питання буття [24, с. 84; 40, с. 41]. Дослідження індивідуальної міфологічної свідомості заслуговує на особливу увагу, бо саме на індивідуальному рівні воно сприяє формуванню цінностей, моральних орієнтирів і самоідентичності у певного індивідуума. В індивідуальній міфологічній свідомості відбувається адаптація міфологічних елементів – виходячи з особистого досвіду та уявлень людини.

Міф не є прямим відображенням нашої реальності, ані реальності минулого. Через розумовий процес індивід може створити фантасмагоричний мислеобраз, який згодом може перетворитися на міф – заломлений образ іноді реального об'єкта зовнішнього світу. Міфологічна свідомість тою чи іншою мірою притаманна більшості людей. Вона пов'язана зі сприйняттям світу через символи, образи та архетипи, а це закладено в культурних традиціях більшості культурно-релігійних груп. Однак ступінь виразності міфологічної свідомості може змінюватись.

Щоб освоїти індивідуальний рівень міфологічної свідомості, хочемо простежити стадії взаємодії індивіда з міфом. Ми пропонуємо такі різновиди цього явища:

1. Відторгнення – людина може відкидати міфи, вважаючи їх неактуальними як для себе, так і взагалі для сучасного суспільства, чи сприймати їх як щось чужорідне і чуже – якщо йдеться про міфології інших держав і народів.

2. Адаптація – процес, що відбувається завдяки представникам нової міфотворчості, які враховують відторгнення міфів та пропонують їх у модернізованій формі. Міфи стають доступними для більшої аудиторії людей, але цей процес часто призводить до їхнього спрощення. Читач або глядач, який раніше відкидав міфи, починає використовувати нові міфи для практичних цілей або дивитися на них як на актуальні соціальні та культурні орієнтири.

3. Інтеріоризація – людина самоототожнюється з міфом, відчуває, що є героєм якогось епосу. У такому разі міф перестає бути розповіддю, а стає частиною особистого епосу. Жінка, що ідентифікує себе з Сітою, проектуватиме її якості та спосіб життя на своє життя з чоловіком, роблячи відносини гармонійними. Чоловік, котрий сприймає свої складності як випробування Рами, намагатиметься слідувати моральним принципам. Подібний феномен дозволяє міфу не лише бути своєрідним культурним кодом нації чи народу, а й бути інструментом для самоаналізу та саморозвитку.

З одного боку, відбувається симпліфікація – діалектичний процес, де спрощення виправдане необхідністю зробити міфи доступними для сучасної людини, яка не приймає їхньої початкової форми з певних причин. Адаптація дозволяє повернути міфи в культурне поле та зробити їх не лише популярними, а й зрозумілими для широкого кола людей. Однак надмірна симпліфікація може загрожувати глибині епосу та перетворити його на банальний роман чи мильну оперу.

На рівні інтеріоризації міф стає частиною внутрішнього світу людини. Наприклад, Мартін Лютер, переживши духовну кризу, відкрив для себе нове розуміння священних писань, що згодом привело його до реформаторської

діяльності. Що стосується інтеріоризації, міф глибоко впливає на особистість, але є ризик, описаний Карлом Юнгом, – втрата власної ідентичності, коли людина повністю зливається з міфічним героєм.

Індивідуальна міфологічна свідомість – це сприйняття та інтерпретація міфів індивідумом через призму свого досвіду, знань та цінностей. І тут міфи адаптуються під потреби і картину світу конкретної людини будь-якої епохи. Ми вирішили створити власну класифікацію, виходячи з рівня міфологічної свідомості тієї чи іншої категорії людей. На нашу думку, є *експерти-носії міфологічної свідомості*, представники сучасних наукових співтовариств, релігійних груп і філософських кіл, які розбираються в питаннях міфу і чийі ідеї формують сприйняття міфів; *передавачі-медіатори*, які популяризують новаторські ідеї або серед однодумців, або серед широкої аудиторії; *споживачі*, готові вникати у питання міфології через читання старих і нових міфів, переглядів фільмів, телесеріалів та інших продуктів на релігійно-міфологічному базисі; а також *індивіди з ослабленим міфологічним сприйняттям*, дистанційовані від міфологічних наративів.

Також варто зазначити, що є люди, які сповідують християнство, а є ті, хто досліджує цю релігію та називає історії з Біблії міфами. Віруючий християнин не є носієм міфології, оскільки він впевнений у тому, що всі знання записані в Біблії та всі перекази, пов'язані з християнством, наприклад, апокрифи, є істиною. Для християнських конфесій (католиків, православних, протестантів, сект християнського штибу та ін.) існує власне трактування істини, що веде до відмінностей у розумінні вчення, але ніхто з віруючих християн не дивиться на своє вірування як на міфологію.

Нова міфологія визначає сучасну міфологічну свідомість. Здебільшого це відбувається завдяки тій категорії людей, яких ми назвали *передавачами-медіаторами міфологічної свідомості*. Вони зайняті не стільки роздумами про міф (як учені, дослідники та інші експерти-носії міфологічної свідомості), скільки популяризацією міфології та впровадженням нових міфів у маси та свідомість сучасного соціуму.

Всі сучасні форми міфу, які зазнали трансформації в процесі диспутів *експертів-носіїв міфологічної свідомості*, сприяють формуванню нових категорій і способів розуміння міфологічного мислення, а також переосмисленню ортодоксальних міфів крізь призму сучасної дійсності. *Передавачі-медіатори* беруть це та інтегрують у сучасне суспільство, а точніше, у сучасний менталітет соціуму. Наприклад, за допомогою мистецтва: через літературні твори, фільми, серіали, музику, живопис та ін. Це потрібно для того, щоб сучасна людина могла адекватно сприймати образи з далекого минулого. *Споживачі* можуть стикатися з міфологією та міфологічною свідомістю. Наприклад, купити книгу за мотивами індійської міфології Кавіти Кане, Аміша Тріпаті або Девдатта Паттанаїка. Або піти у кінотеатр на фільм за мотивами християнських переказів чи індійських епосів.

За фактом, сучасна міфологічна свідомість – це той продукт, який виробляють сучасні експерти-носії та передавачі, спираючись на ортодоксальні культурні, релігійні, міфологічні основи тієї далекої епохи, коли міфологічна свідомість була найважливішим, а деяких випадках і єдиним способом розуміння світу. Це проявляється у новій міфотворчості, в тому числі у працях таких індійських авторів, як Девдатт Паттанаїк, Аміш Тріпаті та Кавіта Кане. У їхніх творах традиційні індійські міфи розглядаються в контексті проблем людини XXI століття. Таким чином, представники індійської «нової міфотворчості» створюють міст між давніми цінностями та актуальними не лише духовними, а й соціальними питаннями. Переосмислення міфів за допомогою нових інтерпретацій та з акцентом на актуальних проблемах, а часом і романтизація стародавніх оповідей дозволяють адаптувати міфологічні сюжети та перетворювати їх на фільми, серіали та художні книжки. Розглянемо докладніше феномен «нової міфології» та «нової міфотворчості» у наступному підрозділі.

2.2 «Нова міфологія» та «нова міфотворчість» в сучасній культурі

В наші дні міфологічна свідомість зберігає свою актуальність – її присутність у сучасних реаліях особливо помітна завдяки новій міфології. Саме

цим терміном ми позначатимемо сучасний комплекс міфологічних концепцій, у яких поєднані давні традиційні уявлення про фізичний та духовний світ та нові уявлення, невідірвні від сучасної культури.

Нова міфологія та нова міфотворчість взаємозалежні, але трохи різні феномени. Запропонуємо власну інтерпретацію цих понять на підставі вивчених нами творів, заснованих на міфі. Нова міфологія – це «продукти» (художні твори, фільми, серіали, твори мистецтва), в яких спостерігається переосмислення старих міфів та архетипів з адаптацією до сучасних реалій і проблем і акцентуванням на них (фемінізм, гендерні питання, проблема нерівності) – переважно, без впровадження новаторських ідей. По суті, міф залишається тим самим, автори та режисери пропонують читачам та глядачам поглянути на нього з іншої точки зору. Метою нової міфології ми б назвали збереження зв'язків міфу з традиційною культурною спадщиною, але в той же час з актуалізацією міфу для сприйняття сучасною людиною.

Тоді як нова міфотворчість полягає у створенні абсолютно нових міфів та наративів, у яких відображаються інтереси та цінності людини XXI століття. Вони також відображають духовність у сучасному розумінні, процеси глобалізації та мультикультуралізму, спроби пов'язати релігійно-міфологічні концепції з такими сучасними сферами, як освіта, політика, екологія, бізнес, менеджмент та лідерство. У новій міфотворчості найчастіше спостерігаються елементи фентезі, наукової фантастики, поп-культури та ін. Мета цього феномена – формування абсолютно нових смислів для відображення поточних змін у соціумі. Сучасні українські дослідники І. Предборська та С. Ганаба підкреслюють: «Міфотворчість – це явище у значній мірі відображає іманентну природу людини. Міфологічне сприйняття й осмислення явищ дійсності супроводжує як загалом людство впродовж його існування, так і окрему людину протягом усього життя» [43, 25 с.]. Тобто нова міфологія більше зосереджується на переробці традиційних міфів, а представники нової міфотворчості створюють оригінальні концепти та образи, які або не мають жодного зв'язку з

традиційними міфами, або беруть персонажів і сюжет старих міфів для створення нових унікальних творів.

Нова міфологія та нова міфотворчість також відрізняються своїм характером та функціоналом. Міфологія це кінцевий продукт, сформований як культурне явище, що можна спостерігати, вивчати, аналізувати. Це вже створений світ смислів та образів, у який читач (у випадку з літературними творами) чи глядач (у випадку з кіноадаптаціями епосів) може зануритися. Міфотворчість – це процес створення нового міфу. У цей процес включені механізми інтерпретації, переосмислення та адаптація. Творчість містить у собі як результат (книгу, серіал, фільм чи будь-який інший продукт), так і процеси діяльності. Міфотворчість – динамічне явище, під час якого відбувається поєднання традиції з сучасними культурними реаліями.

У понятті «нова міфологія» акцент зроблено на результаті, тоді як у понятті «нова міфотворчість» – на процесуальності та перформативності. Зазначене розрізнення є умовним і виконує насамперед методологічну й методичну функцію в межах інтегральної дослідницької мети. У живій соціокультурній реальності «нова міфологія» та «нова міфотворчість» постають як різні модуси єдиного феномена. Акцент на «новій міфотворчості» дозволяє зосередити увагу на створенні принципово нових міфів та наративів, які відображають інтереси й цінності людини ХХІ століття. Ці креативні процеси репрезентовані в сучасній індійській культурі в творах Д. Паттанаїка, А. Тріпаті та К. Кане, де традиційні індійські міфи інтерпретуються крізь призму викликів сучасного глобалізованого світу.

В останні десятиліття спостерігається популяризація нової міфології та активне створення та поширення продуктів масової культури: фільмів, літератури, відеоігор, коміксів та ін. Нова міфологія часто включає елементи фантастики та інших жанрів, завдяки чому формуються нові сюжети, персонажі та цілі «Всесвіти». Популярність нової міфології пов'язана з розвитком медіа та технологій, а також поширенням політики мультикультуралізму й глобалізації. Нові міфи та герої стають невід'ємною частиною сучасної культури та

обговорюються у широких колах. Міфологія трансформується і пристосовується до нових умов: завдяки сучасним авторам літературні горизонти розширюються, а багато актуальних тем, включаючи питання культурної, релігійної та національної ідентичності, соціокультурних креативних практик, а також морально-етичних орієнтирів, відкриваються з іншого боку.

Цей феномен спостерігається в літературі різних країн та народів. Особливо це помітно в сучасному індійському соціумі, де персонажі давньоіндійських епосів «Рамаяна» та «Магабгарата» завдяки письменникам та режисерам-новаторам постають перед нами у новому світлі, що представляє новий філософський поворот в індуїстській культурі та релігії.

Ми вирішили зупинитися на трьох сучасних індійських авторах, чії твори належать до індійської «нової міфології». Це Кавіта Кане, Аміш Тріпаті та Девдатт Паттанаїк. Ці письменники – різнобічні особистості з великим досвідом роботи у різних сферах життя, крім написання книжок.

Кавіта Кане (нар. 1966) отримала дипломи за напрямками «англійська література» та «масова комунікація» в Університеті Пуни. Вона обрала кар'єру журналіста, працювала в медіа-будинках Magna Publications, Daily News and Analysis та The Times of India, а пізніше зосередилася на письменстві.

Аміш Тріпаті (нар. 1974) – автор книг, банкір та дипломат з Індії. Він закінчив Індійський інститут менеджменту Калькутти та працював у сфері фінансів, включаючи Standard Chartered Bank, IDBI Bank та Development Bank of Singapore. Він працював міністром культури та освіти у Верховній комісії Індії (High Commission of India) у Великій Британії та директором Центра Неру (The Nehru Centre) у Лондоні. Аміша Тріпаті називають «індійським Толкіном».

Більший інтерес з академічної точки зору становить Девдатт Паттанаїк (нар. 1970) – індійський письменник та міфолог, автор понад 50 книжок. Він закінчив медичний коледж (Grant Medical College) у Мумбаї, працював у сфері фармацевтики та охорони здоров'я та паралельно писав статті для різних журналів. Потім Девдатт Паттанаїк заглибився в тему міфології, отримав диплом за спеціальністю «порівняльна міфологія» у Мумбайському університеті і

присвятив свій час написанню книжок. Девдатт Паттанаїк створює нові інтерпретації, поміщає старий міф у нові реалії, що допомагає сучасній людині зрозуміти цінність давніх традицій і використовувати їх на благо в різних сферах життя. Серед них – бізнес, лідерство, менеджмент, освіта.

У дисертації запроваджуємо терміни індійська «нова міфологія» та індійська «нова міфотворчість» для аналізу сучасної індійської літератури, хоча ці терміни залишаються умовними. Індійські автори, які працюють із міфами, не ідентифікують себе таким чином, а вважають себе інтерпретаторами традиційних текстів. Однак проведений нами аналіз показує, що в їхньому підході до міфу спостерігаються значні зміни та переосмислення, а часом мало не повна відмова від оригінального міфу. Саме це дозволяє віднести діяльність обраних нами для аналізу індійських авторів (Аміш Тріпаті, Кавіта Кане та Девдатт Паттанаїк) до нової міфології та нової міфотворчості, незважаючи на спроби вищезгаданих письменників зберегти зв'язок з міфом-першоджерелом.

Саніка Кулкарні (про яку ми згадували в підрозділі 1.1) у своїй статті «Дослідження переказів індійської міфології з акцентуванням на творі “Сіта” Девдатта Паттанаїка» вживає термін «МЕТОО» (mythological epics told over and over), котрий можна перекласти як «міфологічні епоси, що переказуються знову і знову» [100, р. 723]. Вона зазначає, що подібна інтерпретація міфологічних епосів поширюється всюди: у ЗМІ, на телебаченні, радіо, у соціальних мережах. Дослідниця зазначає, що в індустрію прийшла велика кількість оповідачів, які досліджують та переосмислюють міф через власну призму, не забуваючи спиратися на економічні та політичні зміни у суспільстві.

В інших наукових працях, присвячених новій міфології в Індії, ми терміна «МЕТОО» (mythological epics told over and over) не спостерігали. Можна припустити, що для індійців нові перекази епосів – це звичайне явище культурної та духовної практики, і воно настільки органічно вписується у традиції індійського суспільства, що потреби у терміні на позначення цього процесу немає. Міфологічні історії в Індії передаються від покоління до покоління, переважно через усну традицію, і це завжди сприймалося як щось

звичайне. Наприклад, існує близько 300 варіантів стародавнього епосу «Рамаяна» зі своїми особливостями – залежно від регіону та культурних традицій. Серед найбільш відомих: традиційна «Рамаяна» на санскриті (імовірно, написана не раніше 300 р. до н.е.), чиє авторство приписують Вальмікі, «Рамаватарам» тамільською мовою поета Камбарі (XII століття), «Рамачандра Чарітапурана» або «Пампа Раманада» авторства Нагачандри мовою каннада (XII століття), «Шрі Ранганатха Рамаянам» поета Ранганатхі мовою телугу (XIII століття), «Саптаканда Рамаяна» авторства Мадхави Кандалі асамською мовою (XIV–XV століття) і «Рамачаритаманас» поета Тулсідаса на авадхі, діалекті хінді (XVI століття) [79].

У цих версіях спостерігаються різні деталі сюжету, унікальні релігійні та філософські трактування, духовні концепції. Це підкреслює, що індуїстський міф завжди адаптувався до соціальних і культурних умов, піддавався новим інтерпретаціям, причому як в усній традиції, так і письмово. Тому наважуємося припустити, що серйозна адаптація міфів до сучасних реалій з гендерними проблемами, питаннями у сферах освіти, екології, суспільної нерівності нехай і привертає увагу громадськості та наукових кіл, але не сприймається самими індійцями як щось унікальне, таке, що заслуговує на окремий науковий термін. Принаймні на сьогодні.

Однак термін «МЕТОО» (mythological epics told over and over) зустрічається в публіцистичних статтях та в інтернеті – при згадках про різні сучасні продукти, що базуються на міфі. Колишня бізнес-журналістка Вані Каушаль, яка на даний момент займається написанням романів та езотеричною діяльністю [94], у своїй статті «Чи зможуть індійські письменники-фантасти колись вийти за рамки релігійних епосів?» [95] для видання новин Scroll.in пише, що в Індії з'являються письменники, які знаходяться в пошуку формули ідеального бестселера. Проте, говорячи про фентезі, ці автори не орієнтуються на західні шаблони на кшталт «Гри престолів», «Володаря кілець» чи «Гаррі Поттера». Їхня увага зосереджена на моделі МЕТОО – повторному переказі міфологічних епосів. Стаття В. Каушаль – це критика сучасної індійської

літератури, в якій «Магабгарата та Рамаяна – це дари, які продовжують приносити користь» [95]. Проте вона зазначає, що в рамках переказу епосів спостерігаються незвичайні експерименти та новаторські підходи. В. Каушаль звертає увагу на феміністську перспективу, яку добре видно в образах Драупаді з книги «Палац ілюзій» Чітри Банерджі Дівакаруні та Урмили у книзі «Сестра Сіти» Кавіти Кане. Також авторка статті вказує на політичні мотиви у творі «Хроніки Ар'яварти» Крішні Удаясанкара, зазначає формат графічного роману «Аді Парви» Амрути Патіл та твітів в «Епічному переказі» авторства Чинду Східхарана [95]. В. Каушаль припускає, що і читач, і письменник у цих випадках розглядають міфологічну літературу як певний варіант історії та вірять у нього, незалежно від того, реальні ці події чи ні.

У науковому дискурсі явище МЕТОО, на нашу думку, краще позначити терміном «індійська нова міфологія» або «індійська нова міфотворчість», щоб точніше пояснити події, які відбуваються в культурі та соціумі. Але й тут слід зазначити, що цей термін динамічний та проміжний. Процес продовжує розвиватися, і цілком можливо, що в майбутньому індійські дослідники самі знайдуть найбільш підходящий термін для цього явища, що відбувається – або ж процес піде на спад і стане об'єктом для вивчення істориків. Ми вважаємо, що маємо право позначати процеси, що відбуваються в індійській літературі, кінематографі та культурі в цілому, терміном «нова міфологія», оскільки саме це поняття об'єднує спроби переказати, адаптувати та трансформувати класичні міфи з урахуванням реалій ХХІ століття. Хоча досить складно вмістити в одне слово явище з безліччю тенденцій, які включають вестернізацію, комерціалізацію та десакралізацію міфу, що відбуваються на тлі політики мультикультуралізму та глобалізації.

Міф завжди розповідає про індивіда – через призму міфології людина здатна зрозуміти себе і впоратися з переживаннями. Індивід також здатен досягти успіху в будь-якій справі, орієнтуючись на описані в міфах ситуації та досвід героїв. Міфологізація свого чи чужого життя занурює читача у світ символів, сюжетів та образів. Паралельно з розвитком індійської «нової

міфотворчості» та свіжого погляду на глибокі архетипові зв'язки в Індії спостерігається експансія біографічного та псевдо-біографічного контенту в мас-культурі. Герої епосів стають орієнтирами біографічних стратегій для сучасної аудиторії, стають невід'ємною частиною культури сучасної Індії, конкретних варіантів побудови life-course.

Незважаючи на те, що Рама – літературний персонаж і розглядати його як історичну особистість, не зовсім коректно, образ головного персонажа «Рамаяни» дуже впливає на індуїстів і всіх, хто цікавиться індійською культурою, саме через модернізацію та частково вестернізацію біографічного сюжету.

У тому, що міф фіксує не принцип, а випадок-ситуацію, пише М. Еліаде у своїй праці «Міф про вічне повернення» [77, р. 43–48]. Він прагне показати, що інваріанти культури (культурні архетипи) є зрештою усталеними – вони відклалися в культурі, в міфі, в історії підсумками, результатами зразкових та біографічних ситуацій особистостей (героїв). Це ще один дуалізм культури, явлений у міфі: інваріанти-архетипи-випадок-ситуація.

Міфи впливають на розвиток таких сфер, як мистецтво, література та кіновиробництво. У підрозділі 1.1 ми розглядали статтю «Вибір гуру та духовні пошуки у сучасній Індії» Майї Варрієр [162, р. 31–54]. Авторка вважає, що завдяки сучасним технологіям пошук гуру – швидкий та легкий процес, а самі гуру за допомогою інтернету знаходять нових послідовників з усього світу.

Однак ми вважаємо, що впровадження нових технологій у релігію, а також процеси глобалізації та мультикультуралізму спричинює те, що не лише гуру вдаються до нових способів залучення учнів – міфологічні образи трансформуються відповідно до нових орієнтирів та цінностей, з'являються онлайн-пуджі, Youtube-канали з мантрами та ін.

Надихаючись міфологічними сюжетами, автори та режисери створюють унікальні історії, які передають культурну спадщину або дозволяють подивитися на неї свіжим поглядом. Збереження традицій та культурної пам'яті, а також створення інноваційних ідей – важливі аспекти культурного розвитку соціуму.

Ці фактори часто взаємопов'язані, а баланс між ними сприяє еволюції культури та розвитку суспільства. Серед основних функцій міфу, які спостерігаються у сучасній літературній міфотворчості, ми хочемо виділити такі.

1. Функція збереження традиційної та культурної пам'яті, що сприяє збереженню цінностей для майбутніх поколінь.

2. Функція інновації та креативності, що сприяє поширенню нових ідей, форм самовираження, а також створенню сприятливих умов існування міфу в сучасному світі.

3. Компенсаторська функція, що полягає у моделюванні ідеального минулого з метою створення нового матеріалу для роздумів.

Представники індійської «нової міфології» шукають нові способи звернення до широкої аудиторії. Наприклад, Аміш Тріпаті, автор художніх книжок із новою інтерпретацією древніх індійських міфів, рекламував свої твори за допомогою відеореклами у кінотеатрах [151] та на YouTube [152]. Міфолог Девдатт Паттанаїк активно веде соціальні мережі [136] (і торкається у своїх постах насущних питань, пов'язаних як з міфологією, так і з політикою, соціальними проблемами тощо).

Процеси нової міфотворчості спостерігаються у всій світовій культурі. Це свідчить про універсальність зазначеного явища та його зв'язок із мультикультуралізмом. У західній літературі XX–XXI століть також спостерігається присутність релігійних, філософських та міфологічних мотивів. Вони можуть бути представлені як у формі алегорій та символів, так і у вигляді яскравих мотивів, що пронизують книжку з першої до останньої сторінки. Серед подібних творів відомі християнськими мотивами «Хроніки Нарнії» Клайва Стейплза Льюїса [35], «Володар перснів» Джона Рональда Руела Толкіна [50] з унікальною міфологією, натхненною скандинавською та кельтською спадщиною, «Янголи і демони» Дена Брауна [6] з елементами містики та релігійно-філософських роздумів, серія книг «Гаррі Поттер» Джоан Ролінг з елементами магії та міфології [46], «Голодні ігри» Сюзанни Коллінз [27], цикл книг «Персі Джексон та Олімпійці» Ріка Ріордана [45], романи «Пісня Ахілла»

[106] й «Цирцея» [38] авторства Медлін Міллер, а також цикл книг «Дюна» Френка Герберта [13], в якому порушується тема месіанства.

У зазначених нами творах можна побачити, що на Заході міфотворчість не зациклена на певному традиційному сюжеті, а проявляється через створення унікальних нових «Всесвітів». Так, наприклад, у серії книг Джоан Роулінг існує архетипічний образ «обраного» героя – Гаррі Поттера, на якому тримається весь сюжет і якому приділяється основна роль протистояння зі злом (Лордом Волдемортом та його поплічниками). При написанні «Дюни» Френк Герберт надихнувся різними релігіями, зокрема, ісламом та арабською культурною спадщиною, дзен-буддизмом та східною філософією. Головний герой перших книг циклу «Дюна», Пол Атрейдес, також представляє архетипічний образ «обраного» – Месії. Хоча з першого погляду «Хроніки Нарнії» сприймаються як дитяча казка, у циклі книжок спостерігаються біблійні мотиви: а в «Племіннику чарівника» простежується біблійний космологічний міф, де лев Аслан відіграє роль Творця, страждання, розп'яття і воскресіння Аслана в «Леві, Білій Відьмі та шафі» – відсилення до розп'яття та воскресіння Ісуса Христа, в «Останній битві» описується поява антихриста у вигляді хитрого Мавпа, який одягнув шкуру мертвого лева на свого підручного Осла і видавав його за Аслана та ін.

Тобто у західній культурі ми спостерігаємо значне розширення міфологічної та духовної складових – базовий сюжет видозмінюється, а часом «губиться». Тоді як в Індії базовий сюжет нікуди не йде, але простежується переосмислення відомих традиційних архетипів та героїв, виходячи з нових цінностей та змін у соціумі. Докладніше на індійській новій міфології ми зупинимося у наступних розділах.

Висновки до розділу 2

На основі проведеного аналізу підходів до феномена міфологічної свідомості в сучасній філософсько-гуманітарній думці сформульоване авторське бачення цього феномена, що відповідає меті та завданням дисертаційного дослідження. Міфологічна свідомість – це багаторівневий феномен, одна з

найважливіших складових у системі суспільної свідомості. Міфологічна свідомість проявляє себе на двох рівнях: об'єктивно-надіндивідуальному (колективному) та індивідуально-особистісному (персональному). Основними функціями цього типу суспільної свідомості є: функція забезпечення цілісності світу через формування єдиної картини світу; функція збереження та підтримки колективної пам'яті; функція забезпечення соціальної солідарності; функція символізації мислення, трансформації складних філософсько-релігійних ідей у зрозумілі для індивіда міфи; аксіологічна функція.

Ядром міфологічної свідомості є певна система світогляду. Аналіз сучасних трансформацій у цій сфері демонструє, що три історичних типи світогляду – міфологічний, релігійний та науково-філософський – є сьогодні складною сумішшю, де поєднуються елементи чуттєвого сприйняття, логічного аналізу, раціонального підходу та ірраціонального досвіду. Отже, межі між цими типами світогляду розмиваються, відбувається поєднання традиційних знань та інноваційних ідей.

Суттєвою характеристикою міфологічної свідомості є ступінь інтенсивності та глибини його прояву на індивідуально-особистісному рівні. В дисертаційному дослідженні виділені відповідні типи індивідів: експерти - носії міфологічної свідомості, передавачі-медіатори, споживачі, а також люди з ослабленим міфологічним сприйняттям.

Сучасні трансформації міфологічної свідомості і на колективному і на індивідуальному рівні маніфестують себе в різних формах. Найяскравіші форми такої маніфестації – «нова міфологія» та «нова міфотворчість». «Нова міфологія» репрезентується в культурних продуктах (художні твори, фільми, серіали, твори мистецтва), де спостерігається переосмислення старих міфів та архетипів з адаптацією до сучасних реалій і проблем (фемінізм, гендерні питання, проблема соціальної нерівності тощо). Ці репрезентації та відповідні перформативні культурні практики доцільно позначити терміном «нова міфотворчість». В понятті «нова міфологія» акцентується результат, а в понятті «нова міфотворчість» – процесуальність, перформативність. Зазначена

умовність такого розрізнення, котре виконує передусім методологічні та методичні завдання в контексті інтегральної дослідницької мети. В живій соціокультурній реальності «нова міфологія» та «нова міфотворчість» – це лише різні модуси цілісного феномена. Акцент на «новій міфотворчості» дозволяє також зафіксувати увагу на створенні абсолютно нових міфів та наративів, що в них відображаються інтереси та цінності людини ХХІ століття. Ці креативні процеси репрезентовані в індійській культурі у творах Д. Паттанаїка, А. Тріпаті та К. Кане, де традиційні індійські міфи розглядаються в контексті проблем сучасного глобалізованого світу.

Здійснений у розділі пошуковий аналіз виявив, що в індійському науковому просторі терміни «нова міфологія» та «нова міфотворчість» не вживаються, застосовується термін «МЕТОО» (mythological epics told over and over), котрий можна перекласти як «міфологічні епоси, що переказуються знову і знову» (С. Кулкарні). Проте віднесення вищезазначеного корпусу творів сучасних міфологів Індії до загальноцивілізаційного процесу створення нової міфології через динамічні процеси міфотворчості, здійснене в дисертаційному дослідженні, є, на наш погляд, більш точною ідентифікацією.

На підставі порівняльного аналізу проявів нової міфотворчості в Індії та в західних країнах («Хроніки Нарнії» К. С. Льюїса, «Володар кілець» Дж. Р. Р. Толкіна, «Ангели та Демони» Д. Брауна, «Дюна» Ф. Герберта та ін.) доходимо висновку про універсальний характер цього феномена. Одна з суттєвих відмінностей полягає в тому, що на Заході міфотворчість не сфокусована на певному традиційному сюжеті, а проявляється через створення унікальних нових «Всесвітів».

РОЗДІЛ 3

ІНДІЙСЬКА «НОВА МІФОЛОГІЯ» В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ ТА ФОРМУВАННЯ НОВИХ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК

3.1 Традиції та «нова міфологія»: трансформація стародавніх індійських епосів у системі сучасних цінностей

У цьому підрозділі ми переходимо до детального аналізу праць, присвячених новій міфології. Застосовуючи методи герменевтичного та текстологічного аналізу, покажемо на конкретних прикладах, як цей феномен проявляється у сучасній культурі. Особливу увагу приділимо тому, як сучасні індійські автори адаптують традиційні міфи і які мистецькі прийоми використовують для переосмислення класичних сюжетів. Зупинимось на трьох авторах, чиї твори належать до індійської нової міфотворчості. Це Кавіта Кане, Аміш Тріпаті та Девдатт Паттанаїк, на інтелектуальних біографіях яких ми вже зупинялися в розділі 2.2. Всі ці письменники – різнобічні особистості з великим досвідом роботи у різних сферах життя, крім написання книжок.

Також використовуємо біографічний підхід (І. Голубович, В. Менжулін), оскільки індійські автори, звертаючись до міфу, перетворюють його героїв на біографічних персонажів та особистостей з унікальними поглядами на світ. У цьому розділі ми також застосуємо порівняльний аналіз, оскільки процеси мультикультуралізму і міжкультурної комунікації спостерігаються не тільки у новій міфології ХХІ століття, а й у інших культурних контекстах. Ми спробували зробити порівняння цього явища з фентезі ХХ століття на прикладі циклу книжок Френка Герберта «Дюна».

Індійські автори, що працюють в рамках «нової міфології», для основи своїх творів часто використовують давньоіндійський епос «Рамаяна». Тому перед тим, як звернутися до трансформацій цієї літературної пам'ятки в сучасній культурі, звернімося до базових положень цього епосу. Розглянемо «Рамаяну» як культурну матрицю, на основі якої виникають сучасні інтерпретації та нові

міфи. Девдатт Паттанаїк використовував «Рамаяну» як матрицю у багатьох своїх книжках, включаючи «Сіта: Ілюстрований переказ Рамаяни» [131], «Дівчина, яка зробила вибір: новий спосіб оповіді Рамаяни» [133], «Рамаяна проти Магабгарати: моє грайливе порівняння» [129], «Лідер: 50 ідей з міфології» [126] та ін. Кавіта Кане на базисі цього давнього епосу опублікувала книжки «Сестра Сіти» [92], «Принцеса Ланки» [91], «Перемир'я Тари» [93] та «Пробудження Ахальї» [89]. Аміш Тріпаті, взявши за основу героїв і мотиви «Рамаяни», написав серію кнжок, відому як «Серія Рам Чандра» (The Ram Chandra Series), котра на сьогодні складається з чотирьох книг: «Рама: нащадок Ікшваку» [154], «Сіта: воїн Мітхілі» [155], «Равана: ворог Ар'яварти» [153] та «Війна Ланки» [156].

«Рамаяна» в ХХІ столітті – це не лише стародавній текст, а й динамічний культурний код, котрий трансформується під впливом мультикультуралізму та таких процесів, як глобалізація, гібридизація та комерціалізація. Традиційно авторство «Рамаяни» (нагадаємо, імовірно написана не раніше 300 р. до н.е.) приписується мудрецю Вальмікі, який був натхненний подіями в житті Рами і створив епос про життя та пригоди принца [138]. Ця версія підтримується представниками індуїстської традиції. Також існує версія, що «Рамаяна» спочатку була частиною усної традиції, а не твором конкретного автора. Епос міг накопичуватися та трансформуватися протягом багатьох століть, перш ніж був записаний. Проблема авторства цього епосу залишається предметом обговорення та суперечок серед дослідників та літературознавців. Спочатку згадаємо базовий сюжет «Рамаяни». Саме таким він зберігся у культурній пам'яті та переказах.

Головний герой епосу принц Рама – сьомий із десяти аватар бога Вішну та зразок ідеальної людини. В індуїстській традиції Вішну – одне з трьох головних божеств нарівні з Шивою та Брахмою. Вішну відповідає за підтримку та збереження Всесвіту. У своїх різних аватарах Вішну з'являється, щоб виправити нерівновагу у світі та покращити умови життя на Землі.

Незважаючи на те, що епос може містити елементи, які базуються на реальних подіях чи легендах, Рама як персонаж вважається божественним

втіленням, а події його життя розглядаються в контексті духовних навчань. Рама представляє ідеальну людину з безліччю людських чеснот. Дружина Рами на ім'я Сіта – уособлення відданості, жіночності та взірець ідеальної дружини. Сіта – аватара богині Лакшмі, народжена із землі. Незважаючи на біди й поневіряння, Сіта залишається вірною Рамі, що демонструє найвищий ступінь її відданості та силу духу.

Рама мав стати спадкоємцем трону Айодг'ї, але Кайкейї, друга дружина його батька Дашаратхі, завдяки інтригам домоглася вигнання Рами в ліс на чотирнадцять років. Найкращі якості Сіти підкреслюються в той момент, коли вона добровільно відмовляється від комфортного життя в палаці і слідує за своїм чоловіком у вигнання. Разом із ними у вигнання вирішує піти брат Рами – Лакшмана.

Важливим моментом, який вплинув на сюжет «Рамаяни», є викрадення Сіти ракшасом Раваною. Пошук Сіти та битва на Ланці наголошують на цінності любові та відданості, а також демонструє перемогу добра над злом та відновлення справедливості.

Щоб довести свою вірність та чистоту перед чоловіком, після свого звільнення Сіта проходить випробування вогнем. Рама і Сіта живуть в Айодг'є, але через якийсь час у підданих виникають сумніви щодо чистоти Сіти після життя у палаці демона. Вагітну Сіту виганяють у ліс, оскільки Рама визнавав, що обов'язок правителя перед народом (раджа-дхарма) важливіший, ніж обов'язок чоловіка перед дружиною. Сіта, хоч і відчуває гіркоту, але гідно приймає цей удар долі. Її під захистом приймає мудрець-подвижник Вальмікі.

В обителі Вальміки у Сіти народжуються два сини від Рами – Куша та Лава. Вальміки піклується про них і вчить їх у поемі про діяння Рами – «Рамаяна». Одного разу Куша та Лава читають цю поему при Рамі. Рама розуміє, що це його сини, і вирішує зустрітися з Сітою. Рама просить її довести свою чистоту перед народом. Тоді Сіта просить Землю прийняти її у свої обійми, якщо вона чиста перед чоловіком. Земля відкривається, і Сіта зникає в її лоні.

Міф персоналізований, номінаційний, тісно прив'язаний до набору типових сюжетних ситуацій. «Рамаяна» як епос є яскравим прикладом такого міфу. Крізь призму міфологічної свідомості «Рамаяна» розкриває світ, у якому кожна подія має власну значущість і визначає долю героїв. Світ «Рамаяни» не передбачає абстрактних категорій чи метаопису, а скоріше описує життя через конкретні образи та події, насичені символікою та змістом.

Протягом усієї «Рамаяни» ми спостерігаємо безліч міфологічних символів із прямим чи прихованим підтекстом. Пропонуємо зупинитися на кількох із них.

1. Рама зображується як досконалий чоловік, син, брат і правитель, який дотримується вищих норм дхарми (праведності) і діє на благо суспільства. У Рами було три брати: Бгарата, Шатругхна та Лакшмана. Усі троє бачили в ньому втілення досконалості – братів можна сприймати й розуміти як символи відданості і чеснот. Рама також дбав про дружину Сіту, яка є символом чистої любові та досконалої жінки.

2. Рама звелів Сіті не виходити з дому за його відсутності, коли вирушив на пошуки золотого оленя. Оскільки Рама довго був відсутній, Сіта відправила Лакшмана на його пошуки. У пізніх версіях епосу згадується, що перед тим як піти, Лакшмана провів спеціальну лінію навколо житла, відому як Лакшмана-рекха (Lakshmana rekha). Лінія повинна була захищати Сіту, але злий демон Равана обдурих жінку, змусивши її залишити коло, і викрав її. Лакшмана-рекха як міфологічний символ може розглядатися як символ захисту або, навпаки, обмеження дій Сіти.

3. Хануман – не просто персонаж Рамаяни, а образ істинно відданого, готового на все заради свого Господа. Його вірність і сила духу проявляються в його подвигах, включаючи перетин океану задля пошуку Сіти, боротьбу з демонічними силами на Ланці, пошук лікувальної трави Санджевані з гори Дронагірі для лікування Лакшмани та ін. Хануман символізує силу віри та безкорисливої служби. Його образ надихає людей на наслідування такої відданості й готовності служити іншим без очікування нагороди.

4. Будівництво моста від континенту до Ланки можна інтерпретувати як символ кохання, сили та відданості. Рама був здатен подолати всі перешкоди заради порятунку коханої жінки. Крім цього, подібний міфологічний символ можна розуміти як синонім єдності – для будівництва мосту було залучено безліч підданих та союзників Рами, включаючи армію мавп.

У «Рамаяні» ми бачимо, як загальноприйняті культурні архетипи, такі, як відданість, справедливість та любов, проявляються через конкретні біографічні ситуації та сценарії. Наприклад, історія про викрадення Сіти демоном Раваною та її порятунок Рамою демонструє типову ситуацію боротьби добра зі злом, зразок любові та відданості. Рама є ідеальним героєм, який дотримується дхарми і діє відповідно до вищих цінностей. Це проявляється через його вчинки та рішення у різних ситуаціях. «Рамаяна» є не лише літературним твором, а й джерелом універсальних істин та зразкових біографічних ситуацій, які допомагають людям зрозуміти сенс та значення свого існування.

«Рамаяна» – це не тільки сакральний текст, а й основа формування моральних і культурних цінностей для будь-якої людини, незалежно від її релігійних переконань. Міфологічний аспект не може ігноруватися вже тому, що самі міфи, що виникають в ту чи іншу епоху, є певною історико-культурною та історико-психологічною реальністю. Роль міфологічних елементів зростає у випадках, коли установка на «біографічну легенду» входить у код епохи. Індивідуальні історії Рами, Сіти, Лакшмана та інших персонажів – невід’ємна частина культурного контексту та сприйняття світу. Використовуючи цю двоєдину схему оцінки ролі персонажа суспільною свідомістю, не варто абсолютизувати зв’язку «міфологічне-новаторство» – «історичне-наступництво». Таким чином, можна розглядати механізми міфологізації в біографії на двох рівнях – на рівні індивідуально-особистісному та з позицій культурних кодів, масової свідомості епохи, покоління та ін.

Міфологізація персонажів «Рамаяни» також залежить від контексту часу та місця. Вона може бути інтерпретована та сприйнята по-різному у різні історичні періоди та у різних соціокультурних контекстах. Наприклад, у

сучасному світі особистість Рами може сприйматися як історична постать, що символізує ідеали та цінності, як аватар бога Вішну або як міфологічний герой, що уособлює духовні та етичні принципи. Усе залежить від сприйняття читача. Особистість Сіти в сучасному світі також може сприйматися по-різному: як втілення божественної жіночої енергії (шакті), ідеал дружини та відданої послідовниці дхарми, як символ боротьби за права і свободи, особливо в контексті сексизму та порушення прав жінок, а з феміністичної перспективи – як приклад жінки, котра зіткнулася з традиційними очікуваннями суспільства і, незважаючи на складнощі, змогла виявити свою силу та продемонструвати незалежність у непростих ситуаціях.

У контексті «Рамаяни» ми спостерігаємо своєрідну онтологію біографічного досвіду. Протягом усього епосу проявляється як особиста історія Рами, так і розкривається його взаємодія з іншими персонажами і суспільством. Якщо розглядати взаємодію між автором та героєм епосу чи будь-якого іншого твору, написаного за мотивами «Рамаяни», можна спостерігати, як формується своєрідне розуміння біографії в культурі в тому чи іншому часовому проміжку.

«Рамаяна» зі своєю системою цінностей та глибокими істинами залишається актуальною і сьогодні. В епосі відображаються як унікальні риси персонажів, так і зв'язок їхніх вчинків з універсальними цінностями. Кожен персонаж в епосі, чи то Рама, Сіта, Лакшмана чи Хануман, має індивідуальні риси та особливості, хоча всі з них є по-своєму зразком ідеалу.

Сюжети «Рамаяни» можна знайти у різних формах у наші дні. Письменники та режисери представляють свою «біографію» Рами. Багато хто з них віддає перевагу новому філософському повороту (який полягає в нових інтерпретаціях епосу та біографій героїв, виходячи з потреб сучасної людини – зацікавленої в таких питаннях, як гендерна рівність, бізнес, лідерство та ін.) і, навпаки, роблять головний акцент на його дружині або другорядних персонажах (Равана, Урміла, Шурпанакха та ін.). Таким чином, вони інтерпретують «Рамаяну» очима інших персонажів, а Рамі у подібних творах найчастіше

приділяється другорядна роль. Часом у подібних творах порушуються питання гендерної рівності.

Міфи є ключовими елементами культурної спадщини Індії. Герої та боги індійської міфології – зразки для наслідування, тоді як аналіз поведінки злих персонажів допомагає людям уникнути помилок. Боротьба між ними допомагала у формуванні понять про добро і зло. Як приклад можна навести індійський епос «Рамаяна». Сюжети «Рамаяни» можна знайти у різних формах у наші дні. Існує велика кількість екранізацій цього епосу, а також літературні твори, за основу яких були взяті сюжети або персонажі епоса. Далі на прикладі вищевказаних авторів (Кавіта Кане, Аміш Тріпаті та Девдатт Паттанаїк) ми проаналізуємо феномен літературної міфотворчості і подивимося, як завдяки їй розвиваються форми міфу. Найчастіше міфологічні елементи зберігаються, але видозмінюються.

Створення нових алегорій дозволяє письменникам висловлювати нові ідеї, а також відкривати нові сенси у міфах, які дозволять по-новому подивитися на актуальні соціологічні, філософські, політичні та інші питання. Як зазначає дослідник творчості нових індійських міфологів Вікрам Сінгх: «Основна причина неугасимого інтересу письменників до міфології полягає в тому, щоб розібратися у значенні сьогодення до давнього минулого. Ця поширена практика переказу міфічних історій передбачає реконструкцію історій та персонажів відповідно до контексту» [143, р. 147]. У цьому відбивається функціонування та трансформація культурної пам'яті, що сприяє формуванню та підтримці культурної ідентичності, збереженню традицій і передачі інформації від покоління до покоління.

Багато сучасних авторів не поринають у класичний текст на санскриті. Вони обмежуються англомовним перекладом епосів. Ми спостерігаємо подвійну модернізацію та водночас вестернізацію, коли в сучасній індійській міфотворчості втрачається не лише глибокий зміст, а й філософські складові, пов'язані з мовою та культурою. Відбувається свідомо редукція, що є наслідком свідомого спрощення текстів.

Як ми згадували вище, Кавіта Кане – фахівець з англійської літератури та масової комунікації. У її творах посилюється феміністична складова, спостерігається функція збереження традиційної та культурної пам'яті та компенсаторська функція міфу. У творах Аміша Тріпаті, якого називають «індійським Толкіном» та найвищою точкою кар'єри якого стали посади міністра культури та освіти у Верховній комісії Індії у Великій Британії та директора Центра Неру у Лондоні, спостерігається функція збереження культурної традиції та культурної пам'яті. Девдатт Паттанаїк – найвідоміший індійський міфолог сучасності. В одних його творах спостерігаються функція збереження традиційної та культурної пам'яті, а в інших – функція інновації та креативності. Проведемо аналіз творів цих авторів, щоб зрозуміти, у чому полягає сенс сучасної індійської міфотворчості та який вплив вона робить на соціум в Індії.

Аміш Тріпаті – один із найвідоміших авторів художніх творів в Індії. Перші книги А. Тріпаті, натхненні «Рамаяною», присвячені індивідуальним біографіям протагоністів «Рамаяни»: «Рама: нащадок Ікшваку» [154], «Сіта: воїн Мітхіли» [155] та «Равана: ворог Ар'яварти» [153]. У четвертій книзі «Війна Ланки» [156] історії героїв переплітаються та призводять до кульмінації «Рамаяни».

Зупинимо свою увагу на першій книжці Аміша Тріпаті, що ґрунтується на Рамаяні, – «Рама: нащадок Ікшваку» [154]. Маркетингова кампанія включала оголошення в газетах, промо-ролики на YouTube [152], окремий сайт, присвячений книжці, а також випуск дебетової карти із зображенням обкладинки книги банком Kotak Mahindra Bank (KMB) [98].

Для тих, хто віддає перевагу традиційному погляду на міфологію та релігію, книга «Рама: нащадок Ікшваку» може стати справжнім культурним шоком. Якщо в традиційних версіях епосу народження Рами вважається благословенням для всього королівства Айодхья і тим більше для батька короля Дашаратхі, у творі А. Тріпаті Рама представлений як нелюбимий принц. Його

батько звинувачує його у всіх нещастях через те, що саме у день народження Рами Дашаратха пізнав поразку від Равани.

Сіта в очах А. Тріпаті стає прем'єр-міністром королівства Мітхіла. З лагідної та слухняної дівчини вона перетворюється на лідера, здатного керувати масами, відстоювати свою точку зору та поводитися зі зброєю. Подібна інтерпретація героїні та зміна її біографії є своєрідною підтримкою участі жінок у політичному житті країни, основою побудови індивідуального «життєвого курсу». Сіта А. Тріпаті також є образом для натхнення сучасних жінок, зацікавлених ідеями гендерної рівності.

Мантхара, в традиційних версіях «Рамаяни» представлена як зла служниця цариці Кайкеї, у творі А. Тріпаті подається як багата бізнесменша. Мантхара в новій інтерпретації також має доньку шляхетного походження. Такі зміни сприяють глибшому аналізу теми влади, багатства та сімейних зв'язків у контексті сучасного світу.

Образ Бхарати (брат Рами) також далекий від традиційного. А. Тріпаті представляє його як сучасного хлопчика, якому мало що цікаво, крім стосунків із дівчатами. Цілком можливо, що так автор хотів протиставити безтурботного Бхарату серйозному Рамі. Такий контраст наголошує на індивідуальних якостях персонажів і відводить читача від традиційної версії «Рамаяни», де всі брати поводитися справедливо і праведно.

Подібними змінами в біографії персонажів А. Тріпаті прагне адаптувати стародавні міфи для сучасного читача, представляючи епос у новому світлі та наголошуючи на його актуальності. Твори письменника – чудовий приклад трансформації та комерціалізації індуїстської міфології. Підлаштовуючись під потреби суспільства, автор випускає продукти, позбавлені духовності та наповнені фантастичною складовою.

Кавіта Кане створює твори, присвячені жіночим героїням епосів. Чоловіки відіграють у її книжках другорядну роль. Уваги К. Кане спромоглися такі героїні «Рамаяни», як Шурпанакха (сестра Равани) [91], Урміла (сестра Сіти) [92], Ахалья (дружина ведійського мудреця Гаутами) [89] і Тара (королева міфічної

країни мавп) [93]. Також вона авторка творів про персонажів «Магабгарати» та інших відомих жінок з індуїстської міфології.

Оскільки тут ми аналізуємо «Рамаяну», звернімо увагу на твори «Принцеса Ланки» [91] та «Сестра Сіти» [92]. Кожен із них – своєрідна біографія, яка допомагає подивитися на описані в епосі книги з жіночої перспективи. Зрозуміло, у цих творах більше фантастики, ніж спроби зберегти культурно-історичну пам'ять.

«Принцеса Ланки» [91] – погляд на події «Рамаяни» очима Шурпанакхі. Сестра жорстокого демона Равани постає перед нами як особистість, котра пережила чимало випробувань, страждає від нерозуміння близьких і бореться зі своїми драмами сама. Шурпанакха також добре розкрита в серіалі «Рама Сіти» (Siya ke Ram). Шурпанакха сприймається як негативний персонаж в індійській міфології, але в сучасних інтерпретаціях вона часто представлена у більш привабливому для сучасної людини світлі. Дії сестри Равани пояснюються крізь призму її особистих образ та страждань. Розуміння складності природи індивідуума та глибини характерів допомагає бачити кожну людину чи персонажа у їхній повноті, з усіма протиріччями та унікальними особливостями.

Урміла у книзі «Сестра Сіти» [92] – сильна та незалежна жінка, яка виступає проти патріархату. Тоді як у «Рамаяні» Вальмікі Урмілі приділяється мало уваги, у книзі «Сестра Сіти» вона – головна героїня, яка боїться протистояти навіть діям Рами. Урміла в інтерпретації К. Кане розуміється на індійській філософії, бере участь у філософських дебатах, а також займається державними справами. За відсутності Рами та Сіти Урміла намагається зберегти позитивну атмосферу в сім'ї. Урміла виборює права жінок, цю героїню К. Кане можна назвати символом індійського фемінізму. У книжці К. Кане «Сестра Сіти» Урміла зазначає: чому Рама став на захист усіх жінок, яких засуджувало суспільство (Тара, Мандодарі та Ахілья), але не зміг захистити Сіту від суспільного осуду? [92] Легалізація боротьби жінок за рівноправність, а також зміна пасивної ролі другорядних героїв на активну спостерігається у творах представників індійської «нової міфотворчості».

Девдатт Паттанаїк позиціонує себе як міфолог. Тоді як перші два автори приділяють більшу увагу створенню біографічного (або, швидше, псевдо-біографічного) контенту в художніх творах, Д. Паттанаїк також працює над тим, щоб пов'язати міфологічні сюжети з реальними ситуаціями зі світу бізнесу, менеджменту та лідерства. На творах, у яких він проводить зв'язки між міфологією та бізнесом, докладніше зупинимося у підрозділі 3.2. У цьому підрозділі ми розглянемо інші його книжки. У своїх роботах він активно порушує гендерні питання, проблеми соціальної нерівності та зупиняє увагу на мультикультурних процесах та змінах. Крім «Рамаяни», Д. Паттанаїк звертається до іншого відомого епосу – «Магабгарати», а також до міфів про інших індуїстських богів.

Так, наприклад, у книжці «Сім секретів Вішну» [115] Д. Паттанаїк у семи розділах розповідає про бога Вішну, його стосунки з Лакшмі, а також про його аватарів – у тому числі про Раму (з «Рамаяни») та Крішну (з «Магабгарати»). Текст супроводжується ілюстраціями богів та описом їхніх атрибутів.

Д. Паттанаїк вважає, що кожен індивід бажає жити у стабільності, але водночас бажає досягати нових цілей. Бажання перебувати у комфортному середовищі, на думку автора, може призвести до невпевненості чи самовдоволення. Мрія досягти якогось ідеалу призводить до дратівливості та занепокоєння. Навівши як приклад міф про Ваману з наступним упокоренням Балі [115, Chapter 4], автор показує, що для досягнення бога важливим є інтелектуальний, емоційний та матеріальний розвиток.

Також Д. Паттанаїк зазначає, що невдалі переклади призвели до того, що у свідомості європейців і всіх, хто читає тексти англійською мовою, складається помилкове враження про те, що деви – гарні персонажі, а асури – погані [115, Chapter 3]. Він зазначає, що в індуїзмі концепт зла відсутній, оскільки все створено богом, який при цьому не створює зло, а ці групи істот (деви та асури) відрізняються лише місцем проживання (небеса і земля відповідно) і потребують один одного. Таким чином, Д. Паттанаїк наголошує, що західна інтерпретація

індуїстської міфології часом спотворює її початковий зміст, накладаючи на неї власне уявлення про добро і зло.

Твір «Сім секретів богині» [113] присвячено жіночому образу. Кожен розділ оповідає про певну богиню або аватара. Варто зазначити, що Д. Паттанаїк чудово володіє знаннями міфів інших народів і наводить їх як приклади.

Автор зазначає, що ведичний індуїзм приділяв увагу девам-богам, а не жіночим образам. Після появи буддизму стала поширюватися думка, що Богиня є невід'ємною частиною Бога, а не доповненням до нього. У пуранічному індуїзмі з'явилися три основних напрями: вішнуїзм, шиваїзм і шактизм. Д. Паттанаїк зазначає, що Деві дозволяє богам домінувати над нею, але ніколи не піддається їх владі [113].

Богиня Калі, яка часто зображується з чорним кольором шкіри і висунутим язиком, вселяє жах. Вона вважалася грубою і страшною силою, що домінує над Бхайравною, руйнівною формою Шиви. Після того, як Індія здобула незалежність, Калі стала вважатися уособленням повалення старих порядків. Її відмова підкорятися чоловікам отримала відгук у серцях жінок, які борються за свободу та рівноправність, як в Індії, так і на Заході. Автор зазначає, що Калі стає символом неоязичництва та неофемінізму. Богиня сприймається як зразок жінки, яка не потребує думки чоловіків [113, Chapter 2].

Європейці, які прийшли до Індії, негативно відгукувалися про індуїстський світогляд. Поклоніння Богині реформувалося. Богиня йшла на задній план, мурті із зображеннями Рами без Сіти та Шиви без Гаурі ставали все популярнішими. З'явилися нові інтерпретації давньоіндійських епосів, у яких Сіта з богині перетворилася на жертву, а Рама став імперіалістом. Європейський орієнталізм, на думку Д. Паттанаїка, досі впливає Індію [113, Chapter 7].

У творі «Сім секретів Шиви» [114] Д. Паттанаїк розглядає багатолікість бога Шиви. Особливу увагу він приділяє стосункам Шиви та Шакті, яка представлена як Саті та Парваті. Д. Паттанаїк стверджує, що Шива байдужий до культурних установок, а часом і не здогадується про них. Д. Паттанаїк у своїх працях про стосунки богів вказує на те, якими мають бути ідеальні стосунки:

необхідно приймати партнерів такими, якими вони є, прагнути вирішувати проблеми за допомогою компромісів, намагаючись при цьому намагаючись залишатися самими собою.

Д. Паттанаїк, окрім написання книжок для дорослих, пише твори для дитячої та підліткової аудиторії. Сьогодні в Індії публікується велика кількість посібників для дітей, які включають книжки, розмальовки, набори для створення виробів, ігри та ін. У своїх працях для дітей Д. Паттанаїк розповідає як про базові основи індуїзму, так і про маловідомі факти. Твори супроводжуються ілюстраціями, часто авторськими.

Книжка «Дівчинка, яка зробила свій вибір: новий спосіб оповідання Рамаяни» [133] – це інтерпретація Д. Паттанаїком «Рамаяни» для дітей. Акцент у своєму творі міфолог робить на Сіті, відзначаючи, що, тоді як Рама не мав права вибору, оскільки, будучи старшим сином, він був зобов'язаний дотримуватись правил сім'ї, а Равана вважав, що для нього правил не існує, Сіта мала свободу вибору. На думку Д. Паттанаїка, саме п'ять рішень Сіти вплинули на хід «Рамаяни», і якби Сіта не приймала ці рішення, то історія про Раму могла б мати інший сюжет [133].

Твір «Хлопчики, які билися: Магабгарата для дітей» [132] призначений для дітей віком від 9 до 11 років. Простою мовою Д. Паттанаїк переказує «Магабгарату». Незважаючи на велику кількість персонажів, міфологу вдається вмістити у невелику книжку головні ідеї давньоіндійського епосу. Автор розповідає про конфлікти між Пандавами та Кауравами, а також зупиняється на важливості ролі Крішні, який розкриває інший вид битви – битву думок і емоцій, що виникає в умах і серцях. Д. Паттанаїк зазначає, що існують версії «Магабгарати», написані регіональними мовами (наприклад, телугу, орія та хінді), цим версіям менше 1000 років, тоді як оригінальна історія на санскриті набула остаточної форми близько 2000 років тому [132].

У книжці-розмальовці «Вагана. Боги та їхні улюблені тварини» [135] розповідається про ваган – зооморфні атрибути богів, які є їхніми засобами пересування. Крім переліку відомих ваган, міфолог зупиняється на маловідомих

фактах, наприклад, на тому, що ваганою Ганги є дельфін, а ваганою Варуни – акула. Книжка призначена для дітей віком від 6 років, тому в ній більше картинок та розмальовок, ніж тексту.

Д. Паттанаїк також є автором книги «Rashu: казки про тварин з індуїстської міфології» [128]. У назві твору він використовує санскритський термін rashu, що перекладається як «тварина». Книжка присвячена різним видам тварин та їх походженню відповідно до індуїстської міфології. Автор також пише і про сузір'я, які нагадують тварин, і про ази астрології. Д. Паттанаїк зазначає, що бере інформацію з «Джйотіша-шастри», присвяченої астрології.

Серія книг «Забави у Девалокі» (Fun in Devlok) розповідає про подорожі богів у сучасному світі. Наприклад, книга «Паспорт для Крішні» [117] розповідає про те, що Крішна захотів відвідати одну свою віддану, але в аеропорту зіткнувся з проблемою – він мав квиток на ім'я Крішні Бхагавана, але посвідчення особи у нього не було.

В іншому творі для дітей із серії «Забави у Девалокі» під назвою «Секретна річка Сарасваті» [130] Д. Паттанаїк розповідає про богиню Сарасваті, яка прийшла до звичайної школи і заявила, що в ній зникла річка. Директорка не зрозуміла, що має на увазі богиня. Взявши директора на вагану – гусака, Сарасваті показала їй, якими бувають інші навчальні заклади.

Дітям найбільше подобаються картинки, тварини та монстри, тому у своїх книгах Д. Паттанаїк приділяє цим аспектам велику увагу. Він також випустив гру-меморі за мотивами «Рамаяни» [124], що складається з 64 карток, 32 з яких – це малюнки з іменами та предметами з епосу, а інші 32 – це розповіді про героїв та особливості «Рамаяни». Ілюстрації та текст гри виконані Д. Паттанаїком. Крім головних героїв «Рамаяни», у грі розповідається і про другорядних персонажів, таких, як Урміла, Мандодарі, Джамбаван та Ангада. Інша його гра-меморі присвячена «Магабгараті» [122], а третя – ваганам (міфічним істотам та тваринам, на яких пересуваються боги) [123].

Трансформацію міфів та його персонажів можна спостерігати й у художній літературі XX–XXI століть, де міфологічні мотиви активно переосмислюються

під впливом глобалізаційних процесів. Зупинімося на «Дюні» [13], оскільки саме в цьому циклі книжок спостерігається зв'язок елементів східної та західної культур, науки та релігії, прогресу та регресу. Цей симбіоз показує, як духовні та культурні цінності можуть впливати на суспільні структури. «Дюна» відображає складну динаміку взаємодії традицій та інновацій, що робить її актуальною для дослідження питань синтезу світоглядів, процесів гібридизації та глобалізації.

«Дюна» – науково-фантастичний роман Френка Герберта, виданий окремою книжкою в 1965 році. Цей твір став першою частиною серії романів «Цикл Дюни». Книга «Дюна» вважається одним із найпопулярніших творів жанру наукової фантастики. Романи з циклу були екранізовані кілька разів, серед відомих екранізацій слід виділити: фільм «Дюна» Девіда Лінча (1984), міні-серіали «Дюна» (2000) та «Діти Дюни» (2003), фільми Дені Вільнева «Дюна» (2021) та «Дюна: Частина друга» (2024).

Дія фантастичного роману «Дюна» розгортається у далекому майбутньому, де людство живе на різних планетах. Планета Арракіс (інша її назва – Дюна) має особливе значення через спайс-ресурс, потрібний для міжзоряних подорожей. Спайс також має містичні властивості. Цикл романів «Дюна» сповнений глибокими філософськими та релігійними аспектами. Релігія пронизує всі аспекти суспільства Всесвіту Дюни, включаючи політику, культуру та економіку. Зупинімося на ключових моментах.

У «Дюні» є месіанський мотив, а це характерна риса авраамічних релігій. Пророцтво про пришестя Муад'Діба веде до формування культу навколо Пола Атріда. Однак, на відміну від традиційних месіанських історій, у «Дюні» порушуються питання про наслідки такого культу особистості. Муад'Діб стикається з труднощами, зокрема завданням: як виправдати очікування своїх послідовників. Його рішення спричинює масштабні зміни у Всесвіті. Таким чином, месіанський мотив у романі не тільки розвиває сюжет, а й порушує питання про природу влади, віру та відповідальність.

У додатках до першого роману з циклу «Дюна» автор докладніше розповідає про Всесвіт, який описує. Так, Ф. Герберт пише, що на вірування, які

домінували в Імперії на момент появи Муад'Діба, вплинули будісламські варіації, навахристиянство Чусука, рештки індуїстських обрядів, Тавра й Талмудичний Забур, Дзен Гекіганшу, Муадійський Коран та ін. [13, с. 616]. З назв можна зрозуміти, що багато з них «було створено» за допомогою фрагментів релігійних уявлень із християнства, ісламу, індуїзму, іудаїзму та ін. Також у «Дюни» згадується Помаранчева Католицька Біблія, в якій містилася мудрість різних вірувань та релігій.

Також варто звернути увагу на образ героїні Чані. У книжці 1965 року та фільмі «Дюна» Девіда Лінча 1984 року дівчина головного героя на ім'я Чані представлена як слухняна жінка, котра слідує за своїм чоловіком. Тоді як у кіноадаптації Дені Вільнева «Дюна: Частина друга» 2024 року Чані діє самостійно та відповідає концепції сильної та незалежної жінки ХХІ століття. Світ змінюється, тому автори та режисери пропонують власну інтерпретацію персонажів, виходячи з очікувань соціуму.

На прикладі «Дюни» бачимо, що процес нової міфотворчості відіграє важливу роль у сучасній культурі, літературі та кінематографії. Створення нових смислів, у яких традиції та архетипи переплітаються з новими цінностями та знаннями, дозволяє об'єднувати минуле та майбутнє. Міфотворчість – актуальна форма культурної взаємодії, яка може бути мостом між представниками різних соціальних груп – різних поколінь, представників різних конфесій та національностей та ін.

Незважаючи на те, що «Дюна» – фантастичний твір, у ньому, як ми бачимо, спостерігаються елементи нової міфотворчості. І якщо в циклі книжок Ф. Герберта простому читачеві, не знайомому з філософією та релігією, побачити їх буде складно, постає питання: а як читач поставиться до творів та фільмів на базисі індійської міфології? Швидше за все, індієць вважатиме це однією з інтерпретацій епосу, а європейська людина – східним фентезі. Звідси видно, що культурний контекст впливає на інтерпретацію нових міфів.

Вище ми схарактеризували Д. Паттанаїка як міфолога і розглянули, як він працює з міфами та дає власну інтерпретацію стародавніх епосів у мінливих

культурних умовах. Проте він виходить за межі простого переказу міфів – ми покажемо, що він виступає в ролі експерта-аналітика, який у своїх працях та виступах розкриває актуальні соціальні, філософські та культурні проблеми. Подібне зіставлення дозволяє виявити два моменти: з одного боку, Д. Паттанаїк доступно викладає матеріал та спрощує складні ідеї для широкої аудиторії, з іншого – проявляє глибокий рівень аналізу.

Д. Паттанаїк торкається питань культури та освіти. У процесі міркувань на тему «Бхагавад-гіти» (частина «Магабгарати») Д. Паттанаїк відповідає на питання «Чи можемо ми отримати знання Гіти, не знаючи санскриту?» [120, р. 109].

Перш ніж прочитати відповідь Д. Паттанаїка на це питання і прокоментувати його, відразу можна дати пряму відповідь, котра є такою ж простою, як і аксіома: враховуючи те, що «Бхагавад-гіта» в оригіналі написана саме санскритом, то й досягти повноцінного розуміння «Гіти» можливо лише мовою оригіналу, тобто санскриту. Але оскільки цю відповідь не можна визнати досить розкритою, то варто розібрати цю тему докладніше.

Експерт заявляє: «Не існує мови для знання. Знання – це ніргуна [санскр. «позбавлене всіх якостей»], позбавлене форми; мова – це сагуна [санскр. «те, що має якості»], що має форму. Bhasha [хін. «мова»], мова, подібна до судини, в яку ви наливаєте воду. Зручна ємність допоможе вам зачерпнути більше води. Але, зрештою, вам потрібна вода, а не ємність. Я зосереджуюсь на знаннях, а не на мові» [120, р. 109].

До твердження Д. Паттанаїка стосовно того, що мова не обов'язкова, а головне – це знання, варто поставити запитання: а чи можна освоїти знання без мови? Якщо, на думку міфолога, «мова – це сагуна, що має форму», то тоді потрібно визначити, чим саме є ці форми. Якщо враховувати те, що мова є інструментом вираження думок та образів, то варто поставити наступне питання: де містяться ці думки та образи, як не в самому контексті знання? Тобто передусім потрібно визнати те, що думки та образи – це якраз і є ті якості та властивості, з яких складається саме знання, котре виражається лише за

допомогою мови. Звідси можна дійти невтішного висновку, що якості мови невіддільні від якостей самого знання. А оскільки знання є набором якостей у вигляді думок і образів, що беруться із самого знання, то логічно припустити, що вони схильні до впливу гун і пов'язані з ними. Таким чином, називати, як це робить Д. Паттанаїк, знання в буквальному значенні терміном «ніргуна» – помилково.

Тобто думки та образи, які є знанням, вимагають свого вираження за допомогою мовної форми. А отже, якщо немає мовної форми, тобто мови вираження думок і образів, то не можна ні освоїти ці знання, ні тим більше їх висловити. Якщо ж дійти висновку, що для освоєння і висловлювання знання необхідна мова, то логічно зробити висновок, що чим більше мова удосконалена, тим якісніше виявиться і освоєння знання, і його вираження. Оскільки мовою оригіналу «Бхагавад-гіти» є саме санскрит, потрібно визнати як мінімум те, що досконалішого вираження знання для «Бхагавад-гіти», ніж ця мова, немає.

До цього можна додати, що при перекладі з санскриту на інші мови завжди частково спотворюється чи втрачається смислова чи семантична фактура знання, що була виражена в оригінальному тексті. З вищесказаного можна дійти невтішного висновку, що, по-перше, «Гіту» найкраще освоювати мовою оригіналу, а по-друге, твердження Д. Паттанаїка про те, що «вам потрібна вода, а не ємність. Я зосереджуюсь на знаннях, а не на мові» [120, р. 109] слід визнати суперечливим.

Д. Паттанаїк виправдовує спрощення, стверджуючи, що зміст (вода) важливіший за форму (ємність), проте подібне ігнорування оригінальної мови веде до значної втрати смислів. Освоювати релігійно-філософські тексти все ж таки краще мовою оригіналу. У контексті нашого дослідження подібне ігнорування мови оригіналу Д. Паттанаїком – це навмисний процес симпліфікації, свідомо установка на доступний та адаптований контент для сучасного соціуму.

Варно-кастова система – одна з проблемних тем в Індії. Д. Паттанаїк торкається цього питання у своїх міркуваннях, статтях та творах. Далі будуть наведені деякі міркування міфолога про касты [121, Chapter 22].

Експерт зазначає, що «в традиційному індійському суспільстві статус людини оцінювався по джаті», кількість яких варіюється від 4000 до 5000 [121, Chapter 22, Section 1, para. 1]. Автор говорить, що слово «каста» прийшло з португальської мови завдяки португальським мандрівникам, оскільки «система джати нагадувала їм систему каст», яка в Європі використовувалася для «позначення чистоти чи змішаності крові, релігійної приналежності людини (іудей він чи мусульманин), приналежності до королівської крові та ін.» [121, Chapter 22, Section 1, para. 2].

Д. Паттанаїк заявляє, що у «ведичному суспільстві реальність була надто далека від теоретичних чотирьох варн» та «використання чотирьох варн для класифікації джати почалося 2000 років тому в “Ману-Смриті” та інших дхармашастрах» [121, Chapter 22, Section 2, para. 3]. Міфолог зазначає, що в Індії кастова система поширюється не тільки на індуїстів, оскільки «навіть навернені в християнство та іслам, як і раніше, слідують кастовій системі» [121, Chapter 22, Section 4, para. 1]. Д. Паттанаїк пише, що кастова система – прерогатива не індуїзму, а Індостану загалом (Індія, Бангладеш, Пакистан, Шрі-Ланка). Незважаючи на те, що класи існували всюди, кастова система свого роду унікальна, оскільки «ідея про те, які професії є чистими чи брудними», є лише на території Індостану [121, Chapter 22, Section 4, para. 1].

Експерт-аналітик зазначає, що ситуація з кастами залишається проблематичною й у наші дні. Він переконаний, що кастова система схожа на процедуру отримання віз, оскільки «перед видачею візи зазвичай перевіряють, чи є у вас матеріальні засоби» і «без грошей та навичок в'їзд у чужу країну заборонено – це свого роду кастова система» [121, Chapter 22, Section 4, para. 2]. Д. Паттанаїк пише, що «вчення про чистоту поширюється по всьому світу» і «набуває дискримінаційних форм». Міфолог трактує те, що відбувається, як нео-кастеїзм (neo-casteism) [125, p. 207–216].

Д. Паттанаїк також порушує тему фемінізму. Для аналізу взято міркування на тему «Індуїзм – феміністська чи патріархальна релігія?» із книги «Віра: 40 ідей індуїзму» [125, р. 33–39].

На початку статті міфолог зазначає: «Як у більшості релігій, в індуїзмі панує патріархат. Але, на відміну від багатьох інших релігій, індуїзм також є феміністичним» [125, р. 33]. Д. Паттанаїк зазначає, що «рівність як ідеологія сягає корінням у християнську міфологію, в якій відкидалося поняття соціальної ієрархії і вважалося, що всі чоловіки (не жінки) рівні перед Богом» [125, р. 33]. Не зовсім зрозуміло, про яку саме міфологію йдеться, оскільки у християнстві вона відсутня.

Також міфолог звертається і до ісламу, заявляючи, що в ньому рівність можна спостерігати в тому, що «всі чоловіки, які відвідують Мекку, мають одягатися однаково, незважаючи на приналежність до різних економічних, політичних, національних, расових та етнічних груп» [125, р. 33–34]. Далі експерт згадує про те, що «багато мусульманок наполягають на тому, що Коран дає жінкам права на власність, хоча соціальна практика ісламу має тенденцію бути патріархальною» [125, р. 34]. Варто зазначити, що за Кораном жінки мають право на спадщину, але їхнє право на власність менше, ніж у чоловіків-родичів.

Таким чином, міфолог підводить читачів до того, що «індуїзм містить безліч феміністичних ідей, які часто ігноруються» прихильниками патріархату та «активістами-атеїстами, котрі хочуть, щоб індуїзм був патріархальним, з метою виправдати ненависть до нього» [125, р. 34]. На жаль, автор не наводить ні імен, ні організацій, які відгукуються про індуїзм негативно через присутні в ньому патріархальні погляди та ідеї.

Розмірковуючи про фемінізм і рівність, міфолог висловлює думку, що «Індра має ставитися до Дурги як до Шиві чи Вішну, якщо вона вбиває за нього асуру». А потім ставить риторичне запитання: «Але це означає, що Дурга дорівнює Шиві або Шива дорівнює Вішну? Вони однакові, різні чи унікальні?» [125, р. 34].

Можемо спробувати відповісти на це запитання. Незважаючи на те, що, згідно з індуїзмом, кожна жива істота є частиною Брахмана, оскільки має Атман, кожна істота (зокрема людина) унікальна і відрізняється від іншої як за зовнішніми ознаками, так і за вміннями та знаннями. Що ж казати про богів? Якби вони мали однакове мислення або чинили однаково, то чи був би сенс у їхньому існуванні? Говорити про схожість божеств можна лише за умови, що той самий бог носив різні імена у різних регіонах. Але якщо говорити про одне джерело, то кожен бог має певні якості, виконує певну місію, а розповіді про них мають особливий зміст.

Міфолог зазначає, що феміністки, які виступають за рівноправність, перебувають у пошуках тих самих можливостей, що й чоловіки. Тоді як ті, хто виступає за «визвольний фемінізм», прагнуть визнання різноманітності. Як приклад Д. Паттанаїк говорить про те, що «у кожного божества є своя унікальна особистість та потреба», що стосується «фемінізму рівності». Але якщо «Шива задоволений сирим молоком, Вішну потребує обробленого молока і олії, а Дурга вимагає крові», це стосується «визвольного фемінізму», оскільки саме у ньому «Дурга не поступається Шиві чи Вішну, вони різні, кожен по-своєму унікальний» [125, р. 34].

Міфолог зазначає, що «в буддизмі, джайнізмі та індуїстських чернечих орденах жіноче тіло вважалося нижчим за чоловіче», тому, «щоб досягти вищого знання, потрібно було переродитися в чоловічому тілі». У храмовому індуїзмі, навпаки, «бог вважався неповним без богині», тому часто пари зображувалися разом [125, р. 35–36].

У давнину, на думку Д. Паттанаїка, «боялися і чоловіків, і жінок, які дотримуються целібату». І тих, і інших міг стримувати лише шлюб, а жінок, окрім шлюбу, і материнство. Пізніше до одиноких чоловіків почали ставитися з повагою, тоді як «незаміжні жінки вважалися небезпечними». Міфолог зазначає, що жінка могла бути варта поваги лише за двох умов: або вона повністю віддана чоловікові, або прив'язана до якогось божества (наприклад, Караїккал Аммайяр, яка повністю відкинула своє тіло заради поклоніння Шиві) [125, р. 36].

Далі експерт зазначає: незважаючи на те, що в «Ману-Смріті» написано про те, що жінка підпорядковується чоловікам (батькові, братові, чоловікові та синові), у міфології наявні численні випадки, коли жінки приймали самостійні рішення, ігноруючи думки оточуючих. Як приклади міфолог наводить те, що Саті та Парваті самі вибрали собі чоловіків, Сіта наполягла на тому, що піде у вигнання разом з Рамою та ін [125, р. 37].

З цього Д. Паттанаїк робить висновок, що «Ману-Смріті» не завжди був вищою інстанцією, а жінки «діяли відповідно до своєї волі у різних ситуацій відповідно до “визвольного” фемінізму». «Фемінізму рівності» ж, на думку міфолога, в міфології індуїстів не існувало, оскільки «в індуїстській міфології немає жертви» і пригноблень [125, р. 37].

Закінчує свої міркування Д. Паттанаїк такими словами: «Отже, можна з упевненістю сказати, що індуїзм може здатися патріархальним на перший погляд, але в ньому достатньо потенціалу, здатного зробити його феміністичним» [125, р. 39].

Завдяки аналізу поглядів Д. Паттанаїка на актуальні проблеми сучасності ми виявили, що, на відміну від К. Кане та А. Тріпаті, він виходить за рамки простого переказу міфів і часто виступає як дослідник та експерт. При описі міфів Д. Паттанаїк як міфолог-популяризатор свідомо використовує простоту як метод, роблячи їх більш доступними для широкої аудиторії. Тоді як під час викладу матеріалу, що його можна віднести до питань соціальної філософії, він показує себе як досить широкий аналітик.

3.2 «Бізнес-сутра» Девдатта Паттанаїка як репрезентація індійської «нової міфології»: філософські сенси

Індійська «нова міфологія» адаптується до сучасних соціальних та економічних умов. Одним з її найексклюзивніших і найунікальніших феноменів є концепція бізнес-сутри Девдатта Паттанаїка. Цей унікальний підхід дозволяє пов'язати традиційні міфологічні принципи та сфери бізнесу, менеджменту та лідерства. Концепція бізнес-сутри будується на індуїстській моделі сприйняття

світу, а не на західних бізнес-стратегіях. У цьому підрозділі розглянемо, як міфолог-популяризатор використовує давні знання для пояснення бізнес-процесів.

У творі «Бізнес-сутра: індійський підхід до менеджменту» [118] Девдатт Паттанаїк пропонує цікавий підхід до розгляду бізнесу крізь призму індійської міфології та філософії. Д. Паттанаїк дивиться на бізнес крізь створену ним 3В-призму, стверджуючи, що «Яка віра [belief], така й поведінка [behaviour], такий і бізнес [business]. Це бізнес-сутра» [118, Chapter 1, para. 7]. Унікальна концепція Д. Паттанаїка «віра–поведінка–бізнес» наголошує на важливості цінностей у формуванні стратегій у бізнесі. Віра визначає наше мислення та дії, які своєю чергою відіграють роль у характері та успіху підприємства. Важливо зазначити, що для своєї унікальної призми Д. Паттанаїк зупиняється на англійських термінах і вживає слово «belief» [59], а не «faith» [79]. Тобто в контексті зв'язку бізнесу та релігії Девдатт Паттанаїк вважає за краще вживати термін, який передбачає наявність раціональної підстави, ніж суб'єктивніший термін «faith», який підходить для суто духовного контексту.

Д. Паттанаїк не боїться ототожнювати богів з певними термінами, здійснюючи персоніфікацію морально-етичних чеснот та цінностей. Так, під богинею Лакшмі у сфері бізнесу Девдатт Паттанаїк має на увазі «багатство», під богинею Дургою – «силу, що дає безпеку та владу», а під Сарасваті – «людську уяву» [118, Business Sutra Vocabulary section]. Протягом усієї книжки спостерігається думка, що не слід гнатися за «Лакшмі» та «Дургою», необхідно пробудити в собі «Сарасваті». Подібні алегорії відбивають глибоку філософську думку – справжнє багатство та влада йдуть зсередини. Розвиток внутрішнього потенціалу є ключем до успіху у сучасному світі бізнесу та лідерства.

Тут можна знову згадати цикл романів Френка Герберта «Дюна» [13], який останнім часом знову набирає популярності завдяки випущеним нещодавно фільмам режисера Дені Вільнева («Дюна» у 2021 та «Дюна: Частина друга» у 2024). Описані твори відбуваються у далекому майбутньому, де люди отримали можливість мандрувати між планетами. Завдяки мультикультурним процесам у

фантастичному світі «Дюни» існує безліч релігійних течій, багато з них є результатом синтезу відомих нам релігій (навахристиянство Чусука, будісламські варіації, Дзен Гекіганшу, Муадійський Коран та ін.) [13, с. 616]. Головний герой перших книг – Пол Атрід, син герцога Арракіса на ім'я Літо Атрід. Пол має багатий потенціал завдяки генетичній селекційній програмі жіночого ордена Бене Гесеріт. Більше того, з дитинства мати навчає його різним навичкам, що дозволяє Полу стати Месією, на якого так чекав народ планети Арракіс.

Звернення до міжкультурних зв'язків, мультикультуралізму, діалогу західної та східної традицій, а також порівняння подібних соціокультурних процесів (як у випадку компаративістики «Дюни» та бізнес-сутри) дозволяє посилити евристичний потенціал філософського аналізу. Таке порівняння та використання більшого кола текстів може стати темою подальших досліджень.

Розглянемо концепцію Д. Паттанаїка «Лакшмі-Дурга-Сарасваті» у контексті роману «Дюна». Пол Атрід ніколи не гнався за багатством (Лакшмі), його також не цікавила влада. Після того, як батька Пола вбили, юнакові доводиться шукати баланс між своєю силою (Дургою) та людяністю. Завдяки своїм знанням (Сарасваті) та досвіду він розвиває внутрішній потенціал, проходить трансформацію, ставить моральні обов'язки вище за особисті бажання, усвідомлює ціну влади і стає шанованим лідером фріменів, Імператором Всесвіту та Месією, якому поклоняються мільйони людей.

На окрему увагу заслуговують праці Д. Паттанаїка, присвячені пошуку зв'язку між індуїстської міфологією та сучасними процесами організації роботи в групі. Нижче розберемо фрагменти праць міфолога з книжки «Лідер: 50 ідей з міфології» [126]. У ній представлені короткі оповідання, в яких автор намагається співвіднести поведінку відомих персонажів із давньоіндійських епосів із поведінкою людей під час соціалізації. Такий філософський поворот дозволяє переосмислити традиційні міфи. Це дає можливість створити нові ефективні стратегії взаємодії у процесі бізнес-комунікації.

У розділі «Трагедія аудитора» [126, р. 217–219] Д. Паттанаїк порівнює Лакшману, брата Рами, з аудитором (бухгалтер високої кваліфікації), тобто фахівцем, який перевіряє фінансову та податкову звітність компанії.

У цьому фрагменті ми спостерігаємо, як божественна постать перетворюється на постать із певною соціальною роллю. Для європейської людини порівняння Лакшмана з аудитором може видатися парадоксальним і навіть пародійним, а для практикуючого індіюста – образливим. Подібне порівняння наголошує на процесі десакралізації, де герой «Рамаяни» втрачає свою божественність і святість і стає звичайною людиною, яка виконує рутинну роботу аудитора.

Перед тим, як перейти до зіставлення ролі Лакшмана і ролі аудитора, міфолог розповідає про лінію Лакшмана-рекха. Це лінія, яку провів брат Рами для захисту своєї невістки Сіти у лісі, коли вона попросила його вирушити на допомогу Рамі.

Міфолог наголошує, що історія про Лакшмана-рекха «не зустрічається в давній “Рамаяні” Вальмікі, яка була написала дві тисячі років тому на санскриті”, а прийшла “з таких регіональних версій “Рамаяни”, написаних близько семи століть тому, як бенгальська “Криттіваса Рамаяна” та “Ранганатха Рамаяна” мовою телугу” [126, р. 217]. Враховуючи те, що Д. Паттанаїк часто у своїх творах і виступах наводить приклади з регіональних «Рамаян», можна зробити висновок, що він має широку поінформованість у галузі індуїстських епосів.

У міркуваннях з приводу того, чим є Лакшмана-рекха, Д. Паттанаїк ставить риторичні питання гендерного характеру: «Чим є для нас Лакшмана-рекха? Це символ кохання, створений молододу людиною для захисту невістки? Чи це символ пригнічення, створений чоловіком заради контролю жінки?» [126, р. 217–218]. Міфолог апелює до того, що сучасні форми фемінізму підштовхують дивитися на проведення Лакшманом лінії як на символ пригнічення жінки.

Однак, згідно з «Рамаяною», Лакшмана ставився до Сіти з повагою, оскільки вона була дружиною його старшого брата Рами. Тому її захист був для нього одним із насущних завдань, які він виконував із радістю та любов'ю. Якщо

прийняти той факт, що мотивом Лакшмани для створення захисної лінії були теплі почуття до невістки та піклування про неї, то говорити про контроль та гноблення з боку брата Рами неправомірно. Правильно це було б назвати опікою з боку близької людини.

На думку Д. Паттанаїка, Лакшмана «як мінімум справляє враження патріархального покровителя» [126, р. 218], що очевидно, виходячи з самого тексту «Рамаяни». Але якщо це навіть і контроль, то цей контроль скоріше треба назвати захистом, який запобігає можливим небезпекам, що підстерігають Сіту, а не спосіб пригнічення Сіти братом Рами.

Після слів про «патріархального покровителя» міфолог переходить до міркувань про бізнес, наголошуючи, що і «в бізнесі так само», тобто і тут є патріархальне заступництво [126, р. 218]. Хоча Д. Паттанаїк і говорить про необхідність правил у будь-якому колективі, акцентуючи, що вони «сприяють процвітанню та безпеці компанії» і «допомагають нам приручити і організувати себе» [126, р. 218].

Далі Д. Паттанаїк переходить до роздумів про роль аудитора в робочому колективі й робить висновок, що «аудитор – це своєрідний Лакшмана організації, який захищає її перед радою директорів та інвесторами». На думку міфолога, «відносини між радою директорів та організацією такі самі, як стосунки між Рамою та Сітою» [126, р. 219]. Сіту він прирівнює до організації, а Раму ідентифікує з радою директорів.

Трансформація героїв та поява в них нових соціальних ролей – одна з характеристик індійської нової міфотворчості. Завдяки подібним процесам відбувається адаптація традиційних знань та цінностей, повернення сакрального у повсякденне життя. Подібні трансформації можуть допомогти у формуванні корпоративної етики.

Безпека установи залежить, на думку Д. Паттанаїка, від аудитора (Лакшмани), який «стежить за дотриманням правил і навіть створює правила, які забезпечують дотримання інших правил». Аудитор-Лакшмана «може здатися гнобителем», оскільки «його вимоги позбавляють волі дій» [126, р. 219]. Але

якщо позбавити аудитора (Лакшману) можливості встановлювати правила та порядок в організації, то яким чином у цій організації підтримуватиметься внутрішня дисципліна, що забезпечує її повноцінне функціонування? Виникає дилема – або дати свободу дій усім працівникам і тим самим паралізувати роботу організації, або дати владу та контроль аудиту, який забезпечить нормальне функціонування організації. Тому будь-які міркування про ймовірне придушення виглядають абсурдними і безглуздими.

Можна подивитися на цю трансформацію Лакшмани як на спробу повернення сакрального у повсякденне життя. Спостерігається діалектичний процес поєднання двох протилежних культурних векторів: з одного боку відбувається спрощення від бога до аудитора, з іншого – будь-яка людина завдяки новій міфотворчості може приписати своїй соціальній ролі особливу важливість і певну сакральність. Сакралізація повсякденно-соціального (в даному контексті бізнес-стратегій) – одна з основних рис нової міфотворчості.

Міфологу вдається провести порівняння між історією про Лакшмана-рекху і розповіддю про роль контролера в поведінці аудитора, де правила поведінки в організації аналогічні з проведеною лінією, що захищає Сіту від можливої небезпеки. Таким чином, не можна уникнути правил, що обмежують поведінку підлеглих, але при цьому ведуть до повноцінного функціонування організації або захищають її від можливого краху завдяки виробленій дисципліні.

Д. Паттанаїк зазначає: «саме аудитора залучають, якщо з'ясовується, що промоутер зловживає коштами інвесторів та використовує їх для збільшення власного благополуччя за рахунок організації» [126, р. 219]. Такого промоутера міфолог називає ім'ям головного лиходія – ракшаса з «Рамаяни», кажучи, що «той, хто має бути Рамою, перетворюється на Равану і змушує організацію порушувати правила заради своєї користі» [126, р. 219]. Порівняння Рами та Равани некоректне. Ці персонажі протилежні один одному, і в ортодоксального індуїста не може виникнути навіть думки про те, що Рама міг стати схожим на Равану. Рама – духовна особистість, у його образі втілені ідеали праведності та моральних цінностей. Своїми діями він демонструє, як одна людина може

впливати на колективну культуру, а також як етичні цінності можуть впливати на шлях та розвиток самої людини.

Рама є взірцем чесноти та справедливості, для нього піддані та сім'я стоять на першому місці, тоді як Равана – персонаж негативний, готовий вбити власного брата. Равана не турбується про проблеми ні людей, ні навіть родичів-ракшасів. Проте можна розглянути міркування Д. Паттанаїка і з іншого – позитивного – боку. Тобто припустити думку про те, що промоутер (Рама) нібито перетворюється на лиходія (Равану), стаючи злодієм у своїй організації і викрадаючи своїми руками інвестиції. Тоді наведене порівняння міфолога можна вважати вдалим.

Далі міфолог пише про те, що у разі зловживання коштами компанії саме аудитор стає на захист організації. Д. Паттанаїк закінчує свої міркування порівнянням аудитора з Лакшманом: «Але він молодший брат Рами, вірно і рішуче захищає все, за що стоїть його брат» [126, р. 219].

Спроба пов'язати історію про Лакшмана-рекху і роль аудитора в сучасних організаціях є досить вдалою проєкцією індуїстських традицій на сучасні форми менеджменту. Процес трансформації сакрального та його впровадження у повсякденне є прикладом збереження та адаптації культурної та історичної пам'яті. Подібна інтерпретація дій героїв «Рамаяни» дозволяє сучасній людині знайти своє покликання та місію в мінливих умовах соціуму.

У розділі «Стратегічний намір Равани» [126, р. 87–91] Д. Паттанаїк проводить паралелі між головними героями «Рамаяни» Рамою та Раваною та двома (придуманими самим автором) сучасними директорами двох фірм, яких звали Трілохан та Асутош.

На самому початку розділу міфолог коротко розповідає про Равану, називаючи його «одним із найяскравіших лиходіїв в індуїстській міфології» [126, р. 87]. Д. Паттанаїк зазначає, що «зображення [Равани] необхідно спалювати щороку на осінньому фестивалі, присвяченому перемозі Рами», але чомусь не уточнює назву фестивалю [126, р. 87]. Варто зазначити, що спалювання опудал

Равани відбувається під час святкування Наваратрі, причому в деяких регіонах центральною темою свята є перемога Дурги над демоном Махішасурою [111].

Розмірковуючи про особистість Равани і перераховуючи його негативні властивості, міфолог також намагається приписати його персоні деякі позитивні сторони характеру: «у Равані є багато рис, гідних захоплення – він був поетом і написав “Рудра-стотру” на честь Шиви, бога-аскета; він також був музикантом і використав одну зі своїх голів та руку для створення лютні під назвою рудра-вина на честь Шиви» [126, р. 87].

Насправді Д. Паттанаїк помилився в назві стотри, тому що прийнято вважати, що Равана є автором «Шива-тандава-стотри» [144]. Що ж до творця рудра-вини, існує також найпоширеніша гіпотеза у тому, що її творцем є сам бог Шива, якого надихнула його дружина Парваті. Равана тільки грав на рудра-вині з метою принести задоволення Шиві. Існує міф про те, що під час гри Равани одна струна порвалася і ракшас використав свій власний нерв для заміни порваної струни, щоб не позбавляти Шиву насолоди.

Д. Паттанаїк зазначає, що «Рама, порівняно з ним [Раваною], здається нудним – прихильником правил, який ніколи не робить спонтанних чи драматичних вчинків». Рама «завжди робить правильно, подобається йому це чи ні» [126, р. 88]. Коли Д. Паттанаїк називає Раму нудним, постає питання – для кого саме він здається нудним? І у жителів його царства Айодхья, і у жителів сусідніх земель Рама викликав повагу та любов своїм умінням мислити та діяти згідно з дхармою. Його система цінностей вражає навіть сучасну людину.

Рама є ідеалом праведності, прикладом співчутливої і чесною людини, яка дотримується високих етичних стандартів. Вчинки Рами, вірність слову та гарне ставлення до підданих привели до гармонії у його королівстві. Він пожертвував власним сімейним щастям заради спокою свого народу та збереження стабільності у державі. За часів створення «Рамаяни» переважали патріархальні установки, суспільство очікувало від правителів дотримання етичних норм, тому подібний вчинок сприймався соціумом нормально. Зараз, із розвитком ідей фемінізму та гендерної рівності, сучасне суспільство розглядає вигнання Сіти як

прояв гендерної нерівності. Люди нашого часу також розуміють важливість балансу між особистим щастям та очікуваннями суспільства.

Далі Д. Паттанаїк пише, що «природно бути шанувальником Равани, бути спокушеним його силою, зачарованим його ефектністю і знаходити аргументи, що виправдовують його дії» [126, р. 88]. Не зовсім зрозуміло, хто саме намагається знайти плюси у Равані. Яку саме категорію людей зачаровує Равана? Навряд чи він викликає захоплення у людей, які хочуть жити згідно з дхармою, швидше за все, таким людям спосіб життя Равани буде чужим, і вони засудять його поведінку. Хоч адепти та дослідники індуїзму чудово знають про те, що Равана вмів грати на рудра-вині і складати гімни, він позиціонується як негативний персонаж через свій егоцентризм, порушення моральних законів (дхарми) і бажання влади за будь-яку ціну.

Потім Д. Паттанаїк переносить сюжетну лінію свого оповідання у наш час і продовжує розмірковувати у межах сучасних реалій. Двох знаменитих героїв давньоіндійського епосу «Рамаяна» міфолог порівнює з двома придуманими ним персонажами – Трілоханом, якого ототожнює з Раваною, і Асутошем, якого ідентифікує з Рамою. Трілохан має «гроші, щоб купити будь-кого, хто стане на шляху», і «політичний вплив, щоб отримати всі необхідні дозволи». Ним усі захоплюються, «організація Трілохана тремтить перед ним», і «всі його бояться» [126, р. 88].

За всіма ознаками можна побачити, що Трілохан є негативним персонажем, який відповідає епічному герою Равані. Розглядаючи другого персонажа Асутоша, що його Д. Паттанаїк протиставляє Трілохану, можна побачити, що він «дуже м'яка людина», не говорить про свої успіхи в пресі, «планує стратегії разом зі своєю командою», «одягається, як інші», а за кризової ситуації не дзвонитиме «верхам», а «ретельно спланує свої дії щодо вирішення проблеми, не шукаючи найкоротших шляхів», бо «короткі шляхи завжди мають довгострокові наслідки» [126, р. 88]. Таким чином, не важко помітити, що Асутош схожий на Раму.

Д. Паттанаїк порівнює Трілохана з Раваною, а Асутоша з Рамою, оскільки перший «показний і владний», а другий – «нудний і орієнтований на виконання певних завдань» [126, р. 89]. Рама просто виконує свої завдання, а Равана не може жити без захоплення публіки та нарцисизму. За своїми діловими та владними якостями Равана і Рама схожі – обидва владні, сильні, ділові особистості, але за своїми соціальними та комунікативними якостями вони відрізняються радикально. Тобто Рама – це законослухняний, схильний до дхарми герой, хороший сім'янин, відданий тільки своїй дружині, який допомагає близьким і навіть чужим людям, тоді як Равана замість того, щоб бути хорошим сім'янином, оточує себе великою кількістю жінок, а замість того, щоб допомагати іншим, використовує їхні слабкості на свою користь.

Равана здійснює героїські подвиги, вимагаючи захоплення і схвалення всіх оточуючих, тоді як Рама теж виконує певні завдання і має успіхи у своїх справах, тільки не виставляє їх напоказ і не чекає від оточуючих захопленої реакції. Брутальність Равани протиставлена благочестивості та духовності Рами, так само як хизування своїми вчинками у Трілохана протиставлено тому, як Аустощ скромно служить своїй справі.

Міфолог стверджує, що Равана став лиходієм не через свій жахливий зовнішній вигляд, літаючу колісницю або королівство Ланка, а завдяки «стратегічному задуму» [126, р. 89]. Точніше було б сказати, що Равана став лиходієм через свою руйнівну поведінку та діяльність. Зокрема, Д. Паттанаїк зазначає, що Равана «живе тільки для себе» і «його задоволення стоїть для нього на першому місці» [126, р. 90]. Равана не прислухається до думки інших і не замислюється над наслідками. Наприклад, його дружина Мандодарі всіляко попереджала Равану про те, що Сіта принесе на Ланку біду, але ракшас не почув її, за що і поплатився.

Д. Паттанаїк зазначає, що викрадення Сіти для Равани – «це бажання підкорити серце вірної дружини», а не бажання «помститися за каліцтво сестри [Шурпанакхі]» [126, р. 89–90]. Равану оточувало безліч жінок, які його любили, тому навряд чи його метою було бажання закохати в себе Сіту. Швидше за все

причина викрадення була іншою, дві з них найбільш ймовірні. Перша – помста за нанесене сестрі каліцтво. Друга причина – спроба позбутися сорому за те, що на сваямварі (церемонії вибору нареченого) Сіти Равана не зміг підняти лук бога Шиви.

Міфолог зазначає, що «за іронією долі, він [Равана] є прихильником Шиви – бога-аскета», але, «незважаючи на всі свої молитви та вірші, він залишається прив'язаним до влади, насолод і багатства – всього матеріального і минушого» [126, р. 90].

Автор закінчує свої міркування заявою про те, що «в індуїстській міфології лідер – це не той, хто править золотим містом або подорожує літаючою колісницею, а той, хто живе, щоб позитивно впливати на життя оточуючих його людей» [126, р. 90]. Тут необхідно не погодитися з Д. Паттанаїком і зробити застереження про те, яким насправді може бути лідер. Наприклад, лідер не обов'язково має бути позитивною духовною особистістю і вести людей до милостивих цілей. Нерідко буває, що багато лідерів є темними особистостями і сповідують руйнівні ідеї, приводячи людей до смерті.

При цьому неможливо заперечувати те, що для суспільства, конкретних організацій чи груп кращим є лідер саме позитивної спрямованості, такий, як Рама або як наведений міфологом сучасний герой Асутош, який живе заради інших, а не заради себе.

Як слушно зазначає Д. Паттанаїк, «подорож [Рами] нелегка – адже всім догодити не можна» [126, р. 90]. Рама слідує своїй долі, не вишукуючи легких шляхів, які ведуть до швидкого результату, але при цьому не відповідають дхармі або не ведуть до благополуччя людей. У той час, як Равана домагається своєї мети будь-яким легким і зручним для нього способом, насамперед руйнівними діями, вбивством людей, викраданням жінок і знищенням всього навколо себе, без жалості до близьких.

Згадаймо «Рамаяну» [72]: у день коронації Рами друга дружина царя Дашаратхі Кайкеї нагадала йому, що кілька років тому він обіцяв виконати її бажання в нагороду за те, що одного разу вона врятувала йому життя. Дашаратха,

нічого не підозрюючи, погодився. Кайкеї попросила звести на престол її сина Бхарату, а Раму вигнати до лісу. Дашаратха не був готовий розлучатися з Рамою і не хотів його відпускати. Але Рама відмовився від права на престол і пішов у вигнання на чотирнадцять років, щоб зберегти честь батька.

Принц усвідомлював, що кшатрій не має права порушувати обіцянок, як і син не може суперечити слову батька. Рама був настільки самовідданим у служінні своєму народу, що пожертвував своїм благополуччям та сімейним щастям. Тому, коли до Рами дійшли чутки про те, що жителі Айодх'ї вважають, що після перебування в полоні Равани на Ланці Сіта нечиста, то він вигнав дружину з царства, оскільки визнавав, що обов'язок правителя перед народом (раджа-дхарма) важливіший, ніж обов'язок чоловіка перед дружиною.

Але навіть незважаючи на цей суперечливий і болісний для нього вчинок, Рама зберіг до Сіті любов і відданість. Рама не одружився повторно, а на троні замість реальної Сіті у нього була розташована золота статуя дружини. Для того, щоб зберегти благочестя, Рама пройшов важкий шлях поневірян та труднощів.

Тим самим Д. Паттанаїк навів один із прикладів того, яким повинен бути сучасний керівник, тобто він не повинен шукати легких, але сумнівних шляхів, а зобов'язаний іти шляхом вірності й відданості своїй організації, а також жертвувати власними інтересами заради благополуччя працівників організації. Д. Паттанаїк зазначає, що Трілохан бажає домінувати і викликати в інших страх, як Равана, тоді як Асутош ставить за мету задоволення співробітників (у міру можливостей). На думку міфолога, саме «різниця у стратегічних намірах робить одного Раваною, а іншого – Рамою» [126, р. 91].

У розділі «Вони не повинні думати так, як ви» [126, р. 181–184] Д. Паттанаїк представляє Ханумана як підлеглого, який боїться робити дії сам. Він завжди звертається до керівництва для схвалення своїх планів.

Хануман у «Рамаяні» – вірний слуга Рами, котрий сприймається як позитивний персонаж. Але міфолог пропонує подивитись на нього з іншого боку. Після того, як «рішення Ханумана спалити Ланку не сподобалося Рамі», Хануман боїться приймати рішення самостійно [126, р. 181]. Він вважає за краще

спочатку радитися з Рамою. Це не зовсім подобається принцу, адже він має багато інших турбот [126, р. 183].

Д. Паттанаїк наводить приклад із життя сучасної організації, в якій бос придушує всі ініціативи своїх підлеглих. Міфолог наголошує, що лідери мають схвалювати ідеї своїх працівників, адже у цьому полягає суть довіри [126, р. 181–182]. Варто зазначити, що такий підхід не завжди може мати успіх. Заохочення ініціатив може призвести до великих витрат із бюджету компанії. Невдачі можуть призвести до невпевненості у співробітників, зниження продуктивності, конфліктів між колегами. Тобто, якщо проектувати ситуацію з «Рамаяни» в сучасну бізнес-комунікацію, то можна дійти висновку, що Хануман із традиційного епосу, у чомусь мав рацію, коли радився із Рамою перед ухваленням рішення.

Якщо ми подивимося з точки зору духовності, то можна провести таку паралель: як Хануман звертається до Рами за порадою, так і люди можуть звертатися до богів за підтримкою у важких ситуаціях. Однак і в таких випадках представники релігій радять не просто чекати на подарунок від Бога, але самостійно виявляти ініціативу і намагатися долати перешкоди на шляху до своєї мети.

Висновки до розділу 3

На підставі здійсненого в цьому розділі герменевтичного та текстологічного аналізу літературних творів у жанрі «нової міфології» сучасних індійських авторів (К. Кане, А. Тріпаті та Д. Паттанаїк) і рецепції відповідних культурних практик можна зробити такі висновки.

Базова культурна матриця для «нової міфотворчості» – це давньоіндійський епос «Рамаяна», який залишається невичерпним культурним джерелом, що формує аксіологічну систему з її універсальними цінностями та фундаментальними істинами.

Ми виділили константи (міфологічні універсалії), які залишаються стабільними. Це передусім базовий сюжет «Рамаяни», який обертається навколо головного героя епосу принца Рами. Зберігає свою присутність у більшості

нових переказів дружина Рами на ім'я Сіта – уособлення відданості, жіночності та взірця ідеальної дружини, аватара богині Лакшмі.

Трансформації, які здійснюють сучасні міфологи, ведуть до десакралізації міфів, перетворення міфонаратива на біографічне оповідання, до модернізації сюжетів з акцентом на проблематиці деколонізації, гендерної рівності, фемінізму, бізнес-сфери, корпоративної діяльності, лідерства, виховання та освіти. Відбуваються комерціалізація, медіалізація, мовний зсув, зміна ієрархії в усталеній системі головних та другорядних персонажів, морально-етичні трансформації в системі героїв, що уособлюють добро та зло.

Концепція «бізнес-сутри» та відповідна культурна практика, запропонована Д. Паттанаїком, визначена в дисертаційному дослідженні як одна з контрверсійніших репрезентацій «нової міфотворчості». Д. Паттанаїк проводить паралелі між релігією та бізнесом, формуючи нову систему цінностей для людини ХХІ століття. Його концепція «бізнес-сутри» – це адаптація індійської міфології до менеджменту та корпоративної культури. Цей феномен можна розглядати як спробу повернути сакральний вимір у повсякденне життя. З одного боку, спостерігається спрощення – боги трансформуються в людей з певними ролями. З іншого боку, завдяки таким трансформаціям реципієнт отримує змогу надати своєму соціальному статусу сакрального значення. Практика бізнес-сутри в контексті «нової міфології» передбачає персоніфікацію та міфологізацію морально-етичних чеснот корпоративної культури. Для європейської людини порівняння бога чи героя зі звичайним працівником може видатися парадоксальним і навіть пародійним, для практикуючого індуїста – образливим, а в межах «нової міфології» воно є ознакою нової нормальності. Аналіз цього проекту Д. Паттаніка дозволив нам виділити комплекс цінностей, які намагається актуалізувати для бізнес-сфери та корпоративної культури сучасний міфолог: довіра, відповідальність, ефективність, честь, совість тощо. Трансформація традиційних образів демонструє рух від релігійного до секулярного, а також відображає появу еклектичної моделі, де релігія та бізнес змішуються і об'єднуються.

Паралельно з творами у жанрі «нової міфології», що переважно мають популяризаторський характер, Д. Паттанаїк створює експертно-аналітичні праці, у яких порушує питання мови, розглядає проблеми варно-кастової системи, фемінізму та порівняльного аналізу релігій. Він прагне адаптувати міфологічні та релігійні ідеї до сучасного світу, зокрема до менеджменту, проблем особистісного зростання, освітніх процесів та соціальних відносин. Таким чином реалізується експертно-аналітична функція «нової міфології».

РОЗДІЛ 4

МЕТАМОРФОЗИ САКРАЛЬНОГО У «НОВІЙ МІФОЛОГІЇ» ДЕВДАТТА ПАТТАНАЙКА

4.1 Базові релігійно-філософські концепти індуїстської традиції в інтерпретації «нової міфології»

Серед сучасних індійських авторів, які займаються міфологією, саме Девдатт Паттанаїк вирізняється своїм філософським підходом. Як ми вже виявили у попередньому розділі, він є не просто міфологом-популяризатором, а й експертом-аналітиком у соціальних питаннях. Важливе місце у традиційній індуїстській міфології займають питання божественного світоустрою та релігійної онтології. Під впливом вестернізації, глобалізації та інших мультикультурних процесів спостерігається десакралізація навіть базових релігійно-філософських понять індуїзму. Д. Паттанаїк пропонує власну інтерпретацію базових сакральних концептів для сучасної людини. Саме релігійно-філософським поглядам Д. Паттанаїка присвячений цей розділ дисертації. У роботі ми використовували герменевтичний та текстологічний підходи.

Базові сакральні концепти індуїстської традиції тісно пов'язані з питаннями буття, природи душі та її взаємозв'язку з божественним. У сучасних прочитаннях міфу, зокрема в інтерпретаціях Д. Паттанаїка, ці теми набувають актуального звучання, водночас зберігаючи глибинний зв'язок із давніми уявленнями про істинну природу людини. Концепція душі в «Рамаяні» не подана так чітко, як у не менш відомому епосі «Магабгарата» або у більш філософських «Упанішадах». Втім, «Рамаяна» містить низку елементів, пов'язаних із буттям та духовною подорожжю душі. Сіта, відірвана від Рами (Атмана), символізує дживу – індивідуальну душу, ув'язнену у світі майї (ілюзії). Її непохитна віра, сила та відданість Рамі, а також страждання й очищення – це алегорія внутрішнього шляху душі. Її возз'єднання з Рамою можна інтерпретувати як повернення до справжнього буття, відновлення зв'язку душі з божественним. Рама, як аватар

Вішну, уособлює Атман – Вище «Я» живої істоти, частку Параматмана. Він діє згідно з дхармою, праведно та усвідомлено. Його вчинки протягом усього епосу підкреслюють важливість збереження істинної природи (Атмана) та вірності дхармі – навіть попри страждання чи зовнішні випробування. Демон Равана, який втілює сукупність негативних якостей, уособлює его, прив'язане до матеріального світу. Його смерть у поєдинку з Рамою можна трактувати як перемогу духу над его або як очищення душі, що виходить із полону матеріальності.

У «Рамаяні» немає чітких визначень душі та її шляху, однак у долях героїв розкривається вся метафізика буття – включаючи прагнення душі до істини, праведності та мокші – звільнення від пут матеріального світу та повернення до божественного джерела. Через образ Рами як втілення Атмана та Сіти як дживи, що проходить через ілюзії та страждання, епос передає універсальний архетип духовного шляху. Їхнє возз'єднання символізує повернення душі до свого Вищого «Я», до єдності з божественним. Проте після повернення Сіти до Рами, під тиском громадської думки, він змушений відправити її до лісу. Під час повторного випробування, коли Рама вимагає від Сіти довести свою чистоту перед народом, вона звертається до Матері-Землі й зникає в її лоні. Цей сюжетний поворот можна інтерпретувати як символ того, що справжнє визволення досягається через мокшу й остаточне злиття з Параматманом.

Також у соціальних мережах у контексті згадок «Рамаяни» часто наводиться така цитата: «Рама – твоя душа. Сіта – твоє серце. Равана – твій розум, що краде твоє серце у твоєї душі. Лакшмана – твоя свідомість, яка завжди з тобою і діє від твого імені. Хануман – твоя інтуїція та мужність, які допомагають повернути твоє серце, щоб реанімувати твою душу» [161]. Ця метафора не міститься в оригінальному тексті «Рамаяни», однак часто трапляється у сучасних міркуваннях на тему епосу. Авторство цитати невідоме. Подібне трактування допомагає побачити, як давній епос інтерпретується крізь призму сучасної психології та філософії, відображаючи людські якості та взаємозв'язки між ними.

Д. Паттанаїк у творчості намагається пролити світло на сенс життя, природу існування і взаємозв'язок з вищим космічним порядком. Основним джерелом, яке ми будемо аналізувати в цьому розділі, буде книжка «Девалока з Девдаттом Паттанаїком 2» (Devlok with Devdutt Pattanaik 2) [121]. Твір ґрунтується на питаннях Д. Паттанаїку та відповідях міфолога з другого сезону однойменного телешоу. Цей сезон транслювався у 2016 році на Epіc TV, після чого було випущено книжку. У рамках програми та в книжках, заснованих на цьому шоу, Д. Паттанаїк дає свою оцінку персонажам індійської міфології, їхній поведінці, сюжетам відомих міфів та розмірковує про питання індійської філософії. Експерт досліджує походження та еволюцію різних концепцій, а також поміщає їх у сучасний контекст та пояснює їхню релевантність для сучасного суспільства.

У новій міфології духовні питання залишаються актуальними, але їхнє трактування значно відрізняється від традиційних інтерпретацій. Нові міфологи, особливо Д. Паттанаїк, прагнуть адаптувати сакральні смисли та роблять їх більш доступними й зрозумілими для широкої аудиторії. Нижче намагатимемося розібрати одну з центральних тем індуїзму – питання про Атмана, паралельно торкаючись інших важливих філософських концепцій. Перед аналізом питань і відповідей Д. Паттанаїка з книжки «Девалока з Девдаттом Паттанаїком 2», слід визначитися з поняттями, що використовуються в роботі.

Насамперед звернімо увагу на «Мандук'я-упанішаду», де дається таке визначення Атмана: «(Це) невидиме (жодним органом чуття), ні з чим не пов'язане, незрозуміле (розумом), немислиме, неописне, по суті має природу Свідомості, що становить Я; по суті, він має природу Свідомості, що складає лише Самість, відкидання всіх явищ, спокій, всю Блаженність та Неподвійність. Це те, що відомо як четвертий [стан Атмана] (Турія). Це Атман, і його потрібно усвідомити» [149, р. 50].

При згадуванні дживи в «Мандук'я-упанішаді» підтверджується неможливість її народження з точки зору вищої реальності: «Кажуть, що ці Дживи (сутності) або істоти народжуються. Але це народження ніколи не

можливе з точки зору Реальності. Їх народження схоже на народження ілюзорного об'єкта. Знову ж таки, цієї ілюзії не існує». [149, р. 289] Іншими словами, існування індивідуальної душі (дживи) є ілюзорним, бо у Вищій духовній реальності відсутнє розуміння народження чи смерті. Така філософська думка підтримує концепцію нереальності матеріального світу: тоді як вища реальність єдина і неділима, все, що сприймається як народження і смерть, – це частина світу ілюзій (Майї).

Філософське поняття «Атман» є цікавим аспектом для людини, що виросла в європейському культурному середовищі. Відмінності у філософських та релігійних традиціях між індуїзмом та західними культурними контекстами не завжди дозволяють правильно інтерпретувати цей термін. Це призводить до того, що часто «Атман» перекладається як «душа». Зв'язок між вищим принципом Всесвіту та індивідуальної душі можна простежити у цих рядках: «(Цей Атман) поза будь-яким виразом словами, поза всіма актами розуму; (Це) весь світ, вічне сяйво, вільне від активності та страху та досягнуте зосередженням розумінням (Дживи)» [149, р. 210].

Якщо говорити більш простою мовою, Вищу реальність неможливо описати за допомогою слів, адже будь-яка мова обмежена, тоді як трансцендентний Атман перевершує всі обмеження свідомості та форм вираження. Синонімами Атмана як Вищої духовної реальності є гармонія, спокій та умиротворення. І лише завдяки індивідуальній душі – дживі – ми можемо досягнути Атман. Інакше кажучи, людина здатна усвідомити Вищу реальність через розуміння природи своєї душі.

У відомому словнику М. Моньє-Вільямса [107] даються такі визначення термінів «Атман», «джива» і «Параматман»:

«*ātman*, m. the breath; the soul, principle of life and sensation; the individual soul, self, abstract individual» – що можна перекласти як «*атман*, ч. дихання; душа, принцип життя і відчуття; індивідуальна душа, я, абстрактний індивід» [107, р. 135]

«*Paramâtman*, m. all the heart <...>; the Supreme Spirit» – «усе серце <...>; Верховний Дух» [107, p. 588]

«*jīva*, m f n. living, existing, alive <...>; m. the principle of life, vital breath, the living or personal soul (as distinguished from the universal soul, see *jīvâtman*)» – «життєвий, живий, існуючий <...>; принцип життя, життєве дихання, жива чи особиста душа (на відміну від світової душі, див. *дживатман*)» [107, p. 422]

Якщо звернутися до «Санскритсько-англійського словника» А. Макдонелла [104], то:

«*âtman*, m. breath; soul; life, self, essence, nature; peculiarity; body; intellect, understanding; universal soul» – що можна перекласти як «дихання; душа; життя, я, сутність, природа; особливість; тіло; інтелект, розуміння; універсальна душа» [104, p. 38]

«*paramaâtmān*, m. supreme or universal soul», тобто «вища чи універсальна душа» [104, p. 153]

«*gîv-â*, a. living, alive; living on; causing life; m. principle of life, (individual) soul <...>; m. n. living being, creature» – що можна перекласти як «життєвий, живий; той, що продовжує існувати; той, що породжує життя; принцип життя, (індивідуальна) душа <...>; м. жива істота, істота» [104, p. 102]

Провівши аналіз термінів, наважуємося припустити, що для визначення душі (soul) у звичному для європейського світогляду сенсі найбільш підходящим терміном із санскриту є «джива», а переклад терміна «Атман» як «душа» некоректний. У традиції індуїстів терміни «Атман» і «джива» позначають різні аспекти духовної реальності. Атман зазвичай розглядається як вищий, безсмертний принцип, який є нескінченним та незмінним. Атман вважається нествореним і трансцендентним, єдиним із найвищою реальністю – Брахманом чи Параматманом. Атман – вищий аспект духовної сутності. Джива піддається циклу перероджень і схильна до законів карми, а також обмежена часом і простором.

Проблема Атмана та його зв'язки з живою хвилювала як індійських філософів, так і дослідників з усього світу протягом століть. Зупинімося на ключових думках деяких гуру та сучасних учених.

Мислитель Гаудапада (VI ст.), засновник адвайта-веданти, вважав, що не існує індивідуального «я», або душі (дживи), а є тільки Атман, у якому можуть бути тимчасово окреслені окремі особистості, Фундаментальним для Аді Шанкари (788–820) є постулат про те, що Брахман (тобто Параматман) реальний, а світ нереальний. Згідно з його філософією, будь-яка зміна, подвійність чи множинність є ілюзією. На його думку, Я – це Брахман, і розуміння цього може призвести індивіда до духовного визволення [55].

Індійський йог, філософ та громадський діяч Свамі Вівекананда (1863–1902) стверджував: «Немає «рухомої душі», є лише один Атман. Джива (індивідуальна душа) є свідомим правителем цього тіла, в якому об'єднані п'ять життєвих принципів, і все ж ця сама Джива є Атманом, тому що все є Атманом» [159, р. 55]. Це твердження можна інтерпретувати наступним чином: Атман розглядався Свамі Вивеканандою як єдина реальність, що пронизує Всесвіт і присутня в усьому. Джива – управитель тіла та оболонка для Атмана. Якщо все це розглядається як прояв Атмана, а, вірніше, Параматмана, то окремі душі також є частиною цієї єдиної реальності.

Свамі Крішнананда Сарасваті (1922–2001) – індійський богослов, йог, філософ і письменник, президент Науково-дослідного інституту літератури Шиваванди та Комітету з поширення літератури Шиваванди, у книзі «Філософія життя» дає розуміння Атмана та дживи. Він описує Атман як стороннього свідка або «Я», що спостерігає, яке вільне від обмежень буття дживи. Зв'язок дживи з Атманом Свамі Крішнананда Сарасваті порівнює зі зв'язком Майі та Брахмана. Таке порівняння вказує на тісний зв'язок між індивідуальною душею та Вищою духовною реальністю. Богослов наголошує, що буття дживи не вічне, а після усунення умов, що обмежують (таких, як народження, дорослішання і смерть індивідуума), джива повертається до світла вічності. Він підкреслює, що «Вся історія Дживи – це лише хід діяльності цих зовнішніх оболонок – нічого

реального для Атмана». Порятунком дживи богослов бачить у відмові від марносластва та насолоди, а також у визнанні абсолютної досконалості Брахмана [99, Chapter. 10, para. 4].

У сучасному науковому спільноті питання сутності Атмана привертає увагу не лише філософів, а й експертів у таких сферах, як аюрведа, медіа-комунікації, бізнес, лідерство та ін. Однак останнім часом часто термін «Атман» помилково інтерпретують як «душа», що призводить до спотворення сенсу оригінального тексту та неправильного розуміння індійської філософії. Це спостерігається в працях А. К. Джа [84, р. 1–3], Л. С. Мадхукара. С. К. Ядава та Б. А. Ніврутті [105, р. 82-88].

Дослідник Субходіп Мукхопадх'яй у статті «Дуальності та конвергенції: порівняльне дослідження душі та атману у Марвелла та Шанкари» розмірковує про різні традиції дослідження людського існування. Як правильно зазначає автор, буквальні переклади з санскриту іншими мовами часто призводять до нелогічних інтерпретацій. Також він заявляє: «Називаючи душу Атманом, ми наділяємо термін «душа» характеристиками, які суперечать основним принципам християнства». [110, р. 639–644]. З цим важко не погодитися, адже термін «Атман» стосується безсмертної та божественної сутності, а не є синонімом індивідуальної душі.

Повернімося до філософського світогляду сучасного індійського міфолога Девдатта Паттанаїка. У своїх міркуваннях про Атман міфолог використовує термін «атма» без літери «н» наприкінці слова (англ. *atma*). Варто зазначити, що цей варіант терміна «Атман» є семантично ідентичним, незважаючи на незначні орфографічні відмінності [11, с. 104–122].

Як було зазначено раніше, поняття Атман та Параматман є одними з центральних у філософії індуїзму. У зв'язку з цим варто звернутися до питання, яке було поставлене Д. Паттанаїку: «Яке точне розуміння атми – душа [*jīva*] чи розум [*manas*]? [121, Chapter 6, Section 1]

Зупиняючись на самому формулюванні питання, слід зазначити, що ні манас, ні джива не є Атманами, хоча в багатьох англomовних джерелах слово

«Атман» перекладається як soul (душа). А тепер необхідно проаналізувати відповідь Д. Паттанаїка:

«Атма – це те, що робить істоту живою і здатною бути свідомою. Атма не належить часу чи простору. Це анаді (без початку), анант (нескінченність), ніргун (безформність). Будь-який матеріальний об'єкт з часом може зруйнуватися, перебувати у певному просторі та мати певні властивості. І навпаки: те, що не схильне до впливу часу, простору і форми, називається душею [англ. soul]. На хінді це називається атма. Слово походить з “Рігведи”» [121, Chapter 6, Section 1, para. 1].

На початку своєї відповіді Д. Паттанаїк говорить про те, що «атма – це те, що робить істоту живою і здатною бути свідомою». Тут він здійснює логічну інверсію. Правильно говорити навпаки, що саме істота в образі дживи робить Атман живим і усвідомлюючим його матеріальну дійсність.

Атман є умовною нествореною точкою Параматмана, а точку (Атман), яка подібна до порожнечі, складно визнати «живою» («живою» в інтерпретації Д. Паттанаїка). Тому що таке поняття, як Атман-Параматман, сприймається людською свідомістю як порожнеча. У цій ситуації потрібно розглядати поняття порожнечі в його умовному значенні, тому що людською свідомістю поняття Атман-Параматман сприймається точно так, як сприймаються всі характеристики порожнечі, тобто в її парадоксальному значенні – безформне, нескінченне, вічне, невидиме, неосяжне та ін. Насправді таке вище поняття, як Атман-Параматман, не є Пустотою, а як раз навпаки – його треба розглядати у протилежному значенні, як абсолютну Повноту. При цьому потрібно зробити застереження, що це поняття недоступне людському усвідомленню, осмисленню та розумінню і тому розглядається виключно гіпотетично.

Якщо Атман як початкова точка Параматмана не може бути живою як порожнеча, то яким чином вона може зробити істоту живою (за Д. Паттанаїком), якщо вона сама нежива? Атман є самонеусвідомлюваним, і лише завдяки створенню індивідуальної дживи Атман стає свідомим, а не навпаки. До того моменту, поки Атман не має дживи (та інших матеріальних тіл), він є

нествореним, тобто нематеріальним, не проявленим, а значить «не живою» точкою Параматмана. Кожен Атман формує власний індивідуальний шлях (ланцюг перевтілень). Для того, щоб Атман рухався, йому необхідно знайти дживу. Джива дає Атману свідомість. Індивідуальний Атман як Вище духовне Я завдяки дживі в процесі перевтілень набуває досвіду та знань, які дозволяють йому більш ефективно рухатися та розвиватися надалі.

Далі Д. Паттанаїк розмірковує у відповіді, що Атман – «це анаді (без початку), анант (нескінченність), ніргун (безформність)» [121, Chapter 6, Section 1, para. 1]. Говорячи більш простою мовою, Атман знаходиться поза простором, поза часом і поза формою.

Продовжуючи відповідати на питання, міфолог протиставляє поняттю Атман міркування про те, що «будь-який матеріальний об'єкт може зруйнуватися, перебувати у певному просторі й мати певні властивості». На противагу цьому він каже, що саме душа «не схильна до впливу часу, простору та форми». При цьому він плутає поняття дживи (душа) із поняттям Атмана (в антиматеріальній духовній точці Параматмана). Тому що не індивідуальна душа (джива), а саме Атман не схильний до впливу часу, простору та матеріальної трансформації.

Тут слід ще раз повернутися до питання про природу Атмана та дживи. Природа Атмана така, що він є антиматеріальним початком і за своїми властивостями протилежний характеристикам створеної матерії. У той час як джива є духовним аспектом живих істот, яка трансцендентальним способом з'єднується з Атманом. Таким чином, джива оживляє Атман і дає йому можливість діяти в матеріальному світі. У симбіозі з живою Атман включається до закону нескінченних перевтілень з одного матеріального тіла в інше. При цьому в цих безперервних реінкарнаціях Атман використовує дживу, напрацьовуючи кармічний досвід. Накопичуваний досвід є процесом причинно-наслідкових зв'язків у нескінченній подорожі Атмана, наділеного живою, у процесі реінкарнацій.

У процесі розмови Девдатта Паттанаїка запитують: «За індуїзмом у всіх є атма. У каміння теж є атма?» [121, Chapter 6, Section 2]. Він починає відповідати так: «В одній школі індуїстської філософії вважають, що куди не глянь, скрізь є параматма. Згідно з цим постулатом, у всього є атма, і атма містить усе. Інша школа каже, що існують аджива (неживі субстанції) та дживіт (такі, що живуть). Тоді як у неживих субстанцій немає атми, у живих вона є. Неживі предмети не мають відчуття голоду, вони лише складаються з махабхути, п'яти універсальних елементів. Де є атма, там є і почуття голоду» [121, Chapter 6, Section 2, para. 1].

Девдатт Паттанаїк робить грубу помилку і демонструє ненауковий підхід до визначення деяких понять, коли він не вказує назви шкіл індуїстської філософії. Це не дає можливості дослідникам та читачам знайти джерело, завдяки якому можна утвердитися в тому, що існують школи, в яких вважається, що Параматман є скрізь або що аджива має Атман.

Міфолог стверджує: «В одній школі індуїстської філософії вважають, що куди не глянь, скрізь є параматма. Згідно з цим постулатом, у всього є атма, і атма містить усе» [121, Chapter 6, Section 2, para. 1]. Це твердження Д. Паттанаїка є вірним з одним застереженням. Не якісь окремі школи, а всі ортодоксальні ведичні знання стверджують, що Параматман пронизує весь Всесвіт, а значить Параматман (антиматеріальний, позамежний, неусвідомлюваний людською свідомістю дух, який пронизує весь Всесвіт) є завжди, скрізь і в усьому. Параматман вічний і нескінченний. Виходячи з такого розуміння Параматмана, можна зробити висновок про те, що немає жодного явища, процесу, жодного предмета, жодної частинки буття, яку б не пронизував Параматман. Пронизуючи кожную матеріальну частину буття, Параматман забезпечує її особистим Атманом.

Д. Паттанаїк, визначаючи, що є життєвою субстанцією, характеризує лише вуглеводневу форму життя. Він пише про рослини, тварин, птахів і людей і про те, що «де є атма, там є і почуття голоду». Тоді як існують гіпотези про наявність інших форм життя, наприклад, кремнієвої, яка ще не до кінця досліджена сучасними вченими [69]. Проте наявність інших форм життя дає можливість

стверджувати, що життя у Всесвіті не обмежується тільки вуглеводневими субстанціями. Якщо розвивати гіпотезу про існування неуглеводневих форм життя далі, то можна припустити, що у Всесвіті існує безліч найрізноманітніших неуглеводневих форм життя, які на сьогодні просто невідомі.

Д. Паттанаїку було поставлено питання, чи має каміння Атман. З позиції гіпотези про існування неуглеводневих форм життя можна сказати, що так, камінь може мати Атман, за умови існування кремнієвих форм життя на Землі.

Замість того, щоб розмірковувати про можливі форми життя, Д. Паттанаїк переходить до сучасних технологій: «У комп'ютера немає атми, тому що у нього відсутні серце і мозок і у нього немає почуттів. Яким би ефективним не був робот, він не може висловити вам симпатію чи співчуття; тому що це нірджива чи аджива (нежива субстанція). Але згідно з іншою школою, навіть у нірдживи є атма» [121, Chapter 6, Section 2, para. 1].

І в цьому випадку не можна приймати твердження Девдатта Паттанаїка за істину через те, що серце чи мозок не завжди є визначальними характеристиками присутності дживи. Говорячи про співчуття і симпатії, Д. Паттанаїк апелює до людських свідомих почуттів. У той час як у рослин, комах та примітивних форм тварин є джива, але вони не здатні до симпатії та співчуття. І лише в окремих видів тварин симпатія та співчуття присутні у зародковій формі. Таким чином, коли Д. Паттанаїк говорить про співчуття і симпатії, він говорить лише про людей.

Ортодоксальний індуїзм стверджує, що Параматман є у всіх формах матеріального буття. Проте Д. Паттанаїк пише, що «згідно з іншою школою, навіть у нірдживи є атма» [121, Chapter 6, Section 2, para. 1]. Якщо прийняти думку про те, що Атман-Параматман відсутній у будь-яких матеріальних субстанціях, то таким чином буде спростовано універсальний закон про те, що Параматман пронизує весь Всесвіт. Але оскільки Параматман пронизує все, невірно стверджувати, що Параматман (та його умовні частки – Атмани) в одному місці присутні, а в іншому – відсутні.

І знову варто звернути увагу, що міфолог не вказує назву школи, очільника школи та історію її створення. Що дає підстави сумніватися в достовірності його відповіді. Вказуючи на якісь безіменні школи, Д. Паттанаїк знімає з себе відповідальність за відповідь на поставлене запитання. У результаті Д. Паттанаїк не висловлює власної думки, складається враження, що він не має своєї позиції з цього питання.

Варто зазначити, що часто Д. Паттанаїк відходить від питань і виникає сумнів, що він добре розуміється на різних релігійних течіях. Наприклад, у відповідь на питання «У джайнізмі є поняття атми, а в буддизмі – ні?» [121, Chapter 6, Section 4], замість того, щоб міркувати про буддизм і поняття *Атмана*, міфолог чомусь заглиблюється в міркування про джайнізм і дживу: «Так. Джайнізм вважає, що ви застрягли на землі (бху-лока) через свою карму, яка визначає, народитеся ви на землі, в раю чи в пеклі. Джива подібна до повітряної кулі; ваша карма – це камінь, що обтяжує її. Чим важчий камінь, тим нижче він спуститься спочатку на землю, а далі – в пекло. Добрими справами вага каменю зменшується, і повітряна куля може піднятися з пекла на землю, потім – у рай, а потім – у Сідха-локу, де знаходяться Тіртханкари – наймудріші люди. У них немає карми. Це повністю очищені істоти» [121, Chapter 6, Section 4, para. 1].

З позиції людської логіки лока – це обмежений регіон Всесвіту, а з позиції парадоксального мислення, що виходить за рамки людського, кожна лока має нескінченний простір і безліч планет та істот у цьому вимірі. Сутність, що йде від нижчих планет до вищих, сягає рівня планет типу Землі. Бху-лока – це лише один з етапів, тому говорити, як Д. Паттанаїк про те, що люди «застрягли на землі», невірно. Як і на всіх планетах, згідно з індуїзмом, сутності знаходяться на землі тимчасово і виконують певне кармічне завдання. Проходячи кілька етапів реінкарнації у цій лоці, завдання може бути виконане, і тоді Атман рухається далі в процесі реінкарнації до планет вищого порядку.

Існують поняття раю та пекла, але вони умовні, тому що не існує такої точки Всесвіту, перебуваючи в якій, можна було б назвати її раєм чи пеклом. З тієї причини, що Атман рухається далі своїм індивідуальним шляхом, йдучи від

тієї точки, яку колись він вважав раєм. Рухаючись далі, він виявляє, що існують більш досконалі, гармонійні, духовні та розвинені планети, і так до нескінченності. І та точка, яка колись здавалася йому раєм, тепер уявляється йому як пекло, порівняно з тою лока, в якій він тепер перебуває.

Д. Паттанаїк пише, що карма обтяжує дживу і опускає її «спочатку на землю, а далі – в пекло». Проте й у цьому разі можна засумніватися у правильності його міркувань із цього приводу. Оскільки карма – це досвід, напрацьований у процесі численних реінкарнацій, вона не завжди обтяжує шлях дживи до вищих лок, якщо цей досвід є наслідком справ, що полегшують карму.

Також Д. Паттанаїк говорить про те, що добрими справами вага каменя-карми зменшується. Але й у цих словах міфолога можна побачити помилкове твердження. До самої карми незастосовні поняття «добро» і «зло», оскільки карма має лише результати, які або ускладнюють, або полегшують вихід людини з ланцюга нескінченних перевтілень у лоно Параматмана. Тобто карма не є ні тяжкою, ні легкою в тій інтерпретації, як це описує Д. Паттанаїк.

Існує поширена думка про те, що завдяки добрим справам карма полегшується, і це дозволяє зрештою Атману вийти за межі матеріального світу та повернутися в лоно Параматмана. Однак люди наївно приписують людське поняття моралі про добро і зло до світового Закону Всесвіту про єдність і боротьбу протилежностей. Але сам Вищий Закон Всесвіту не завжди враховує уявлення людської моралі про добро і зло.

До самої карми не застосовні поняття «добро» і «зло», у карми є певні результати, які або ускладнюють, або полегшують вихід людини з ланцюга нескінченних перевтілень. Карма не є ні важкою, ні легкою, як це видається Д. Паттанаїку. Людина за допомогою певних вчинків, які шкодять їй чи оточуючим, може обтяжувати та ускладнювати можливість виходу Атмана за межі матеріального світу. Однак ці вчинки не завжди відповідають критеріям понять добра та зла. Часто трапляється, що те, що людина вважає добром, насправді не приносить користі ні їй, ні оточуючим. Тоді як здійснення злого, за мірками людської моралі, вчинку, навпаки, виявляється корисним як для суспільства, так

і для всього Всесвіту. А те, що для людини може здатися корисним, для Всесвіту може бути марним і навіть шкідливим. І навпаки, те, що часом людині видається марним, з позиції Всесвітнього Закону виявляється корисним.

У процесі руху дживи на шляху реінкарнацій джива напрацьовує кармічний досвід. Карма та джива – це не однакові поняття, джива – це душа Атмана, а карма – напрацьований досвід у процесі реінкарнації дживи з тіла в тіло. Тому карма – це продукт дживи у процесі нескінченних реінкарнацій із тіла в тіло. Цей процес перевтілень дживи з тіла в тіло є кармічним законом причинно-наслідкового зв'язку.

Д. Паттанаїк стверджує, що на планетах рівня Сіддха-локи мешкають люди: «Тіртханкари – наймудріші люди» [121, Chapter 6, Section 4, para. 1]. Однак неправильно стверджувати, що джива втілюється саме у тіло людини. Тому що на планетах вищого ладу живуть невідомі істоти, які не можуть бути названі людьми.

Міфолог також помилково стверджує, що у Тіртханкар «немає карми» і «це повністю очищені істоти» [121, Chapter 6, Section 4, para. 1]. Джива, що досягає рівня планет Сіддха-локі, втілюється в Тіртханкару [150]. Але істота не може бути позбавлена карми, доки у неї є здатність втілюватися, тобто перебувати в тілі певного матеріального тіла, а також здатність мислити і робити якісь дії. Таким чином, будь-яка істота у Всесвіті, навіть на найвищих локах, включена до системи причинно-наслідкових зв'язків, які й формують карму. Тобто будь-яка істота не може не мати карми. Якщо істоти є мудрими, це означає, що вони мають карму, тобто досвід колишніх втілень, який дозволяє їм бути мудрими.

Якщо припустити ідею, що істота вищого порядку очиститься, то варто поставити запитання: від чого саме очистилася ця істота? Насамперед, за Д. Паттанаїком, Тіртханкара повинен очиститися від карми. Але якщо істота очищається від карми, вона перестає мати досвід і якісь тіла, пов'язані з матеріальним світом, а отже, така істота перестає бути істотою. «Очищена істота» (термін Д. Паттанаїка) насправді стає початковим антиматеріальним

Атманом, тому що «очищений» означає – позбавлений будь-яких матеріальних тіл, включаючи тонкоматеріальну субстанцію дживу. Таким чином, істота, що вийшла за рамки матеріального світу, перестає існувати, а Атман цієї істоти при цьому втрачає здатність мислити, відчувати та діяти, зливаючись із Параматманом.

У Всесвіті є дві категорії, які можна умовно поділити на матерію та порожнечу. У філософії це називається дух і матерія. Матерію можна назвати енергією, а порожнечу – духом. Істота складається з якихось енергій, а енергія є матерією. Якщо істота складається з матерії, вона існує у матеріальному світі. Якщо існує порожнеча, існує лише порожнеча – тобто Параматман. У розумінні людської свідомості Параматман здається порожнечею, тому що критерії, за якими оцінюється Параматман, – це неутворений, нерозділений, всюдисущий, вічний, незмінний, постійний. Всі ці критерії, якими визначається Параматман, – це саме критерії порожнечі.

Якщо припустити, що Тіртханкара – це якась істота, значить, вона матеріальна. А якщо говорити про антиматеріальний світ, то це не істота, а Атман, тобто щось антиматеріальне, що знаходиться за рамками матеріального світу – це і є очищеною Тіртханкарою. Отже, коли Д. Паттанаїк каже, що істота очищена, вона повинна стати антиматеріальною. По суті, Тіртханкара – це чистий духовний Атман, який втратив усі тіла та очистився. А це і є умовна точка у Параматмані.

Д. Паттанаїку поставили питання: «Чи правильно казати, що мокша [процес звільнення] досягається через знання атми?». Питання було сформульовано некоректно [121, Chapter 6, Section 8]. На нашу думку, правильно було б поставити запитання таким чином: «Нірвана досягається через знання Атмана?». Але навіть при заміні термінів у цьому питанні залишається логічна інверсія: адже не нірвана досягається через знання Атмана, а навпаки, атмаджняна (знання Атмана) досягається при взаємодії Атмана з матеріальною формою. А досягши нірвани, Атман, навпаки, втрачає самоусвідомлення, а отже, і здатність до самопізнання.

Якщо ж говорити про те, за яких умов відбувається процес звільнення (мокша), то треба говорити про звільнення Атмана з матеріальної форми, а значить, і про звільнення Атмана від знання, тобто про зречення атма-джняни. У «Мокшадхармі» (частина дванадцятої книги «Магабгарати» – «Шантіпарви») це простежується у неприв’язаності до Майї, тобто матеріальної ілюзії [160]. У багатьох релігійно-філософських текстах індуїзму, у тому числі в «Бхагавад-Гіті», наголошується на важливості досягнення мокші, якої можна досягнути завдяки відсутності прихильності до матеріального світу та звільненню від бажань, страху та гніву [147, р. 269–270].

Однак Д. Паттанаїк не помічає логічної помилки в питанні й починає відповідати на нього наступним чином: «Абсолютно так. Шрамани говорили, що треба залишити мирські справи для того, щоб досягти пізнання атми. Тоді як у “Рамаїні” та “Магабгараті”, навпаки, вказується на те, що пізнання атми можливе навіть у метушні повсякденних справ <...>» [121, Chapter 6, Section 8, para. 1].

Для розгляду цього питання потрібно розглянути гіпотезу про повернення у початкову точку – до створення Брахманом матеріального Всесвіту. У такій ситуації весь світовий простір пронизаний Параматманом, але матеріального світу ще не існує. Параматман не може споглядати себе, а значить усвідомлювати себе (атма-джняна) та взаємодіяти з матерією, тому що її (Майї) ще не існує. Але після того, коли Брахман створює матеріальний Всесвіт, Параматман розпадається на міріади індивідуальних Атманів. Ці Атмани починають взаємодіяти з зовнішніми матеріальними формами, утворюючи дживи та втілюючись у різні матеріальні тіла.

Для того, щоб Атман усвідомлював себе, він повинен зустріти своє відображення. Своєрідним дзеркалом цього процесу споглядання стає матеріальна ілюзія (Майя). Тобто Атман може усвідомлювати себе при взаємодії зі своєю матеріальною локальною формою. Атман сам по собі діяти неспроможний. Він лише споглядає процеси матеріального світу. Атман, віддаляючись від матеріального світу, не може пізнавати себе. Але як тільки він

повертається у матеріальний світ і взаємодіє з ним, то починає самоусвідомлювати своє існування. Отже, слова шраман про те, «що потрібно залишити мирські справи для того, щоб досягти пізнання атми» [121, Chapter 6, Section 8, para. 1], можна поставити під сумнів. Тим більше, що такі джерела, як «Рамаяна» та «Магабгарата», котрі згадує Д. Паттанаїк у цьому контексті, вказують на те, що «пізнання атми можливе навіть у метушні повсякденних справ».

«Рамаяна» та «Магабгарата» – епоси, які не можуть бути спростовані шраманами. І сама логіка свідчить, що до створення матерії Параматман не міг сам себе пізнати, оскільки не міг сам із собою взаємодіяти. Самоусвідомлення виникло зі створення світу Брахмою. Параматман розсипається на міріади Атманів, і кожен Атман у конкретній точці буття взаємодіє з певною локальною формою матерії, при цьому пізнаючи себе, тобто формуючи атма-джняну.

Можна припустити, що і в цьому випадку Д. Паттанаїк не має власної позиції і посилається то на шраманів, які говорять про користь відходу від мирської метушні, то, навпаки, посилається на «Магабгарату» і «Рамаяну», які стверджують, що в метушні можна пізнавати Атман. Незрозуміло, до чого схиляється сам Д. Паттанаїк.

Далі міфолог наводить ряд прикладів, які мають переконати читачів та слухачів у тому, що боги мають атма-джняну. На його думку, «Рама щасливий, будучи царевичем у палаці, але він також щасливий і в лісі». Приклад, наведений про Раму, не є переконливим, тому що Д. Паттанаїк замість того, щоб говорити про мокшу та Атмана, розводиться про щастя. Залишається незрозумілим, чому міфолог розголошує про щастя Рами, замість того, щоб чітко відповідати на поставлене питання про досягнення мокші при пізнанні Атмана.

Потім Д. Паттанаїк говорить про щастя Сіти, яка, на його думку, «щаслива, коли вона з Рамою», так «і [щаслива] на відстані від нього, тому що Рама в її серці» [121, Chapter 6, Section 8, para. 1]. Знову незрозуміло, чому замість того, щоб говорити про атму-джняну (знання Атмана), Девдатт Паттанаїк розмірковує про щастя Сіти. Але навіть якщо говорити про щастя Сіти, то й тут можна знайти

невідповідність між словами Д. Паттанаїка та «Рамаяною». В епосі явно простежується сюжетна лінія про те, що Сита та Рама страждали у розлуці та намагалися возз'єднатися всіма можливими способами. Далі міфолог пише, що у них обох (Рами та Сіти) є атма-джняни. Але і в цьому випадку він не посилається на якесь конкретне джерело.

Д. Паттанаїк стверджує, що «Крішна теж має атму-джняну» [121, Chapter 6, Section 8, para. 2]. Навіть якщо людина має мізерний ступінь пізнання свого Вищого Я, тобто Атмана, це вже свідчить про те, що у людини присутня атма-джняна, нехай і в зародковій формі. Тому що людина живе в матеріальному бутті і певною мірою вона пізнає саму себе, тобто своє Вище Я – Атмана. Чи варто зайвий раз згадувати банальну фразу про те, що Крішна має атму-джняну?

Потім Д. Паттанаїк наводить приклад про Крішну: «Він залишає Радгу. Дварка процвітає та руйнується на його очах. Але Крішна в обох випадках залишається спокійним» [121, Chapter 6, Section 8, para. 2]. У наведеному прикладі неможливо знайти підтвердження того, що Крішна має атму-джняну. Тобто в цьому випадку слова Д. Паттанаїка слід визнати непереконливими. З висловлювання міфолога про Крішну знову не можна побачити жодного зв'язку між атма-джняною та наведеним прикладом.

Далі Д. Паттанаїк говорить про те, що Крішна «знає, що все минуле, і тому не прив'язаний ні до кого і ні до чого» [121, Chapter 6, Section 8, para. 2], але чи так це насправді? Необхідно звернути увагу на те, що Крішна мав тіло, в яке він інкарнувався. Тобто, як мінімум, можна сказати, що поки Крішна перебував у людському тілі, він був прив'язаний до нього.

Крішна в образі людини знаходився на землі (бху-лоці), взаємодіяв з людьми, а це теж можна назвати формою прихильності. Крішна був залучений у вирішення проблем між Кауравами та Пандавами. А його братня любов до Пандавів та співчуття свідчать, що Крішна був прив'язаний як до двоюрідних братів, так і до вирішення проблем між спадкоємцями династії Куру. І навіть до повітря Крішна прив'язаний, тому що, перебуваючи в тілі людини, йому

потрібний кисень. Крішна ходив по землі, отже, він був прив'язаний до закону гравітації, який утримував його на землі.

Крішна любив грати на флейті, а отже, він був прив'язаний як до флейти-бансурі, так і до музики. Відхід із Вриндавана означав вступ Крішни в новий етап життя, але ніхто не знає, що відчував Крішна в розлуці з Радгою. Союз Радги й Крішни символізує вічну любов, тому не можна стверджувати, як Д. Паттанаїк, що «Він [Крішна] залишає Радгу» і «залишається спокійним».

Також Крішна не міг обходитися без одягу – це ще один, хоч і невеликий, аспект його чергової прихильності. Як людина, він враховував думку оточуючих. Крішна мав 16108 дружин, тому можна стверджувати, що Крішна був прив'язаний до жінок. Таким чином, з наведених вище прикладів можна стверджувати, що Крішна був прив'язаний до тих чи інших форм матеріального буття.

Д. Паттанаїк пише про те, що «Дварка процвітає і руйнується на його [Крішни] очах» [121, Chapter 6, Section 8, para. 2]. Незрозуміло, які саме джерела має на увазі міфолог, говорячи про те, що «Крішна <...> залишається спокійним», коли Дварка процвітала та руйнувалася. Хоча б тому, що царство Дварка була поглинута морем після відходу Крішни з земного світу [76].

Д. Паттанаїку ставлять запитання: «У чому різниця між мокшею та нірваною?» [121, Chapter 6, Section 10]. Міфолог відносить термін «нірвана» до буддизму, а «мокша» – до індуїзму й у цьому контексті відповідає: «Нірвана – це слово, що вживається у буддизмі, а мокша – в індуїзмі. У буддизмі немає концепції атми, тому нірвана – це визволення від індивідуальності. Мокша – це вивільнення атми з пут матеріального світу. Щоб здобути знання, потрібно, як птах, спостерігати з дерева» [121, Chapter 6, Section 10, para. 1].

Девдатт Паттанаїк стверджує, що «Нірвана – це слово, що вживається у буддизмі, а мокша – в індуїзмі». Однак термін «нірвана» використовується не тільки в філософії буддизму, але також і в індуїстських джерелах [103]. У той же час і термін «мокша» (процес визволення), хоч і рідше, ніж термін «нірвана», але трапляється у буддистських трактатах [112].

Терміни не є ідентичними. Різниця між мокшею і нірваною полягає в тому, що мокша є процесом звільнення від пут матеріального світу, тоді як нірвана – це кінцевий результат цього процесу. Через стан самадхі відбувається повернення додому, до Параматмана. Атман очищається від усіх матеріальних тіл, включаючи дживу, звільняється і повертається в лоно Параматмана, що буде абсолютною очищеністю.

У цьому випадку Д. Паттанаїк говорить про певну індивідуальність. Незрозуміло, що він має на увазі під цим терміном: чи то дживу, чи то напрацьовану карму, чи фізичне тіло, чи щось інше. Єдине, що можна зрозуміти з його слів, що під словом «індивідуальність» Д. Паттанаїк не має на увазі поняття Атмана і Параматмана як першооснови створення матеріального світу. Оскільки у буддизмі, на його думку, цих понять немає. Весь феномен у тому, що Будда в одному випадку стверджував, що Бог існує, а в іншому – що ні. Отже, теоретично, він міг визнавати, що поняття Атмана у тому чи іншому вигляді все ж існує в буддизмі.

Д. Паттанаїку також поставили запитання про різницю між поняттями «душа» та «Атман»: «У християнстві є поняття душі. Атма (англ. atma) і душа (англ. soul) – це те саме?» [121, Chapter 6, Section 11].

Перед тим, як розглянути відповідь міфолога на це запитання, варто відзначити, що Атман не має ні розміру, ні ваги, ні тіла, ні форми. Його не можна відчувати, побачити, почути чи доторкнутися до нього. Його не можна визначити і неможливо осмислити, тому що він є трансцендентним поняттям і не піддається ні сприйняттю, ні усвідомленню. У той час як душа є матеріальною, тобто створеною мікрочастинкою. Вона має форму та матеріальні критерії оцінки. Про душу можна міркувати, тоді як про Атмана міркувати неможливо, тому що він виходить за межі раціонального осмислення. Це різні поняття.

Але міфолог відповідає інакше, плутаючи поняття душі та Атмана: «Цікаве питання. В англійській атма часто згадується як душа. Християнські адепти вірять в одне життя, одну душу. У християнстві душа зіпсована дияволом. Ваша душа осквернена, тому що ви не корилися слову Бога, даному в Книзі Буття в

Біблії. Але є надія на спасіння у вигляді месії, який викупить вашу занепалу душу. Ця концепція відсутня в індуїзмі. В індуїзмі є поняття реінкарнації – занепалої душі немає. Душа завжди чиста й досконала, але тіло, що її покриває, пов'язане з кармою. Це два окремі розумові процеси» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1].

У Д. Паттанаїка, як і в багатьох інших англомовних авторів, спостерігається тенденція змішати поняття Атмана і душі. Він пише: «В англійській атма часто згадується як душа» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Термін «Атман» не повинен згадуватись як душа, але Д. Паттанаїк не говорить про це жодного слова. Слід чітко усвідомити, що й англійською мовою слово «Атман» часто тлумачиться як душа – це помилкове трактування Атмана, оскільки Атман не є душею. Більше того, Атман і душа – це не лише два різні поняття, а й дві різні субстанції. Атман – нестворена точка та частина Параматмана, душа – субстанція, яка перебуває в будь-якій живій істоті й підпорядковується закону карми. Тому трактування слова Атман як душа є хибним.

В англійській немає слів, які б точно передавали значення санскритських термінів «Атман» і «джива». Неможливо зробити ідеально точний переклад даних понять. Через це відбувається плутанина у трактуванні цих термінів при дослідженнях та науковій полеміці.

Далі Д. Паттанаїк починає розмірковувати про християнство: «Християнські адепти вірять в одне життя, в одну душу» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Є сенс уточнити слова міфолога більш розгорнутим коментарем. Іншими словами, треба сказати, що християнські адепти вірять не в якесь одне абстрактне життя, а в одне життя людського тіла, в якому втілена душа. Християнська концепція полягає в тому, що тіло людини вмирає, душа йде з тіла та вирушає на Суд Божий. Іншими словами, християни не вірять у процес перетворення (реінкарнації) душі. Щодо душі – слід зазначити, що в одну душу вірять адепти всіх релігій.

Міфолог вважає, що «у християнстві душа зіпсована дияволом» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Тут слід поставити запитання: коли саме і де в Біблії вказується, що душа зіпсована дияволом? Якщо йдеться про змія в раю, який підбурював Єву з'їсти яблуко з дерева пізнання, і вона його з'їла, то треба відповісти на питання «Є цей змій дияволом чи не є?». В оповіданні з Біблії, де змій спокушає Єву і підбурює її з'їсти яблуко з дерева пізнання, немає жодної вказівки на те, що змій-спокусник є дияволом. Тому всі міркування про те, що він є дияволом, слід розглядати на рівні гіпотези. Таким чином, слова Д. Паттанаїка про те, що саме диявол зіпсував душу людини, є лише домислом.

Д. Паттанаїк заявляє: «Ваша душа осквернена, тому що ви не корилися слову Бога, даному в Книзі Буття в Біблії» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Насправді треба говорити інакше. Люди були вигнані з раю після того, як Єва та Адам не послушалися Бога і з'їли яблуко з дерева пізнання. Людство в особі Адама та Єви було скинуто. Міфолог прагне діалогу з християнством, але й тут його інтерпретація подій швидше нагадує поверховий переказ, ніж глибокий аналіз. У контексті мультикультуралізму підхід Д. Паттанаїка – міст до діалогу між націями та культурами. Однак спрощена інтерпретація не дозволяє читачам досягти глибини та багатогранності християнської доктрини. Замість повноцінного міжкультурного діалогу ми стикаємося з симпліфікацією.

Потім міфолог починає міркувати про месію: «Але є надія на порятунок у вигляді месії, який викупить вашу занепалу душу» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Коли Д. Паттанаїк говорить про месію, він не вказує, що месією є Ісус Христос. Якщо міфолог говорить про месію, то він повинен був би зазначити, що месією є бог, який прийшов на землю в образі Ісуса Христа, рятівника людства.

Далі Д. Паттанаїк переходить до індуїзму: «Ця концепція відсутня в індуїзмі. В індуїзмі є поняття реінкарнації – занепалої душі немає. Душа завжди чиста й досконала, але тіло, що її покриває, пов'язане з кармою» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. Душа буває не завжди чиста. Тут міфолог знову плутає поняття душі з поняттям Атмана. Саме Атман завжди чистий та досконалий. Тоді як душа набуває того стану і тієї конфігурації, яка залежить від напрацьованої

карми в процесі перевтілень дживи. Д. Паттанаїк приписує душі властивості Атмана, тобто досконалості та чистоти.

Свої міркування він закінчує фразою: «Це два окремі розумові процеси» [121, Chapter 6, Section 11, para. 1]. По суті, якщо говорити про душу в християнстві та дживу в індуїзмі, то відмінності практично відсутні. Душа змінює конфігурацію, її майбутнє залежить від кармічних наслідків життя. Швидше треба говорити про те, що в християнстві відсутнє поняття Атмана.

Д. Паттанаїк стверджує, що трактування душі в християнстві і трактування душі в індуїзмі – це два різні явища, хоча йому було поставлено конкретне запитання: у чому різниця між Атманом і душею. Читаючи його відповідь, вкотре можна переконатися, що міфолог ухиляється від відповіді, оскільки він не має власної позиції. Тобто знову слід припустити, що Д. Паттанаїк плутає поняття Атмана і душі та перестає розмірковувати про властивості Атмана й натомість починає розмірковувати про душу, начебто опускаючи те, що Атман і душа – це різні поняття. Замість того, щоб пояснити різницю між Атманом і душею, він зосереджується на міркуваннях про християнство і властивості душі в індуїзмі. Ніде не зустрічаються роздуми про природу Атмана та різницю Атмана і душі. По суті, він не відповідає на запитання.

4.2 Дживатман та філософія буття: трансформація сприйняття духовного під впливом мультикультурних процесів

В індійській культурі та філософії завжди важливе значення займали питання буття. Нова міфологія продовжує цю традицію, але в сучасному форматі. У рамках індійської культури та філософії такі поняття, як Атман, Параматман, джива і згодом дживатман є частиною традиційної спадщини, котра зберігається і передається через покоління. Ключову роль у збереженні цієї спадщини відіграє культурна пам'ять, яка проявляється через священні тексти, перекази міфів, релігійні обряди та усну традицію. У цьому підрозділі ми розглянемо, як переосмислюються традиційні концепції і як вони використовуються у сучасних інтерпретаціях.

Ідентифікація духовності в рамках індійського філософського знання розкриває глибоке розуміння Атмана та дживи, наголошуючи на внутрішньому зв'язку між індивідуальною ідентичністю та універсальною свідомістю. Розгляд концепцій Атмана та дживи у філософії індуїзму є онтологічним аспектом, який зачіпає основи осмислення буття. Незважаючи на те, що в традиційних джерелах і текстах термін «дживатман» вживався або рідко й опосередковано, або – в багатьох текстах взагалі не згадується, в останні часи з розвитком різних неоіндуїстських напрямків та деяких сект індуїстського штибу цей термін починає зустрічатися дедалі частіше. Термін «дживатман» складається з двох ключових понять філософії індуїзму – «джива» й «Атман». Ці два санскритські терміни, поєднані в складне слово, утворюють семантичну плутанину, яка часто призводить до різночитань серед фахівців у галузі неоіндуїзму. Зокрема, тлумачення терміна «дживатман» різними авторитетами неоіндуїзму відрізняється за своїм змістом. У результаті стає складно дати цьому терміну будь-яке чітке визначення.

Наприклад, якщо звернутися до «Санскритсько-англійського словника» А. Макдонелла, то дживатман тут визначається як «індивідуальна душа» («individual soul») [104, p. 102]. У іншому словнику – М. Моньє-Вільямса – до словосполучення «індивідуальна душа» («individual soul») додаються ще два визначення – «жива» і «особиста» («the living or personal or individual soul»), і також термін «дживатман» трактується як «життєвий принцип» («the vital principle»), при цьому індивідуальна душа протиставляється Параматману («as distinct from the paramât°») [107, p. 423]. Якщо ж звернутися до словника В. Ш. Апта, то тут уже джива і дживатман мають дещо інше значення та позначаються як «душа, втілена в тіло» («embodied soul») [56, p. 436].

Що ж до ортодоксальних джерел індуїстів, то в них термін *дживатман* зустрічається дуже рідко. Згадки терміну допомагають нам проникнути у культурну пам'ять ранніх індуїстських філософських текстів і спробувати зрозуміти сенс дживатмана. У «Бхагавата-Пурани» слово *дживатман* використовується як мінімум чотири рази [86] і трактується як «жива істота»

(«living entity») та «індивідуальна душа» («individual spirit soul»). Порівняно з цим терміном слово «джива» в «Бхагавата-Пурані» зустрічається більше двадцяти разів [85].

Також термін «дживатма» зустрічається в «Шива-рахасья-пурані», а саме в одній з її частин під назвою «Рібху-Гіта», в якій відбувається діалог між мудрецем Рібху і мудрецем Нідагою про Вище Я і Брахман [141]. Одного разу слово «дживатман» зустрічається в «Брахма-самхиті», одному з перших текстів, в якому Крішна представлений як верховне божество [145].

Поняття «дживатман» використовується в «Упанішадах», але значно рідше, ніж терміни «Атман» та «джива». На окрему увагу заслуговує «Йогататтва-упанішада» канону Муктіка, в якій присутня наступна фраза з визначенням «самадхі»: «Самадхі – це стан, у якому Дживатман (Нижче Я) і Параматман (Вище Я) невідмінні (або рівні)» [158, р. 918]. Атман – нестворена точка і частина Параматмана (тобто можна заявити, що Атман тотожний Параматману), а душа – субстанція, що перебуває в будь-якій живій істоті й підпорядковується закону карми. Параматман розсіюється на міриади Атманів, і кожен Атман у конкретній точці буття взаємодіє з певною локальною формою матерії. І якщо все існуюче розглядати як прояв Атмана, а, вірніше, Параматмана, то індивідуальні душі є частиною цієї єдиної реальності. Але це не скасовує того факту, що використання терміна «дживатман» у цьому контексті викликає плутанину.

Але якщо слово «душа» вже визначено в ортодоксальній індуїстській філософії терміном «джива», то виходить, що необхідність вживати слово «дживатман» автоматично відпадає. Про це ж, лише іншими словами, пише і знаменитий неоіндуїстський філософ, гуру і революційний мислитель Шрі Ауробіндо: «Я використовував слова Джива та Дживатман у різних контекстах, але в абсолютно однаковому сенсі. Мені ніколи не здавалося, що в цих двох термінах є якась різниця. Якби я виявив цю відмінність, я б вказав на неї цілком чітко (при цьому обидва слова ідентичні) і не залишив би в питанні про можливу відмінність цих двох термінів місця для припущень» [57].

Для того, щоб розставити крапки над «і» в міркуваннях про термін «дживатман», є сенс провести чіткі межі між термінами «джива», «Атман» і «дживатман». Наведемо наші міркування на цю тему. Атман – це Вища духовна індивідуальна свідомість, чистий дух; антиматеріальний, нестворений, неподільний, вічний, нескінченний, незмінний, безформний, невизначений вищий початок; локальна умовна точка Параматмана. Атман не діє, а споглядає. Джива – це жива чи індивідуальна душа, яка здатна діяти, відчувати, переживати та творити; своєрідна енергетична тонкоматеріальна субстанція, за допомогою якої Атман реалізує себе у матеріальному світі.

Отже, якщо існує джива, це означає присутність Атмана. Сам термін «дживатман» стає безглуздим, тому що джива існує завжди лише у взаємозв'язку з Атманом. Оскільки природа дживи безпосередньо пов'язана з Атманом, то Шрі Ауробіндо має рацію, коли стверджує, що джива і дживатман – це одне й те саме. Інакше кажучи, ці слова мають однаковий семантичний зміст.

Взаємозв'язок дживи та Атмана є умовою, за якої Атман самоідентифікується, споглядаючи себе у дживі. Атман не є енергією, оскільки за своєю природою він є антиматеріальним. Як було сказано в підрозділі 4.1, Атман є абсолютною Пустотою або абсолютною Повнотою, хоча людський розум не здатен пояснити цей парадокс. На противагу цьому джива складається з тонкоматеріальної енергії та є втіленням почуттів, пристрастей, емоцій, поривів – усього того, що притаманне природі душі. Отже, душу слід визнати тонкоматеріальною субстанцією, що має різні фізичні параметри, такі, як розмір, форма, конкретна локалізація у матеріальному Всесвіті та способи взаємодії із зовнішнім світом Майї. Саме вони дозволяють Атману реалізовуватися на шляху свого руху в ланцюгу перевтілень.

Виходячи з того, що Атман має надматеріальну природу, його неможливо зруйнувати, змінити або піддати будь-якій іншій трансформації. Атмана не можна торкнутися, осмислити, збагнути, почути, побачити чи відчувати. Атман як індивідуальна одиниця Параматмана (світового духу) є умовною часткою самого

Бога. Умовною саме тому, що Атман не може бути відокремлений від Параматмана і є його монолітним продовженням.

Якщо міркувати у парадигмі людської свідомості, то поняття Атмана можна уподібнити до краплі води, відірваної від світового океану. Але якщо вийти за межі цієї парадигми, то цей океан стає антиматеріальним феноменом, що пронизує нескінченний простір і лишається недоступним для розуміння та осмислення людиною. А сам Атман стає точкою, яка зменшилася до нуля, тобто ніби зникла та перетворилася на умовну антиматеріальну одиницю Параматмана.

Саме ця умовна точка утворює навколо себе енергію, яка, по суті, формує матеріальну душу (дживу). З моменту, коли Атман створив дживу, він починає усвідомлювати себе, споглядаючи навколишню матеріальну ілюзію (Майю) і дивлячись у неї, як у дзеркало. Атман разом із дживою стають живою сутністю, здатною втілюватися в тіла тих чи інших істот, наприклад, людини, тварини, риби, рослини тощо. При цьому Атман у будь-якому варіанті залишається найвищою точкою.

Якщо розглядати людину як сутність, то насправді вона – це не її тіло і навіть не її джива. Сутність, що міститься в тілі людини, не є ані фізичним тілом, ані дживою – вона є Атманом. Вище Я, ув'язнене в тілі людини, це і є Атман. Коли тіло вмирає, то Атман як Вищий абсолютний духовний початок Я виходить із нього, залишаючись при цьому з'єднаним із дживою. У такому стані ця сутність повністю зберігає самоусвідомлення та весь напрацьований кармічний досвід – і готова до нових втілень.

Виходячи з вищенаведених міркувань, можна дійти висновку, що Атман і душа (джива) є різними поняттями. Атман – це умовна нестворена точка Параматмана, а джива – тонкоматеріальна енергетична субстанція. Як було зазначено вище, душа має почуття, переживання, пристрасті тощо. З огляду на виявлені відмінності, Атман неможливо назвати дживою, а дживу – Атманом. Підміна цих термінів як мінімум некоректна. Тому ніяк не можна ототожнювати Атман із дживою чи дживу з Атманом, а поєднання двох цих термінів в одне

складне слово «дживатман» є зайвим через те, що, якщо існує джива, то існує й її індивідуальний Атман.

Мокша (звільнення) як кінцева мета індивідуального Атмана означає абсолютний вихід цього Атмана з матеріального світу та його повернення до лона Параматмана. Джива ж, яка супроводжувала цей Атман у його подорожі в ланцюзі перевтілень, перестає існувати після виходу Атмана з матеріального світу. З цього очевидно, що джива та Атман – феномени різної природи.

Для подальшого аналізу було взято розмову з твору Курма Даса «Велика духовна пригода» [80]. У ньому Бгактіведанта Свами Прабгупада, засновник Міжнародного Товариства Свідомості Крішні (ISKCON), міркує з професором Іаном Ватсоном, старшим викладачем індійської філософії з Університету Ла Троба (Мельбурн, Австралія).

Шріла Прабгупада ставить Іану Ватсону питання: «Дживатма вічний. Ви згодні з цим?» Професор Ватсон уточнює: «Це залежить від того, що ви маєте на увазі під дживатмою». Цією фразою І. Ватсон ставить під сумнів термін «дживатман», начебто маючи на увазі, що він не має чіткого визначення серед фахівців і ясності з цього питання не існує. Якби спеціалісти з теми дживатмана мали чітку позицію, то професор І. Ватсон не ставив би подібного питання Прабгупаді.

Шріла Прабгупада далі пояснив, що, згідно з ведичною літературою, існували Бог (Параматман) та індивідуальна душа (дживатман). На що професор І. Ватсон заявив, що згідно з індуїзмом дживатман прирівнюється до Параматмана. Інакше кажучи, І. Ватсон має на увазі, що дживатман, подібно до краплі світового океану, має ті самі властивості, що і Параматман – цілий океан. І якщо крапля зливається з океаном, вона стає океаном, а якщо дживатман зливається з Параматманом, він стає Параматманом. Хоча в цьому контексті достатньо було б ужити замість терміна «дживатман» термін «Атман» – і це була б точніша відповідь. Натомість уживаний обома авторитетами термін «дживатман» лише ускладнив розуміння справжнього сенсу цих понять.

Коли Шріла Прабгупада запитує професора: «Якщо вони одне й те саме – чому дживатма перебуває під контролем Майї?», він не враховує одного моменту: дживатман знаходиться під контролем локальної частини Майї так само, як весь Параматман перебуває під контролем усієї Майї Всесвіту. Тобто Параматман пронизує весь матеріальний Всесвіт і пов'язаний з ним, отже, не може бути від нього незалежним. При цьому треба враховувати, що Параматман, який сам сформував цю ілюзію Майю, перебуває під контролем Майї тією ж мірою, якою й Майя знаходиться під контролем Параматмана. Цей процес діалектичний та взаємний.

Професор Ватсон відповідає на запитання Шріли Прабгупади короткою фразою: «Ми забули». На що Шріла Прабгупада зазначає: «Якщо ви забули, це означає, що ви недосконалі. Якщо дживатма дорівнює Параматмі, то чому вона повинна мати неправильне розуміння? Це означає, що дживатма не є досконалою. Це означає, що вона не Параматма. Дживатма іноді впадає в ілюзію, але Параматма ніколи не перебуває в ілюзії. У цьому полягає наша вайшнавська філософія».

І. Ватсон каже: «Згоден, можна трактувати і так. Але чим була дживатма перед тим, як вона стала ілюзією?». На що Шріла Прабгупада відповідає: «Не було ні до, ні після. Джива вічна».

У цьому місці для одного й того самого поняття Шріла Прабгупада застосовує два терміни: спочатку «дживатман», а потім «джива», що свідчить про те, що для нього ці поняття є семантично ідентичними, як і для Шрі Ауробіндо. Однак у будь-якому випадку ці два терміни застосовані некоректно, тому що тільки Атман ніколи не був створений ні до, ні після, а є вічним. Саме застосування терміна «Атман» (а не «джива») було б доречним у його фразі: «Не було ні до, ні після. Джива вічна».

Хоча Шріла Прабгупада розуміє дживатман як Атман, тут чомусь він ототожнює дживатман із дживою, як і Шрі Ауробіндо. У плані «вічності» Шріла Прабгупада мав би рацію, якби мав на увазі в цьому контексті індивідуальне Вище Я сутності – Атман, а не дживу. Оскільки джива – це тонкоенергетична

субстанція, яка руйнується, коли Атман її залишає, повертаючись назад у лоно Параматмана.

У процесі розмови І. Ватсон зазначив: «Але ви, здається, припускаєте, що кожен із нас якимось чином є часткою Бога». На що Шріла Прабгупада сказав: «Так. Можна сказати, що кожен із нас – маленький Бог».

Шріла Прабхупада має рацію, коли розмірковує про те, що «кожен з нас – маленький Бог». Якщо кожна людина зверне свій внутрішній погляд у центр самого себе, то він повернеться до свого вищого духовного початку, у ту саму надматеріальну точку – Атман, яка є умовною частиною Брахмана. Таким чином, за своєю внутрішньою природою людина є Атманом або частиною Параматмана, тобто богом.

З діалогу Шріли Прабгупади з професором І. Ватсоном так і залишається незрозумілим, що таке дживатман. І не зовсім ясно, що саме Шріла Прабгупада мав на увазі під терміном «дживатман», адже він постійно змінював його значення, ототожнюючи його то з Атманом, то з живою.

У наведеній вище розмові є вставки автора. Курма Дас вказує на те, що «було очевидно, що професор був стійким прихильником філософії майявада, підступної доктрини, що вводить в оману...». Варто зазначити, що Майявада, вона ж адвайта-веданта Шанкари, не визнається кришнаїтами та активно критикується. Варто зазначити, що у філософії адвайта-веданти йдеться про тотожність Атмана (а не дживатмана) з безособовим Брахманом [148, р. 10–11].

В одному з листів Шріли Прабгупади зустрічається інше визначення дживатмана: «Пуруша означає Бог чи Крішна. Існує Параматма та дживатма. Обидві вони – атма, бо духовні, але живі істоти називаються дживатмою. Дживатма – маленька частка атми, яка втілюється у матеріальній сфері. Її називають дживатмою. А Атма, чи Наддуша, ніколи не потрапляє у матеріальну скверну і називається Параматмою чи Наддушею. А оскільки Вона не впадає в матеріальну ілюзію, інше її Ім'я – Ач'юта. Ач'юта означає «ніколи не падаючий» [60].

У листі Шріла Прабгупада говорить про те, що Атман є Параматманом та дживатманом. З його слів випливає, що дживатман є Атманом, Атман є Параматманом, а отже, і дживатман є Параматманом. В результаті знову залишається незрозумілим, що таке дживатман. Тобто Шріла Прабгупада, як і всі, вносить плутанину в поняття «дживатман». Чи то дживатман – це Атман, чи то дживатман – це Параматман, чи то дживатман – це джива? В іншому місці листи Прабгупада вже називає дживатман по-іншому, а саме «маленькою часткою атми». Тобто спочатку він називає дживатман Параматманом, а потім суперечить сам собі і називає дживатман часткою самого Атмана.

Шріла Прабгупада говорить про те, що Параматман як Наддуша «не впадає в матеріальну ілюзію, інше її ім'я – Ач'юта». Але відомо те, що Параматман пронизує весь Всесвіт, значить, він пронизує і матерію. Параматман не тільки не впадає в матеріальну ілюзію, а й пронизує її, тому що Параматман всюдисущий. Параматман пронизує всю матерію та взаємодіє як з нею, так і з ілюзією. Отже, при взаємодії матерії відбувається взаємовплив ілюзії на Параматман, а Параматмана – на ілюзію.

У розмові під час прогулянки з доктором Пателем і деякими іншими наближеними Шріла Прабгупада зазначає, що у філософії майявада «дживатма і Параматма – одне й те саме», а потім додає, що «слід ясно зрозуміти, що в тілі живуть і Параматма, і дживатма» [108]. Як було сказано раніше, у філософії адвайта-веданти йдеться про Атмана і Брахмана. Можна припустити, що переклад слова Атман як дживатман у філософії адвайта-веданти стався за часів вивчення індуїзму європейськими дослідниками. Слова ж Шріла Прабгупади про те, що «у тілі живуть і Параматма, і дживатма», суперечать його власному твердженню, зазначеному в листі вище: «А Атма, або Наддуша, ніколи не потрапляє в матеріальну скверну і називається Параматмою, чи Наддушею» [60].

Як може Параматман перебувати в тілі, якщо він ніколи не потрапляє в матеріальну скверну? Параматман у процесі створення матеріального Всесвіту розпадається на міріади умовних точок Атманів – індивідуальних свідомостей, кожен з яких об'єднується зі своєю особистою дживою, яка в свою чергу

втілюється у якесь фізичне тіло. Тобто кожен окремий Атман стає виявленою сутністю в матеріальному світі, залишаючись при цьому нерозривною частиною Параматмана. Виходячи з цього, Параматман, будучи всюдисущим, а тому пронизуючи весь матеріальний Всесвіт – Майю, присутній у кожному фізичному тілі. Але при цьому слід зазначити: Параматман присутній у кожному тілі не як Параматман, а як окремі Атмани – індивідуальні свідомості.

Як сучасні дослідники інтерпретують термін *дживатман*? Книга «Відкриття себе: хто я?» (Discovery of Self: Who Am I?), видана 2020 року, створена групою авторів, серед яких поет і критик Аджу Мукхопадх'яй, котрий цікавиться філософією Шрі Ауробіндо. У розділі «Походження свідомості» він пише, що «самість вважається атманом, чи душею. Душа людині відома як дживатман, яка є частиною атману, чи космічної свідомості» [109].

З цього випливає, що автор розуміє Атман як душу. Останнім часом найчастіше термін «Атман» помилково інтерпретують як «душа», що призводить до спотворення сенсу оригінального тексту та неправильного розуміння індійської філософії. Атман і душа – це не лише два різні поняття, а й дві різні субстанції. Атман – нестворена точка і частина Параматмана, душа – субстанція, яка перебуває в будь-якій живій істоті і схильна до закону карми. Тому трактування слова «Атман» як «душа» є помилкою. Ми припускаємо, що ця тенденція прирівнювання Атмана до душі може бути наслідком впливу мультикультуралізму, глобалізації та вестернізації на інтерпретацію індуїстської філософії. В XXI столітті ідеї та концепції різних культур часто піддаються спрощенню, щоб зробити їх доступними для більш широкої аудиторії. Це спрощення може призвести до змішання складних філософських концепцій та неправильного розуміння традиційної духовності.

Під дживатманом А. Мукхопадх'яй має на увазі індивідуальну душу, яка, на його думку, «є частиною атмана, чи космічної свідомості» [109, р. 163]. Але як індивідуальна душа джива може бути частиною Атмана, якщо джива є оболонкою Атмана і робить його живим? Завдяки дживі Атман здатен проявляти себе у матеріальному світі. Атман є частиною Параматмана і, на нашу думку, у

такому разі було б правильніше вважати, що дживатман (джива + Атман) є частиною Параматмана.

Звернімося до філософського світогляду Д. Паттанаїка. Під час міркувань про Атман Д. Паттанаїку ставлять таке запитання: «У чому різниця між дживатмою та параматмою?». На що він відповідає: «Дживатма – це *khandit* [хін.] – щось фрагментарне, неповне, а параматма – це *akhand* [хін.] – щось безмежне, повне. Є два різні слова: пара-атма та параматма. Пара-атма – це оточуючі. Якщо я не поважаю вас, це означає, що я став настільки зарозумілим, що не визнаю вашої атми, думаю, що у вас її немає <...>» [121, Chapter 6, Section 6].

Коли Д. Паттанаїк говорить про Параматман, маючи на увазі, що це «щось безмежне, повне», то таке розуміння цього слова дійсно виражене в ортодоксальних джерелах індуїзму. Але щодо терміна «дживатман» виникають непорозуміння та сумнів. Неоіндуїстські гуру трактували цей термін по-різному. Наприклад, Шрі Ауробіндо вважав дживатман синонімом дживи [57], а Шріла Прабгупада в одних випадках називав дживатманом Атман [60], а в інших випадках – дживу [80]. У словниках термін «дживатман» найчастіше трактується як індивідуальна душа [104, р. 102], але таке саме визначення можна дати і дживі.

Д. Паттанаїк стверджує, що в індуїзмі «є два різні слова: пара-атма і параматма» [121, Chapter 6, Section 6, para. 1]. Відразу виникає сумнів щодо слова «пара-атма», тому що цей термін не можна знайти ні в словниках, ні в традиційних текстах індуїзму. Якщо тільки припустити думку про те, що Д. Паттанаїк здійснив якесь відкриття в індуїзмі, яке він визначив як поняття «пара-атма». Але навіть у цьому випадку він не має чіткого пояснення цього слова. Далі Д. Паттанаїк додає, що «пара-атма – це оточуючі» [121, Chapter 6, Section 6, para. 1]. Це єдина фраза, в якій Д. Паттанаїк дає пояснення терміна «пара-атма», але ця фраза настільки коротка, що повноцінно вловити зміст цього слова неможливо. Далі Д. Паттанаїк розмірковує про те, що якщо він «не визнає чийось атму», то він «не поважає» людину [121, Chapter 6, Section 6, para. 1]. Чому він написав про це в контексті міркувань про пара-атму та параматму, залишається невідомим.

Д. Паттанаїк продовжує свою відповідь так: «Якщо я визнаю, що всі живі істоти мають одну і ту саму душу в різних тілах, я усвідомлюю пара-атму» [121, Chapter 6, Section 6, para. 1]. Незрозуміло, чому в цьому реченні замість слова «Атман» Д. Паттанаїк починає вживати слово «душа» (англ. soul), що найчастіше на санскриті позначається словом «джива». Знову варто запитати, чи розуміє міфолог різницю між словом «Атман» і словом «джива». Тому що логічно, якщо він до того міркував про Атман, він має продовжити думку саме про Атман. Хоча відомо, що душа (джива) та Атман є різними поняттями у філософії індуїзму.

Д. Паттанаїк зазначає, що «коли атми всього світу об'єднуються, стаючи нескінченністю, то таке об'єднання називається параматмою» [121, Chapter 6, Section 6, para. 2]. Доповнюючи цю правильну думку міфолога, необхідно все ж таки уточнити, що роз'єднаність всієї нескінченності Атманів є умовним поняттям. Тому що в ідеалі всі Атмани світу ніколи не бувають розділені (тобто – розділені умовно), а являють собою єдиний, абсолютний, неподільний, нескінченний, вічний Параматман, що пронизує весь простір і весь матеріальний Всесвіт.

Потім Д. Паттанаїк стверджує, що «дживатма має межі, вона захоплена кармою», а «параматма не захоплена» [121, Chapter 6, Section 6, para. 2]. За законом причинно-наслідкового зв'язку в процесі перевтілень з одного тіла в інше не Атман, а джива поступово напрацьовує та накопичує карму у вигляді інформації та досвіду як результату причинно-наслідкових зв'язків. Не дживатман захоплений кармою, а джива, яка пов'язана з індивідуальним Атманом чи Вищим Я. Тоді як Параматман – це Вище Я всього Всесвіту.

Оскільки Параматман є сукупністю безкінечної множини Атманів, які, своєю чергою, є суттю всіх Вищих індивідуальних Я у Всесвіті, то згідно з цією логікою можна припустити, що сам Параматман залучений у карму всього матеріального Всесвіту. І лише якщо гіпотетично припустити можливість випробування матеріальним Всесвітом, який у контексті індуїзму називається ілюзією (Майєю), тоді можна впевнено стверджувати, що Параматман звільнився від Карми.

У процесі міркувань про джайнізм і буддизм Д. Паттанаїка запитують: «В індуїзмі є схожа концепція переродження?» [121, Chapter 6, Section 5]. Д. Паттанаїк, знову торкаючись теми феномена дживатмана, відповідає на питання так: «У багатьох із цих концепцій є схожість, але фахівці поділяють їх на різні категорії. У “Бхагавата-пурані” говориться, що атма – це бог. А бог всюдисущий, він є і у вас, і в мені. В індуїзмі виникає концепція дживатми та пара-атми, але ми цього не усвідомлюємо, тому що загрузли в невігластві. Ми заплуталися і не дивимося на світ правильно. Коли ми дізнаємося про цю концепцію, ми дізнаємося, що Бог є і у вас, і в мені. Це звільнить нас <...>» [121, Chapter 6, Section 5, para. 1].

Д. Паттанаїк заявляє: «в “Бхагавата-пурані” говориться, що атма – це бог». Міфолог не вказує точного місця в «Бхагавата-Пурані», де можна знайти саме цю фразу. Але в сьомій пісні «Бхагавата-Пурані» є аналогічне визначення: «Атма – це і Верховний Господь, і живі істоти» [146]. Тут варто уточнити, що Верховним Господом, або, за Д. Паттанаїком, богом, потрібно назвати Параматман, а не Атман, у той час як Атмани – це індивідуальні свідомості або Вищі Я, які тільки у поєднанні з дживами можна називати живими істотами. Більше того, нині «Бхагавата-Пурана» викладається кришнаїтами у своєму суб'єктивному трактуванні, отже, спиратися на неї як на авторитетне джерело при міркуваннях про природу Атмана не зовсім коректно.

В індуїзмі Параматман є найвищим початком, тобто богом чи Брахманом. А оскільки Брахман (Параматман) всюдисущий і пронизує повністю весь простір, а також створений матеріальний Всесвіт, то і в кожній живій істоті він присутній, але тільки у вигляді індивідуальних Атманів. Тобто Атман – це не сам бог, як стверджує Д. Паттанаїк, а лише умовна частина бога у вигляді Вищої індивідуальної свідомості Я.

Після цього Д. Паттанаїк заявляє: «В індуїзмі виникає концепція дживатми та пара-атми, але ми цього не усвідомлюємо, тому що загрузли в невігластві» [121, Chapter 6, Section 5, para. 1]. Концепція дживатмана у межах індуїзму ніколи не існувала і не існує досі. А міфолог вважає, що це усвідомив. Якщо в індуїзмі

існує концепція, яка пояснює поняття дживатмана та Параматмана, то чому її неможливо знайти в оригінальних джерелах? В ортодоксальних текстах йдеться про зв'язок Атмана та Параматмана. Отже, можна дійти до висновку, що Д. Паттанаїк спирається на англомовні джерела, а не на санскритські ортодоксальні тексти щодо питання Атмана і Параматмана.

За словами Д. Паттанаїка, «коли ми дізнаємося про цю концепцію, ми дізнаємося, що Бог є і у вас, і в мені», і це звільнить нас [121, Chapter 6, Section 5, para. 1]. Однак банальна думка про те, що бог всюдисущий, вже давно відома не лише релігійним авторитетам та адептам, але також і звичайним людям, далеким від релігійних поглядів. Тобто, розуміння багатьма людьми ідеї про всюдисутність бога або його присутність «і у вас, і в мені», як можна помітити, ще нікого не звільнило.

У статті «Тіло з вісьмома вигинами» (A body with eight bends) [116] Д. Паттанаїк пише: «Його [Аштавакри] дуже популярні розмови з Джанакою, у яких він [Аштавакра] звертає увагу на зв'язок між духом усередині нас і духом, присутнім повсюди навколо нас, тобто на відносини між Дживатмою і Параматмою, чи, простіше кажучи, між Атмою і Брахманом».

Тут варто ще раз наголосити на тому, що Параматман є антиматеріальним духовним началом, у філософії індуїзму це одне з імен Брахмана. Атман і дживатман – це різні поняття. Однак у цьому висловлюванні Д. Паттанаїк змішує ці два різні терміни, ототожнюючи їх. Іншими словами, він не бачить різницю між поняттями, використовуючи їх як синоніми. Насправді «дух усередині нас», про який говорить Д. Паттанаїк, – це Атман, а не дживатман. Саме Атман є внутрішнім духовним началом (за Д. Паттанаїком), хоч і тут потрібно уточнити, що так званий «дух усередині нас» насправді є найвищою суттю істоти – Вищою свідомістю Я.

Висновки до розділу 4

Індійська міфологія та філософія нерозривно пов'язані. Міфи в індійській традиції – це не просто сюжетні історії, а спосіб осмислення світобудови. У

західних країнах міфологія сприймається як архаїчний пласт культури, тоді як в Індії міфи продовжують служити ключем до розуміння вічних законів буття. Міфи в Індії також відіграють роль в освітніх процесах (як для дітей, так і для дорослих) та дозволяють формувати культурну ідентичність. В індійській традиції вивчення філософії – це не лише читання Вед, Упанішад, Пуран та інших сакральних текстів. Міфи, зокрема епоси «Рамаяна» і «Магабгарата», також передають моральні норми, цінності й філософські знання. Саме тому нові міфологи часто стикаються з необхідністю пояснення філософських засад індуїзму. Але якщо хтось із них (наприклад, К. Кане та А. Трипаті) фокусується на міфологічних сюжетах, що лише поверхово торкаються філософських питань, то Д. Паттанаїк є єдиним (з обраних нами для вивчення нових міфологів), хто виходить за рамки міфології й займається філософськими питаннями. Він свідомо спрощує індійську філософію та підлаштовує стародавні терміни та концепції, виходячи з потреб сучасного суспільства.

Для аналізу нами було обрано центральні поняття індійської духовної традиції: Атман (Вище Я), Параматман (Вище Я всього Всесвіту), джива (індивідуальна душа, яка на відміну від Атмана, схильна до страждань і напручує карму) і дживатман (джива + Атман). Ми виявили, що у своїх працях Д. Паттанаїк інтерпретує Атман і Параматман у контексті сучасної культури та робить давню філософію доступною для широкої аудиторії. Проте Д. Паттанаїк часто спрощує ці поняття та зводить їх до простих ідей. У класичних релігійних індійських текстах зв'язок Атмана та Параматмана розкривається через складні метафізичні міркування. А в інтерпретації Д. Паттанаїка цей концепт стає частиною дискурсу про самопізнання. Окрім роздумів про індуїзм, міфолог аналізує й інші релігії, що виникли та поширилися на території Індії, зокрема буддизм і джайнізм. Для порівняльного аналізу Д. Паттанаїк також звертається до авраамічних релігій.

Наш аналіз доводить, що Д. Паттанаїк плутає поняття «джива» (душа) із поняттям «Атман». Не індивідуальна душа (джива), а саме Атман не схильний до впливу часу, простору та матеріальної трансформації. Виявлено, що

важливою причиною такого зміщення смислів є те, що свої тексти Д. Паттанаїк створює англійською мовою. В англомовній літературі некоректне злиття термінів «Атман» і «душа» (англ. soul) трапляється достатньо часто. Д. Паттанаїк також апелює до терміна «дживатман», який практично не зустрічається у традиційних індуїстських текстах. Оскільки фахівці в галузі індуїзму трактували дживатман по-різному, було б логічніше використати точніший термін – «Атман» або «джива». Міфолог змішує терміни, що робить деякі його висловлювання суперечливими.

Таким чином, розгляд метаморфоз сакрального у «новій міфології» Д. Паттанаїка дозволяє акцентувати симпліфікацію глибинного релігійно-філософського ядра класичної міфологічної системи, суттєве спрощення складних онтологічних концептів та понять, їх вестернізацію, адаптацію до запитів масової свідомості, що є свідченням кризи духовності.

ВИСНОВКИ

Проведене наукове дослідження на основі використання обраних теоретико-методологічних підходів уможливило такі висновки, що розкривають зміст поставлених завдань та створюють передумови для комплексної філософської експлікації сутнісних характеристик трансформації міфологічної свідомості в сучасному соціумі на прикладі індійської «нової міфології»; для концептуалізації цього смислового комплексу, що може бути евристично плідним і практично значущим для подальших досліджень репрезентованого соціокультурного феномена.

1. Найбільш релевантними до мети й завдань дослідження виявилися теоретико-методологічні підходи до аналітики міфу і міфологічної свідомості, які у своєму концептуальному ядрі містять уявлення про міф як універсальний феномен, притаманний культурі на всіх її історичних етапах розвитку. Такі характеристики мають психоаналітичний, ритуалістський, структурно-семіотичний, персоноцентричний підходи. Психоаналітичний підхід зосереджує увагу на міфологічних архетипах, котрі відбивають фундаментальні аспекти людської психіки (З. Фрейд, К. Г. Юнг). Ритуалістський підхід вписує міф у систему соціокультурних ритуалів (В. Буркерт, Дж. Гаррісон, Т. Гастер, А. Дженсен, Е. Дюркгейм, К. Клакхон, Б. Малиновський, С. Хук). Структуралістські та семіотичні теорії пов'язують міф із базовими структурами мислення та відображенням їх у мові, інтерпретують міф як систему знаків та символів з особливим культурним змістом, досліджують константні міфеми та міфологеми за допомогою синтагматичного, парадигматичного та ідеологічного аналізу (Р. Барт, Е. Кассіер, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль). Персоноцентричні, сконцентровані на «героях» міфу підходи (Дж. Кемпбел) тлумачать міфологію як систему символічних образів і оповідань, що метафорично відображають можливості людського досвіду і самореалізації в суспільстві. Значний потенціал для осмислення універсальної позачасової природи міфу та міфологічної

свідомості має концепція М. Еліаде, що розглядає цей феномен крізь призму сакральності та механізмів сакралізації.

Одним з найбільш відповідних нашому фокусу аналізу міфу і міфологічної свідомості є ідеологічний аналіз, котрий фактично ототожнює міф та ідеологію, міфосистему з системою культурного менталітету, демонструє вкоріненість міфу в структурах сучасної цивілізації.

2. На основі систематизації концептуальних підходів до аналітики міфу і міфологічної свідомості в сучасній західній та вітчизняній науковій думці з'ясовано, що в розмаїтті сучасних західних класифікацій та типологій міфу і міфологічної свідомості найбільш евристично плідними для цього дослідження є підходи сучасних дослідників П. Коена та Р. Сігала. Універсалістський підхід П. Коена відображений у схемі: міф як форма пояснення; міф як форма символічного утвердження та репрезентація міфопоетичного типу мислення; міф як вираз несвідомого; міф у функціональному аспекті – як інструмент створення й підтримки соціальної солідарності та згуртованості; міф як засіб легітимації соціальних практик; міф як символічне твердження про соціальну структуру, де міф пов'язаний з ритуалом, міф розглядається як структура (структуралістська теорія міфу. Принциповим є розподіл у класифікації Р. Сігала теорій міфу на ті, що акцентують питання походження міфів (історико-генетична перспектива), і на ті, що зосереджені на питаннях функцій та предмета міфотворчості (структурно-функціоналістська перспектива).

Сучасні українські філософи у своїх теоретичних рецепціях розглядають міф як соціокультурний феномен, як універсалію культури, що у своїх базових граничних константах залишається поза часом та історичними змінами суспільства (О. Кирилюк, І. Костюк, В. Менжулін та ін). При цьому міф має власну динаміку, що відбувається у новому функціональному навантаженні: нормативно-регуляторна, мобілізаційна, моделююча, аксіологічна, пізнавальна, сакральна, етіологічна, телеологічна, комунікативна, естетична, медитативна, соціально-компенсаторна, соціально-інтегративна та інші функції

наповнюються новим змістом. В центрі уваги вітчизняних вчених – специфіка міфологічного дискурсу та його роль у системі інших дискурсивних формацій.

Ці підходи та принципи складають теоретико-концептуальні рамки дослідження і формують контури авторської методологічної програми, яка будується на синтезі теорій та ідей сучасних західних та українських філософів (З. Атаманюк, А. Бойко, Ю. Бродецька, І. Голубович, В. Готинян-Журавльова, М. Карпенко, О. Кирилюк, В. Менжулін, О. Погорелов та ін.). Концептуальним ядром дослідницької програми є теорія універсалій культури сучасного українського філософа О. Кирилюка, де міф розглядається як універсальний вимір культури. В міфі проявляються категорії граничних підстав (КГП) – базові антропологічні координати буття людини: народження, життя, смерть і безсмертя. Категоріям граничних підстав відповідають певні коди в розмаїтті їх комбінаторики: аліментарний, еротичний, агресивний, інформаційний коди. Така чітка схема, що базується на традиціях Київської світоглядно-онтологічної школи (В. Шинкарук), дозволяє плідно використовувати сукупність конкретних методів: герменевтичного, текстологічного, історико-генетичного та ін.

3. Аналіз сучасного стану реактуалізації та рецепції індійської міфології в самій Індії та на Заході, який у цьому дослідженні зроблено вперше в українському філософсько-гуманітарному дискурсі, дозволяє зазначити таке. По-перше, ми окремо виділяємо тих індійських інтелектуалів-міфологів, які активно долучились до реактуалізації традиційних міфів через власну міфотворчість (А. Банкер, Ч. Б. Дівакаруні, К. Кане, А. Пай, Д. Паттанаїк, А. Тріпаті та ін.). Ми дійшли висновку, що центральною фігурою в цьому полі є Девдатт Паттанаїк, який не тільки перетлумачує міфи в сучасних соціокультурних контекстах, а й є теоретиком цього процесу, ініціатором філософського повороту в індуїзмі. Саме його бачення міфології стало об'єктом рефлексії сучасних індійських дослідників (К. Бхавані, П. Бхаралі, Т. Джані, А. А. Джаяшрі Прабхакар, С. Кулкарні, С. Тріпаті, Ш. Чаттерджі та ін.). Вони складають другу групу інтелектуалів-теоретиків, котрі осмислюють ситуацію «нової міфотворчості», також сюди ми долучаємо західних дослідників, які на

дистанції вивчають ці процеси (М. Варрієр, Е. Зелліот, Р. Кінг, У. Кінг, Дж. Ллевеллін). На особливу увагу заслуговує їхній аналіз культурного процесу, позначеного як «retelling» класичних міфологічних епосів, таких, як «Магабгарата» та «Рамаяна», деміфологізація міфів. Від переорієнтації усталених поглядів на міфологічний корпус текстів сучасні дослідники переходять до перетлумачення філософсько-релігійних засад індуїзму та неоіндуїзму. Дискурс міфології в сучасному індійському академічному просторі поки що розвивається під впливом західних концепцій, він потребує формування власних дослідницьких традицій, які будуть враховувати і локальні особливості світогляду, релігії, філософії, системи цінностей.

4. Здійснена філософська експлікація сутнісних характеристик і функцій міфологічної свідомості та напрямків її сучасних соціокультурних трансформацій дозволяє наголосити на такому. Міфологічна свідомість є складним багаторівневим феноменом. По-перше, це – одна з форм суспільної свідомості. По-друге, вона розглядається в універсальній системі світогляду, вона становить фундамент для формування світоглядних уявлень, поєднуючи суб'єктивне й об'єктивне в нероздільне ціле. Теоретичні підходи українських філософів О. Погорєлова та М. Карпенко до осмислення феномену світогляду виявились одними з найбільш евристично плідних для тлумачення міфологічної свідомості через світогляд як духовну картину світу, де природа розкривається як надчуттєва реальність, що дозволяє людині існувати в духовно-тілесній гармонії, виражати надчуттєве у чуттєвому через міфообрази.

Наголошено, що міфологічна свідомість проявляє себе на двох рівнях: об'єктивно-надіндивідуальному (колективному) та індивідуально-особистісному (персональному). Виділені нами функції міфологічної свідомості складають певну смислову єдність: функція забезпечення цілісності світу через формування єдиної картини світу; функція збереження та підтримки колективної пам'яті; функція забезпечення соціальної солідарності; функція символізації мислення, трансформації складних філософсько-релігійних ідей у зрозумілі для індивіда міфи; аксіологічна функція. Міфологічна свідомість реалізується через

таку форму культурної практики, як міфотворчість, що у її межах створюються нові міфологеми, які тою чи іншою мірою пронизують майже всі тексти культури. Акцентується розрізнення міфів, які є спонтанними результатами діяльності міфологічної свідомості, та «штучних міфів», що створюються інтелектуалами в рамках певного соціального замовлення і слугують інструментом впливу на масову свідомість, засобом маніпулювання соціальними установками та настроями. Доводиться, що такі міфи перетворюються на інструмент влади, фанатизму чи насильства («руйнівні міфи»).

Також для розв'язання завдань дисертаційного дослідження створена класифікація типів особистості, яка дозволяє виділити на індивідуальному рівні інтенсивності та насиченості міфологічної свідомості: *експерти-носії* міфологічної свідомості, творці нових міфологічних смислів та ініціатори реактуалізації сюжетів міфів; *передавачі-медіатори*, які популяризують новаторські ідеї; *споживачі*, готові споживати нові міфологічні продукти; а також *люди з ослабленим міфологічним сприйняттям*, дистанційовані від міфологічних наративів. Запропоновано таку схему взаємодії свідомості індивіда з міфом: *відторгнення*; *адаптація*, яка супроводжується спрощенням міфів, їх інструменталізацією, використанням нових міфів для практичних цілей, перетворенням їх на актуальні соціальні та культурні орієнтири; *інтеріоризація*, самоототожнення людини з міфом, з героєм міфологічної оповіді. На останньому рівні міф стає частиною внутрішнього світу людини: з одного боку, сприяє саморозвитку і самовдосконаленню, з іншого – створює загрозу втрати власної ідентичності, коли людина повністю зливається з міфічним героєм.

З'ясовано, що сучасні трансформації міфологічної свідомості маніфестують себе в різних формах. Доведено, що одна з найяскравіших форм такої маніфестації – це «нова міфологія» та «нова міфотворчість», які притаманні сучасній культурі в усіх її регіональних просторах. У «новій міфології» відбувається переосмислення старих міфів і архетипів з адаптацією до сучасних реалій. Інструментом такого переосмислення і реактуалізації є міфотворчість – явище, що супроводжує як людство впродовж усього його існування, так і

конкретного індивіда протягом його життя. Поняття «нова міфологія» та «нова міфотворчість» є взаємодоповнюючими, вони відображають два виміри одного цілісного явища. Концепт «нова міфологія» відображає усталеність, результат, культурний продукт, «нова міфотворчість» – процесуальність, перформативність, створення абсолютно нових міфів та наративів, співвіднесених із запитам сучасності. «Нова міфотворчість» представлена в синтетичних або еклектичних жанрових побудовах з елементами фентезі, наукової фантастики, інших жанрів поп-культури та ін. Аналіз сучасної літератури продемонстрував, що глибокого теоретичного осмислення цього феномену ще не представлено, воно може бути здійснено лише на міжкультурному рівні, в діалозі східної та західної цивілізацій. Підкреслено евристичний потенціал попередньої концептуалізації нового феномена в концепті С. Кулкарні «МЕТОО» (mythological epics told over and over). На підставі порівняльного аналізу проявів нової міфотворчості в Індії та в західних країнах доведено, що на Заході нова міфотворчість більш інноваційна та креативна і проявляється через створення унікальних нових «Всесвітів». В Індії, як правило, базова основа міфу залишається сталою.

6. На підставі здійсненого аналізу літературних творів у жанрі «нової міфології» сучасних індійських авторів (К. Кане, А. Тріпаті та Д. Паттанаїк) та рецепції відповідних культурних практик доведено наступне. Базовою основою та культурною матрицею для нової міфотворчості залишається давньоіндійський епос «Рамаяна» з її константами (міфологічними універсаліями), які залишаються стабільними, наприклад, базовий сюжет, що обертається навколо головного героя епосу принца Рами – сьомого з десяти аватар бога Вішну та зразка ідеальної людини. Світ «Рамаяни» не передбачає абстрактних категорій чи метаопису, а скоріше відображає життя через конкретні міфообрази та події, насичені міфологічною символікою. «Рамаяна», як і раніше, залишається безмежно глибоким культурним резервуаром ціннісно-аксіологічної сфери з її системою універсальних позачасових морально-етичних норм та фундаментальних істин. Систематизовані та узагальнені складові, пов'язані з

сучасними динамічними трансформаціями базового міфологічного корпусу, з адаптацією його до реалій сьогодення: деміфологізація і десакралізація / секуляризація головних тем, героїв, сюжетів; перехід від міфу, з його трансцендентними сакральними смислами, до біографії, яка занурює у простір повсякденності; трансформація героїв міфу в героїв культури; насичення класичної міфологічної основи актуальними смислами і проблемами: деколонізація, фемінізм та гендерна рівність, емансипація, бізнес, громадське лідерство, культурна ідентичність, нові моделі виховання й освіти.

7. Визначені вектори трансформації інтерпретації стародавніх індійських епосів представниками індійської «нової міфології» в системі сучасних цінностей та нових цивілізаційних акцентів. Механізми та практики трансформацій створюють певну цілісність, що складається з таких характеристик:

а) *Комерціалізація та медіалізація.* Проведення маркетингових кампаній, оголошення в ЗМІ, промо-ролики на YouTube та в інших мережах, створення сайтів, випуск тематичних банківських карток тощо (рекламна кампанія А. Тріпаті).

б) *Мовний зсув.* Відмова сучасних авторів від занурення у класичний текст на санскриті, орієнтація на англomовний переклад та переказ епосів, що стає каналом вестернізації та симпліфікації смислів класичного епосу, редукції глибинної релігійно-філософською основи, яка може бути виражена лише на санскриті, до поверхових тимчасових змістів.

в) *Посилення феміністичної складової, акцент на емансипації жінок,* що відображено у радикальних змінах жіночих ролей у «новій міфології». Так, Сіта в одному з творів стає прем'єр-міністром королівства, зі слухняної дівчини вона перетворюється на лідера, здатного керувати масами, поводитися зі зброєю. Чоловіки втрачають головні ролі, їх місце займають героїні, які в класичній версії були пасивними та другорядними: Шурпанакха (сестра Равани), Ахалья (дружина ведійського мудреця Гаутами), Тара (королева міфічної країни мавп)

тощо. Посилення жіночої позиції відбувається й у формуванні нової авторської візії «retelling» – міф жіночими очима.

г) *Зміна ієрархії* в усталеній системі головних та другорядних персонажів. Другорядні для класичного міфу персонажі (наприклад, Равана, Урміла, Шурпанакха та ін.) стають головними акторами, бо саме їм делегується місія культурних агентів нових сучасних смислів та тем.

д) *Морально-етичні трансформації* в системі героїв, що уособлюють добро та зло, перевертання негативних та позитивних персонажів. Так, якщо в традиційних версіях епосу народження Рами вважається благословенням, то в деяких переказах Рама звинувачується в усіх нещастях. Мантхара, у традиційних версіях «Рамаяни» зла служниця цариці Кайкеїї, перетворюється у новому творі на багату бізнесвумен, що може бути життєвим паттерном. Ця морально-етична трансформація свідчить про більш глибоке, ніж в класичному міфі, розуміння складності природи людини, глибини характерів з усіма суперечностями та унікальними особливостями.

е) *Експертна аналітична функція «нової міфотворчості»*, яка найбільш змістовно проявляється у творчості Д. Паттанаїка. Паралельно з творами в жанрі «нової міфології», що є більшою мірою популяризаторськими, він створює експертно-аналітичні тексти (спостерігаємо подвійну герменевтику класичного міфологічного корпусу – популяризаторсько-модернізаторську та дискурсивно-аналітичну). Міфолог-теоретик ставить питання мови і можливості перетлумачити міфи без їх спрощення поза санскритом. Також заслуговує на увагу аналітика Д. Паттанаїка щодо варно-кастової системи та нео-кастеїзму (neo-casteism), а також питань фемінізму й порівняльного аналізу релігій. У світлі такої подвійної герменевтики, що здійснює Д. Паттанаїк, можна інтерпретувати його «нову міфологію» як практичне втілення та практизацію його теоретико-аналітичних та релігійно-філософсько-онтологічних поглядів.

8. Визначено, що проект «бізнес-сутри» Д. Паттанаїка є репрезентацією індійської «нової міфології» у сфері економіки, менеджменту та корпоративної культури. Концепція та практики бізнес-сутри відображають певний

філософський поворот в індійській бізнес-комунікації. Акцентовано філософські засади цієї інновації, репрезентовані у «3В» підході: єдність віри, поведінки, бізнесу (belief, behaviour, business – три «В»). Наголошено, що практика бізнес-сутри у контексті «нової міфології» передбачає персоніфікацію та міфологізацію морально-етичних чеснот корпоративної культури (богиня Лакшмі уособлює багатство, богиня Дурга – силу та Сарасваті – знання). Доведено, що культурну практику «бізнес-сутри» можна розглядати як спробу повернення сакрального до повсякденного життя. Спостерігається діалектичний процес та поєднання двох протилежних культурних векторів: з одного боку, відбувається спрощення («від бога до аудитора»), з іншого – будь-яка людина завдяки новій міфотворчості може приписати своїй соціальній ролі особливу важливість і певну сакральність. Сакралізація повсякденно-соціального (в цьому контексті бізнес-стратегій) – одна з основних рис нової міфотворчості. Діяльність Д. Паттанаїка є прикладом комерціалізації релігії, формування нової моделі корпоративної культури, що здійснюється через міфологічну свідомість.

9. Здійснена в дисертації рецепція метаморфоз сакрального у «новій міфології» Д. Паттанаїка дозволяє окреслити контури нового релігійно-філософського повороту в індійській культурі, поставити базові питання про сучасні трансформації індуїзму як духовної основи соціокультурного буття Індії. Констатуємо, що індуїзм, на відміну від авраамічних релігій, завжди мав практичну орієнтацію. Це дозволяє цій релігії бути більш гнучкою щодо сучасних умов, які постійно змінюються. Але цей праксеологічний рівень базується на часто неартикульованих в розгорнутій формі центральних поняттях індійської духовної традиції: Атман (Вище Я), Параматман (Вище Я всього Всесвіту), джива (індивідуальна душа, яка, на відміну від Атмана, схильна до страждань і напручує карму) і дживатман (джива + Атман). Виявлено, що новий міфолог, який претендує на роль філософа-теоретика, симпліфікує ці метафізичні, полісемантичні поняття та зводить їх до простих ідей, зрозумілих масовій публіці. Одним із інструментів такого свідомого спрощення є мовна вестернізація: відмова від санскриту та трансляція фундаментальних релігійно-

філософських ідей англійською мовою, в ресурсі якої принципово відсутній відповідний тезаурус.

Принцип Д. Паттанаїка «зосередження на знаннях, а не на мові» є теоретичним виправданням спрощення глибинних змістів міфології Індії, що матиме в перспективі негативні наслідки і буде посилювати кризу духовності.

10. Зроблено висновок, що філософське розуміння зазначених процесів трансформації міфологічної свідомості на прикладі індійської «нової міфології» допоможе створити потужні духовно-світоглядні механізми, які будуть, по-перше, зберігати в культурі глибинні філософські смисли класичної духовної традиції; по-друге, запобігти руйнівній деградації та симпліфікації цієї традиції вже на рівні міжкультурного діалогу та комунікації. Акцентовано дискусійність питання про те, чи є проаналізовані тенденції розвитком або деградацією багатовікових духовних традицій людства. І тоді саме філософія, якщо надати їй належне місце в культурі та управлінні суспільством, може стати певним регулятором суспільних процесів, потужним голосом культури, який буде свідчити про загрозливі небезпечні соціокультурні процеси та надавати суспільству інтелектуальний, духовний, світоглядний ресурс, що допоможе гармонізувати різні культурні тенденції. Саме в цьому полягають подальші перспективи дослідження представленої проблематики та втілення теоретичних результатів у практично значущі міжнародні, національні, регіональні державні програми та недержавні громадські проекти з культурної та гуманітарної політики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Атаманюк З. М. Базові цінності в традиційній культурі українців. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. №2. С. 65–71. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.2.8> (дата звернення: 22.02.2025).
2. Атаманюк З. М. Духовність особистості як прояв культурного розвитку. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2023. № 1(51). С. 30–36. DOI: <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2023-1-5> (дата звернення: 22.02.2025).
3. Бойко А. Вплив гендерних проблем на формування безпеки суспільства. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 57 – 64. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.8> (дата звернення: 22.02.2025).
4. Бойко А. І., Бойко А. О. Система цінностей як фундамент культурної ідентичності в сучасному суспільстві: огляд основних проблем. *Культурологічний альманах*. 2024. №4. С. 166–177. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.19> (дата звернення: 22.02.2025).
5. Бойченко І. Суспільне буття і суспільна свідомість. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С. 619. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovnyk.pdf (дата звернення: 22.02.2025).
6. Браун Д. Янголи і демони. Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2024. 512 с.
7. Бродецька Ю. Ю. Методологічні метаморфози сучасної філософії: «нова онтологія» буття. *«Філософія та політологія в контексті сучасної культури»*. 2022, Т. 14, № 1, С. 3–7. DOI: <https://doi.org/10.15421/352201> (дата звернення: 22.02.2025).
8. Бродецька Ю. Просторовий поворот: хронотопність буття. *Дόξα / Докса*. 2023. № 2(40). С. 6–14. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2\(40\).307195](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307195) (дата звернення: 22.02.2025).

9. Бурба Д. В. Бгавадгіта, глави 12–13 / переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби. *Східний світ*. 2020. № 2 (107). С. 155–168. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2020.02.155> (дата звернення: 22.02.2025).
10. Бурба Д. В. “Гіта-артха-санграга” ямуначар’ї / переклад із санскриту, граматичний розбір санскритського тексту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби. *Східний світ*, 2021. № 3 (112), С. 179–194. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2021.03.179> (дата звернення: 22.02.2025).
11. Бурба Д. В. Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові. *Східний світ*. 2018. № 1 (98). С. 104–122. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2018.01.104> (дата звернення: 22.02.2025).
12. Бурба Д. В. Чарака-самгіта. Розділ I, глава 13 / Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби. *Східний світ*. 2024. № 2 (123), С. 153–164. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.02.153> (дата звернення: 22.02.2025).
13. Герберт Ф. Дюна. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 656 с.
14. Голубович І. В. Феномен біографії в культурі: інтеграція дослідницьких стратегій. *Процеси інтеграції й диференціації в сучасному науковому та філософському знанні : колект. монографія / під ред. С. П. Шевцова*; Одес. нац. ун-т імені І. І. Мечникова. Одеса : ОНУ, 2022. С. 213–233.
15. Голубович І. В., Менжулін В. І. Біографічний метод. Велика українська енциклопедія. 2021. URL: https://vue.gov.ua/Біографічний_метод (дата звернення: 22.02.2025).
16. Голубович І. В., Менжулін В. І., Попова Т. Н. Біографістика. Велика українська енциклопедія. 2021. URL: <https://vue.gov.ua/Біографістика> (дата звернення: 22.02.2025).
17. Гонта В. О., Кретов П. В. Міф ХХІ століття. Вплив міфологічної свідомості на сучасність. *Актуальні проблеми природничих і гуманітарних наук у дослідженнях молодих учених «Родзинка – 2021» : 23-а Всеукр. наук. конф.*

молодих учених (Черкаси, 22–23 квіт. 2021 р.) : зб. пр. / Черкас. нац. ун-т імені Богдана Хмельницького. Черкаси, 2021. С. 146–148.

18. Готинян-Журавльова В. Мультикультуралізм як ключовий параметр аналізу соціальних і культурних явищ і процесів. *Діа́ґа / Докса*. 2022. № 2(38). С. 76–84. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283064](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283064) (дата звернення: 22.02.2025).

19. Готинян-Журавльова В. Особистісний зразок певної культурно-історичної епохи: особливості застосування. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2022. Вип. 40. С. 41–47. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.40.5> (дата звернення: 22.02.2025).

20. Дарморіз О. Міфологія : навч. посіб. / Львів. нац. ун-т імені Івана Франка. Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2010. 248 с.

21. Діденко В., Табачковський В. Світогляд. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002. С. 569–570. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovnyk.pdf (дата звернення: 22.02.2025).

22. Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. *Лінія Вед (1840–1930-ті рр.)*. Київ: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2013. 413 с.

23. Знарич І. Міфопоетична модель світу // *Лексикон загального та порівняльного літературознавства / голова ред. А. Волков. Чернівці : Золоті литаври, 2001. С. 339–340. URL: http://chtyvo.org.ua/authors/Volkov_Anatolii/Leksykon_zahalnoho_ta_porivnialnoho_literaturoznavstva.pdf* (дата звернення: 22.02.2025).

24. Карпенко М. Філософське і наукове пізнання: порівняльний аналіз. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. Вип. 55, С. 82–89. URL: <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.55.9> (дата звернення: 22.02.2025).

25. Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд: Монографія. Одеса: Автограф, 2005. URL: <https://cgo.org.ua/wp-content/uploads/2024/04/universalii.pdf> (дата звернення: 22.02.2025).
26. Кирилюк О. С. Універсалії культури та семіотика дискурсу. Новела: монографія. Київ-Одеса: ЦГО НАН України. Одеська філія, 2023. 290 с. URL: <https://cgo.org.ua/wp-content/uploads/2023/10/universals-of-culture.pdf> (дата звернення: 22.02.2025).
27. Коллінз С. Голодні ігри. Книга 1. Київ : Bookchef, 2024. 352 с.
28. Костюк І. Засади міфологізації особистості в контексті тоталітарного суспільства. Вісник Львівської національної академії мистецтв 2019. № 40. С. 25–30. DOI: <http://doi.org/10.37131/2524-0943-2019-40-3> (дата звернення: 22.02.2025).
29. Костюк І. Концепт і міфологема в понятійному апараті сучасної культурології. *Мистецтвознавство України*. 2020. № 20. С. 34–38. DOI: <https://doi.org/10.31500/2309-8155.20.2020.220918> (дата звернення: 22.02.2025).
30. Костюк І. Культура ХХІ століття у полоні міфологій: причини та перспективи. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. 2016. Вип. 29. С. 37–46. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnam_2016_29_6 (дата звернення: 22.02.2025).
31. Костюк І. Міф як соціокультурний феномен: функціональне навантаження. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. 2010. Вип. 21. С. 367–378. URL: https://lnam.edu.ua/files/Academy/nauka/visnyk/pdf_visnyk/21/35.pdf (дата звернення: 22.02.2025).
32. Костюк І. Міфологічні змістові парадигми як засоби ідентифікації людини в сучасній культурі. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія»*. 2017. Вип. 18. С. 110–113. <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/5961/1/28.pdf> (дата звернення: 22.02.2025).
33. Ларіонова В. Етико-міфічне ядро культури. *Журнал Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника*. 2019. Т.

6, № 2 С. 99–108. DOI: <https://doi.org/10.15330/jpnu.6.2.99-108> (дата звернення: 22.02.2025).

34. Лукаш О. І. Сучасна Індія на шляху успішних перетворень: модель розвитку. *Проблеми всесвітньої історії*, 2023, № 24. С. 148–171. DOI: <http://doi.org/10.46869/2707-6776-2023-24-6> (дата звернення: 22.02.2025).

35. Льюїс К. С. Хроніки Нарнії. Повна історія чарівного світу. Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2024. 912 с.

36. Мединська Ю. Міфологія та міфологічний дискурс. *Психологія і суспільство*. 2006. № 2(24), С. 115–122.

37. Менжулін, В. І. Зигмунд Фрейд і Карл Юнг про міфи та архетипи колективного несвідомого: неусвідомлена схожість. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2021. Т. 8. С. 25–37. DOI: <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.8.25-37> (дата звернення: 22.02.2025).

38. Міллер М. Цирцея. Харків: Vivat, 2020. 400 с.

39. Морщакова О. С. Смысловиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій : дис. ... канд. філос. наук : 17.00.01 / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. Київ, 2004. 173 с.

40. Погорєлов О. Світогляд як універсальна форма реалізації самосвідомості (До питання про специфіку світоглядної творчості). *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 6. С. 41–60.

41. Погорєлов О. Ф., Карпенко М. В. Антропологічна складова світогляду. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. № 49. С. 112–116. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v049.2024.19> (дата звернення: 22.02.2025).

42. Поцелуйко А. Б. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2004. 22 с.

43. Предборська І. М., Ганаба С. О. Філософія історії. Навчальний посібник. Суми : Університетська книга, 2024. 232 с.

44. Рак О. Ю. Філософія та типологія міфу в розвитку туризму Львова: комунікативний дискурс. *Humanities studies : Collection of Scientific Papers*. 2023.

№17 (94). с. 82–88. DOI: <https://doi.org/10.32782/hst-2023-17-94-09> (дата звернення: 22.02.2025).

45. Ріордан Р. Персі Джексон. Викрадач блискавок. Книга 1. Харків : Видавництво «Ранок», 2024. 400 с.

46. Ролінг Дж. Гаррі Поттер і філософський камінь. Київ: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2019. 320 с.

47. Святненко І. О. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2016. Т. 19, № 4, С. 99–105. DOI: <https://doi.org/10.15421/1716085> (дата звернення: 22.02.2025).

48. Секундант С. Г. Буддизм та індійська філософська традиція. *Індологія в Україні (Всеукраїнські конференції індологів: тези, доповіді, промови, статті): збірник наукових праць*. Київ, 2018. С. 221–223. URL: <https://ivinas.gov.ua/publikatsiji/novi-nadkhodzhennia-v-biblioteku/indolohiia-v-ukraini56754345.html> (дата звернення: 22.02.2025).

49. Секундант С. Г. Ведійська релігія і брахманізм. До питання про генезис релігійної свідомості. *Індологія в Україні (Всеукраїнські конференції індологів: тези, доповіді, промови, статті): збірник наукових праць*. Київ, 2018. 356 с. С. 77–78. URL: <https://ivinas.gov.ua/publikatsiji/novi-nadkhodzhennia-v-biblioteku/indolohiia-v-ukraini56754345.html> (дата звернення: 22.02.2025).

50. Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня. Львів : Астролябія, 2022. 704 с.

51. Топалова С. О. Основні чинники міфологізації суспільної свідомості. *Фінансово-кредитна діяльність: проблеми теорії і практики*. 2009. Т. 2, №7. URL: <https://www.fkd.net.ua/index.php/fkd/article/view/1189> (дата звернення: 22.02.2025).

52. Філь Ю. С. Секуляризм у сучасній Індії. *До 150-річчя від дня народження академіка А. Ю. Кримського: матеріали Міжнародної наукової конференції*. 2021. С. 246–248.

53. Філь Ю. С. Універсальність вайшнавізму та місце української культури в ISKCON. *Східний світ*. 2020. № 2(107), С. 101–112. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2020.02.101> (дата звернення: 22.02.2025).
54. Яшна Д. С., Гончарова О. О. Міфологічний тип світогляду в сучасній повсякденності. *Матеріали IV всеукр. студ. наук.-практ. конф. «Філософські та культурологічні проблеми людства очима студентства»*. 2021. С. 130–135. URL: <https://eir.nuos.edu.ua/items/0225590e-d97f-4c9c-aeb6-04c6abada3db> (дата звернення: 22.02.2025).
55. Advaita. *Britannica*. 2024. URL: <https://www.britannica.com/topic/Advaita-school-of-Hindu-philosophy> (date of access: 22.02.2025).
56. Apte V. S. The Student's English-Sanskrit Dictionary. Bombay : Mrs Radhabai Atmaram Sagoon Bookseller & Publisher, 1893. 462 p.
57. Aurobindo S. Letters on Yoga. The Jivatman and the Psychic Being. Part 1, Section Three. URL: <http://www.collectedworksofsriaurobindo.com/index.php/01-works-of-sri-aurobindo/03-cwsa/28-letters-on-yoga-i/08-The-Jivatman-and-the-Psychic-Being-Vol-28-letters-on-yoga-i> (date of access: 22.02.2025).
58. Barthes R. Mythologies. New York : The Noonday Press (Farrar, Straus & Giroux), 1991. 164 p.
59. Belief. *Britannica*. 2024. URL: <https://www.britannica.com/topic/belief> (date of access: 22.02.2025).
60. Bhaktivedanta Swami A. C. Letter to: Malati. 1968, November 12. URL: <https://vedabase.io/en/library/letters/letter-to-malati-5/> (date of access: 22.02.2025).
61. Bharali P. Rewriting of Hindu Mythology in Popular Indian English Novels. *International Journal of Creative Research Thoughts*. 2022. Vol. 10, no. 3. P. 749–757. URL: <https://ijcrt.org/download.php?file=IJCRT2203428.pdf> (date of access: 22.02.2025).
62. Bhavani K., Jayashree Prabhakar A. Retelling Indian Mythology Through the Novels of Devdutt Pattanaik. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*. 2021. Vol. 12, no. 11. P. 3872–3876. URL:

<https://turcomat.org/index.php/turkbilmat/article/view/6501> (date of access: 22.02.2025).

63. Campbell J. *Thou Art That: Transforming Religious Metaphor*. Novato, CA : New World Library, 2013. 160 p.

64. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1944. 237 p. URL: <https://archive.org/details/ErnstCassirerAnEssayOnMan/> (date of access: 22.02.2025).

65. Cassirer E. *The Myth of the State*. New Haven : Yale University Press, 1946. 303 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.506295/page/n5> (date of access: 22.02.2025).

66. Chatterji, Sh. Devdutt Patnaik: Food, Culture and Indian Philosophy in the Cyber Age. *IMPETUS – Xavier’s Interdisciplinary Research Journal*. 2016. Vol. V. P. 203–209. URL: <https://sxcjpr.edu.in/wp-content/uploads/2023/12/Devdutt-Patnaik-Food-Culture-And-Indian-Philosophy-In-The-Cyber-Age-Dr.-Shreya-Chatterji.pdf> (date of access: 22.02.2025).

67. Chatterji Sh. Myth Criticism and the Retelling of Myths. *IMPETUS – Xavier’s Interdisciplinary Research Journal*. 2015. Vol. IV. P. 137–142. URL: <https://sxcjpr.edu.in/wp-content/uploads/2023/12/Myth-Criticism-And-The-Retelling-Of-Myths-Shreya-Chatterji.pdf> (date of access: 22.02.2025).

68. Chatterji Sh. Myths and Contemporary Retelling: an Exploration of Female Identity. *IMPETUS – Xavier’s Interdisciplinary Research Journal*. 2014. Vol. III. P. 117–122. URL: <https://sxcjpr.edu.in/wp-content/uploads/2023/12/Myths-And-Contemporary-Retelling-An-Exploration-Of-Female-Identity-Dr.-Shreya-Chatterji.pdf> (date of access: 22.02.2025).

69. Choi Ch. Q. Silicon-Based Life May Be More Than Just Science Fiction. *NBC MACH*. 2017. URL: <https://www.nbcnews.com/mach/science/silicon-based-life-may-be-more-just-science-fiction-n748266> (date of access: 22.02.2025).

70. Cohen P. S. Theories of Myth. *Man*. 1969. Vol. 4, no. 3. P. 337–353. URL: <https://doi.org/10.2307/2798111> (date of access: 22.02.2025).

71. Csapo E. Theories of Mythology. Oxford : Blackwell Publishers, 2005.
338 p.
72. Debroy B. Valmiki Ramayana : in 3 vols. India : Penguin Classics, 2017.
1440 p.
73. Divakaruni C. B. The Palace of Illusions. New Delhi : Picador India, 2019.
384 p.
74. Durkheim E. Elementary Forms of the Religious Life. London : George Allen & Unwin LTD, 1976. 456 p. URL: https://archive.org/details/elementaryformso0000durk_j7s9/mode/2up (date of access: 22.02.2025).
75. Durkheim, E. The Division of Labor in Society. Illinois : The Free Press of Glencoe, 1960. 440 p. URL: <http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Durkheim/Division%20Of%20Labor%20Final%20Version.pdf> (date of access: 22.02.2025).
76. Dwarka. UNESCO. 2024. URL: <https://en.unesco.org/silkroad/silk-road-themes/underwater-heritage/dwarka> (date of access: 22.02.2025).
77. Eliade M. Cosmos and History: The Myth of The Eternal Return. New York: Harper & Brothers, 1959. 176 p. URL: <https://archive.org/details/cosmoshistorymyt00elia/page/n195/mode/2up> (date of access: 22.02.2025).
78. Eliade M. Myth and Reality. New York & Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. 204 p. URL: <https://archive.org/details/eliade-mircea-myth-and-reality-harper-row-1963/> (date of access: 22.02.2025).
79. Faith. *Britannica*. 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/faith> (date of access: 22.02.2025)
80. Gaurasundara S. Remembering Srila Prabhupada – Meeting with philosopher. ISKCON Desire Tree. 2012, June 30. URL: <https://iskcondesiretree.com/profiles/blogs/remembering-srila-prabhupada-meeting-with-philosopher> (date of access: 20.03.2025).

81. Hübner K. Die Wahrheit des Mythos. München : Verlag Karl Alber Freiburg, 2013. 536 p.
82. Jary D., Jary J. Collins Dictionary of Sociology. Glasgow: HarperCollins Publishers, 1995. 774 p. URL: <https://archive.org/details/collinsdictionary0000jary/> (date of access: 22.02.2025).
83. Jha A. K. Atma Exists and Source of Consciousness. *Journal of Advanced Research in Journalism & Mass Communication*. 2017. Vol. 4, no. 3–4. P. 1–3. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/220456> (date of access: 22.02.2025).
84. Jha N. Retelling Gods through Different Tales – A Comparative Analysis of the Writings of Contemporary Indian Writers. *International Journal of English Language, Literature and Humanities*. 2015. Vol. 2, no. 9. P. 181–188. URL: <http://ijellh.com/papers/2015/January/19-181-188-January-2015.pdf> (date of access: 22.02.2025).
85. Jiva. Word for Word Index. Bhaktivedanta Vedabase. URL: https://vedabase.io/en/search/synonyms/?original=jiva&original_choices=exact-word&page=2 (date of access: 22.02.2025).
86. Jiva-atma. Word for Word Index. Bhaktivedanta Vedabase. URL: https://vedabase.io/en/search/synonyms/?original=jiva+atma&original_choices=contains&translation= (date of access: 22.02.2025).
87. Joseph Campbell's Four Functions of Myth. Joseph Campbell Foundation. URL: <https://www.jcf.org/learn/joseph-campbell-four-functions-of-myth> (date of access: 22.02.2025).
88. Jung C. G. The Collected Works of C. G. Jung. Volume 9. Part 1. The Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980. 451 p.
89. Kané K. Ahalya's Awakening, New Delhi: Rupa Publications India, 2022. 360 p.
90. Kané K. Karna's Wife: The Outcast's Queen. New Delhi : Rupa Publications India, 2014. 288 p.

91. Kané K. Lanka's Princess. New Delhi: Rupa Publications India, 2016. 312 p.
92. Kané K. Sita's Sister. New Delhi : Rupa Publications Private Limited, 2024. 320 p.
93. Kané K. Tara's Truce, New Delhi: Rupa Publications India, 2023. 312 p.
94. Kaushal Vani. *LinkedIn*. 2024. URL: <https://www.linkedin.com/in/vani-kaushal> (date of access: 22.02.2025).
95. Kaushal, V. Will Indian fantasy writers ever look beyond the religious epics? *Scroll.in*. 2016, June 18. URL: <https://scroll.in/article/809855/will-indian-fantasy-writers-ever-look-beyond-the-religious-epics> (date of access: 22.02.2025).
96. King R. Orientalism and the Modern Myth of Hinduism. *Numen*. 1999. Vol. 46, no. 2. P. 146–185. URL: <https://www.jstor.org/stable/3270313> (date of access: 22.02.2025).
97. King U. Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism. *Numen*. 1989. Vol. 36, no. 1. P. 72–97. URL: <https://www.jstor.org/stable/3269853> (date of access: 22.02.2025).
98. Kotak Mahindra partners with author Amish Tripathi. *The Hans India*. 2015, July 1. URL: <https://www.thehansindia.com/posts/index/Hans/2015-06-30/Kotak-Mahindra-partners-with-author-Amish-Tripathi/160564> (date of access: 20.03.2025).
99. Krishnananda S. The Philosophy of Life. 2024. URL: https://www.swami-krishnananda.org/phil_00.html (date of access: 22.02.2025).
100. Kulkarni S. A Study of Retellings in Indian Mythology with Special Reference to Sita, a Book by Devdutt Pattanaik. *International Journal of Creative Research Thoughts*. 2020. Vol. 8, no. 7. P. 712–724. URL: <https://www.ijcrt.org/papers/IJCRT2007072.pdf> (date of access: 22.02.2025).
101. Llewellyn J. E. Gurus and Groups. *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice* / ed. R. Rinehart. Santa Barbara : ABC-CLIO, 2004. P. 213–243.

102. Llewellyn J. E. The Modern Bhagavad Gītā: Caste in Twentieth-Century Commentaries. *International Journal of Hindu Studies*. 2019. Vol. 23. pp. 309–323. URL: <https://www.jstor.org/stable/48703469> (date of access: 22.02.2025).
103. Lopez D. S. Nirvana. *Britannica*. 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/nirvana-religion> (date of access: 22.02.2025)
104. Macdonell A. A Sanskrit-English Dictionary. London and New York: Longmans, Green and Co, 1893. 384 p. URL: <https://archive.org/embed/afr4858.0001.001.umich.edu> (date of access: 22.02.2025).
105. Madhukar L. S., Yadav S. K., Nivrutti B. A. Concise Review Study on Concept of Aatma in Upanishadaa. *World Journal of Pharmaceutical and Life Sciences*. 2022. Vol. 8 (8). P. 82–88. URL: https://www.wjpls.org/admin/assets/article_issue/81072022/1659160171.pdf (date of access: 22.02.2025).
106. Miller M. The Song of Achilles. London : Bloomsbury, 2011. 368 p.
107. Monier-Williams M. A Sanskrit–English Dictionary. Delhi : Motilal Banasridass, 1899. 1333 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.31959/page/n1371/mode/2up> (date of access: 22.02.2025).
108. Morning Walk. *Bhaktivedanta Vedabase*. 1974, March 30. URL: <https://vedabase.io/en/library/transcripts/740330mwbom/> (date of access: 22.02.2025).
109. Mukhopadhyay A. Chapter 2. Origin of Consciousness. *Discovery of Self: Who Am I?* New Delhi : AuthorsPress, 2020. P. 159–166. URL: https://www.academia.edu/50742130/Discovery_of_Self (date of access: 22.02.2025).
110. Mukhopadhyay S. Dualities and Convergences: A Comparative Examination of Soul and Atman in Marvell and Shankara. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*. 2023. Vol. 7(7). P. 639–644. URL: <https://dx.doi.org/10.47772/IJRISS.2023.70749> (date of access: 22.02.2025).
111. Navratri. *Britannica*. 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/Navratri> (date of access: 22.02.2025)
112. Olivelle P. Moksha. *Britannica*. 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/moksha-Indian-religion> (date of access: 22.02.2025)

113. Pattanaik D. 7 Secrets of Goddess. Chennai & New Delhi: Westland Ltd., 2014. 270 p.
114. Pattanaik D. 7 Secrets of Shiva. India : Westland Ltd., 2011. 220 p. URL: <https://archive.org/details/7secretsofshiva0000patt/mode/2up> (date of access: 22.02.2025).
115. Pattanaik D. 7 Secrets of Vishnu. India : Westland Ltd., 2011. 230 p.
116. Pattanaik D. *Devdutt*. A body with eight bends. URL: <https://devdutt.com/articles/a-body-with-eight-bends/> (date of access: 22.02.2025).
117. Pattanaik D. An Identity Card for Krishna. New Delhi : Penguin India, 2011. 44 p.
118. Pattanaik D. Business Sutra: A Very Indian Approach to Management. New Delhi : Aleph Book Company, 2013. 437 p.
119. Pattanaik D. Culture: 50 Insights From Mythology. Noida : Harper Element, 2017. 240 p.
120. Pattanaik D. Devlok with Devdutt Pattanaik. Gurgaon : Penguin Random House India, 2016. 182 p.
121. Pattanaik D. Devlok with Devdutt Pattanaik 2. Gurgaon : Penguin Random House India, 2017. 200 p.
122. Pattanaik D. Epically Mahabharata. The Great Indian Memory Game. Gurgaon : Pinnacle Rewards & Recognition, 2021. 64 p.
123. Pattanaik D. Epically Vahana. The Great Indian Family Game. Gurgaon : Pinnacle Rewards & Recognition, 2021. 64 p.
124. Pattanaik D. Epically Ramayana. The Great Indian Epic Memory Game. Gurgaon : Pinnacle Rewards & Recognition, 2021. 64 p.
125. Pattanaik D. Faith: 40 Insights into Hinduism. Noida : HarperCollins India, 2019. 228 p.
126. Pattanaik D. Leader: 50 Insights from Mythology. Mumbai : HarperBusiness, 2017. 215 p.
127. Pattanaik D. Myth = Mithya: Decoding Hindu Mythology. New Delhi : Penguin Books, 2006. 212 p.

128. Pattanaik D. Pashu: Animal Tales from Hindu Mythology. New Delhi : Penguin Random House India, 2014. 184 p.
129. Pattanaik D. Ramayana Versus Mahabharata: My Playful Comparison. New Delhi: Rupa Publications India, 2018. 186 p.
130. Pattanaik D. Saraswati's Secret River. New Delhi : Penguin Random House India, 2011. 56 p.
131. Pattanaik D. Sita: An Illustrated Retelling of the Ramayana. Gurgaon: Penguin Random House India, 2013. 320 p.
132. Pattanaik D. The Boys Who Fought: The Mahabharata for Children. New Delhi : Penguin Random House India, 2017. 120 p.
133. Pattanaik D. The Girl Who Chose: A New Way of Narrating the Ramayana. Gurgaon : Penguin Books Limited, 2016. 112 p.
134. Pattanaik D. The Goddess in India: The Five Faces of the Eternal Feminine. Rochester : Inner Traditions, 2000. 176 p.
135. Pattanaik D. Vahana: Gods and Their Favourite Animals. New Delhi : Rupa Publications India, 2020. 96 p.
136. Pattanaik Devdutt. *Instagram*. 2024. URL: <https://www.instagram.com/devduttmyth/> (date of access: 22.02.2025).
137. Professor Eric Csapo. *University of Warwick*. 2024. URL: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/classics/intranets/staff/csapo/> (date of access: 22.02.2025).
138. Ramayana. *Britannica*. 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/Ramayana-Indian-epic> (date of access: 22.02.2025).
139. Ray P. Yajnaseni: The Story of Draupadi. New Delhi : Rupa, 1995. 408 p.
140. Remembering Professor Robert Alan Segal. 2024. URL: <https://rememberingrobertsegal.com> (date of access: 22.02.2025).
141. Ribhu Gita (Shivarahasya Amsha 6). URL: <https://sanskritdocuments.org/sites/ribhugita/> (date of access: 20.03.2025).
142. Segal A. Myth Analyzed. London & New York: Routledge. 2021. 214 p.

143. Singh V. Rewriting Myth: A Critical Analysis of Amish Tripathi's Shiva Trilogy. *International Research Journal of Management Sociology & Humanity (IRJMSH)*. 2016. Vol 7, no 3, P. 146–149. https://www.academia.edu/27334438/REWRITING_MYTH_A_CRITICAL_ANALYSIS_OF_AMISH_TRIPATHI_S_SHIVA_TRILOGY (date of access: 22.02.2025).
144. Shiv Tandav Stotram. *Sadhguru. Isha Foundation*. URL: <https://isha.sadhguru.org/mahashivratri/shiva/shiv-tandav-stotram-lyrics/> (date of access: 22.02.2025).
145. Sri Brahma-samhita 5.20. *Bhaktivedanta Vedabase*. URL: <https://vedabase.io/en/library/bs/5/20/> (date of access: 22.02.2025).
146. Srimad-Bhagavatam (Bhagavata Purana). Canto 7: The Science of God. Chapter Seven. *Bhaktivedanta Vedabase* URL: <https://vedabase.io/en/library/sb/7/7/19-20/?fbclid=IwAR0roYnj2fNAbGbHqiKJ5SzRpH-ng1sJwiuIDlMwp3JJVKD7jP1uZmEsd6U> (date of access: 22.02.2025).
147. The Bhagavad Gita / ed. C.K. Chapple. Albany, New York : State University of New York Press, 2009. 739 p.
148. The Concise Oxford Dictionary of World Religions / ed. J. Bowker New York: Oxford University Press, 2000. 702 p.
149. The Mandukyopanishad with Gaudapada's Karika and Sankara's Commentary / transl. Swami Nikhilananda. Mysore : Sri Ramakrishna Ashrama, 1949. 340 p. URL: <https://archive.org/details/MandukyaUpanishadKarikaWithShankaraBhashya-SwamiNikhilananda/mode/2up> (date of access: 22.02.2025).
150. Tirthankar. *Britannica*. 2024. URL: <https://www.britannica.com/topic/Tirthankara> (date of access: 22.02.2025).
151. Tripathi A. Celebrating 13 years of The Secret of the Nagas. *Facebook*. 2024. URL: <https://www.facebook.com/reel/1029807251843408> (date of access: 22.02.2025).
152. Tripathi A. The 'Scion of Ikshvaku' Trailer by Amish, 2015. *YouTube*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=k4xhu9MeIzw> (date of access: 22.02.2025).

153. Tripathi A. Raavan : Enemy Of Aryavarta. Gurgaon : HarperCollins Publishers India, 2022. 400 p.
154. Tripathi A. Ram: Scion of Ikshvaku. Gurgaon : HarperCollins Publishers India, 2022. 500 p.
155. Tripathi A. Sita: Warrior of Mithila. Gurgaon : HarperCollins Publishers India, 2022. 376 p.
156. Tripathi A. War of Lanka. Gurgaon : HarperCollins Publishers India, 2022. 500 p.
157. Tripathi S., Jani T. Devdutt Pattanaik's Exploration on Myth. *International Journal of Research and Analytical Reviews*, 2020. Vol. 7, no.1. P. 262–266. URL: <https://www.ijrar.org/papers/IJRAR2001888.pdf> (date of access: 22.02.2025).
158. Upanishads 110. *Internet Archive*. URL: <https://archive.org/details/shastras-upanishads/> (date of access: 22.02.2025).
159. Vivekananda S. The Complete Works of Swami Vivekananda. Volume 7. Mayavati : Advaita Ashrama, 1947. 446 p. URL: <https://archive.org/embed/in.ernet.dli.2015.47041> (date of access: 22.02.2025).
160. Vyasa K.-D. The Mahabharata / transl. K. M. Ganguli. [2024]. URL: <https://archive.org/embed/the-mahabharata-by-kisari-mohan-ganguli> (date of access: 22.02.2025).
161. Waffleworldco_Surat. Instagram. URL: https://www.instagram.com/waffleworldco_surat/reel/CjUkjFNIQfF/ (date of access: 22.02.2025).
162. Warriar M. Guru choice and spiritual seeking in contemporary India. *International Journal of Hindu Studies*. 2003. Vol. 7. P. 31–54. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11407-003-0002-7> (date of access: 22.02.2025).
163. Zelliott E. Caste in Contemporary India, Rinehart R. Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice. Santa Barbara : ABC–CLIO, 2004. P. 243–273.