

МІФОЛОГІЯ ТА МІФОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС

Юлія МЕДИНСЬКА

Copyright © 2006

Сутнісний зміст. Стаття присвячена дослідженню особливостей міфологічного дискурсу як феномена, за допомогою якого відбувається вербалізація та екстерналізація архаїчних переживань, притаманних людським спільнотам незалежно від рівня культурного розвитку.

Постановка проблеми. Міфологія – продукт колективної несвідомої творчості, артефакт, народжений з глибин колективного несвідомого, а кожна етнічна міфологія, на нашу думку, – це продукт метаморфоз, котрі відбуваються з універсальними мотивами на рівні етнічно-специфічного прошарку колективного несвідомого. Вона наскрізь просякнута знаками та смислами – “означувальними” в термінології структурного психоаналізу, котрі вказують на риси її творця. Наші дослідження етнічного менталітету [9; 10] спираються на застосування міфології як одного із найменш спотворених вимогами естетики чи моралі феноменів суспільного життя, придатних для аналізу рис етнічного менталітету. Як зазначає Ж. Лакан, “техніку неможливо ні зрозуміти, ані правильно застосувати доти, поки не будуть вірно зрозумілі її базові концепції..., свій істинний смисл ці концепції отримують лише тоді, коли вони зорієнтовані у полі мови і підпорядковуються функції мови” [6, с. 26]. Власне тому важливим кроком для проведення вищезгаданого аналізу є дослідження особливостей міфології як специфічної мовної практики, тобто вивчення особливостей міфологічного дискурсу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з даної проблеми. Питання розуміння міфології, генезу та функцій міфу в контексті індивідуальної та колективної гілок психології є далеко не новим. Людство займалося дослідженням цієї теми з давніх часів, зокрема, відтоді, як в

античному світі зародилася філософія, що диференціювала себе від міфології як такої. Пояснення останньої знаходимо у Платона, Арістотеля, неоплатоніків, стоїків, епікурейців, софістів, пізніше – у середньовічній християнській традиції. Узагальнюючи історію культури та, зокрема, її поглядів на міфологію, російський дослідник Е.М. Мелетинський [11, с. 10] пише про її обов’язкове співвідношення з успадкованим архаїчним корінням. Це перманентне “вияснення стосунків” можна охарактеризувати як рух специфічного маятника між полюсами міфологізації (реміфологізації) та деміфологізації культури. Пік деміфологізації припадає на добу Просвітництва та позитивізму XIX століття. Натомість кардинальна реміфологізація почалася в епоху романтизму, а максимально розквітла у час неокласичної та постнеокласичної філософії. Детальному огляду наукових досліджень у контексті вищезгаданих парадигм присвячена дана стаття.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття. На сьогоднішній день існує багато визначень міфології, котрі загалом можна поділити на дві групи: одні спрощують її, розглядаючи міфи виключно як результат ранніх спроб людства пояснити собі природні закони, інші бачать у міфології більше, аніж примітивну вигадку чи художню літературу. Проводячи наші дослідження етнічного менталітету [9; 10], ми дотримуємося другого із згаданих підходів, у зв’язку з чим вбачаємо потребу в детальній систематизації та опрацюванні наукових здобутків з цього питання. На нашу думку, на сьогоднішній день у теоретичній дискусії на тему міфологічного дискурсу бракує подібного стислого викладу існуючих розробок.

Ключові слова: міфологія, дискурс, мислення, культура, символ, міфотворча функція, соціалізація.

Виклад основного матеріалу. Вищезгаданий спрощений підхід до міфології визнає за нею чи не єдину цінність – поетичну мову, котрою вона викладена, будучи переповненою алегоріями та художніми метафорами. Епікурейці вважали, що міфологія потрібна тільки для підтримання функцій вождів та жреців, представники школи Евгемера – що в міфології йдеться про історичні персонажі, піднесені до статусу богів. Християнські теологи Середньовіччя також дискредитували античну міфологію, пояснюючи її як помилкові судження, або як історії про незначних дрібних демонів. У добу Просвітництва Б. Фонтенель у праці “Походження вимислів” тлумачив виникнення міфів як відповідь на недосконалість людського розуму – невміння пояснити природу тих чи інших явищ, у зв’язку з чим і відбувалося надавання їм гіперболізованих людських рис. Різко критикував міфологію як безпідставні оманливі вигадки і філософ Вольтер.

Подібні погляди на природу та цінність міфології збереглися й донині. Наприклад, французький дослідник античної міфології Р. Менар розглядає останню як “численні вигадки” щодо явищ природи, викладені прекрасною алегоричною мовою: “Сонце для древніх було сяючим богом, який боровся з ніччю; якщо відбувалося виверження вулкана, то це велетень нападав на землю, а коли виверження припинялося – то Юпітер скидав велетня у Тартар. Буря означала гнів Нептуна, а щоб пояснити землетрус, казали, що це Нептун б’є своїм тризубом об землю. Проросле після зими насіння означало, що Прозерпіна вийшла із в’язниці, щоб з’єднатися зі своєю матір’ю Церерою і т. ін.” [12]. Глибшого сенсу, зокрема такого, який би стосувався символічного виміру, дотичності до психологічного розвитку людини, дослідники, котрі дотримуються вищеописаного погляду, у міфології не вбачають.

Друга група визначень міфології значно багатша на гіпотези, окреслює більше функцій міфологічного дискурсу, вказує на їхню причетність до психічного життя людини. Чи не першим творцем серйозної теорії міфу був італійський дослідник Дж. Віко, котрий, як це не дивно, працював на засадах методології Просвітництва, яка максимально деміфологі-

зувала підход до культури. У праці “Основа нової науки про загальну природу націй” він висловлює надзвичайно глибокі, можливо, теоретично недоопрацьовані, але інтуїтивно багаті базові особливості міфологічного дискурсу. Зокрема, він порівнює міфологічне мислення з дитячим: йдеться про “чуттєву тілесність та конкретність, емоційність та багатство уяви при відсутності раціональності, перенесення на предмети навколишнього світу своїх власних рис (аж до ототожнення космосу з тілом людини), персоніфікацію родових категорій, невміння абстрагувати атрибути та форму від суб’єкта, заміну суті “епізодами”, тобто наративність” [цит. за 11, с. 15]. Людство, котре володіє міфологічним мисленням та ще не дозріло до раціонального, здатне творити якнайпотужнішу поезію. Причому настільки чисто в плані емоцій та афектів, жодним чином не модифіковану раціональними опрацюваннями, до якої більше ніколи не буде здатне повернутися. Формуючи навички логічного мислення, за законами діалектики колективний розум поступово втрачає безпосередній доступ до архаїчного фантазування та творення міфологічних світів. Таким чином, міфологія є резервом символічної креативності та глибокої емоційної чуттєвості.

У добу Романтизму “культурний маятник”, за Е.М. Мелетинським, змінив напрямок та почав рухатися від раціонального полюсу до міфологічного. І хоча при цьому акценти цінності були зміщені на естетичний вимір міфології як феномена художньої творчості, та все ж у цей час було висловлено низку глибоких ідей щодо природи, структури та функцій міфологічного дискурсу. Так, з філософської позиції Ф.В. Шеллінга, виникнення міфології та поезії є симультанним протіканням двох взаємопов’язаних, немислимим один без одного процесів: “поезія не передувала історії Богів, ... одне не випереджувало інше, але і те й інше було спільним та одночасним закінченням попереднього стану (людської свідомості – М.Ю.) – стану зверненості й німоти” [15, с. 1052]. Під “зверненістю” філософ розуміє цілісне, не артикульоване сприйняття світу первісними людьми, без чіткого розмежування феноменів зовнішніх та внутрішніх. Міфологічний дискурс, будучи близьким до поетичної фантазії, винятково не є її продуктом: “міфологія – це не таке вчення про Богів, котре просто *уявлялось би* у формі послідовної боротьби між ними,

про яку розповідає теогонія, їй не було б місця серед міфологічних уявлень, якби тільки ця боротьба не відбувалася реально у свідомості народів, котрим відомо про неї” [16, с. 1171].

Надзвичайно важливим висновком Ф.В. Шеллінга, котрий вносить чіткість у наше розуміння природи міфологічного дискурсу, є твердження про те, що міфи сконструйовані за символічним принципом. Міфологеми структурують хаос, у якому потенційно присутні всі можливі смисли, образи виокремлюють з нього осмислені символічні констеляції [16, с. 1046]. При цьому міфологія як цілісна система побудована шляхом конденсації символів навколо специфічного ядра. Роль останнього відіграє “світ Богів”, який, хоч і комунікує певним чином зі “світом людей”, та залишається суттєво відокремленим від нього. Міфологія, за Ф.В. Шеллінгом, – це відображення дійства, постійний теогонічний процес, котрий відбувається у свідомості народів і який суб’єктивно є необхідним для диференціації та вичленення смислів з хаосу [16, с. 1225, 1251].

У другій половині XIX століття дослідження міфології відбувалось у контексті таких наукових шкіл, як натуралістична, лідером якої був М. Мюллер, та антропологічна (Е. Тейлор, Е. Ленг). Представники першої розглядали міфологію в основному як творення солярних чи метеорологічних символів через “хворобу мови” – нездатність примітивних спільнот передавати мовними засобами абстрактні поняття, а тому використовували для цього конкретно-чуттєву символіку. Дослідники, які представляли антропологічну наукову школу, опонували “натуралістичному” тлумаченню міфології, пов’язували її з анімізмом та вважали результатом раціонального мислення, обмеженого конкретним історичним досвідом. Недоліком антропологічної школи було певне знецінення міфології як пережитку, тобто як феномена, притаманного лише архаїчним спільнотам, а відтак дефіцитарного порівняно із сучасними когнітивними конструктами розвинутих культур. Дослідження міфології відбуваються паралельно представниками “філософії життя”, котрі, протиставляючись раціоналістичним тенденціям більшості філософських напрямків XIX століття, схильні до ідеалізації, апологетики міфології. Зупинимось детальніше на ідеях А. Бергсона, впливового мислителя, представника неklasичної парадигми.

У праці “Два джерела моралі та релігії” А. Бергсон формулює запитання: чому ми думаємо

не так, як це робила нецивілізована людина? На переконання вченого, насправді свідомість функціонує однаково, але об’єктом її уваги є різний історичний матеріал, неоднаковий досвід. Виходячи з цього, філософ, припускає наявність міфотворчої функції, котра притаманна людським спільнотам на кожному етапі цивілізаційного розвитку: “У компетенції цієї функції знаходиться роман і драма, міфологія зі всім тим, що їй передувало... Якась потреба, можливо індивідуальна, у кожному разі соціальна, повинна була вимагати від свідомості такого роду діяльності” [2, с. 116]. Вважаючи міфотворчу діяльність інстинктивною (до речі, як і магію, але вже як спосіб екстеріоризації бажань людини), А. Бергсон виділяє дві її основні функції – згуртування суспільства як єдиної соціальної системи (соціалізація) та захист індивідів від страху смерті. Щодо першої, то філософу належить достатньо відома на сьогодні ідея: якщо “стерти” поверхневий шар того, що накладається на людину разом з вихованням, то ми виявимо в глибинах первісне людство. Міфотворча діяльність має безпосереднє відношення до творення цієї культурної оболонки. Щодо другої з вищеназваних функцій, то, на думку філософа, “біля витоків... вірувань ми знаходимо захисну реакцію природи від гнітючого стану, джерело якого – в розумі... Вірування означає довіру: його першоджерело – не страх, а застрахованість від страху” [2, с. 163].

В XX столітті поступово відходить на другий план розуміння міфології як пережитку, притаманного раннім стадіям культурного розвитку людства, натомість учені починають виявляти перманентну присутність міфологічних образів у культурах розвинутих суспільств. Е. Кассіреп, Т. Манн, Р. Нібур, Р. Барт, М. Еліаде, А. Саві починають виявляти й вивчати сучасні політичні міфи. У контексті даного дослідження важливим є той факт, що у такому ракурсі міфи постають як базова складова культурної тканини суспільства. Адже якщо культура є сукупністю знаків, “способом організації смислів і системою лінгвокультурних концептів” [5, с. 64], то міфи, нехай навіть у масці політичного феномена, спрямованого на маніпуляцію масовою свідомістю, становлять центральну (ядерну, стержневу) складову культури, в жодному разі не менш важливу чи дієву за всі свідомо сконструйовані (якщо такі взагалі існують) лінгвокультурні концеп-

ти. Виходячи з вищеназваної теоретичної позиції, можна зробити висновок: міфи як лінгво-аксіологічний феномен не можуть зникнути при зростанні рівня культурного розвитку, навіть латентно вони продовжують виконувати свою структурно-комунікативну функцію для соціально-психологічного уможливлення суспільного життя.

Так, С. Московічі, аналізуючи психологію натовпу, ставить перед собою питання: яким чином у спільноті відтворюються одні й ті ж самі стереотипи поведінки, патерни емоційного переживання, наділення смыслом суспільних подій? Невже йдеться про якісь “мнестичні сліди”? Спираючись на дані сучасної науки, він відповідає, що жодних генетичних способів передачі такої інформації немає, отже, остання циркулює іншими каналами. Зокрема, вона транслюється засобами мови, котра “видається досконалим засобом передачі мнестичних слідів від покоління до покоління. Символи, котрі вона несе, відразу впізнаються і розуміються, починаючи з раннього дитинства”. Мовні коди не є абстракціями, існують не хаотично, вони структуровані у певні послідовності через міфологічні ідеї, образи, ритуали. С. Московічі описує їхню здатність надавати кожній думці конвенційного звучання, а саме спрощувати і схематизувати типові образи і події. Пам’ять поколінь, утілена в міфологічному мовленні, “звільняє їх від контрастів, від комплексів, перетворює їх на стереотипи, щоб відтворювати відповідно до певних типових схем. Смерть героїв завжди буде трагічною і грандіозною, великі вожді завжди матимуть величне обличчя суворого і безпристрасного батька, пророки – довгу бороду і нотки гніву та справедливості у голосі” [13, с. 356]. Крім того, автор звертає увагу на здатність пам’яті наділяти образи “поглинальною емоційною силою”, котру він називає “спокусою ностальгії” [Там само]. Її вплив виявляється також у тому, як в образах пам’яті починають поєднуватися несумісні речі, як неправдоподібне набуває вигляду істини. С. Московічі пише, таким чином, про знання спільноти про свою віддалену історію, або ж знання людини про своє дитинство. Але, на нашу думку, з контексту можна зрозуміти, що вищеописані ознаки ще більшою мірою стосуються “міфологічних спогадів”, позбавлених очевидців, датованих тими часами, коли боги і люди жили в одному часі-просторі. Підсумуємо: С. Московічі виділяє важливі ознаки міфологічного дискурсу як транс-

лятора певної суспільної інформації: це – конвенційність та спокуса ностальгією, у результаті дії котрих міфологеми набувають характеру типових, стереотипних, універсальних конструктів, котрі нехтують законами логіки, починають поєднувати несумісне, легітимізують неможливе.

В ХХ столітті активно дискутувалося питання щодо первинності феноменів міфу та ритуалу. Продовжувачем антропологічної школи та засновником теорії ритуалізму є Дж. Дж. Фрезер, котрий пов’язував міфологію з магією, яку вважав найбільш древнім ступенем людського розвитку. На думку вченого, магія відрізняється від анімізму (одне із базових понять в антропологічній школі) своєю дієвістю, оскільки передбачає реалізацію певних ритуалів. Відтак міф – супроводжувальний допоміжний феномен, “зліпок” з ритуалу, натомість останній відіграє первинну роль, і є самодостатнім. Інший представник школи ритуалізму Реглан вважає всі міфи ритуальними текстами, а міфи, відірвані від ритуалу, – казками і легендами [цит. за 11, с. 34]. У контексті даного напрямку згодом викристалізувалась думка (С.Е. Хайман) про те, що ритуал і міф – це дві обов’язкові частини одного цілого, котре має драматичну основу. “Для Хаймана міфолого-ритуальний зразок є не лише джерелом походження поетичної і, частково, наукової традиції, а й синонімом структури” [цит. за 11, с. 35]. Ця думка відображає “поміркований” спектр ритуалістичної школи та є достатньо близькою до поглядів англійського етнографа Б. Малиновського – основоположника іншої школи дослідження міфології у ХХ столітті – функціоналізму.

Останній вважав, що міф і обряд становлять два взаємопов’язані аспекти первісної культури – словесний і дієвий, “теоретичний” і “практичний”. Дослідник описує функції міфів як суто практичні, спрямовані на підтримання традиції, створення безперервності культури спільноти, освячення всіх важливих подій шляхом постійного звернення до священної реальності доісторичного досвіду. “Міф кодифікує думку, зміцнює мораль, пропонує певні правила поведінки і санкціонує обряди, раціоналізує і виправдовує соціальні настанови... Міф – це не просто розказана історія або оповідання, яке має алегоричне, символічне чи тому подібне значення; міф переживається аборигенами як свого роду “святе письмо”, як деяка дійсність, що впливає на долю світу і людей” [цит. за 11, с. 38].

Третьою науковою школою, котра у ХХ столітті користувалася великим авторитетом у науковому світі, стала французька соціологічна традиція, обстоювана роботами Є. Дюркгейма та Л. Леві-Брюля. Принципово новим базовим принципом цього підходу став акцент на соціальну психологію. Та й коротко охарактеризовані вище структуралізм і функціоналізм завжди розглядали міфологію в контексті спільноти, змодельованої на теоретичному рівні як сукупність індивідів, без урахування феноменів колективної психіки, спільного психічного функціонування.

Е. Дюркгейм порівнює індивідуальне відчуття часу, простору та причинності з їх спільним переживанням представниками тієї чи іншої спільноти й робить висновок про нетотожність індивідуального і колективного розуму. Вчений пише про колективні ідеї та уявлення, котрі генеруються спільнотою та мимовільно нав'язуються її членам, імплікуються у світовідчуття представників цієї спільноти. Е. Дюркгейм досліджує опозицію сакрального та профанного як двох станів свідомості, причому перший відповідає колективному переживанню, другий – індивідуальному. Вивчаючи міфологію, французький дослідник критикує попередні підходи (натуралістичне пояснення міфології та анімістичний підхід ХІХ століття, ритуалізм і функціоналізм сучасників), натомість знаходить джерела її виникнення в тотемізмі, вважаючи, що тотемічна міфологія моделює родову організацію соціуму, узаконює її та підтримує в активному стані. Особливе місце у науковому доробку Е. Дюркгейма посідають погляди вченого на символічну природу міфології та релігії. Емблеми (образи, метафори) слід розуміти не просто як етикетки, а як символи соціальної реальності, наповнені конкретним змістом у культурній системі тієї чи іншої спільноти, які виникають у зв'язку з існуванням соціального життя як такого.

Л. Леві-Брюль, розвиваючи теорію колективних уявлень, розглядав їх як такі, котрі не мають жодної раціональної основи, збудовані без урахування законів логіки: у міфології відсутня тенденція до уникання протиріччя, а тому кожна річ (персонаж, феномен) може одночасно бути собою та чимось іншим, одиниця не протилежна множинності. Вчений вводить у теоретичний дискурс поняття містичного, вважає, що містичне і пре-логічне є двома

асpekтами однієї і тієї ж властивості. Асоціативним процесом у системі колективних уявлень, за Леві-Брюлем, керує закон партиципації – містичної участі, приналежності тотемічної спільноти до всіх феноменів, починаючи від реальних об'єктів, стосунків між ними та подій, і аж до містичних, духовних сил, котрі у сприйнятті архаїчної спільноти є не менш реальними. Заглибившись у дослідження міфології, Леві-Брюль описує наступні риси пре-логічного мислення (колективних уявлень): причинність обов'язково утримує містичні компоненти, не існує нічого випадкового, немає й абсолютного детермінізму; синтез не потребує попереднього аналізу, операції синтезування є синкретичними, нерозривними, нечутливими до суперечностей, даних емпіричного та чуттєвого досвіду; містична абстракція відіграє провідну роль, не допускає до абстракції логічної, відтак і підбір фактів для абстрагування дотримується чіткої закономірності: першочергово пам'ять відбирає містичні компоненти досвіду.

Символічні теорії міфології, що розвинулись у ХХ столітті, уособлені насамперед працями Е. Кассіра (зокрема, його "Міфологічне мислення"), С. Лангер, М.У. Урбан, Е.У. Каунта [11, с. 54–56]. Е. Кассіер розглядає міфологію, мову та мистецтво як автономні символічні форми культури. Такий методологічний підхід передбачає проведення наукових пошуків з урахуванням паралелізму різних культурних пластів, кожен з яких є самодостатньою системою та не може бути редукованим до будь-якого іншого. Отож міфологію та міфологічний дискурс пропонується розуміти як самостійний феномен, котрий не зводиться ані до мови, ані до індивідуальної чи колективної творчості. Сам міф "має подвійний вигляд: з одного боку, це понятійна, з іншого – перцептивна структура... Світ міфу – драматичний ..., і це світ дій, зусиль, сил, які борються. Міфологічне сприйняття завжди насичене цими емоційними якостями" [4, с. 529].

Кассіер, як і Леві-Брюль, звертає особливу увагу на логіку архаїчного мислення, зокрема, заміну причинності подібністю або сусідством, близькістю понять. Відтак причинно-наслідковий ланцюг набуває характеру конкретних матеріальних метаморфоз, залишаючись при цьому символічним. Має свою специфіку і зв'язок між сприйняттям та його раціональним опрацюванням у міфологічному світі. "Думка вільно не протистоїть змісту споглядання, вона ... ніби скована і ввіймана безпосереднім зміс-

том... Замість розширення споглядання домінує його крайнє звуження, замість розповсюдження, котре поведе його через всі кола буття, – тенденція до концентрації, замість екстенсивного розширення – його інтенсивне стиснення. У цій концентрації всіх сил на одній точці міститься умова всього міфічного формотворення” [3, с. 348].

Дослідник відмічає і бінарність міфологічного мислення: світ структурується навколо пар протилежностей. Закони універсуму відображені у міфології як циклічна гра священного і профанного, між якими також немає чітких меж: смерть подібна до сну, а народження – до повернення померлого. Замість протиставлення буття і небуття міфологічна свідомість розглядає їх як дві взаємодоповнювальні складові одного цілого – життєвого циклу тотема, індивіда чи спільноти. А оскільки у міфології замість протиставлення частини цілому існує їхнє отождолення, то індивід, тотем чи спільнота на символічному рівні є одним і тим самим об’єктом-суб’єктом усіх міфологічних метаморфоз.

Надзвичайно важливим аспектом поглядів Кассіра є ідея про те, що міфологічна фантазія може народити міфологічний світ тільки у тому випадку, якщо вона живиться емоціями, а тому міф формовивається як “плід емоцій” [4, с. 536], залежить від сили афектів, котрі діють на первісну свідомість, яка ще не розрізняє зовнішнього та внутрішнього планів, ілюзії та достовірності. При цьому “мова і міф споріднені між собою. На ранніх стадіях розвитку людської культури вони пов’язані настільки тісно, їхній взаємозв’язок настільки очевидний, що неможливо відділити одне від іншого” [4, с. 568].

Дослідження міфології, проведені в контексті глибинної психології ХХ століття, об’єктивовані працями З. Фрейда, О. Ранка, К.Г. Юнга, К. Керенї, Д. Кемпбелла, М. Еліаде, Е. Ноймана, М.Л. фон Франц та ін. У своїй відомій праці “Тотем і табу” З. Фрейд висловлює думку, що міфи є ілюстраціями глибинних психологічних констеляцій, зокрема, “в Едіповому комплексі співпадають основи релігії, моралі, суспільності та мистецтва у цілковитій відповідності до даних психоаналізу, за якими цей комплекс утворює ядро всіх неврозів, наскільки до цих пір вони є доступними нашому розумінню” [14, с. 178]. Пізніші дослідження неврозів, а також пограничних станів та навіть психозів дозволили дослідникам розширити “міфологічну палітру”, за допомогою якої можна

метафорично описати та зрозуміти глибинні переживання людини і закони функціонування соціуму. Так, К.Г. Юнг та К. Керенї описали та дали свій варіант психологічного тлумачення архетипічних образів Божественного Немовляти, Божественної Дівчини (Кори, Персефони), Великої Матері, а також комплекси, які відповідають різним структурам особистості (Самість, Персона, Тінь, Аніма, Анімус) [17]. Загалом тенденція до розшифрування, “перекладу” міфологічних образів на мову психологічних законів, реальних глибинних переживань людини притаманна представникам глибинно-психологічної школи, що пов’язано з практичним виміром глибинної психології – психотерапією, психоаналітичними культурологічними дослідженнями.

Ще одним визнаним підходом до дослідження міфології в ХХ столітті став структуралізм, презентований працями К. Леві-Стросса, Ж. Лакана, Р. Барта та ін. К. Леві-Стросс, вивчаючи процеси комунікації в сучасному та архаїчному суспільствах, відзначає, що вони неможливі без знакової системи. Магічне, міфологічне мислення також функціонує за посередництвом знаків, але має певну особливість, яку дослідник порівнює з *бріколажем*. Останній означає творення будь-яких проектів з випадкових, спеціально не пристосованих матеріалів. Щоб скористатися ними у процесі бріколажу, треба зігнорувати їхнє первісне значення та віднайти цілком нове функціональне навантаження, часом дуже несподіване, абсолютно далеке від первинно задуманого для них. Бріколаж подібний до будівництва дому на звалищі, коли як матеріали можуть використовуватися будь-які знайдені предмети, їхні уламки, частини, первинно призначені для інших цілей. “Міфологія – це інтелектуальний бріколаж, який може мати блискучі і непередбачувані результати” [7, с. 30]. Порівнюючи архаїчне та “цивілізоване” наукове мислення, К. Леві-Стросс пише: “міфологічне мислення, мов бріколер, виробляє структури, впорядковуючи події, чи навіть залишки подій, тоді як наука у процесі свого самообґрунтування і завдяки структурам, які вона постійно продукує, тобто завдяки своїм гіпотезам і теоріям створює власні засоби і результати у формі подій” [7, с. 37]. Одним із різновидів структур, котрі відтворює міфологія з “підручного матеріалу” є, наприклад, бінарні опозиції на взірць “верх / низ”, “сакральне / профанне”, “природа

/ культура”.

К. Леві-Стросс вказує на тісний зв'язок між міфологією та мовою: оскільки міфологічне мислення завжди є на межі між чуттєвим образом та поняттям, то необхідний засіб, який би усував це протиріччя шляхом синтезу названих протилежностей (percept-concept). Таким засобом синтезу вчений вважає лінгвістичний знак, за Соссюром. У результаті коротко описаних вище міркувань дослідник “реабілітує” примітивну логіку міфології, оскільки, “при всій своїй конкретності і зв'язку з безпосередніми відчуттями, вона здатна до узагальнень, класифікацій та аналізу” [цит. за 11, с. 83].

Французький структураліст Р. Барт також наголошує на комунікативній природі міфу: “міф – це слово, тому міфом може стати все, що гідне розповіді. Для визначення міфу важливий не сам предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється” [1, с. 72]. Філософ вважає, що джерелом натхнення для міфологічного дискурсу може стати будь-який феномен, оскільки “сугестивна сила навколишнього світу безмежна” [Там само].

Російський дослідник античності А.Ф. Лосєв присвятив декілька монографій вивченню природи міфу, міфології, міфологічної символіки. Вчений вважає міф “абсолютно необхідною категорією думки і життя, далекою від усіякої випадковості та примусу” [8, с. 9], “важливою категорією свідомості і буття загалом” [8, с. 10]. Зокрема, закликаючи своїх читачів самим стати міфічними суб'єктами, він пропонує вивчати міфологію “зсередини”. В результаті отримує докладний перелік того, чим міф не є: 1) вигадкою або фікцією, фантастичним вимислом; 2) ідеальним буттям; 3) науковою, у тому числі примітивно науковою, побудовою; 4) метафізичною побудовою; 5) схемою чи алегорією; 6) поетичним твором; 7) релігійним утвором; 8) догмою; 9) історичною подією як такою. Натомість філософ пропонує два шляхи визначення міфу, де останній може розглядатись як особистісна форма, а також як чудо. Аналізуючи докладно кожен із перелічених пунктів, А.Ф. Лосєв приєднується до думки Вундта щодо присутності у кожному міфі афективного кореня, пов'язаного з насущними потребами та бажаннями людини. Відтак міфологічний світ достатньо однозначно оцінюється дослідником як “найбільш яскрава та сама справжня дійсність” [8, с. 9]. Що ж до власне міфологічного дискурсу – мовної тканини міфо-

логії, – то, на думку А.Ф. Лосєва, йому притаманні “своя міфічна істинність, свої міфічні критерії істинності і достовірності, міфічні закономірності та планомірності” [8, с. 29].

Висновки і перспективи подальших розвідок. Як видно з вищенаведеного огляду підходів до розуміння природи, внутрішньої структури, функціонування міфології, наукові погляди утворюють цілу палітру концептуальних систем, через формат котрих можна у той чи інший спосіб наблизитися до витлумачення міфологічного дискурсу. Тому нижче уточнимо, яких саме теоретичних позицій ми дотримуємось при дослідженні етнічного менталітету. Серед основних характеристик міфологічного дискурсу можна назвати передусім такі:

1. Він функціонує значною мірою як позамовний. Суб'єктність (“суб'єкт-об'єктне взаємопроникнення”, за Лосєвим), емоційна причетність людини до міфології і як творця, і як носія, і як реципієнта образів, викликає вищеназване явище “позамовності”; тому основне ядро міфологічних афективних коренів не може бути охоплене тільки засобами мови. Остання існує як комунікаційна основа міфології, але виконує тільки допоміжну роль своєрідної оболонки, котра потрібна для того, щоб контурно означити ці “афективні корені”; мовний вимір є тільки складовою мозаїчного дискурсу, котрий застосовує вербальні та невербальні засоби.

2. Міфологічний дискурс, сам будучи доволі схематичним, апелює до мимовільного та довільного асоціативного процесу в носіїв та реципієнтів міфу; відтак останні сприймають міф через призму власних асоціацій, як індивідуально детермінованих, так і онтогенетичних – архетипічних. Власне через асоціативний процес, котрий розгортається у площині емоцій чи інтелекту, людина наближається до означуваного в міфології – афективного ядра міфологеми. Звідси функціональний міфологічний дискурс є обов'язково стимулювальним: зрозуміти мову міфів можна лише з допомогою внутрішньої активності, продукування асоціацій, котрі заповнюють порожнини міфічних схем.

Отже, ми не вважаємо, що міф є суто мовним феноменом, системою лінгвальних конструктів, котрі функціонують у полі культури. Міф – явище синтетичне – і мовно-чуттєве, і мовно-афективне, і реально-екзистенційне. Він починає існувати як міф тільки у такому вимірі (не будучи тотожним матеріалу), котрий

сьогодні так легко знайти у численних книгах та довідниках, однак він більший за ці перекази. Друковані міфи перетворюються на легенди та казки, народний фольклор, інформацію для підвищення ерудованості, але жодна з таких історій сама собою не містить чуттєвого компонента проживання. Адже у даному випадку йдеться не про ті емоції, котрі можуть виникати у читача – співпереживання, симпатія чи антипатія до героїв міфу.

Міф існує як такий тільки у вимірі індивідуального чи колективного проживання. Лише прочитуючи міфологічні історії та відчуваючи реальну присутність мотиву у своєму житті, можна доторкнутися до справжнього міфу. Повнокровне проживання міфу можливе, але воно переважно захоплює достатньо тривалі періоди життя, забирає багато часу, оскільки зачіпає глибинні трансформації, котрі вимагають тривалого часу, або великого психічного напруження (психологічні кризи, “духовні кризи” за Грофом). Цілі життєві “епохи” можуть структуруватися навколо однієї міфологеми, і почасти тільки з віддалі років уможлиблюється справжній інсайт: що життя вже багато разів повторило цю констеляцію, і все вже прожито та зафіксовано у міфі разом з важливими подробицями.

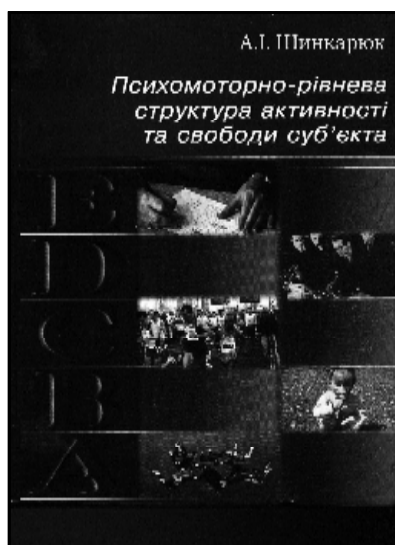
Сучасний спосіб життя не сприяє зануренню у внутрішній досвід, рефлексії метаморфоз, які відбуваються. Міф може “ожити”, але він приходить у реальність індивіда, малої чи великої групи на довгий час, при цьому інколи

тільки через тривалий термін виникає можливість усвідомлення, що це був міф. Тому первопричиною подальших наукових досліджень у даному напрямку може стати свідомо, цілеспрямована рефлексія, котра базується на вищеописаному теоретико-методологічному підґрунті і покликана виявити архаїчні (міфологічні) елементи у сучасному житті великих та малих спільнот.

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Сост. общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 615 с.
2. *Бергсон А.* Два источника морали и религии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: КанН, 1994. – 382 с.
3. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос / Академия исследованной культуры. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – 653 с.
4. *Кассирер Э.* Избранное: Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 780 с.
5. *Кісь Р.* Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму). – Львів: Літопис, 2002. – 304 с.
6. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 101 с.
7. *Леві-Строс К.* Первісне мислення / Пер. з франц., вст. слово та прим. С. Йосипенка. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 323 с.
8. *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
9. *Мединська Ю.Я.* Колективне несвідоме як глибинна детермінанта етнічного менталітету // Психологія і суспільство. – 2004. – № 3. – С. 50–117.
10. *Мединська Ю.Я.* Чотири виміри міфу // Психологія і суспільство. – 2003. – № 4. – С. 30–39.
11. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
12. *Менар Р.* Мифология. – М.: Современная литература, 2001. – 509 с.
13. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
14. *Фрейд З.* Тотем и табу. – М.: Аст, 2004. – 253 с.
15. *Фурман А.В.* Психокультура української ментальності. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
16. *Шеллинг Ф.В.* Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – 1663 с.
17. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов / Пер. с англ. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

Надійшла до редакції 13.02.2006.

КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



Шинкарюк А.І.

Психомоторно-рівнева структура активності та свободи суб'єкта. — Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2005. — 448 с.

У монографії висвітлені експериментальне обґрунтування і теоретико-методологічні засади психомоторно-рівневої структури активності та свободи суб'єкта. Докладно розглянуто взаємовплив цілісної сукупності різнопланових моторних можливостей, для яких провідними є різні рівні побудови рухів та активності психіки реалізаційної свободи людини.

Для науковців, викладачів, практичних психологів, усіх, хто цікавиться проблемами психомоторики.