

ЗАРОДЖЕННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ МІФУ: ЛІНГВІСТИЧНІ УМОВИ

У статті виокремлено два підходи до визначення лінгвістичних умов появи і функціонування міфу. За першого підходу припускають, що міф є проявом несвідомого (М. Мюллер) або свідомого (Е. Кассирер, Р. Барт) викривлення мови. Міф є неусувним, адже неусувною є мовна презентація фактів світу, яка не буває досконалою. На думку прихильників свідомої міфологізації мови, ці викривлення здійснюються задля політичного впливу. На філософію покладається завдання протистояти такому викривленню, а отже, і міфотворчості загалом. Цей підхід видається спрощеним, оскільки міф тут ототожнюється з лінгвістичною формою його поширення, редукується до аналізу спотворень мовної презентації. При цьому втрачаються психологічні і гносеологічні передумови міфу, його унікальний статус у житті спільнот. Умови для розроблення другого підходу виникають через критику класичної раціональності низкою впливових мислителів, що підважили віру в ексклюзивну здатність дискурсивної мови презентувати істину (Ф. Ніцше, Л. Вітгенштайн, М. Гайдеггер). Згідно з другим підходом, міф зароджується і продовжує існування через неспроможність логосу презентувати деякі важливі аспекти реальності, передовсім її екзистенційний вимір (П. Тіліх, Г. Блюменберг, Л. Гатаб, К. Морган). В такому разі міф і логос стають альтернативними та водночас тісно пов'язаними лінгвістичними способами презентувати істину. Логос (мова науки) презентує передовсім абстрактні каузальні зв'язки сутностей. Водночас міфічні оповіді краще за науку здатні презентувати таємниці походження і існування, створювати ціннісну ієрархію для спільнот.

Ключові слова: міф, мова, філософія міфології, філософія мови, Ернст Кассирер, Ролан Барт, Ганс Блюменберг.

Впродовж ХХ століття поступово відбувається відхід від просвітницької догми щодо абсолютної архаїчності міфу¹. Натомість феномен міфу починає мислитись більш інклюзивно – як неусувний прояв людиною її видової відзнаки (наприклад, як вважав найавторитетніший теоретик міфу першої половини ХХ ст. Ернст Кассирер, її символічної природи). Оскільки в такий спосіб починали все більше відстежуватися елементи міфологічного мислення в модерних культурах, все гостріше поставало також і питання щодо функціональної специфіки міфу: що зумовило його появу та збереження впродовж тривалого часу і дотепер? Відповіді на це запитання – іноді стислі, фрагментарні, а іноді й доволі розлогі – знаходимо у низці концепцій, що з'явилися у ХХ ст.

¹ Як демонструє Ганс-Георг Гадамер, з історичної перспективи просвітницька і протилежна їй романтична настанови щодо міфу здаються все більш близькими. Це логічно для протилежностей, які мусять триматися спільної основи, на базі якої такі протилежності виникають. Для просвітництва і романтизму такою основою стало протиставлення логосу і міфу (Gadamer, 1990, S. 276–280).

Питання щодо функціональності міфу набувало особливої важливості, оскільки в ситуації слабо окресленого об'єкта аналізу саме відповідь щодо його функції прояснювала і сам об'єкт, окреслюючи його межі. Тож відповідь на питання щодо функції міфу змінювала уявлення й стосовно самого поняття міфу, актуалізувала дискусію щодо його предметної сфери і методів роботи з відповідними феноменами. При цьому треба взяти до уваги, що ще до «лінгвістичного ХХ століття» з'явилося усвідомлення тісного зв'язку, що існує між проблемою походження міфу і проблемою мовної презентації. Тим не менш, навіть за наявності такої оптики, питання щодо функції міфу могло вирішуватися цілком по-різному. В цій статті ми виокремимо два способи відповісти на питання щодо функціонування міфу в мові, а також проаналізуємо, як ці підходи співвідносяться з загальними уявленнями щодо границь людської раціональності.

Уже в ХІХ ст. Макс Мюллер висунув тезу про те, що міф є неминучим викривленням мовної

презентації, яке відбувається з плином часу і неконтрольованим для людської спільноти способом. Наприклад, спочатку відбувається забуття первинних значень слів та контексту їх вживання або буквально сприйняття метафор. На ці ніби незначні помилки фантазія спільноти з часом нашаровує сюжети, які вже ніяк не презентують світ реальних фактів. М. Мюллер застерігає, що замість прямих смислів первинної мови наступним поколінням дістається у спадок міфологія, яка є неминучою темпоральною «хворобою мови». Завдання ж філософії, на думку мислителя, полягає у протистоянні цим згубним викривленням через кропітку роботу з відтворення прямих смислів (Müller, 1873, pp. 348–355). Проте в цьому випадку міф є лише несвідомою помилкою людського розуму, що утворюється у спільноті з плином часу. Тому жодної важливої функції міф не виконує, а є побічним негативним наслідком іншого важливого надбання людства – мови. Остання, на жаль, має внутрішню властивість «хворіти», однак цю «хворобу», як вважає М. Мюллер, можна лікувати засобами філософії.

У «Філософії символічних форм», написаній Е. Кассирером ще до приходу до влади нацистів, міф, поряд з іншими символічними формами, зокрема наукою та мовою, є проявом загальної символічної природи людини, яка структурує свідомість, виконуючи функцію перетворення хаосу пасивних вражень на космос духовного вираження (Cassirer, 1923, S. 12). Тож міф не може бути викривленням, що трапилося на мовному ґрунті. Ці дві символічні форми, на думку Е. Кассирера, виникають разом – коли в процесі означування в напрузі між суб'єктом та об'єктом, внутрішнім та зовнішнім з'являється простір для людської уяви (Cassirer, 1994, S. 31). Послідовниця Е. Кассирера Сьюзен Лангер зазначає, що ця символізація спочатку не надає якихось практичних переваг, оскільки в більшості аспектів тваринні інстинкти значно корисніші для виживання, ніж символічна діяльність людини. Лише згодом символічність людини розвивається до людської культури (Langer, 1948, pp. 32–33). Отже, бачимо, що Е. Кассирер періоду «Філософії символічних форм» і його послідовниця С. Лангер не говорять про наявність у міфу якоїсь специфічної, відмінної від загальної символічної природи людини, функції. Проте міф у них мислиться радше нейтральною маніфестацією символічної природи, тоді як у М. Мюллера він є негативним побічним наслідком здатності людей до створення символів через мову.

Разом з тим у пізнього Е. Кассирера, зокрема в його роботі «Міф держави» (1946), міф пропонується осмислювати передусім через осягнення його функцій у соціальній і культурній сферах. Вражений приголомшливим впливом нацизму на еліти та маси Європи, Е. Кассирер відходить від порівняно нейтрального сприйняття міфу і, повертаючись до парадигми Просвітництва, розглядає його прояви у сучасності як архаїчний бунт проти прогресивного раціонального мислення. Функцією міфу, на думку пізнього Е. Кассирера, є інтерпретація релігійних обрядів, які, своєю чергою, задовольняють бажання індивідуума ідентифікувати себе з життям суспільства і природи загалом. У примітивних суспільствах життя соціуму і природи ототожнюється, тож обряд слугує устремлінням індивідуума розчинити свою ідентичність у потоці загального життя. На думку Е. Кассирера, нацизм використав архаїчні імпульси людини до виробництва міфічного завдяки соціальним кризам початку ХХ ст., коли раціональні сили, які мали б протистояти старим міфологічним уявленням, виявилися дуже вразливими (Cassirer, 1946, pp. 277–278).

У «Міфі держави» Е. Кассирер аналізує, як у Німеччині за часів правління нацистів наступ міфічного мислення супроводжувався викривленням буденної німецької мови: виникають нові слова або значення старих слів зазнають корінних змін; видозмінені слова перестають виконувати функцію презентації смислу і починають виступати лише як заряди емоцій, слова-заклинання для здійснення емоційного впливу; це характерно й для міфу загалом – імена в ньому забувають про свою функцію означування і мисляться реально (Cassirer, 1946, pp. 282–283). Тому Е. Кассирер доходить думки, що міф обслуговує архаїчне бажання людини розчинити свою індивідуальність і задля цього викривляє мову. На протигагу концепції несвідомого викривлення мови у М. Мюллера, для пізнього Е. Кассирера викривлення мови необхідним чином супроводжує цілком свідоме впровадження міфічного, що здійснюється ідеологами у політичних цілях. І хоча Е. Кассирер приділяє значну увагу трансформаціям, яких зазнає мова у міфі, зокрема нерозрізненню в ньому означника й означуваного, така трансформація, на його думку, не є основною для осмислення функції міфу. Натомість через десять років після публікації «Міфу держави» викривлення мови стане ключовим аспектом у концепції структураліста Ролана Барта в його праці 1956 р. «Міфології».

Міф як викривлення мови в політичних цілях

Р. Барт застосовує лінгвістичну матрицю Фердинанда де Сосюра для аналізу феномену міфу. В будь-якій семіологічній системі, зазначає Р. Барт, постулюється відношення між двома елементами – означником і означуваним. Це відношення пов'язує об'єкти різного порядку, і тому воно є відношенням еквівалентності, а не тотожності. До того ж, у будь-якій семіологічній системі як результат асоціації перших двох елементів виникає знак, який ми і сприймаємо. Приміром, пише Р. Барт, якщо букет троянд означатиме любовні почуття, то ми матимемо лише обтяжені почуттями троянди, які будуть знаком, після того як означуване і означник поєдналися в них. Але для зручності аналізу ми можемо виділити окремо почуття і троянди. Така модель, що складається з трьох елементів, постає в різних семіологічних конструкціях. Для Ф. де Сосюра, який аналізував звичайну мову, означуване являє собою концепт, а означник – акустичний образ психічного порядку. Зв'язок концепту з акустичним образом утворює знак, наприклад, слово (Barthes, 1957, pp. 183–190).

Р. Барт пише, що таку саму трьохелементну модель (означуване, означник і знак) ми знаходимо і в міфі. Проте особливість міфу полягає в тому, що він утворюється на основі послідовності знаків, які існували до нього, тобто є вторинною семіологічною системою. В міфі знак першої системи стає лише означником для другої. Як наслідок, первинний смисл починає означувати певний політичний концепт і виступати у ролі алібі для такого концепту. При цьому Р. Барт інклюзивно мислить засоби, якими виражає себе міф. Задля просування концепту «Французької імперії», вказує Р. Барт, міф може використати, наприклад, такі образи: французький генерал, який вручає нагороду сенегальцю, який втратив у боях руку; сестра милосердя, яка простягає цілющий настій пораненому арабу; білошкірий вчитель, який проводить урок зі старанними темношкірими дітьми; зображення молодого харизматичного африканця у французькій військовій формі на обкладинці журналу «Парі-Матч» (цю фотографію Р. Барт детально проаналізував). Так мова, яка мала б презентувати живу реальність людей, предметів і обставин, викрадається в політичних цілях на користь обслуговування ідеологічного концепту. Подібно до того як означуване може мати багато означників, міфологічний концепт може мати багато образів для навіювання. Нав'язлива репрезентація

того самого концепту за допомогою різних форм дає змогу розшифрувати міф, виявити його приховану політичну інтенцію (Barthes, 1957, pp. 190–194).

Для Р. Барта сучасне міфотворення властиве передовсім буржуазії, яка, як і міф, прагне приховати свої інтенції. Тож саме сучасне буржуазне суспільство стає найбільш сприятливим простором трансформації мови у міф, вважає мислитель. У міфі, на думку Р. Барта, реалізуються цілі панівної буржуазної ідеології – надати історично зумовленим інтенціям статус природних, звести історично минулі факти до рангу вічних. Сутність міфу визначається втратою речами своїх історичних властивостей, втратою ними пам'яті про своє походження. Зважаючи на це, Р. Барт робить семіологічне визначення міфу в буржуазному суспільстві: «Міф – це деполітизоване слово» (Barthes, 1957, p. 216).

Властивості буржуазії і міфу у Р. Барта тісно переплітаються. Це можна було б списати на те, що будь-яка панівна ідеологія виражає себе через міф і лише тому в буржуазному суспільстві саме буржуазія виражає себе через міф, а міфи є буржуазними. Проте Р. Барт переконаний, що міфотворчість є саме виключною прерогативою буржуазії. Філософ допускає існування лівих міфів у певній історичній ситуації, але пояснює це втратою лівими своєї революційності. Такі міфи, на його думку, завжди будуть недолугими, позбавленими винахідливості, оскільки самій мові робітника вони все ж невластиві. Для робітника дерево завжди буде деревом, яке можна зрубати; стіл буде столом, який можна змайструвати. Це мова дії, вважає Р. Барт (Barthes, 1957, pp. 219–222). Натомість буржуазія ніби заговорює насиченою міфами мовою пригноблений клас, а тому і його можливий спротив.

Протистояти пригноблювальній силі системи буржуазних міфів може викривальна робота міфолога-революціонера, який здатен виявити приховане в міфі відчуження і звільнити ув'язнену у міфі мову. Така інтелектуальна робота, вважає Р. Барт, є значно важливішою за вуличний протест. Іншим простором спротиву може стати поезія. Автор «Міфу сьогодні» зазначає, що поетична мова не допускає до себе міф. Це відбувається через те, що поезія прагне докопатися до суті самих речей (Barthes, 1957, pp. 204–211). Отже, Р. Барт переосмислює співвідношення поетичного та міфологічного. Раніше вважалося, що саме поезія є носієм міфу. Приміром, Платон жене поетів зі своєї ідеальної держави через невідповідність міфічної мови поезії його

етичним ідеалам. Для Р. Барта ж поезія повністю протилежна міфу. Щоправда, вже Ф. Шеллінг зазначав, що потрібно розрізнати реалістичну античну поезію від інтелектуально-ідеалістичної християнської (Schelling, 1859, S. 388–457). Водночас у Р. Барта ворожий поезії міф віддаляє означник від означуваного, а поезія навпаки проривається через розрив, що ніби необхідним чином виникає під час мовної презентації. Тож, якщо для М. Мюллера мову від міфів здатна «лікувати» філософія, то для Р. Барта такими цілителями стають поезія та революція.

Р. Барт радикальніший за Е. Кассирера у приписуванні міфу функції викривлення і поневолення мови задля реалізації політичних цілей панівного (буржуазного) класу і його ідеології. Та, як бачимо, міф у Р. Барта ототожнюється з формою його поширення. У такого підходу є як сильні, так і слабкі сторони. Р. Барт переконливо показує, як уявні концепти виражають себе у мові в її широкому розумінні, і це справді дає змогу – принаймні частково – провести певну викривальну роботу. Р. Барт це, власне, і робить у першій частині «Міфологій», аналізуючи у представлених там численних есеях буденну французьку культуру 1950-х років (Barthes, 1957, pp. 13–178). Проте непрозорим залишається питання генезису міфу та потреби, яка сприяє його виживанню. Якщо це потреба лише історично сформованого буржуазного класу нашої епохи, то стає цілком незрозумілим функціонування міфу на метарівні людського роду. Бракує також відповідей на питання, чому взагалі окремі групі людей вдається нав'язати міфічне мислення іншій групі, чи залишається чистою від міфу сама буржуазія, чи вона так само стає жертвою своєї міфотворчості. Якщо правильним є останнє, то чи можемо ми продовжувати говорити про свідомий характер творення сучасних міфів, на протигагу несвідомій міфотворчості архаїчних спільнот. Отже, зосередившись на формі, Р. Барт ніби втрачає з поля зору цілі, причини та історичні масштаби міфу, а тому його дефініція здається неповною.

Простір для міфу у Р. Барта впливає з висловленого ще Френсісом Беконем зауваження щодо ідолів площі, які є найтяжчими і проникають у людський розум внаслідок мовчазного договору між людьми про встановлення значення слів і імен (Bacon, 1620, LIX). Тож бартівський міф є лише однією з форм неосмисленого впливу мовного вираження на світогляд і, власне, частиною ширшого кола ідолів площі, які неусувні через те, що ми не завжди сприймаємо світ через дискурсивну мову. Ба більше, сама

буденна мова не сприяє дискурсивності, а надії представників Віденського кола на утворення чистої дискурсивної логічної мови, схоже, давно відкинута. Вже у «Філософських дослідженнях» (1953) Л. Вітгенштайн іронізує щодо висловленого ним самим у «Логіко-філософському трактаті» (1921) припущення про здатність розкласти дійсність на прості початкові елементи, які можна невикривлено представити в мовному виразі, і пропонує на протигагу свою концепцію багатозначних мовних ігор (Wittgenstein, 1999, pp. 21–22).

Новація Р. Барта полягає саме у приписуванні викривленню мови злого умислу панівного класу. Р. Барт демонструє, як прямі повідомлення навантажуються латентним смислом, чужим ідеологічним концептом, який ми не встигаємо помислити, але який впливає на наш світогляд. У структуралістській концепції Р. Барта принаймні ще припускається існування прямих повідомлень, правильно мовної презентації, яка була пошкоджена міфом, яку міф почав використовувати в своїх цілях. Пізніше, в оптиці постструктуралізму, вже вважатиметься, що мова може функціонувати взагалі без презентації реальності, просто імітуючи таку презентацію. Людина, схоплюючи формальні закони мови, змушена задля сприйняття повідомлення погодитися з наявністю його референтів, які можуть бути уявними. Тому розумність людини, її символічний інстинкт розуміти стає ідеальним механізмом функціонування уявних наративів. Лише згодом, залежно від багатьох факторів, людина може поставити або, навпаки, не поставити під сумнів реалістичність цих наративів за допомогою логіки. Та знов таки, про це, власне, і писав ще Френсіс Бекон, надаючи характеристики ідолам площі: «Ідоли, які нав'язуються розуму словами, бувають двох родів. Одні – імена неіснуючих речей (адже подібно до того, як бувають речі, які не мають імені, тому що їх не помічають, так бувають і імена, за якими немає речей, бо вони виражають вигадку); інші – імена існуючих речей, але неясні, погано визначені та необдумані і необ'єктивно відмежовані від речей» (Bacon, 1620, LX).

Для прикладу, однією з найефективніших мовних форм поширення подібних ідолів є гумор. Причин цього багато. По-перше, у гумору завжди є алібі «розважати», яке, подібно до бартівського алібі, здатне маскувати додаткові політичні інтенції. По-друге, гумор, на відміну від інших мовних виразів, має, як правило, лише один спосіб сприйняття – той єдино можливий спосіб, який і викликає необхідне для гумору

відчуття абсурду. Реципієнт у момент жарту апіорі сприймає наявні у виразі референти і предикати як реальні, інакше жарт не може бути сприйнятим. По-третє, гумор – це мова, яка від початку має амбіції викликати не тільки мисленнєві, а й тілесні реакції. Тож позитивна реакція на повідомлення жарту відбувається спочатку поза контролем мислення – на емоційно-тілесному рівні. Саме повідомлення може бути підважене логічно вже після позитивного тілесного сприйняття, коли мислення вже ангажоване цією першою реакцією власного тіла. Наприклад, при сприйнятті расистського, сексистського чи гомофобного гумору, людина принаймні на мить мусять стати на позиції расизму, сексизму чи гомофобії. Якщо така тимчасова трансформація є цілком свідомою, подібні вирази функціонують як розважальна гра у жанрі «чорного гумору». В іншому випадку, реципієнт гумору може, окрім самого жарту, несвідомо прийняти окремі ідеологічні настанови, які цей жарт зробили лінгвістично можливим. Після формального сприйняття це повідомлення, подібно до хакерської програми, може починати роботу з трансформації змісту світогляду реципієнта.

Так само може функціонувати і низка повідомлень, ступінь жартівливості яких є невизначеним і які можуть використовувати гумор лише як хибне алібі. Наприклад, поширена останнім часом у США дискусія щодо виплат репарацій для нащадків рабів знайшла прояв у соціальних мережах, де могли виникати такі свавільні вислови, як «нащадки поневоленних в Африці і перевезених в США рабів живуть краще за нащадків їх полишених родичів». Для сприйняття подібного вислову реципієнт мусять сприйняти гетерогенну спільноту поневоленних разом з усіма їх невизначеними і змішаними нащадками як реальну суб'єктну цілісність. Так само у цьому вислові як цілісність і певний єдиний суб'єкт виступає насправді дуже гетерогенне населення африканського континенту, яке не було поневолене колонізаторами. Цим «цілісностям» приховано надається пріоритет над спільнотою американських громадян, які могли б претендувати на рівність між собою. Як наслідок, вислів може бути сприйнятий і як абсурдний жарт, в якому софістично стверджується, що рабам пішло на користь їх поневолення, так і за відсутності роботи осмислення вислів може приховано поширювати ідеологічні настанови расизму. Для наочності можна уявити людину, яка відгукнулася на дзвінок у двері, отримала листа від листоноші, а після повернення у будинок не змогла впізнати його,

оскільки меблі і родичі вже виглядали цілком інакше.

Тож твердження, що мова здатна поза нашим свідомим осмисленням впливати на наш світогляд, не видається чимось новим і не може виражати суть міфу. Йдеться лише про символічний простір між означником і означуваним, в якому може поселитися міф. Проте самі ці лінгвістичні форми ще не тотожні тим уявним реальностям, які проживаються великими спільнотами і на багатьох рівнях визначають їхні світогляд і життєві практики. Наприклад, Курт Хюбнер наполягає, що Р. Барт, сам того не підозрюючи, описав лише структуру «псевдоміфів», оскільки справжні міфи, на думку цього відомого дослідника міфу, свідомо впровадженими бути не можуть (Hübner, 2011, S. 398–403). Тож питання щодо потреби, яка викликає до життя міф, потребує подальшого прояснення.

Міф як заповнення прогалін дискурсивної мови

Як було показано вище, на думку низки впливових дослідників, міф виникає як результат мовного викривлення, що є неусувним унаслідок недосконалості мовної презентації. Такі викривлення можуть бути несвідомими, як припускає М. Мюллер, або свідомо впровадженими певною політичною ідеологією, як стверджують Е. Кассирер у «Міфі держави» і Р. Барт у «Міфологіях». На здатність філософії повернути мові однозначність сподівалися М. Мюллер (коли говорив про лікувальні здатності філософії щодо мови) та Р. Барт (у його вірі в революційну роботу міфолога, яка здатна повертати речам справжні невикривлені міфом імена). З іншого боку, вже Ф. Бекон висловив стосовно цього скепсис, подібний до того, який можна знайти й у пізнього Л. Вітгенштайна: «Намагання через визначення привести імена і слова у порядок не можуть зцілити цю недугу, бо і самі визначення складаються зі слів, а слова народжують слова...» (Bacon, 1620, LIX).

Згадані дослідники фактично припускають, що міф виражає викривлення мови, він, власне, і є цим викривленням, неусувним симптомом нашого взяття під варту слів. Проте така відповідь не може пояснити умови появи міфічного в суспільстві. Міф не виникає і не функціонує як нейтральний лінгвістичний феномен, його наявність завжди пов'язана з певною тривогою стосовно якоїсь важливої невизначеності, гостроту якої міф ніби і намагається подолати. І якщо ця невизначеність не може бути подолана засобами

дискурсивної мови і аристотелевської логіки, то цілком доречним здається припущення, що міф приходить на допомогу, коли інші лінгвістичні форми здаються вичерпними чи безсилями. В такому разі перевертається роль міфу у контексті проблеми мовної презентації: він є виявом цієї проблеми, але не її симптомом, а частковим вирішенням. Міф у такому разі стає альтернативною дискурсивній мові формою мовної презентації у певній важливій для людської спільноти царині. Міф задовольняє всеохопні амбіції розуму виразити істину навіть там, де це неможливо зробити за допомогою раціональної дискурсивності, тобто виразити істину принаймні міфічно, або іноді передовсім міфічно, якщо в іншому разі істина виражається викривлено. Отже, міф є не викривленням мови, а її підсиленням у скрутний момент намагань думки прорватися крізь мову.

Проте задля такого радикального переосмислення ролі міфу мав бути закладений ґрунт у вигляді підриву віри в ексклюзивну здатність класичної раціональності презентувати істину. І, власне, такий ґрунт і було закладено Фрідріхом Ніцше, Мартіном Гайдеггером і Людвігом Вітгенштайном.

Так, спочатку, ще у «Логіко-філософському трактаті», Л. Вітгенштайн завдав потужного удару по класичній філософії, яка, як вважали в межах просвітницької настанови, приходила на зміну архаїчній та, відповідно, застарілій та реакційній міфології. На думку ж Л. Вітгенштайна, філософія виникала у просторі неточного представлення фактів світу у мові, тобто народжувалася з тих самих витоків, що і міфологія у концепції М. Мюллера. А вже в своїх пізніх дослідженнях Л. Вітгенштайн підважив можливість існування будь-якої строгої раціональності і її чистої дискурсивної форми виразу в мові загалом, зосередившись на споріднених багатозначних іграх буденної мови. В кінцевому підсумку в аналітичній традиції з'явиться також і прагматичний підхід: якщо міф і програє науковій мові, то лише за ступенем ефективності відзеркалювати матеріали досвіду в мові, тобто різниця кількісна, а не якісна. Про це писатиме Віллард Квайн, для якого фізичні об'єкти і гомерівські боги матимуть однаковий епістемологічний статус культурно-постульованих посередників у процесі мислення й управлінні потоками досвіду (Quine, 1951, р. 41). Залежно від контексту такі посередники можуть бути більш або менш зручними і ефективними у своїй здатності допомогти осмислити досвід. Для побудови літака, можливо, ефективнішим є міф про фізичні

об'єкти, а для мислення свого місця у незбагненому хаосі знадобляться і гомерівські боги.

Ф. Ніцше за раціональними конструкціями філософів побачив приховане змагання інстинктів, передусім інстинкту влади. В такому разі міф, який початково у грецькій мові і асоціювався з мовою, що була підкріплена владою чи авторитетом, тобто мовою царів і поетів (Lincoln, 1999, р. X), набагато прозоріше і насамперед чесніше презентує живу реальність інстинктів, аніж логос філософів. Це, власне, і може пояснити схильність до міфотворчості самого Ф. Ніцше. А згодом і М. Гайдеггер звинуватить усю розквітлу після занепаду античних міфів західну раціональність у поступовій втраті здатності мислити найважливіше – буття. Отже, той дім, який пропонує для буття дискурсивна мова, вочевидь є не таким надійним і захищеним, як мова міфу. Якщо раціональність не впоралася і втрачає щось найважливіше, увага до дофілософських способів мислення видається цілком доречною.

Американський дослідник Лоуренс Гатаб вітає ці атаки на уявлення про раціональну основу істини і виступає з позиції плюралістичної концепції істини, яка відкидає ідею про подолання міфічного мислення філософським. Осмислюючи ідеї М. Гайдеггера, він віднаходить для міфу місце передусім в екзистенційному вимірі: «Якщо екзистенційна думка закликає філософію до відповідальності за відмову або викривлене тлумачення деяких важливих елементів культури, то, можливо, дофілософська культура (міф) може бути осмислена як така, що представляє ці елементи в автентичній формі», – зазначає він (Natab, 1990, р. 3). Припускається, що те важливе, чого ми недоличилися у філософії, певно, залишилось і продовжує маніфестувати себе в міфі.

Міф і філософія за такого підходу резонують із парою «екзистенція та есенція» (існування та сутність). Аналітична мова добре справляється зі встановленням абстрактних каузальних зв'язків між ідеальними сутностями і їхніми властивостями. Проте презентація загадки існування потребує наративної оповіді, яку і використовує мова міфу. Оскільки філософія так чи так повертатиметься до самих начал, а отже і до складної презентованої в мові загадки існування, то у своєму кризовому прикордонному стані філософія потребуватиме оповідальної мови міфу. Екзистенційний теолог Пауль Тіллх подібно обумовлює і ту причину, через яку в своїх логічних роздумах знов і знов потребував міфу Платон: «Людина відчужена від того, чим вона є по своїй

сутності. Її існування у перехідному світі суперечить її сутнісній участі у вічному світі ідей. Це виражено в міфологічних термінах, тому що існування протистойть концептуалізації. Тільки сфера сутностей допускає структурний аналіз. Там, де Платон використовує міф, він описує перехід від сутнісного буття до екзистенційного відчуження і повернення від останнього до першого» (Tillich, 2000, р. 127). Схожим чином пояснює активне залучення міфу в античній філософії сучасна дослідниця Катрін Морган: «Міф виражає те, чого не може раціональна і наукова мова, і бере верх там, де філософія вичерпується... В такому разі міф може передавати аудиторії трансцендентний характер одкровення, наданого Парменіду, і натякати на природу світу, населеного платонівськими формами та безтілесною душею» (Morgan, 2004, р. 4). К. Морган наголошує, що йдеться не про два несуміжні рівні представлення лінгвістичної істини, а про накладання одного рівня на інший, взаємопроникнення між ними. Різні аспекти світу потребують різних засобів мови, які в загальних пошуках істини тісно переплітаються.

Тож додатковою стороною атак на ексклюзивність раціонального знання стало в сучасній філософії розмивання чітких кордонів між міфічним і раціональним. Міф і раціональність не тотожні (інакше не було б особливого сенсу підважувати раціональність на користь міфу в окремих сферах), проте тісно пов'язані в своїх витках. Наука не може мати власні передумови в самій собі, формування науки можливе лише в метанауковому просторі. «З точки зору М. Гайдегера, те, як об'єкти науки стають науковими об'єктами (тобто стають неприхованими), – це метанаукове питання. Якщо науковий розум не може бути власним об'єктом, то позитивістська тенденція розглядати “науку” як належний опис “світу” є аргументом з контрабандною передумовою. Повне значення світу не може і не повинно бути об'єктом для науки, оскільки сама наука не може бути об'єктивована як остаточний орієнтир. За М. Гайдегером, завжди залишається передоб'єктивне значення світу, яке передує об'єктивності і робить її можливою», – підкреслює Л. Гатаб (Hatab, 1990, р. 7).

Власне, і змістовно міф часто стосується чогось, що виходить за межі цього світу, що фундує світ з-понад його меж. Тож встановлення абстрактних каузальних зв'язків між сутностями світу ніяк не прояснює загадку існування і нашу чутливість до конкретних речей. «Є щось особливе в питанні “Чому ми ставимо питання?”», – пропонує аналогію Л. Гатаб. – Наука не здатна

впоратися з подібною круговертю» (Hatab, 1990, р. 9). Тому звинувачення міфу в ненауковості необґрунтовані, допоки міф і не представляє себе як наукове знання, а віднаходить собі місце в метанаукових шляхах розкриття буття. Пропонувати власні наукові критерії до таких шляхів безпідставно.

Розгоргаючи цю думку, можна сказати, що філософія продовжує народжуватися з міфу в міру того, як в просторі осмислення нового досвіду (початково міфічного простору) з'являється можливість розвинути логіку і строгу методологію. Міф – перше, що може стати у пригоді мисленню в ситуації невизначеності нового досвіду. А філософія – це міф, у якому поселилася необхідність. Певно, першим і найвпливовішим мислителем, хто настільки радикально переосмислив і примирив раціональне і міфічне мислення, був Ганс Блюменберг. Він, власне, і малює картину появи міфу як ситуацію, в якій тільки-но відкинуті від світу тваринних інстинктів перші люди мусять давати собі раду з невизначеністю хаосу, який їх оточує, або, як він це називає, з «абсолютизмом реальності». В такому разі певні сформовані раціональністю практичні навички виживання доповнюються і тісно переплітаються з міфічними нарративами, які заповнюють прогалини нестачі знань і заспокоюють паралізуювальну тривогу перед неохопним для раціональності світом (Blumenberg, 1979, S. 9–40).

«Поясніть мені все або нічого не пояснюйте», – виголошує А. Камю в есеї про абсурд, власне, виражаючи всю проблематику пояснювального знання (Camus, 1942, р. 43). Навіщо нам фрагментарні знання, що їх дає наука, якщо без важливого знання про все втрачається сенс будь-якої повсякденної діяльності, наприклад, сенс підтримки власної життєдіяльності, а тим паче сенс розроблення і вивчення самого пояснювального наукового знання. Міф у такому разі передує і зумовлює раціональність не хронологічно, як припускали просвітники, а структурно – як умова розгортання колективного мислення.

Екзистенційний вимір міфу зумовлений ще двома його важливими особливостями. По-перше, це властивості часу у міфі. Як Е. Кассирер, так і Мірча Еліаде звертали увагу на парадоксальний характер розгортання міфічних нарративів, які ніби відбувалися дуже давно, на самих початках світу, але одночасно можуть мислитися й у теперішньому часі. Для міфу це звична ситуація: він описує щось, що фундує самі основи світу і спільноти. Та водночас міф розповідає про щось, що впливає на нас і фор-

мує нас і світ прямо зараз. Тож структурно він має передувати всьому, проте через живу актуальність свого впливу на спільноту міфічна історія ніби продовжує відбуватися завжди і зараз. Міф також може бути і образом майбутнього, як демонструє Жорж Сорель у своїй відомій аналітиці міфу про всезагальний страйк. Та знову ж таки, це майбутнє як невідворотне принципово не відрізнятиметься від фундаментального минулого. Головне, що міф є історія, яка розгортається у своєму сакральному просторі, але наслідки цього розгортання виражають себе в теперішньому.

Другою важливою екзистенційною властивістю міфу є його варіативність. Саме це вирізняє міфологічний політеїзм від канонізованого монотеїзму. Про те, що для осмислення міфу неможливо задовольнитися якоюсь однією записаною версією, писали зокрема такі мислителі, як Броніслав Маліновський, Клод Леві-Строс та Ганс Блюменберг. Б. Маліновський наголошував на необхідності зауважити контекст і ритуали, в яких промовляється міфічна історія (Malinowski, 1948, pp. 74–89). К. Леві-Строс доводив, що сенс міфу наявний лише в сумі його варіацій, а не в окремій історії (Lévi-Strauss, 1958, pp. 227–255). Г. Блюменберг запропонував оптику дарвінізму, наголошуючи, що історії, які дійшли до нас і були записані, пройшли відбір в усному переказі, коли нарагиви тестувалися тривалий час у спільній роботі оповідачів і аудиторії і відтак зазнавали безперервних змін. Для Г. Блюменберга така робота з адаптації міфічних наративів є перманентною (Blumenberg, 1979, S. 9–40).

Проте як співвіднести важливість усіх варіацій міфу з тим фактом, що за переживання міфу ми все ж сприймаємо його як єдину історію? Ця суперечність слабшає, якщо припустити, що варіативність сценаріїв розгортання міфічної історії може бути вже в самій розстановці обставин і героїв міфу, в мізансцені, яку можна схопити з будь-якої версії міфічного наративу. Наприклад, гомерівська версія повернення Одиссея є не єдиною не тільки через те, що в нас є текстуальний доступ до інших версій розгортання оповіді, а й через характер міфічної оповіді, в якій неявно приховані інші варіації розгортання подій. До цієї варіативності не раз вдавалися поети задля підсилення переживання міфу. Одиссей міг залишитися у Каліпсо, мав багато шансів померти і Пенелопа могла його не дочекатися. Саме завдяки наявності цих варіацій обраний єдиний варіант стає сакральним повідомленням про важливе. Серен К'єркегор на початку книжки «Страх і

тремтіння» промислоє можливі варіації історії про Авраама і дивовижне спасіння його сина задля того, щоб підсилити ефект від канонічної біблейської версії (Kierkegaard, 1895, S. 11–15). Це здійснення єдиного варіанта відбувається безпосередньо в момент переживання міфічної оповіді. Тож міф стосується більше акту здійснення, а не потенції, існування, а не сутності. Міф – це те, що відбувається з нами прямо зараз, те, що обирається прямо зараз серед можливих варіантів, врешті-решт, те, що здійснюється і переходить у реальність.

Висновки

Отже, визначення причин появи та функціонування міфу пов'язане з осмисленням мовної презентації. Зсередини дискурсивної мови міф сприймається як відхилення від норми, яке викривляє і робить неадекватною презентацію реальності. Така оптика можлива за наявності віри в ексклюзивну здатність раціональності презентувати єдину істину засобами строгої дискурсивної мови, а також віри, що така єдина істина справді існує і потребує свого правильного вираження. В такому разі зосереджується увага на шкоді, яку здатен заподіяти міф своєю брехнею, незважаючи на те, чи ця брехня або викривлення впроваджується свідомо (як вважали Р. Барт і Е. Кассирер) або несвідомо (як вважав М. Мюллер).

Друга оптика з'являється у просторі критики класичної раціональності, розмиванні кордонів між фактами і інтерпретацією, між істиною і способом пізнання, підриві віри в єдині об'єктивні критерії для науки і в саму науку як єдину можливий спосіб розкриття правди про світ. Так, якщо дивитися на міф із метанаукового простору, він виявляється альтернативним способом розкриття істини або навіть тим метарівнем колективного мислення, з якого за певних умов лише і можуть розвиватися строгі методології науки. В такому разі міф і наука взаємопроникають і взаємодоповнюють одне одного. Проте ці способи мислення залишаються нетотожними. В міфі головне – це саме аспект здійснення чогось інтимно важливого, що зумовлює наше життя прямо зараз на противагу встановленню абстрактних зв'язків індивідуальних об'єктів науки. Це здійснення відбувається в межах різних варіацій міфу. Саме перманентний процес обрання певної варіації і певних акцентів робить міф живим. Цей вибір ми сприймаємо як переживання міфу, як перехід від потенції до дійсності, тому і міф – це те, що відбувається не

з відчуженими від нас об'єктами, а з нами, і прямо зараз розповідає нам про нас у цьому світі, про наші ціннісні орієнтири в житті.

Міф передає ту трагічну і водночас інтимну сторону буття людини, в межах якої її мислення світу і мислення своєї ситуації в світі не може

бути редуковано до понятійного аналізу сутностей. «Якби світ був прозорим, не було б мистецтва», – зазначає А. Камю (Camus, 1942, p. 135). Вочевидь, непрозорість світу і наша амбіція жити і мислити в такому світі створюють потребу і у мові міфу.

Список посилань

- Bacon, F. (1620). *Novum Organum*. Retrieved from <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke I)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hatab, L. J. (1990). *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Kierkegaard, S. (1895). *Frygt og bæven*. Kjøbenhavn: Reitzel.
- Langer, S. (1948). *Philosophy in a New Key*. New York: The New American Library.
- Lévi-Strauss, C. (1958). La Structure des Mythes. In C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (pp. 227–255). Paris: Librairie Plon.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Malinowski, B. (1948). *Myth in primitive psychology (in Magic, Science and Religion and Other Essays)*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge: 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.
- Quine, W. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60 (1), 20–43.
- Schelling, F. W. (1859). *Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Cotta.
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale University Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers.

References

- Bacon, F. (1620). *Novum Organum*. Retrieved from <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke I)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hatab, L. J. (1990). *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Kierkegaard, S. (1895). *Frygt og bæven*. Kjøbenhavn: Reitzel.
- Langer, S. (1948). *Philosophy in a New Key*. New York: The New American Library.
- Lévi-Strauss, C. (1958). La Structure des Mythes. In C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (pp. 227–255). Paris: Librairie Plon.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Malinowski, B. (1948). *Myth in primitive psychology (in Magic, Science and Religion and Other Essays)*. Glencoe, Illinois 1948: The Free Press.
- Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratic to Plato*. Cambridge: 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.
- Quine, W. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60 (1), 20–43.
- Schelling, F. W. (1859). *Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Cotta.
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale University Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers.

Oleksandr Siedin

THE ORIGIN AND FUNCTIONING OF MYTH: LINGUISTIC CONDITIONS

The article identifies two approaches to determining the linguistic conditions of the emergence and functioning of the myth. The first approach assumes that the myth is a manifestation of unconscious (M. Müller) or conscious (E. Cassirer, R. Barthes) distortion of language. Within this approach it is

impossible to escape from myth because the presentation of the facts of the world in language is inescapable, which is always imperfect. These distortions are meant for political influence, as according to the proponents of the conscious mythologizing of language. Philosophy is tasked with resisting such distortions and, consequently, myth creation in general. This approach seems simplified, because the myth is identified here with the linguistic form of its distribution, reduced to the analysis of distortions of language presentation. At the same time, the psychological and epistemological preconditions of the myth, its unique status in the life of communities are lost. Conditions for the development of the second approach arise through the critique of classical rationality by several influential thinkers who undermined the belief in the exclusive ability of discursive language to present the truth (F. Nietzsche, L. Wittgenstein, M. Heidegger). The second approach assumes that the myth emerges and continues to exist due to the inability of the logos to present some important aspects of reality, especially its existential dimension (P. Tillich, H. Blumenberg, L. Hatab, K. Morgan). In this case, myth and logos become alternative and at the same time closely connected linguistic ways of presenting the truth. Logos (the language of science) presents primarily abstract causal connections of essences. At the same time, mythical narratives are better than science at presenting the mysteries of origin and existence, creating a hierarchy of values for communities.

Keywords: myth, language, philosophy of mythology, philosophy of language, Ernst Cassirer, Roland Barthes, Hans Blumenberg.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Матеріал надійшов 25.08.2021