

ЩОДО РЕАБІЛІТАЦІЇ МІФУ ТА РОЗШИРЕННЯ МЕЖ РОЗУМНОГО У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ XIX–XX ст.

Статтю присвячено формуванню ґрунтовної альтернативи просвітницьким та позитивістським стереотипам стосовно історичного та антропологічного статусу міфу. З цією метою розглянуто низку показових сюжетів з історії філософської думки XIX–XX ст., що дають змогу поглянути на міф як на невід'ємну частину людської розумності. Автор припускає, що реабілітація міфу є частиною загального інклюзивного процесу, що триває у філософії новітніх часів і передбачає істотне розширення меж того, що можна вважати розумним. Базу дослідження склали ідеї таких впливових мислителів та дослідників міфу, як Фридрих Шеллінг, Макс Мюллер, Ернст Кассирер, Сьюзен Лангер та Ганс Блюменберг. Продемонстровано важливість лінгвістичного повороту у дослідженні міфу, здійсненого М. Мюллером, і показано, що його ідея про міф як «хворобу мови» має глибокі перетини із переосмисленням суті та призначення філософії, ініційованим Людвігом Вітгенштайном та представниками Віденського кола. Показано, що запроваджене Е. Кассирером та його послідовницею С. Лангер доповнення лінгвістичного виміру антропологічним і розгляд міфу як самодостатньої символічної форми веде до відмови від протиставлення міфологічного та раціонального мислення та сприяє розумінню тісного зв'язку між міфом і мовою. Незважаючи на те, що Е. Кассирер будував свою філософію символічних форм, у цілому залишаючись у межах традиції трансцендентального ідеалізму, а С. Лангер ідеалізм відкидає, у питанні щодо міфу вони доходять схожих висновків. Із опорою на праці Г. Блюменберга та інших дослідників продемонстровано, що реабілітація міфу і включення його у межі раціонального тісно пов'язані з реабілітацією метафори як іншої форми недискурсивного виразу. Показано, що визнання міфу як неусувної частини світосприйняття сприяє глибшому розумінню природи людського мислення.

Ключові слова: міф, розум, раціональність, символ, мова, «хвороба мови», Макс Мюллер, Ернст Кассирер, Сьюзен Лангер, Людвіг Вітгенштайн, Віденське коло, Ганс Блюменберг.

Одна із найфундаментальніших настанов, що характерна для багатьох типів філософії, полягає у намаганні відокремити розумне від нерозумного. Як осмислення певного предмета передбачає визначення його меж, так й осмислення розумом самого себе передбачає його самозапитування щодо власних меж. Людина розумна не може уникнути питання, що власне означає бути розумною, а міф є однією з центральних проблем у цьому самозапитуванні. В історично-хронологічному плані він найчастіше розглядається як архаїчний, незрілий, відсталий і вже пройдений етап у розвитку людського мислення. Відповідно до досі дуже поширеної просвітницької схеми у процесі прогресивного розгортання історії людського розуму на місце міфологічного мислення приходять мислення наукове. Однак, якщо спробувати підійти до міфу з ширшого – загальноеволюційного – погляду, виявиться, що він, безумовно, є однією із уні-

кальних ознак людського виду. Навіть найближчі до людей представники тваринного царства не мають жодної міфології, і це при тому, що певні елементи розумності у них вочевидь є. Зрозуміло, що сам міф балансує між розумним і нерозумним, однак відповідь стосовно того, чого саме в ньому більше, залежить передовсім від способу запитування. Взагалі, залежно від того, як саме певна епоха чи філософська традиція порушує та відповідає на питання щодо міфу, можна говорити про те, наскільки інклюзивно (широко) ця епоха чи традиція сприймає розум як такий. Нижче ми спробуємо показати, що упродовж XIX–XX ст. у філософії міфології сформувався інший, доволі продуктивний спосіб розгляду міфу, який сприяє розширенню уявлень щодо меж розуму.

Ще на початку XVIII ст. італійський філософ Джамбатіста Віко відмовляється від чіткого протиставлення міфу і логосу, вбачаючи у першому специфічний цілком розумний спосіб осягнення

світу з допомогою уяви. Міфопоетичні витвори для філософа були проявами соціальної та інтелектуальної продуктивності, в якій уява надавала чуттєвої і конкретної форми певним ідеям (Renger, 2014, р. 43). Однак за доби Просвітництва підхід Віко залишився не дуже запитаним. Проте у XIX ст. в рамках німецького ідеалізму актуалізується як гостро-критичний підхід Георга Гегеля, для якого, як і для просвітників, міфологія є пройденим етапом в історії саморозвитку Абсолютного духа, так і романтичний підхід Фридриха Шеллінга, який вважав міф неусувним і самодостатнім елементом людського духа. Ф. Шеллінг відкинув давню традицію алегоричного тлумачення міфу, запропонувавши як альтернативу тавтологічне тлумачення. Останнє сприймає міфологічні елементи як автономні продукти духа, що можуть бути досліджені із самих себе, тобто відповідно до властивих лише їм самим принципів функціонування смислів і образів. Таке тлумачення виявляється можливим завдяки переосмисленню міфу в категоріях символічного виразу. На думку Ф. Шеллінга, символ принципово відрізняється від алегорії та схеми. В алегорії загальне передається через одиничне, а у схемі – одиничне через загальне. Символ же є нероздільною тотожністю загального і особливого, ідеального і реального, нескінченного і кінцевого. Ф. Шеллінг доводить, що сама людська свідомість вмщує міфологію як результат синтезу в ній ідеального та реального. Таке отожднення завжди наявне у світосприйнятті, оскільки людська свідомість ніколи не здатна повною мірою розірвати цей синтез. Зокрема, боги античної міфології, як зазначав Ф. Шеллінг, є матеріалізацією ідеального і виступають як антропоморфні ідеї (Schelling, 1859, s. 72).

Однак запропонований Ф. Шеллінгом ідеалістично-романтичний підхід до міфу виявився неприйнятним для позитивістськи налаштованої науки другої половини XIX ст. Натомість набув популярності підхід, який розглядав міф як певний архаїчний аналог сучасної науки, головна функція якого теж полягала у поясненні явищ фізичного світу. Оскільки йшлося про змагання двох альтернативних підходів до розв'язання одного завдання, передбачалося, що з прогресом науки потреба у міфі має повністю зникнути. Визнавалось, що міф, як і наука, претендує на певну істину в поясненні світу, проте міфологічна істина, на противагу науковій, не відповідає реальності і є характерною для ранніх («дитячих», «примітивних») стадій розвитку

людського мислення. Наука в такому випадку в своєму поступі витісняє залишки незрілого міфологічного мислення і досягає успіху у встановленні адекватної істинної картини світу. Саме з таких позицій міф розглядався, скажімо, у таких відомих працях британських антропологів XIX ст., як «Первісна культура» Едварда Тайлора («Primitive Culture», вперше опублікована у 1871 р.) і «Золота гілка» Джеймса Фрейзера («The Golden Bough», 1890 р.).

Згодом у науці з'явилася низка нових трендів, завдяки яким розпочалося переосмислення міфу. Особливе значення в цьому контексті мав характерний для філософії XX ст. лінгвістичний поворот. Щойно міф починає розглядатися у тісній прив'язці до мови, закладаються умови для його реабілітації. Схильність до міфотворчості в такому випадку стає такою самою необхідною ознакою людського мислення, як і здатність до мовлення. Певні елементи цього новітнього розуміння міфу можна знайти вже у працях відомого мовознавця та сходознавця другої половини XIX ст., засновника натуралістичної школи у вивченні міфів Макса Мюллера (1823–1900). Цей німецько-британський дослідник розглядав міф передусім як феномен мови, а саме – як її «хворобу». На думку М. Мюллера, міф виникає внаслідок фундаментальної проблеми мовної презентації, а тому повністю усунути його неможливо.

«Міфологія, яка була отрутою стародавнього світу, є насправді хворобою мови. Mythos означає слово, але слово, яке, виступаючи іменем чи атрибутом, змогло присвоїти собі дійсне існування. Більшість грецьких, римських, індійських та інших язичницьких богів є не що інше, як поетичні імена, які поступово набували божественної особистості, яка зовсім не передбачалася їх початковими винахідниками» (Müller, 1885, р. 12), – так описано феномен міфу у лекціях із мовознавства, читаних М. Мюллером у 1860 р. Отже, мислитель вважав, що міф виникає як певне викривлення мовної презентації на певній історичній дистанції: чи то як буквальне прочитання колись винайдених метафор, чи то як викликане історичною зміною мовного середовища забуття початкових значень слів та їхніх коренів, лінгвістичного контексту їх вживання. На такі викривлення, за Мюллером, людська фантазія нашаровує нові й нові сюжети, повсякчас віддаляючи нас від початково закладених смислів. Так ушкоджується «здорове» мислення і розвивається мовна «хвороба» – міфологія.

Таким чином, для М. Мюллера проблема міфології виникає із самої безальтернативної необхідності презентації дискурсивної думки у мові. При цьому М. Мюллер має на увазі мову у широкому значенні, що охоплює, окрім фонетичної артикуляції, також і жести, знаки та образи, які всі разом можуть як виражати смисл, так і бути засобом його викривлення. У такому випадку неусувність проблеми мовної презентації мислення спричиняє і неусувність міфу. Як зазначено у есе щодо філософії міфології, «міфологія – неминуча, природня, невід’ємна необхідність мови, якщо ми визнаємо за мовою зовнішню форму і маніфестацію думки: це насправді темна тінь, яку кидає мова на думку і яка не зникне доти, доки мова не стане відповідати думці, але цього не станеться ніколи. Міфологія, безсумнівно, проривається більш явно в ранні періоди історії людської думки, але вона ніколи не зникає зовсім. Отже, існує міфологія й тепер, як це було за часів Гомера, лише ми не сприймаємо її, бо ми самі живемо в її тіні...» (Müller, 1873, p. 353–354).

У вступних лекціях до науки про релігію, які М. Мюллер читав у 1870 р., також зазначено, що власне завданням дослідника релігії є подолання цього хибного шару викривлень через кропітке занурення у лінгвістичний контекст певного народу, у історичний момент, який передуює розгортанню відповідної міфології. «Можна навести безліч прикладів, які демонструють, що був смисл у найбезглуздіших традиціях старовини, і, що ще важливіше, значна кількість традицій, що в сучасному сприйнятті видаються абсурдними і відразливими, є простими, зрозумілими і навіть прекрасними, якщо позбутися нашарувань мови, яка у своєму невідворотному розладі сформувалася навколо них. Ми ніколи не втрачаємо, навпаки – завжди здобуємо, коли відкриваємо найдавніші інтенції священних традицій, замість того, щоб бути задоволеними пізнішими характеристиками та модерними хибними тлумаченнями» (Müller, 1873, p. 65). М. Мюллер шанобливо ставиться до тези Ф. Шеллінга та романтиків про те, що народ виникає одночасно з формуванням власної міфології. Але для нього це означало лише те, що науковець має бути детально ознайомлений із генієм тієї первинної мови, в якій ця міфологія виникала, аби мати можливість адекватно відтворити ті мовні значення, які були втрачені в результаті розгортання міфологічних історій. Практична діяльність науковця нагадує в такому випадку певну «археологію» первинних смислів. Завдяки їй ми дізнаємось,

як із слова «дихання» народжувалися абстрактні духи, чи як наявність у деяких мовах родів при називанні предметів призводила до народження в уяві антропоморфних божеств.

Отже, як зазначає М. Мюллер, науковець має бути «на сторожі проти оманливого впливу слів» (Müller, 1873, p. 348), виказуючи перманентну недовіру до мови і повсякчас виконуючи роботу з прояснення викривлених смислів. На його думку, тут ідеться власне про філософську роботу. Саме діяльність із прояснення смислів становить лейтмотив усієї історії філософії. «Міфологія в найвищому сенсі, – стверджує М. Мюллер, – це сила, яку здійснює мова над думкою у кожній можливій сфері ментальної діяльності; і я не вагаюсь називати всю історію філософії, від Фалеса до Гегеля, безперервною боротьбою проти міфології, постійним протестом думки проти мови» (Müller, 1873, p. 355). Саме через те, що думка, хоч і може бути представленою лише в мові, але ніколи не є тотожною мові, виникає напруга між думкою і мовою, яка може долатися або хибними засобами міфології або ж за допомогою строгої методології філософії з прояснення смислів.

Ці ідеї М. Мюллера резонують із масштабним наступом на метафізику, розпочатим через півстоліття після нього Людвігом Вітгенштайном і підхопленим представниками Віденського кола на чолі із його засновником Моріцем Шліком. Ще за часів написання «Логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайн вважав, що більшість філософських суджень є не хибними, а беззмистовними, і їх проблемність виникає лише через те, що ми не розуміємо логіку нашої мови (Wittgenstein, 1922). Якщо ж філософ проведе роботу з прояснення мови, то метафізична проблематика, згідно з Л. Вітгенштайном, буде знята. У «Філософських дослідженнях», написаних у другій половині життя, Л. Вітгенштайн продовжує розглядати діяльність філософа як свого роду лінгвістичну терапію. У випадку з метафізичними питаннями «філософ лікує питання – як хворобу» (Wittgenstein, 1999, s. 91). Отже, як у М. Мюллера, так і у Л. Вітгенштайна через філософську роботу з прояснення смислів відбувається лікування мови від її хвороб. Відмінність лише в тому, що М. Мюллер вбачає хворобу мови передовсім у міфології, а Л. Вітгенштайн – у метафізичних псевдопроблемах. М. Мюллер та віденці намагалися віднайти закони адекватної презентації в мові, які б давали змогу уникати штучних міфологічних конструкцій та позбавлених смислу метафізичних

псевдопроблем. Для М. Мюллера, як і згодом для віденців, прояснення смислів у «хворій» мові означало прямування до дискурсивної мови, яка адекватно презентує реальність. Лише після такої лінгвістичної терапії вони вважали можливим адекватне сприйняття розумом фактів, презентованих у мові. Як наслідок, метафізика у віденців і міфологія у М. Мюллера виявилися винесеними за межі розумного.

З іншого боку, у запропонованому віденцями переосмисленні методів та задач філософії можна знайти і ключ до реабілітації міфології. Як зазначив М. Шлік, на відміну від науки, яка намагається відкривати істини, філософія є діяльністю, спрямованою на встановлення смислу: «Немає жодних специфічно “філософських” істин, які б містили в собі розв’язання специфічних “філософських” проблем, завдання філософії – пошук смислів всіх проблем та їх рішень. Її слід визначити як діяльність, спрямовану на встановлення смислу» (Schlick, 1932, р. 130). Міф теж не варто порівнювати з наукою і шукати, якою мірою він є істиною (правдою) або хибою (брехнею). На нього краще поглянути як на самодостатню реальність, що має власний – дуже відмінний від наукового – смисл.

Подібний підхід знаходимо у іншого відомого теоретика міфу – сучасника Л. Вітгенштайна, одного із провідних представників Марбурзької школи неокантіанства Ернста Кассирера (1874–1945). Важливим при цьому виявляється порушення питання про те, що таке людина. Лінгвістичний поворот доповнюється поворотом антропологічним. На думку Е. Кассирера, Аристотелеве визначення людини як «суспільної тварини» надає лише родову ознаку, а не видову різницю. Соціальність сама по собі не є прерогативою однієї лише людини (Cassirer, 1944, р. 279). Справжньою ознакою людини він вважає здатність до створення символів. Людина як символічна тварина створює світ, що складається із низки повноправних і самодостатніх символічних форм. Міф є однією з цих форм, поряд із мовою, релігією, мистецтвом, наукою, історією. Завдяки ним дух вносить порядок у хаос чуттєвих вражень. У різних символічних формах це упорядкування відбувається різними способами, на базі різних принципів. Проте у всіх видах символічної діяльності йдеться про перетворення зовнішнього наявного буття на факти людської свідомості. Усі символічні форми є «формами карбування буття», і їхньою єдиною метою є перетворення світу пасивних вражень

(Eindrücke) на світ чистого духовного вираження (Ausdruck) (Cassirer, 1923, s. 12).

Поява символічної функції – величезне еволюційне надбання. Як зазначає Е. Кассирер, «людина зуміла відкрити новий спосіб адаптації до навколишнього середовища. У неї між системою рецепторів і ефекторами, які наявні у всіх тваринних видів, є ще третя ланка, яку можна назвати символічною системою. Це нове придбання цілком трансформувало людське життя. Порівняно з іншими тваринами людина живе не просто в ширшій реальності – вона живе ніби в новому вимірі реальності» (Cassirer, 1944, р. 42–43). Продовжуючи лінію трансцендентального ідеалізму, він наголошує, що через символізацію у мові, мистецтві, міфологічно-релігійному мисленні відбувається не стільки оформлення світу (Gestaltung der Welt), скільки формування світу (Gestaltung zur Welt), виникнення об’єктивного смислового взаємозв’язку і об’єктивного цілісного світогляду (Cassirer, 1923, s. 10–11). Завдання філософії культури – віднайти загальні типові риси цього процесу формування.

Принципово, що міф, поряд з іншими символічними формами, є проявом загальної символічної природи людини. В цьому плані він не конфліктує з іншими символічними формами, такими як наука чи історія, а навпаки – разом з ними маніфестує спільну основу, видову відмінність людини. При цьому Е. Кассирер надає особливого значення зв’язці міфу з мовою. Ці дві символічні форми він вважає «братими-близнюками» і двома розгалуженнями від спільного кореня. На думку Е. Кассирера, в теорії М. Мюллера є цілком доречним встановлення щільного зв’язку між міфом та мовою, але те, як саме бачив цей зв’язок його старший колега, Е. Кассирера геть не задовольняє. На думку останнього, міф не є певним викривленням, що трапилося на мовному ґрунті, навпаки – ці дві символічні форми виникають із спільного первинного досвіду (Cassirer, 1944, р. 142–144). У процесі еволюції мови хаос безпосередніх вражень структується для людей лише завдяки «найменуванню», тобто через надання чуттєвому мовного вираження. Так само і міф утворюється шляхом об’єднання «предмета» з «образом», «змісту» – зі «знаком». Міф, як і мова, передбачає процедуру означування. Творче перетворення, яке складає специфіку міфу, відбувається якраз між означником і означуваним. Мірою того, як між цими двома полюсами виникає і набуває все

більшого розмаїття нова серединна царина міфологічного, початкова напруга між «суб'єктом» і «об'єктом», між «внутрішнім» і «зовнішнім» поступово спадає (Cassirer, 1994, s. 31). Так, на думку Е. Кассирера, діє механізм, за допомогою якого зовнішньому панівному світу дух протиставляє власний світ образів, а владній силі «враження» – прагнення до «вираження». Об'єктивність міфу власне і полягає у тому, що міф не є відображенням наявного буття, але є особливим способом побудови образу, в якому свідомість виходить за межі простого сприйняття чуттєвих вражень і починає автономне існування.

Досліджувати міф як самодостатній феномен, який в усіх своїх проявах зберігає єдині закономірності формотворення, Е. Кассирер пропонує засобами критичного вчення Іммануїла Канта. Критичне питання про умови можливості досвіду поширив на сферу міфу і міфологічної свідомості вже Ф. Шеллінг. Подібно до кантівського методу дослідження пізнання, моральності та мистецтва, запропонований Е. Кассирером метод дослідження міфу передбачає пошук його іманентних структурно-формальних особливостей. Запитання про «форму» міфологічної свідомості, вказує він, не означає пошуків будь-чого трансцендентного – ані останніх метафізичних підстав міфу, ані психологічних, історичних або соціальних обставин його виникнення. Для цілісного аналізу міфу потрібно поставити питання про єдність духовного принципу, яким у кінцевому підсумку виявляються визначені всі його окремі прояви у всьому їх розмаїтті і неосязному емпіричному багатстві (Cassirer, 1994, s. 15–16).

Отже, Е. Кассирер зробив низку важливих кроків задля реабілітації міфу в рамках традиції трансцендентального ідеалізму. Ще низку кроків у цьому напрямі зробила його американська послідовниця Сьюзен Лангер (1895–1985), про внесок якої у розвиток філософії міфу, на нашу думку, поки не сказано достатньою мірою. У своїй праці «Філософія у новому ключі» 1941 р. С. Лангер, услід за Е. Кассирером, визначає людину як символічну істоту, але надає цій тезі більш натуралістичну та навіть біологічну окрасу, завдяки чому істотно дистанціюється від ідеалістичної традиції. На думку С. Лангер, «нам не потрібно припускати можливість існування трансцендентального “людського духу”, якщо ми визнаємо, наприклад, функцію *символічної трансформації* як природну

активність, вищу форму реакції нервової системи, характерну рису людини серед тварин» (Langer, 1948, Preface). Водночас С. Лангер дистанціюється і від прихильників суто емпіричної науки. Вона зазначає, що споглядання в сучасній науці завжди йде поряд із математичним розрахунком і кількісною інтерпретацією, які виражаються у символічній формі. Наукове знання завжди виступає перед нами не як величезне накопичення звітів щодо наших чуттєвих даних, а як структура фактів, що передається за допомогою символів. Отже, як вказує С. Лангер, «тріумф емпіризму в науці наражається на небезпеку через ту дивовижну істину, що наші чуттєві дані є передусім символами» (Langer, 1948, p. 16).

Наступне важливе припущення, зроблене С. Лангер, полягає у непрактичності мови і решти символічних форм. На думку цієї дослідниці, якби мова мала суто практичну функцію і постала в результаті еволюційних змагань, ми б мали значно більш реалістичну мову, ніж та, якою ми фактично користуємось. Отож, на думку С. Лангер, людині хоч і властива базова специфічна потреба у символізації, яка вирізняє її з-поміж тварин, та водночас ця символізація не надає якихось практичних переваг, оскільки в більшості аспектів тваринні інстинкти значно корисніші для виживання, ніж символічна діяльність людини. Як наслідок, міф не може бути менш практичною чи більш архаїчною символічною формою, ніж, скажімо, мова чи наука. С. Лангер вважає, що у своїх витоках усі символічні форми просто маніфестують специфіку людської природи, не маючи жодного утилітарного значення. Лише згодом, у процесі свого розвитку, вони специфічним чином формують людину, віддаляючи її від тваринного світу.

С. Лангер виходить також із того, що «символізація є домисленневою (pre-rational), але не дорозумовою (pre-rational) діяльністю» (Langer, 1948, p. 33). Так, лише незначна частка символічної діяльності людини має практичну спрямованість або може відповідати правилам дискурсивності. Водночас символізація є необхідною схильністю людського розуму до перетворення емпіричних даних, що потрапляють до мозку. Важливо, що ці перетворені на символи дані можуть взаємодіяти по-різному. Вони можуть досить логічно поєднуватися одне з одним і, відповідно, складати процес мислення. Але вони також можуть ставати матеріалом для інших проявів ментальної активності. При цьому усі

вони разом є продуктами розуму, що лежать в основі нетваринних проявів людської діяльності: ритуалу, мистецтва, сміху, мовлення, марновірства або наукового генію. Таким чином, у філософії С. Лангер значно розширюються межі розумного і критикуються підходи віденського кола, які відкидали і редукували до чуттів будь-які прояви людської свідомості, які неможливо було звести до дискурсивного мислення. С. Лангер взагалі виступає проти намагань звести вирази різних символічних форм до дискурсивного мовлення. Зокрема вона цитує Вілбура Урбана, який у роботі «Мова та реальність» вказував, що «неправильно, ніби все, що можна висловити символічно, можна ще краще висловити буквально. Бо не існує ніякого буквального вираження, а існує тільки інший вид символу» (Urban, 1939, p. 500).

Також С. Лангер розділяє погляд Філіпа Вегенера щодо насиченості мови «зав'язаними метафорами» (*faded metaphors*). Через брак уже готових понять задля презентації у мові нового досвіду людина потребує метафор. Коли ідея стає знайомою, метафора «в'яне» – аж до буквального розуміння предиката, який спочатку використовувався суто метафорично. Таким чином, процес «в'янення» у кінцевому підсумку призводить до можливості використання колишніх метафор у розвиненій дискурсивній мовній презентації. Але щойно у людини виникає принципово новий досвід, вона знов потребує нової метафори (Wegener, 1885, p. 54). Цей підхід до метафори принципово відрізняється від підходу М. Мюллера. Якщо останній вбачав у метафорах істотну небезпеку, через їхню схильність до викривлення мови, то для С. Лангер метафора взагалі являє собою закон існування мови і є головною можливістю акумулювати в мові новий досвід (Langer, 1948, p. 115). Так і дискурсивне мовлення повсякчас користується «зв'язаними метафорами». У такому випадку буквалізація метафор, з якою вважав за потрібне боротися М. Мюллер, є необхідною ознакою функціонування мови і вираженого через мову мислення. С. Лангер у своїй праці прямо виступає проти намагань М. Мюллера збудувати міфологію на вербальних помилках чи викривлених версіях факту. Така позиція суттєво примітивізує ритуально-міфологічну діяльність і недооцінює розумність народів, які, за версією М. Мюллера, ніби виключно через мовні помилки починали вірити у міфи і витратили ресурси на виконання ритуалів.

У своїх міркуваннях щодо міфології С. Лангер, подібно до Ф. Шеллінга, виходить із того, що боги міфології є результатом антропологізації чистих ідей, які спочатку могли виражати праведного суддю, образ жіночності чи лише «тої, яка дослухається». На ранніх етапах розвитку міфології функціонували саме так, лише з часом набувши людських рис. Отже, міфологія є системою ідей, з якої, на думку С. Лангер, цілком раціонально складається світогляд народу. «Оскільки символічні форми виступають передусім як чисті артикуляції фантазії, ми бачимо їх тільки як вигадки, а не вищі поняття життя, які вони насправді презентують, і за допомогою яких люди релігійним шляхом орієнтуються у космосі» (Langer, 1948, p. 163).

Загалом у такому випадку, стверджує С. Лангер, виток міфу є динамічним, а його мета – філософською: це рання фаза метафізичної думки, перше втілення загальних ідей. Але міф може лише надавати цим ідеям перший поштовх і презентувати їх. Він являє собою недискурсивну символіку і не ґрунтується на аналітичних та абстрактних методах. Отже, коли ця форма символічного виразу вичерпує себе, вона витісняється дискурсивною і більш точною формою мислення, яка власне і є філософією, зазначає С. Лангер. Вона навіть припускає, що одного разу, коли погляди повністю раціоналізуються, а ідеї будуть розроблені й вичерпані, виникне новий погляд на речі, нова міфологія. Отож, на думку С. Лангер, міф є архаїчним лише до певної межі, і в історичному русі міфологічне і дискурсивне мислення як різні символічні форми замінюють одне одного. Руйнівниками старого порядку є не нові факти, а новий погляд на них, підкреслює дослідниця (Langer, 1948, p. 221).

Важливим здобутком розвідок С. Лангер стосовно міфу, є, на нашу думку, розширення меж розумного й істотна реабілітація міфу, здійснена на науково-антропологічному, а не філософсько-ідеалістичному ґрунті. Не поділяючи ідеалістичні засади підходів Ф. Шеллінга та Е. Кассирера, вона, тим не менш, доходить схожого результату: відкидає алегоричні та психологічні тлумачення міфу, розглядає міф як самодостатню символічну форму, яку потрібно аналізувати через її іманентні структурні закономірності.

Поступова реабілітація міфу, помічена нами у філософсько-міфологічних розвідках Ф. Шеллінга, М. Мюллера, Е. Кассирера, С. Лангер, надає міцну концептуальну основу для дослідження різноманітних міфологічних процесів,

що мають місце за наших часів і які залишалися б непомітними, якби й надалі домінувало про-світницьке ставлення до міфу як до чогось суто архаїчного. Як пише Е. Кассирер, будь-який, нехай навіть повсякденний зміст наявного буття може набути сакральності, щойно він опиниться у специфічному міфологічно-релігійному полі зору (Cassirer, 1994, s. 95–96). Відтак міфологічне мислення починає сприйматися як основа світосприйняття, з якого ми лише тимчасово можемо винирнути в усвідомлені абстракції науки, але дистанціюватися від якого повністю неможливо.

Варто зазначити також, що помічена нами реабілітація міфу є частиною ширшого процесу, що тривав впродовж усього ХХ ст. і був пов'язаний із наростанням інклюзивного підходу у сприйнятті людського розуму та сприяв розширенню горизонтів самопізнання людини. У психоаналітичній традиції подібне бачення міфу з'явилося в результаті специфічної «міфологічної революції», історичній реконструкції якої присвячено працю Вадима Менжуліна (Менжулин, 1996). У другій половині ХХ ст. на методологію дослідження міфу значно вплинула школа структуралізму. Широко відомим є підхід одного з засновників структуралізму Клода Леві-Строса, який припускав, що міф має своєрідну раціональність, яку цілком можна виявити і дослідити. На його думку, смисл міфу визначений не його окремими елементами, а тим способом, яким ці елементи комбінуються. К. Леві-Строс виокремлює смислові бінарні опозиції та взаємозв'язки задля пошуку структурного закону певного міфу (Lévi-Strauss, 1958).

Максимально інклюзивний підхід пропонує німецький філософ і теоретик міфу новітніх часів, якого відносять до постструктуралізму, Ганс Блюменберг (1920–1996). Так, у праці «Парадигми метафорології» від 1960 р. Г. Блюменберг не просто відмовився від ворожого ставлення до метафори і визнав її, подібно до С. Лангер, частиною формування дискурсивного мовлення, а й зробив припущення про існування абсолютних метафор у філософському дискурсі, які формують горизонт філософського сприйняття більшою мірою, ніж чіткі засоби дискурсивного вираження (Blumenberg, 1998). Ці метафори, зазначає Г. Блюменберг, розкривають ту приховану повноту, якій не загрожує будь-яка філософська система і яка не може бути переведена назад у поняття. Наприклад, на думку

Г. Блюменберга, метафора істини як світла є набагато змістовнішою, ніж будь-які логічні дефініції.

Ба більше: якщо для С. Лангер схильність до символізації є випадковою особливістю деяких приматів, то Г. Блюменберг схильний розглядати символічні форми і власне сам міф як набуті в результаті еволюції ознаки розумової діяльності людини, які сприяли і сприяють її виживанню. Філософ розглядає міф не як сталий об'єкт, а як адаптивний процес: існує не певний сталий міф, а невпинна переробка відповідного міфічного нарративу в процесі пристосування до реальності. В цьому творчому процесі задіяні як уявні, так і аналітичні здібності людини, що разом утворюють «роботу над міфом». Завдяки цій роботі людині вдається подолати тривогу (Angst), що зумовлена «абсолютизмом реальності», проблемою, з якою зіткнулася людина через відчуття дефіциту інстинктів для адаптації у чужому зовнішньому для неї світі. Тож у проєкті Г. Блюменберга міфологічне і наукове мислення виявляються паралельними засобами виживання людини в її унікальній ситуації біологічної неадаптованості, відкинутості природою, і ці два типи мислення не тільки взаємодоповнюють, а і взаємопроникають одне в одне, разом виконуючи єдину адаптивну функцію (Blumenberg, 1979, s. 9–40).

Сучасна послідовниця Г. Блюменберга Кіара Ботічі зауважує, що міфи можуть і повинні слугувати розширенню людської автономії та полікультурності (Bottici, 2007). Деякі сучасні дослідники ретроспективно відмовляються від протиставлення міфологічного і філософського мислення у греків, оскільки, на їхню думку, давні міфи не були позбавлені раціональності, а давня філософія не існувала без міфологічних елементів. Зокрема, на думку Катрін Морган, міф у античних авторів був пов'язаний із проблемою неспроможності презентації певних смислів у мові і принаймні до певної міри заповнював ці прогалини. Так, скажімо, у Платона міф міг підкріплювати цілком раціональну аргументацію. Тому часто міфологічний опис неможливо відокремити від раціонального аналізу (Morgan, 2000, p. 7). В Україні взаємопроникнення розумного та нерозумного та більш чутливі до міфу типи раціональності аналізував Тарас Лютій у своїй праці «Розумність нерозумного». Зокрема він зазначає, що протягом ХХ ст. «відбувається повернення до античного змісту раціональності, де вона формується як

специфічний тип орієнтації у світі, пов'язаний із рефлексією над створенням олюдненої картини світу. Істина тут не відділена від прекрасного, а дискурсивне від поетичного» (Лютий, 2007, с. 63). За таких умов наукова раціональність може доповнюватися іншими «осередками розумності», що, на кшталт міфу, містять власну рацію.

Стисло кажучи, якщо XX ст. починалося з вимоги Л. Вітгенштайна та представників

Віденського кола віднайти дискурсивну мову, яка б максимально точно і невикривлено презентувала реальність, а всі недискурсивні аспекти свідомості при цьому відкидалися б як шлях до хиби, то станом на початок ХХІ ст. філософія вже виявляє готовність бачити розумне у всьому його розмаїтті, зокрема й у таких формах виразу, як образ, метафора і міф.

Список посилань

- Лютий, Т. В. (2007). *Розумність Нерозумного*. Київ: ПАРАПАН.
- Менжулин, В. И. (1996). *Мифологическая революция в психоанализе*. Киев: Наукова думка.
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. NY: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Langer, S. (1948). *Philosophy in a New Key*. The New American Library.
- Lévi-Strauss, C. (1958). La Structure des Mythes. In C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (pp. 227–255). Paris: Librairie Plon.
- Morgan, K. A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge University Press.
- Müller, M. (1873). *Introduction to the Science of Religion, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co.
- Müller, M. (1885). *Lectures on the Science of Language*. London: Longmans, Green, and Co.
- Renger, A.-B. (2014). Between History and Reason: Giambattista Vico and the Promise of Classical Myth. *Journal of Cultural and Religious Theory*, 38–52.
- Schelling, F. W. (1859). *Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Cotta.
- Schlick, M. (1932). The Future of Philosophy. *College of the Pacific Publications in Philosophy*, 117–134.
- Urban, W. M. (1939). *Language and Reality; the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. London: The Macmillan Co.
- Wegener, P. (1885). *Untersuchungen ueber die Grundfragen der Sprachlebens*. Halle: Max Niemeyer.
- Wittgenstein, L. (1922). *Logisch-philosophische Abhandlung*. London: Kegan Paul. Retrieved from <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf?fbclid=IwAR0a8TUh89Zrpdhpo1uefGiy8YQByFcZbEUFxW2kxY2Qp1v05tQasqlGcqk>.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers.

References

- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. NY: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Langer, S. (1948). *Philosophy in a New Key*. The New American Library.
- Lévi-Strauss, C. (1958). La Structure des Mythes. In C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (pp. 227–255). Paris: Librairie Plon.
- Liutyi, T. V. (2007). *Rozumnist Nerozumnoho [Reasonableness of Unreasonable]*. Kyiv: PARAPAN [in Ukrainian].
- Menzhulin, V. I. (1996). *Mifologicheskaja revoliutsiia v psikoanalize [Mythological Revolution in Psychoanalysis]*. Kiev: Naukova dumka [in Russian].
- Morgan, K. A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge University Press.
- Müller, M. (1873). *Introduction to the Science of Religion, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co.
- Müller, M. (1885). *Lectures on the Science of Language*. London: Longmans, Green, and Co.
- Renger, A.-B. (2014). Between History and Reason: Giambattista Vico and the Promise of Classical Myth. *Journal of Cultural and Religious Theory*, 38–52.
- Schelling, F. W. (1859). *Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Cotta.
- Schlick, M. (1932). The Future of Philosophy. *College of the Pacific Publications in Philosophy*, 117–134.
- Urban, W. M. (1939). *Language and Reality; the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. London: The Macmillan Co.
- Wegener, P. (1885). *Untersuchungen ueber die Grundfragen der Sprachlebens*. Halle: Max Niemeyer.
- Wittgenstein, L. (1922). *Logisch-philosophische Abhandlung*. London: Kegan Paul. Retrieved from <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf?fbclid=IwAR0a8TUh89Zrpdhpo1uefGiy8YQByFcZbEUFxW2kxY2Qp1v05tQasqlGcqk>.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers.

Oleksandr Siedin

**ON REHABILITATION OF MYTH AND EXTENSION
OF LIMITS OF THE RATIONALITY
IN PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF THE 19TH – 20TH CENTURY**

The article aims to create a thorough alternative to educative and positivist views regarding the historical and anthropological position of the myth. The purpose of the article is to present how a new way of addressing the myth was introduced in the history of the philosophical thought of the nineteenth and twentieth centuries, which views the myth as an integral part of human rationality. The author suggests that the rehabilitation of myth is a part of a general inclusive approach which continues in the philosophy of modern times and involves a substantial expansion of the limits of what can be considered as rational. The study is based on the ideas of such influential thinkers and researchers of the myth as Friedrich Schelling, Max Müller, Ernst Cassirer, Susanne Langer, and Hans Blumenberg.

The article demonstrates the importance of a linguistic turn in the study of myth, conducted by M. Müller, and it is shown that his idea of myth as “a disease of language” is strongly connected to the rethinking of the essence and purpose of the philosophy initiated by Ludwig Wittgenstein and the representatives of the Vienna Circle. The author asserts that the supplementation of a linguistic dimension by anthropological approach, suggested by E. Cassirer and his follower S. Langer, as well as a consideration of myth as a self-sufficient symbolic form, leads to the rejection of the contradiction between mythological and rational thinking and facilitates the understanding of the close connection between myth and language. Despite the fact that E. Cassirer developed his philosophy of symbolic forms and remained in general within the tradition of transcendental idealism, while S. Langer, on the contrary, rejected idealism, they both reached similar conclusions in the view of myth. Based on the work of H. Blumenberg and other researchers, is the author presents that the rehabilitation of myth and its incorporation into rational limits are closely linked to the rehabilitation of metaphor as another form of non-discursive expression. It is shown that the recognition of myth as inevitable part of world perception contributes to a deeper understanding of the nature of human thinking.

Keywords: myth, reason, rationality, symbol, language, “a disease of language”, Max Müller, Ernst Cassirer, Susanne Langer, Ludwig Wittgenstein, Vienna Circle, Hans Blumenberg.

Матеріал надійшов 05.02.2019