

ДЕФІНІЦІЯ МІФУ: У ПОШУКАХ ІНКЛЮЗИВНОГО ПІДХОДУ

У статті проаналізовано основні способи розв'язання проблеми відсутності єдиної міждисциплінарної дефініції міфу, запропоновані станом на початок ХХІ ст. Ця проблема актуалізувалась після появи у ХХ ст. нових концепцій міфу, які відкидають просвітницькі стереотипи щодо архаїчності міфу, а натомість розвивають уявлення про існування сучасної міфології, її неусувність та активну участь у формуванні світогляду сучасної людини. Шляхом аналізу праць низки сучасних дослідників міфу відстежується така поширена тенденція, як намагання ухилитися від єдиної базової дефініції міфу на користь формування продуктивного інклюзивного дискурсу. Зокрема згадано спроби взагалі відмовитися від дефініції міфу (Омід Тофізіан), сформувані компромісну дефініцію (Роберт Сегал), визначати не міф, а адаптивну «роботу над міфом» (Ганс Блюменберг, Кіара Боттічі), сформувані деталізовану, але пластичну дефініцію, яка відкрита до дискусії та корекції (Вільям Доті). Ці розвідки формують міждисциплінарний теоретичний фундамент, звертаючись до якого, можна надалі ефективніше досліджувати феномени міфічного у кожній окремій перспективі, не нівелюючи при цьому здобутки різноманітних дискурсів. Також відстежено, що спільною рисою сучасних намагань визначити міф є фокусування уваги на його множинності, варіативності, мінливості та значущості, яку він продукує щодо найуніверсальніших і найконкретніших аспектів життя соціальних груп.

Ключові слова: міф, міфологія, робота над міфом, дефініція.

У ХХ ст. у філософії міфології відбулися суттєві зміни. Просвітницькі уявлення про архаїчність міфу і його поступове заміщення більш прогресивною наукою були критично переосмислені. Натомість у різних традиціях сформувався нові підходи, які повертали міф до сучасності. Через поширення ідей про неусувність міфу, існування сучасної міфології, відсутність чітких кордонів між міфічним і раціональним мисленням та перманентну силу міфічного у формуванні світогляду істотно ускладнилося розуміння того, чим же власне є міф. Особливо загострилося питання, яким чином міф проявляє себе сьогодні.

Якщо до ХVІІІ ст. матеріалом для дослідження міфу була передусім антична міфологія, то в ХІХ ст. етнографічні експедиції до корінних народів із різних куточків світу починають надавати численні нові дані щодо їхніх релігійних вірувань. Також з'являється секулярний простір, який дав змогу перейти від протиставлення міфології і теології до розгляду християнства як певної системи міфів. І нарешті у ХХ ст. ціла низка філософів та науковців починає розглядати різноманітні аспекти сучасної культури та деякі властивості мислення загалом як прояви

міфічного. Настільки значне розширення об'єкта дослідження призводить до певної безпорадності за спроби дати чітку дефініцію міфу. Іноді навіть здається, що об'єднання цих різноманітних феноменів під однією назвою є випадковим. Але дослідники раз у раз віднаходили і продовжують віднаходити між ними разючі паралелі й тому підтверджують доречність розширення меж поняття міфу.

Повернення міфу до сучасності відбувалося поступово і дуже різними шляхами: у вигляді повномасштабної системи філософії міфології Фрідріха Шеллінга, у міфологічності філософських концептів Фрідріха Ніцше, в межах натуралістичної школи Макса Мюллера, крізь еволюцію поглядів щодо міфу неокантіанця Ернста Кассирера, через психоаналітичні тлумачення міфічних образів та сюжетів у Зигмунда Фрейда і Карла Густава Юнга, через антикознавчі студії Джейн Еллен Гаррісон, дослідження у галузі феноменології релігії Мірчі Еліаде, структуралізм Ролана Барта і Клода Леві-Строса тощо. Ускладнювало ситуацію те, що мислителі ХХ ст., які і сприяли поширенню ідей про неусувність міфу, були часто спрямовані на дослідження загальних рис людського мислення і використовували

міф інструментально, тобто в межах свого дискурсу, не намагаючись зрозуміти його специфічну відмінність з-поміж інших проявів людського.

У зачарованому дзеркалі міфу, зазначив ще Е. Кассирер, кожен дослідник бачить те, що йому найближче. Лінгвісти тут віднаходять світ імен і знаків, філософи – примітивну філософію, а психоаналіз – прояви несвідомого (Cassirer, 1946, р. 6). Інструментальний підхід до феномену міфичного і тепер є визначальним для цілих дисциплін, які по-різному окреслюють свій предмет і використовують поняття міфу у своїх вузько-прикладних цілях.

Сучасний науковець Вільям Доті перелічує сфери досліджень, де поняття міфу є центральним, але проблематизується зовсім по-різному: у релігієзнавстві, особливо – при вивченні «примітивних» або незахідних релігій, є тенденція відсилати до «їхніх» міфів, протиставляючи останні «нашій» теології або самоочевидним переконанням; літературознавці знаходять «міфологічні елементи» та «легендарні сюжети» в поезії та драматургії; в антропології та етнології часто використовують поняття «міфологічний період» при аналізі домодерних культур, які, як вважають, пізніше були замінені на ближчі до нас – раціональні; в політичній науці поняття «міф» застосовують при критиці ідеологій; у соціології та психології термін застосовують при аналізі систем вірувань і ритуальних практик (Doty, 2000, р. 12). Кожній із цих перспектив властиве вузькоінструментальне використання поняття міфу, яке ігнорує здобутки інших дисциплін та дискурсів. Внаслідок цього навіть при визначенні найзагальніших рис феномену виникає величезна плутанина, що аж ніяк не сприяє розвитку науки про міф. Тож виникає потреба напрацювання міждисциплінарної філософської-теоретичної бази, яка б мала розпочатись із формулювання актуальної дефініції міфу.

У Кембриджському онлайн-словнику слово «міф» визначено як стародавню оповідь або сукупність оповідей, які передусім пояснюють ранню історію групи людей або стосуються природних явищ та фактів (Myth, 2019). В українському етимологічному словнику – як стародавню фантастичну народну оповідь (Мельничук, 1989). Звичайно, ці дефініції все ще перебувають у межах просвітницького розуміння міфу.

У давньогрецькій мові вживання слова «міф» (μῦθος) було дуже варіативним. У Гомера воно означало думку, розпорядження, наказ, пораду, призначення, намір, мету, повідомлення, обіцянку, прохання, умисел, загрозу, докір, захист,

вихвалку і навіть істинну розповідь, що протистоїть вигаданим, і низку інших понять. Своєю чергою, у Гесіода «міф» – слово, що несе щось важливе, причому це важливе може бути брехнею, але може бути й істиною (Найдыш, 2010, с. 12).

Важливим аспектом смислоутворення для слова «міф» стала взаємодія (від взаємодоповнення до взаємопротиставлення) зі словом «логос» (λόγος), що було близьким до нього за початковим значенням і також розумілося греками як слово, смисл, поняття. Результатом їх поєднання стало слово «міфологія», тобто буквально: «слова про слова». У греків міфологія означала виклад міфу, переказ, бесіду, а також сукупність міфів якого-небудь народу і, одночасно, міркування щодо міфів, їх вивчення (Найдыш, 2010, с. 13). Однак поступово, попри цей щільний зв'язок, ці два слова почали протиставляти одне одному: логос почали сприймати як доктрину або теорію, на відміну від міфу, який стосувався передусім слів, що мають декоративну чи вигадану, наративну функцію (Doty, 2000, р. 6).

Ще у давньогрецькому епосі словом «логос» позначали сумнівні мовні акти (такі, скажімо, як спокуса, омана та обман), завдяки яким підлеглі обдурювали тих, хто мав владу над ними. Натомість «міф» був мовою видатних постатей, перш за все поетів і царів, жанром, який мав високий авторитет, був підкріплений фізичною силою і мав потужні претензії на висловлювання правди. Цей поважний статус міф почав втрачати приблизно у IV–V ст. до н. е. На думку сучасного дослідника Брюса Лінкольна, це відбулося не як результат поступового прогресу людської думки чи «грецького дива», як вважають у межах просвітницького наративу, а внаслідок жорсткої конкуренції, що розгорталася одночасно у політичній, лінгвістичній та гносеологічній сферах і була щільно пов'язана з розвитком афінської демократії, поширенням грамотності та затьмаренням поезії прозою (Lincoln, 1999, р. X). Вже у ранніх грецьких філософів, наприклад у Геракліта, можна помітити, що міф як щось суб'єктивне та ілюзорне протиставляється раціональному логосу як певній об'єктивності, яку необхідно пізнати. Однак деякі сучасні дослідники вважають, що у греків протиставлення міфу і логосу і надалі залишалось умовним. Наприклад, широко відомо, що в діалогах Платона раціональна філософська аргументація могла доповнюватися і посилюватися міфичними сюжетами (Morgan, 2000, р. 7). Отже, оскільки у самих греків вживання слова «міфос» мало доволі суперечливий характер, подібні етимологічні

та історично-лінгвістичні екскурси наочно показують, наскільки ускладненим є пошук єдиної дефініції міфу.

Пошуки сучасної дефініції також ускладнює й виховане раціоналістичною філософією, просвітництвом та сцієнтизмом бажання уніфікувати геть усі феномени, зокрема й такі варіативні, як міфологічні. Адже надмірна строгість при визначенні міфу може обмежити інтелектуальні пошуки кордонами певного дискурсу або навіть перекреслити деякі важливі інтелектуальні досягнення, зроблені упродовж XIX–XX ст. в рамках різних традицій осмислення міфу. При цьому, однак, як ми вже зазначали, брак консенсусу щодо визначення міфу, в якому б розкрились ключові риси феномену, призводив і призводить до дуже фрагментарного аналізу.

Отже, для сучасної філософії постає завдання напрацювати таку дефініцію міфу, яка б зберегла інклюзивний горизонт пошуків різних дисциплін і різних дискурсів, тобто була б максимально місткою з огляду на історичне та дисциплінарне розмаїття уже наявних концепцій міфу. Нижче ми спробуємо продемонструвати, як це завдання вирішено станом на початок XXI ст. З цією метою ми звернемося до розвідок чотирьох часто цитованих сучасних дослідників міфу – Оміда Тофігіана, Роберта Сегала, Кіари Боттічі, Вільяма Доті – і спробуємо проаналізувати певні закономірності в їхніх інтелектуальних пошуках.

Відмова від єдиної дефініції на користь інклюзивного горизонту

О. Тофігіан, дослідник із Сіднейського університету, вважає контрпродуктивною саму ідею сформулювати єдину дефініцію міфу та визначити його епістемічний і жанровий статус, а також сформулювати вичерпний перелік його функцій і характеристик. Базова дефініція, на думку О. Тофігіана, завжди редукує міф, звужуючи перспективи сформулювати більш всеохопні та витончені тлумачення. Натомість він пропонує сформулювати інклюзивний горизонт, який би міг охоплювати різні види міфів, і вивчати їх окремо – відповідно до їхньої соціальної, культурної, політичної, ідеологічної чи літературної специфіки. Такий підхід О. Тофігіан назвав поліміфічною герменевтикою (*poly-mythic hermeneutics*) (Tofighian, 2010, p. 181, 188).

На думку О. Тофігіана, міф завжди виявляється складним набором різних аспектів і не піддається інтерпретації з якоїсь єдиної перспективи. Він наголошує, що міф, як правило, являє

собою суміш різних ретельно відібраних та модифікованих оповідей, які у подальшому стають матеріалом для нових трансформацій. Міф формується під впливом різноманітних релігійних, культурних і політичних ідей, а також історичних подій. Відповідно, він може використовуватись і інтерпретуватись дуже варіативно, відіграючи у різних перспективах дуже різні функції. Як зазначає цей дослідник, «різноманітні та часто конкуруючі інтерпретації міфів є очевидним результатом мережі смислів та множинних повідомлень, що становлять природу більшості з них. Сюжет, персонажі та символи, що використовуються для об'єднання фрагментів різних оповідей з метою створення міфу, тісно пов'язані з ідентичністю автора та філософським середовищем, в якому він працює» (Tofighian, 2010, p. 182). Тому статус міфу і його функцію слід також розуміти і з урахуванням історичних умов, в яких перебуває інтерпретатор, тобто звертатись до конкретної історичної ситуації, в якій міф починає себе проявляти через чиюсь інтерпретацію.

Саме брак єдиної дефініції і, відповідно, єдиного способу інтерпретації дає змогу, на думку дослідника, не залишити поза увагою низку наявних у міфі ідей та повідомлень, що на перший погляд можуть здатися другорядними, але при зміні оптики виявляються значущими. Натомість уніфіковане розуміння міфу видається О. Тофігіану еквівалентним вірі в «теорію всього», яка нібито спроможна тлумачити різноманітне коло наративів за одним критерієм (Tofighian, 2010, p. 182).

Такий інклюзивний підхід дає змогу також продуктивніше просунутися у вирішенні проблеми співвідношення міфу та філософії. На думку О. Тофігіана, вони, хоч і функціонують по-різному, але перебувають у ситуації цікавого взаємозв'язку. Збереження невизначеності щодо базової дефініції міфу дає змогу уникнути сповзання в якусь із крайнощів, що притаманні кожному окремо взятому дискурсу. Так, якщо підкреслюється близькість міфу до пошуку філософської істини, то виникає ризик знехтувати властивою йому непевністю, полісемантичністю та вислизанням від концептуальних дефініцій. Своєю чергою, якщо підкреслюється неконцептуальний характер міфу, нехтується його істинна цінність, критичний потенціал міфу, його епістемологічні та екзистенційні аспекти (Tofighian, 2010, p. 187).

Таке ухилення від дефініції видається дещо спекулятивним. Насправді й сам О. Тофігіан, відмовляючись від пошуків базової дефініції міфу,

все ж визнає необхідність ситуативних дефініцій. На його думку, в рамках такої поліміфічної герменевтики завдяки збереженню інклюзивного горизонту враховуватимуть найважливіші аспекти попередніх дефініцій міфу, а у разі дослідницької необхідності висуватимуть нові дефініції (Tofighian, 2010, p. 181). Потенціал такого збереження дефінітивного різноманіття демонструє, наприклад, есе Барбари Генрі «Роль символів в європейській політичній ідентичності. Політична ідентичність як міф?». Дослідниця спочатку виокремлює три дефініції міфу, а потім аналізує, як кожна із них може зробити свій внесок у справу формування європейської ідентичності (Henry, 2001).

Проміжні компроміси

Британський дослідник Р. Сегал робить огляд наявних на поточний момент теорій міфу і аналізує різницю у їхніх підходах. Він розрізняє теорії міфу через відповіді, що надаються в їхніх межах, на три основні групи запитань: щодо походження міфу, щодо його функції та щодо його предмета.

Проблема походження розкладається на два запитання – чому і як виникає міф. Проблема функції конкретизується через відповіді на запитання, чому і як зберігається міф. У відповіді на запитання «Чому?» щодо походження та функції міфу відображається потреба, яку становлення міфу задовольняло і продовжує задовольняти дотепер. І саме розуміння цієї потреби варіюється від теорії до теорії. Що ж стосується предмета міфу, то під останнім мають на увазі його референт. Так, деякі теорії читають міф буквально. В такому випадку референт є безпосереднім і проявленим, на кшталт богів. Інші теорії читають міф символічно, а символічним референтом може бути, як зауважує Р. Сегал, що завгодно (Segal, 2004, p. 2).

При цьому теорії розрізняються не лише відповідями, які вони надають на зазначені вище запитання. Так само теорії різняться й тим, на яких запитаннях із відповідних трьох груп вони передусім сфокусувались. Так, скажімо, деякі теорії і навіть деякі дисципліни зосереджуються на походженні міфу. Інші фокусують увагу на його функції. Прихильники низки теорій цікавляться передусім предметом міфу. Є лише окремі теорії, які намагаються відповісти на всі три групи запитань. При цьому часто, якщо теорії і зосереджуються як на походженні, так і функції міфу, то вони при цьому концентруються або

на запитанні «Чому», або на запитанні «Як?», ігноруючи інше (Segal, 2004, p. 3).

Розрізнення у способі запитування та відповідних відповідях на практиці призводило і призводить до різниці у базовому розумінні феномену. Для XIX ст. було характерно розглядати міф як певний архаїчний домодерний аналог сучасної науки, головною функцією якого, так само, як і у випадку з наукою, було пояснення явищ фізичного світу. З цього випливало, що поступово з прогресом науки потреба в міфі повністю зникає. З таких позицій були здійснені дослідження Едварда Тайлора і Джеймса Фрейзера. У XX ст. з'являється низка нових теорій, для яких була характерна відмова вважати єдиним предметом міфу фізичний світ і зводити його функції до пояснення цього світу. З-поміж цих підходів Р. Сегал виділяє три основні течії: 1) роботи Броніслава Малиновського і Мірчі Еліаде, які вбачають, що міф стосується соціальних феноменів не менше, аніж фізичних, і функціонує як засіб для примирення зі світом чи втечі від нього; 2) роботи Рудольфа Бульмана, Ганса Йонаса, Альберта Камю, яким властиве небуквальне прочитання міфу і осмислення його предмета в розкіді від впливу фізичного світу на людські істоти до людських істот самих по собі; 3) роботи психоаналітиків З. Фрейда і К. Г. Юнга, які вважають предметом міфу людську ментальність, а його функцією – досвід цієї ментальності (Segal, 2015).

Таке розмаїття щодо ключових аспектів міфу, здається, унеможлиблює будь-який шлях до єдиної дефініції. Тим не менш Р. Сегал йде далі О. Тофігіана і все ж розпочинає пошук точок дотику між зазначеними підходами. Для цього він уявно запитує ключових представників кожної з тих теорій, які він вважає досі актуальними, чи погодились б вони на включення в дефініцію міфу певного слова. Те, що виявиться прийнятним для більшості теорій, можна включити в загальну дефініцію.

Р. Сегал пропонує визначити міф як оповідь (story), з чим із певними зауваженнями мали б погодитися всі актуальні теорії. Зокрема, на його думку, якщо К. Леві-Строс і виходить за межі оповіді до «структури міфу», то знову ж таки, структуру доносить оповідь. Теорії, які прочитують міф передусім символічно, а не буквально, також приймають, що предмет міфу і його смисл розгортається через оповідь (Segal, 2004, p. 4–5).

Розширюючи свою дефініцію, Р. Сегал, так само компромісно і всеохопно, намагається відповісти на запитання, про що оповідає міф. Міф завжди розповідає про щось значуще, зауважує

дослідник. Надалі він відкидає релігієзнавчі теорії, які часто припускають, що дійовими фігурами міфу є боги або напівбоги. Натомість для Р. Сегала діяти в міфі може будь-яка персоналія: божественна, людська або навіть тваринна. Тому вилучаються з дефініції лише неперсоналізовані сили. Проте, допускає науковець, персоналії міфу можуть бути як агентами, так і об'єктами дії. На цьому можливості для компромісу, а отже і дефініція Р. Сегала загалом вичерпуються. Погляди на функцію міфу, зазначає дослідник, занадто різняться, щоб можна було включити якийсь суміжний аспект в дефініцію, хоча питання функції майже для всіх теорій є ключовим. Також Р. Сегал залишає відкритим питання, чи можна до міфу застосовувати критерії правди або брехні (Segal, 2004, р. 5–6).

Отже, шлях, запропонований Р. Сегалом, привів нас до дуже абстрактного визначення, в якому міф – це оповідь про щось значуще, в якій діють персоналії. Звичайно, що дуже успішним у справі побудови дефініції міфу такий шлях назвати не можна, оскільки в цьому вигляді вона може означати ще низку проявів людської культури, від актуальних новин до чуток, ігноруючи ключові аспекти, які вирізняють саме міф. Та й Р. Сегал скоріше лише відмічав певні точки дотику в різноманітні теорій, аніж справді намагався сформулювати вичерпну дефініцію міфу. Проте і тут йому навряд чи вдалося досягти успіху.

Припущення про те, що міф обов'язково виражає себе як оповідь, видається суперечливим. Семіологічна концепція Р. Барта передбачає, наприклад, що повідомлення міфу може виражати себе в широкому діапазоні повсякденної культури: від фотографій до способу організації спортивних змагань (Barthes, 1957).

Так само дискусійним залишається припущення про персоналії як ключові дійові актори міфу. Видається, що ядром однієї з ключових мереж міфологічних наративів сучасності є концепт прогресу. В такому разі у міфі діють не персоналії, а певна абстрактна сила поступу історії. При цьому, якщо б об'єктами цієї сили були виключно персоналії, тоді, хоча б частково, дефініція Р. Сегала все ж таки працювала. Проте актором цих оповідей виступає, як правило, деперсоналізоване людство як таке, причому й ним сучасні міфи також не обмежуються. За наших днів у оповідях про прогрес спекулятивно змішуються такі елементи, як розвиток всесвіту, абіогенез, філогенез, антропогенез, модернізація останніх століть і футуристичні припущення

трансгуманізму. В цих міфологемах сила прогресу діє на людство лише як на один із об'єктів поміж іншими.

Замість міфу «робота над міфом»

Отож, розвідки Р. Сегала, як і пропозиції О. Тофїгіана, свідчать скоріше про кризову ситуацію у справі побудови єдиної базової та актуальної дефініції міфу. Дещо продуктивнішим видається підхід іншої сучасної дослідниці міфу К. Боттічі. Вона так само констатує поширення вузькодисциплінарних підходів до вивчення міфу. Згідно з К. Боттічі, причина цього різноманіття підходів не у критичній історичній ситуації науки про міф, а у самій природі міфу. Для прояснення останньої ця дослідниця звертається до спадщини німецького мислителя Ганса Блюменберга, який запропонував розглядати не міф як сталий об'єкт, а адаптивний процес переробки міфологічних наративів – *роботу над міфом*, яка охоплює роботу міфу і роботу з міфом¹ (Bottici, 2007, р. 99).

Г. Блюменберг звернув увагу на те, що стародавня міфологія, у тому вигляді, в якому ми тепер її знаємо, є результатом тривалої традиції усного переказу. Міфічні оповіді і їх оповідачі тестувались аудиторією на предмет своєї переконливості. У результаті такого тривалого і кропіткого процесу відбору до нас дійшли лише найбільш значущі варіації міфів. Так відбувалась спільна *робота* оповідачів та аудиторії. Ця *робота* триває і тепер, при цьому аудиторію і оповідачів розрізнити в цьому процесі неможливо. Кожні нові міфологеми виникали і виникають на руїнах минулих, таким чином окрім варіативності існує і темпоральна пластичність міфу. *Робота*, зауважує Г. Блюменберг, повсякчас здійснюється навколо наративного ядра міфу, актуалізуючи його для нашого життя, адаптуючи його до нових умов, щоб міф продовжував виконувати свою функцію. А цією функцією, згідно з Г. Блюменбергом, є осмислення людиною через міф чужого зовнішнього світу в умовах дефіциту інстинктів. Якщо б *робота* не виконувалась, часткові страхи щодо названих і осмислених міфологічних сил перетворились би на всеохопну паралізуючу тривогу (Angst). Щоб її подолати, ми й виконуємо *роботу над міфом*, яка є частково рефлексивною, оскільки в ній поєднані як образні, так і концептуально-аналітичні здібності, та коректуємо міф відповідно до нових

¹ В оригіналі: «work on myth (Arbeit am Mythos), that is, work of myth and at myth».

потреб, продукуючи значущість задля орієнтації у світі (Blumenberg, 1979, s. 9–40).

Таким чином, за Г. Блюменбергом, ми пізнаємо міф лише через нашу *роботу над ним*. За К. Боттічі, саме ця спільна *робота* оповідачів і отримувачів нарацій і формує специфіку міфу (Bottici, 2007, p. 100). Ось її основні тези: «1) міф оперує образотворчими засобами; 2) міф не обмежений конкретним набором змісту; 3) він має місце у зв'язку з наративом; 4) він дає те, що Г. Блюменберг назвав “значущістю” (Bedeutsamkeit)» (Bottici, 2007, p. 12–13).

Оперування образотворчими засобами – це передусім те, що вирізняє міф з-поміж інших символічних форм, вважає К. Боттічі. При цьому це не означає для К. Боттічі, що міф несумісний із раціональністю, як вважалося в просвітницькому дискурсі. Але міф також і не збігається з раціональністю. Ці категорії необхідно аналітично розрізнити, і саме ексклюзивне використання міфом образотворчих засобів формує його специфіку (Bottici, 2007, p. 106). Надалі ж міф і раціональність можуть взаємодоповнювати одне одного у процесі адаптації людини.

Другою особливістю *роботи над міфом* є те, що жоден специфічний вид змісту не може бути розглянутий як визначальний для міфу. Зміст міфологічних нарративів із плином часу постійно змінюється – починаючи від грецьких оповідей про богів та героїв до нацистського міфу про расу (Bottici, 2007, p. 111). «Що завгодно може бути об'єктом міфу, так само як що завгодно може бути об'єктом поезії», – зауважує К. Боттічі (Bottici, 2007, p. 112).

Міф, як і поезія, використовує образотворчі засоби і необмежений за змістом, але міф не тотожний із поезією. Він є специфічним видом поезії, оскільки виражає себе як наративи, які є послідовністю подій. При цьому через включення у цю послідовність подія набуває свого специфічного смислу. У наративі особлива увага акцентується на контексті, в якому сюжет себе проявляє, отже у ньому завжди вже присутня певна інтерпретація. Такий акцент дещо розрізняє наратив і оповідь. «Будь-який наратив передбачає контекст, в якому він набуває значення, тобто лише в контексті він стає наративом. Цей контекст можна краще охарактеризувати як мовну гру, яка складається з актів та мовлення і, зокрема, з “актів розповіді” та “актів інтерпретації”, які у цій грі навіть важко розрізнити» (Bottici, 2007, p. 113).

Міфічний наратив міфу не обмежений конкретним набором елементів змісту, і тому принципово варіативний і мінливий. Цінність збері-

гається в усіх варіаціях міфічного сюжету. Ця множинність, зазначає К. Боттічі, на противагу сакральним історіям релігії, де монотеїстичний бог претендує на єдину істину, пов'язує міф із політеїзмом. Тому, «щоб ухопити сутнісну плюральність міфу, не можна просто аналізувати окремі міфи як оповіді, які ми завдяки щасливому випадку можемо збирати [у носіїв] або віднаходити у книгах. Це лише кінцеві продукти міфу, уречевлені сліди його роботи» (Bottici, 2007, p. 99). Таким чином, міфи ми схоплюємо як *роботу* навколо наративу міфу.

Окрім варіативності, *робота над міфом* коректує його у часі: щоб залишатись для нас важливим, міф мусить відповідати новим вимогам, що неодмінно виникають із плином часу. Міфічні наративи породжують не тільки значення, а й мають значущість для суспільних груп, і це, власне, і є тим, що робить наратив міфу унікальним. Спочатку через міф ми називаємо речі в світі і, заповнюючи порожнечу незнання, опановуємо світ. Надалі значущість робить речі ближчими до нас, вибудовуючи захист від індиферентності у просторі й часі. Наука відповідає на запитання «Як?», але вона все ще залишає нас з нерозв'язаними запитаннями «Чому?», «Звідки?», «Куди?». Наука формує абстрактні причинно-наслідкові зв'язки, але все ще залишає нас індиферентними до конкретних речей. Натомість міф завжди стосується чогось особливого. Саме тому що завгодно і може стати об'єктом міфу. Адже що завгодно може набувати значущості для нас. Тому наратив завжди має відповідати потребам значущості. А якщо він не може робити цього, він перестає бути міфом (Bottici, 2007, p. 8, 123–125).

У підході Г. Блюменберга, який розвиває К. Боттічі, хоч і не надано безпосередньої дефініції міфу, проте формується міждисциплінарний позитивний простір смислів щодо міфу, що видається продуктивнішим, ніж програма відмови від базової дефініції міфу, запропонована О. Тофігіаном, чи пошуки Р. Сегалом точок дотику в суперечливих дискурсах щодо міфу.

Відкрита до корекції деталізована дефініція

Американський дослідник В. Доті у своїй книжці «Міфографія» (Doty, 2000) діє сміливіше і таки формулює сучасну дефініцію міфу. При цьому задля збереження інклюзивності дискурсу він не намагається в тій чи тій формі ухилитися від строгої дефініції, як це зробили розглянуті вище дослідники, а діє протилежним чином –

надає максимально деталізоване визначення міфу. І саме ця деталізованість має, за його задумом, охопити всі аспекти міфу і все різноманіття його проявів. Усі елементи дефініції В. Доті чітко структуровані та пронумеровані. Аргументації на користь кожного з них він присвячує окрему главу своєї праці. При цьому він декларує відкритість цієї дефініції для доповнень і корекцій із боку інших дослідників, позиціонуючи її як перманентно робочу. Тобто сама дефініція виступає як запрошення до дискурсу (Doty, 2000, р. 30). Він називає її всеохопною, поліфазною робочою дефініцією (Comprehensive, Polyphasic Working Definition), яка має на меті стати альтернативою однозначним мономіфічним дефініціям.

Саму дефініцію сформульовано таким чином: «Міфологічний корпус містить у собі (1) зазвичай складну мережу міфів, які є (2) культурно важливими, (3) уявними (4) оповідями, що передаються засобами (5) метафоричного та символічного виразу, (6) графічної образності і (7) емоційної переконливості та залученості (8) первісних, засадничих описів (9) аспектів реального світу, що з'являється у досвіді, та (10) людських ролей і взаємопов'язаних статусів у цьому світі.

Міфології можуть (11) транслювати політичні й моральні цінності культури і (12) надавати системи інтерпретації (13) індивідуального досвіду в межах універсальної перспективи, яка може містити в собі (14) втручання надлюдських сутностей, так само, як і (15) аспекти природнього і культурного порядків. Міфи можуть бути закріплені або відображені в (16) ритуалах, церемоніях і драмах, і (17) вони можуть надати матеріали для вторинної переробки, базові міфеми (міфічні одиниці), які перетворюються лише на образи або відправні точки для упорядкованої оповіді на кшталт народної казки, історичної легенди, новели чи пророцтва» (Doty, 2000, р. 33–34).

Така дефініція, на думку В. Доті, сприятиме формуванню «інклюзивної матриці», яка допоможе інтелектуально охопити різні типи міфів, які функціонують по-різному в різних соціальних обставинах, при цьому зберігаючи достатню кількість спільних рис, щоб бути впізнаними як міф. Ця матриця, на думку дослідника, забезпечить попередню візуалізацію і концептуалізацію різноманіття міфів за походженням і функцією, сприяючи визнанню багатовимірності міфічного (Doty, 2000, р. 33).

Варто звернути увагу на низку ключових елементів цієї дефініції, зокрема на те, що в ній визначення міфу міститься всередині ширшої

дефініції, що розпочинається з поняття «міфологічного корпусу», який утворюється із «складної мережі міфів». В. Доті використовує поняття «міфологічного корпусу», а не «міфології» (яка може мати значення корпусу міфів) чи «міфічного корпусу». Смысловая частка «-логія» надає цьому корпусу елемент раціональності, що виражається пізніше у словах «складна» (complex) та «мережа» (network). Взаємопов'язаність міфів між собою має свою логіку. В. Доті використовує метафору гілок великого дерева (Doty, 2000, р. 34).

Нижче американський дослідник також зазначає, що «культурна важливість» міфу відрізняє його від художньої літератури та приватних оповідей. Міфи формують ідентичність суспільств, стаючи засобами самоінтерпретації їхніх членів, вважає В. Доті (Doty, 2000, р. 37). Загалом пункти (2), (8), (9), (10), (11), (12), (13) видаються окремими складовими всеохопного концепту «значущості» Г. Блюменберга.

В. Доті також вважає міфи оповідями або наративами, характеризуючи останні як упорядкованість значущими сюжетами. Ці оповіді надають імена для можливого, вказує дослідник. Сюжети цих наративних конструктів додатково виступають проекцією іманентно трансцендентних смислів. Вони відображають людські можливості, досвід природних і культурних феноменів і досвід регулярної взаємодії цих феноменів (Doty, 2000, р. 42–43). Оповіді є уявними, але це не означає, що вони є нереальними. Вони є конструктами уяви, в яких застосовуються важливі інтерпретації для досвідної реальності, продукується тривала значущість для спільнот. Фактор «культурної важливості» відокремлює ці конструкти від індивідуальних мрій та уявлень (Doty, 2000, р. 39–40).

Пункти (5), (6) стосуються образотворчих засобів, через які проявляє себе міф, пункт (7) торкається афектів, які породжують міфи, пункти (14) і (15) розкривають можливі сюжети міфічних оповідей, а пункт (16) говорить про прояви міфу у різноманітті практик. І, нарешті, пункт (17) звертає увагу на можливості вторинних трансформацій міфів на інші культурні продукти, які вже можуть бути позбавлені первинної сили міфічного і його потужної значущості.

Загалом визначення В. Доті зачіпає всі ті характеристики, які надав *роботі над міфом* Г. Блюменберг. Проте це визначення є більш містким, оскільки В. Доті вдалося успішно інтегрувати в свій концептуальний ряд і дефініцію самого міфу. Здійснена Г. Блюменбергом та К. Боттічі загальна характеристика *роботи над міфом*

та робоча інклюзивна дефініція, запропонована В. Доті, створюють необхідний фундамент для подальших науково збалансованих і продуктивніших досліджень феномену міфічного у різноманітті можливих дискурсів.

Висновки

Спільною рисою схарактеризованих вище пошуків щодо дефініції міфу є намагання ухилитися від визначення відокремленого міфу на користь більш всеохопних понять – мережі міфів, роботи над міфом чи поліміфічної герменевтики. Актуальне розуміння міфу передбачає, що ми завжди маємо справу не з міфом як окремою замкнутою оповіддю, а радше з певною пластичною варіативністю його типів, проявів і сюжетів.

Однією з головних рис міфу є визначення ним того, що є важливим для нас, або, в термінах Г. Блюменберга, продукування ним значущості для найбільш універсальних або, навпаки, найбільш конкретних речей. Саме тому може існувати лише сучасна міфологія, яка продукує значущість зараз. Стародавні оповіді можуть зберігати свою міфічність, якщо вони продовжують продукувати значущість. Вони також можуть втратити міфічність і перетворитися на культурні продукти міфотворчості минулих епох. Проте це не скасовує роботу над ними. Так, А. Камю, рефлексуєючи щодо оповіді про Сізіфа, відтворює його значущість для сучасників і підвищує міфічний статус цієї оповіді, надаючи їй нового

екзистенційного виміру (Camus, 1942). Саме тому неможливо поставити питання хибності чи істинності щодо міфу. Міфи несуть нам не інформацію, а імена та значущість щодо різноманітних аспектів життя. Відтак ми в них і не віримо, а скоріше переживаємо їх як певне світобачення.

Можна помітити, що у представлених у статті розвідках є намагання не стільки сформувавши вичерпну дефініцію, скільки запросити до міждисциплінарної дискусії щодо спільних властивостей міфу. Так, з порушенням проблеми визначення міфу відразу загострюються суперечності щодо всіх його аспектів: функцій, предмета, джерел, змісту і різноманітних проявів. У будь-якій іншій сфері досліджень така ситуація могла б свідчити про певну кризу, брак можливостей для продуктивності, неспроможність зробити навіть перший крок. Проте наука про міф доволі інтенсивно розвивалась упродовж останніх двох століть, хоч і в зовсім різних дискурсах і дисциплінах. Кожна дисципліна формувала свою замкнену кімнату для проведення досліджень щодо міфу. І видається, що тільки проблема дефініції здатна відчинити кожну з кімнат, оскільки проблема дефініції завжди є початковою проблемою, першим етапом, на якому ще нікого не встигли вилучити. І саме дискусія навколо дефініції спроможна в цьому не надто дружньому дисциплінарно-дискурсивному гуртожитку віднайти простір для спільного дослідницького коридору. Як показано в цій статті, певні успіхи в цьому напрямі вже було досягнуто.

Список посилань

- Мельничук, О. С. (Ред.). (1989). *Етимологічний словник української мови: В 7 т. Т. 3: Кора–М*. Київ: Наукова думка.
- Найдыш, В. (2010). *Мифология. Учебное пособие*. Москва: КНОРУС.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. NY: Cambridge University Press.
- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Doty, W. G. (2000). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press.
- Henry, B. (2001). The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as a Myth. In Cerutti, F., & Rudolph, E. *A Soul for Europe. Vol. 2. An Essay Collection* (p. 49–70). Leuven: Peeters.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Morgan, K. A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge University Press.
- Myth. (2019). Retrieved from Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/myth>.
- Segal, R. A. (2004). *Myth. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Segal, R. A. (2015). The Modern Study of Myth and its Relation to Science. *Zygon*, 757–771.
- Tofghian, O. (2010). Beyond the Myth/Philosophy Dichotomy. Foundations for an Interdependent Perspective. *Forum Philosophicum 15*, 175–189.

References

- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. NY: Cambridge University Press.
- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Doty, W. G. (2000). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press.
- Henry, B. (2001). The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as a Myth. In Cerutti, F., & Rudolph, E.

- A Soul for Europe. Vol. 2. An Essay Collection* (p. 49–70). Leuven: Peeters.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Melnychuk, O. S. (Ed.). (1989). *Etymolohichnyi slovnyk ukrainskoi movy: V 7 t. T. 3: Kora–M [Etymological Dictionary of Ukrainian Language: 7 Vols. V. 3: Kora–M]*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Morgan, K. A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge University Press.
- Myth*. (2019). Retrieved from Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/myth>.
- Naidysh, V. (2010). *Mifologiya. Uchebnoe posobie [Mythology: A Textbook]*. Moskva: KNORUS [in Russian].
- Segal, R. A. (2004). *Myth. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Segal, R. A. (2015). The Modern Study of Myth and its Relation to Science. *Zygon*, 757–771.
- Tofighian, O. (2010). Beyond the Myth/Philosophy Dichotomy. Foundations for an Interdependent Perspective. *Forum Philosophicum* 15, 175–189.

Oleksandr Siedin

DEFINITION OF MYTH: ON THE ROAD TO INCLUSIVE APPROACH

The article explores the ways to solve the problem of the lack of a common interdisciplinary definition of myth at the beginning of the 21st century. The problem was actualized in the 20th century after the development of new theories that reject the enlightening stereotypes of archaic nature of myth, and instead develop the ideas about the existence of modern mythology, the inability to escape from myth and its active participation in the formation of the current worldview. A number of contemporary researchers have been attempting to evade a common ultimate definition of myth in favour of forming a productive, inclusive discourse. So, there are attempts to refrain from defining myth at all (Omid Tofighian), to elaborate a compromise definition (Robert Segal), to define not a myth but a “work on myth” (Hans Blumenberg, Chiara Bottici), to evolve a detailed but flexible definition that is open to adjustments (William Doty). These investigations ground an interdisciplinary theoretical foundation that can be used for further studies of the mythic phenomena in each individual perspective, without neglecting the achievements of various discourses. It is also noticed that a common feature of contemporary efforts to define a myth is an observation that we always deal with a myth not as an isolated story but simultaneously with the diversity of its plots and manifestations. The studies focus on its multiplicity, variability, modifiability through time. The other important side of myth is significance that it produces for both universal and specific aspects of the life of social groups. If the narrative stops producing significance, it loses its mythic status and transforms into the products of the mythology of other epochs.

Keywords: myth, mythology, work on myth, definition

Матеріал надійшов 27.08.2019