

О. В. Яковлева

ДО ПИТАННЯ ПРО ЛОГІЧНУ СТРУКТУРУ МІФУ

Історія вивчення міфу як загальнокультурного поняття є, мабуть, такою ж старою, як вивчення світогляду людини взагалі, оскільки цей світогляд і виник, і розвивався, і залишається на сучасному етапі (що видається частині людей дивним, частині — природним, частині ж — невід'ємним) міфологічним. Згадаймо хоча б той факт, що відтворення і з'ясування навколишнього світу людиною існує в трьох соціально закріплених формах — релігії, філософії і науці. Релігія використовує міфологічний метод, філософія в точному розумінні і наука — наукові методи. Міфологічний метод є також основою світосприйняття деяких індивідумів, але це світосп-

рийняття є саме індивідуальним і тому не закріпленням соціально, тобто не є формою суспільної свідомості.

Міфологічним у тій чи іншій мірі є також мистецтво — залежно від історичних та національних ознак — однак і вонезнов-таки виходячи з узаканої приналежності, може бути та чи інакше індивідуальним (точніше — особистісним), а головне, у зв'язку з цим, відтворює і з'ясовує не реальність, світ власної уяви.

Історія вивчення міфу закономірно спричинила спроби надати цьому поняттю термінологічного статусу, і найбільш цікаві й точно окреслені теорії з'явилися в останньому столітті.

Зрозуміло, що проникнути в суть такого складного глобального явища набагато легше й цікавіше, коли йдеться про рід, етнокультуру, і тут привертає увагу монографія професора Гарвардського університету Григорія Грабовича «Поет як міфолог-ворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка» [Київ, 1998]. Ця найновіша робота належить, як говориться в анотації, літературознавцю, літературному критику й культурологу. Це є характерним, оскільки найдосконаліші теорії міфу створені в наші часи саме літературознавцями, згадаймо Ролана Барта або Мірча Еліаде.

Семантику або структуру міфу, зрозуміло, неможливо досліджувати, вириваючи його з цілісного тексту, до якого в літературі належить уся творчість письменника. Тому до спроби визначити лінгвістично цей термін, як видається, може підійти, тільки повно описавши семантику міфу — тоді вже можливо буде виділити в ній певні закономірності.

Теорія Г. Грабовича, на нашу думку, є логічно обґрунтованою й точною не менш, ніж лінгвістична. Міф загалом пише він, «розцінюють як відбиття важливого й істинного зв'язку між явищами, підтвердити який, однак, неможливо за самою природою цього відбиття [1, 63], посилаючись на Леві-Строса, за яким міфологічна думка «не має нічого спільного з раціональним чи науковим мисленням. (З останнього вона існує паралельно, але в еволюційному відношенні ні в якому не передре, вона не «пранаукова» і не «пранациональна» [1, 64].

У своїй моделі, що ґрунтується на дослідженнях Леві-Строса і Віктора Тернера, Г. Грабович в загальних рисах визначає такі п'ять фундаментальних прикмет міфу як продукту міфологічного мислення.

I. «За своєю будовою міф відзначається надмірністю багатолінійністю, тобто це безперервне вироблення структур (або «думки», «ідеї») шляхом гетерогенного, але закінченого ряду «подій» чи структурних одиниць («тем» або «мотивів»), які його складають» [1, 64].

II. «З погляду динаміки — як розвитку оповіді, так і взаємовідносин між елементами, — міф розвивається через ряд динамічних опозицій та примирень між ними: опозиція на нижньому рівні структури знімається примиренням сторін на вищому рівні» [там же].

III. «Міф... передає «універсальні істини». В рамках цієї структури, якій він належить, його зміст майже завжди має велике значення і стає святою для певної групи людей. Насамкінець, із усього сказаного обов'язково випливає, що світ, представлений у міфі, не випадковий» [там же].

IV. «Цей світ виходить за межі часу» [там же].

V. «Виходить він і за межі конкретного простору» [там же].

Як робоче визначення, на наш погляд, наведену модель можна з успіхом використовувати для літературознавчого та культурологічного аналізу, що показує сам автор. Однак цінність на цьому не може зупинитися. Точніше, його справа полягає в іншому — у зведенні до знакових утворень того, що подається в загальногуманітарному вигляді. Той же факт, що перед нами — знакові явища якогось особливого (чи специфічного) характеру, не викликає сумнівів. Знов-таки згадаємо теорію міфу Р. Барта, але ж бачимо, що Г. Грабович додає дещо дуже суттєве.

Перша прикмета означає необхідну відкритість семантичної сторони міфу, її потенційну нескінченність — на відміну від слова як такого, що не могло б у такому разі виконувати свої функції. Ця семантична сторона реалізується у формальній стороні міфу, що (знов-таки на відміну від слова) не є чітко окресленою, нагомість представлена сукупністю опозицій (друга прикмета), що нейтралізуються на вищому рівні. Тут мимоволі думаєш про спрощувальну якість міфологічного мислення, що не допускає існування протиріч або парадоксів, оскільки може являти собою лише щільну єдність. Це потрібно і для того, щоб передавати «універсальні істини» (третя прикмета). Такі істини набувають сакрального характеру; звісно, вони не можуть бути випадковими, але ніяк не можна стверджувати, що вони є закономірними: ніяке логічне обґрунтування тут не просто є неприпустимим, воно взагалі існує в якомусь іншому світі.

При цьому зразу спадає на думку, що міфологічне мислення є авторитарним: воно не підлягає ніякому аналізу, критиці чи запереченню для його носіїв. Оскільки це святиня, воно (мислення, а звідси — його міфи) мають «всесвітній» статус, виходячи за межі конкретного часу і простору (четверта і п'ята прикмети).

Г. Грабович зазначає, що «поетичний світ Шевченка виразно відповідає означеній моделі» [1, 65], разом з тим відзначаючи, що «слід відрізнити міфологічну думку Шевченка... від цілком раціональної, інтелектуально відстороненої манери його російських повістей і «Щоденника»... [1, 66]. Це зауваження для нас є суттєвим: особливо наочно можна побачити на матеріалі творчості одного майстра, чим саме відрізняється міфологічне мислення від раціонального. З іншого боку, було б дивним, коли б український письменник XIX ст. мав чисто міфологічний світогляд. Не можна стверджувати, що міфологія була тільки середньовічною (і більш древньою) формою відображення світу, але ясно, що в ті часи раціоналізм посідав набагато менше місця, ніж в останні десятиліття.

«Сучасні категорії часу і простору мають дуже мало спільного з часом і простором, що сприймалися й переживалися людьми в інші історичні епохи. У так званій примітивній, аби міфологічній, свідомості ці категорії не існують як чисті абстракції, оскільки саме мислення людей на архаїчних стадіях розвитку було переважно конкретним, предметно-чуттєвим. Їх свідомість охоплює світ одночасно в його синхронній і діархонній цілісності, і тому воно «позачасове» [2, 45]. «У цій системі свідомості минуле, теперішнє й майбутнє розташовані наче в одній площині, у певному сенсі вони є «одночасними...» Древня людина бачила і минулий і теперішній час розповсюдженим навколо себе, що взаємно проникає й покриває один одного» [2, 46].

Більше того, «найсуттєвіша особливість розуміння простору й часу людьми первісного суспільства полягає в тому, що їхній свідомості ці категорії виступають не у вигляді нейтральних координат, а як могутні таємничі сили, що керують всіма речами, життям людей і навіть богів. Через те вони емоційно-ціннісно насичені: час, як і простір, може бути добрим, злим, благодійним для одних видів діяльності й ворожим для інших; існує сакральний час,... і також існує сакральний простір, певні священні місця або цілі світи, підпорядковані особливим силам» [2, 46]. Наприклад, Шевченко «торкається минулого й сучасного, аби тільки довести, ствердити, пояснити майбутнє й перспективу, з ним пов'язану, а сам апофеоз ідеальної спільності й заперечення суспільної структури» [1, 175]. Інакше кажучи, майбутнє в міфології Шевченка — це сакральний час, який «має перемогти й виправити сучасне» [1, 179]. З іншого ж боку, увялення поета про спасіння, «рай у глибоко особистісному, ліричному, автобіографічному контексті» означає знов-таки повернення до первісної України [1, 181], тобто в минуле.

Отже, сакралізації тут підлягає не тільки час, але й простір. Це виходить хоча б із такої простої тези, що первісна Україна територіально навіть не була тотожною сучасній для Шевченка землі. У міфі такого й не має бути, адже для поета Україна — не просто власне ім'я і все те, що з ним стоїть, це — ім'я-міф: «Як певний феномен, що лежить за межами історичної необхідності й законів політичного існування, Шевченкова Україна набирає, таким чином, рис ідеального явища» [1, 172].

Цінність критичного аналізу, що чітко розрізняє раціональний і міфологічний способи зображення, у тому, що читачу дається розуміння: це — у тій чи іншій мірі віддзеркалення світу; натомість подане другим способом не має і не може мати (нічого) суттєво значущого у реальності як сакральна, універсальна, авторитарна, нарешті, установа. Ми вже вказували, що лінгвістичне співвіднесення тут є необхідним, і тепер бачимо, що міф не підлягає актуалізації в тексті, яка є невід'ємною для будь-якої номінативної одиниці — «я — тут — зараз». «Я» (суб'єкт висловлення) як таке існує всюди й завжди, і звідси будь-яка ідентифікація простору й часу втрачає смисл.

Як відомо, теоретична лінгвістика вийшла з логіки і багато в чому базується на ній. У логіці поняття «міф», здається, не існує. Це значить, що відповідне явище зводить до якоїсь іншої знакової одиниці. Грабович визначає поетичну систему Шевченка як символічний код [1, 176], і це вже дає змогу від чогось відштовхнутися. Символи у логічній класифікації — це знаки-символи, що відносяться до немовних знаків разом із знаками-копіями та знаками-ознаками [3, 57]. На перший погляд, це видається дивним, але, якщо придивитися до прикладів (чайка — символ Московського Художнього театру, Московський Кремль — символ Москви та Росії), стає зрозумілим, що функцію символізації набуває тут не слово (словосполучення) як таке, а означувана реалія (денотат). Міф сюди віднести не можна, тому що денотат реально не існує. Тому міф — це мовний знак. Тут ми переходимо до поняття імені. «Ім'я — це вираз природної або штучної, формалізованої мови, що позначає окремих предмет, сукупність схожих предметів, якості, відношення і т. п.» [3, 61].

У залежності від характеру денотата і смисла імена розподіляються на класи: одиничне ім'я, загальне і пусте. Пусте ім'я — це ім'я, «у якого відсутній денотат, тобто не існує такого предмета, якій позначається даним іменем, наприклад... «Зевс», «русалка», «кентавр» і т. п.» [3, 62].

Отже, лінгвістично міф — це не символ, а знак із пустим іменем. Дійсно, Україна як власне ім'я в мові й Україна Шевченкова — зовсім не одне й теж саме. Міф не має денотата, а має смисл (спосіб, яким він вказує на свій денотат, у даному разі неіснуючий або існуючий тише в уяві): слово-неміф

має і денотат, і смисл. Міф може справляти сильний вплив на людину завдяки тому, що закладене в його логічній структурі: «питання про пустоту чи непустоту того чи іншого імені часто має велике значення, і на нього не завжди просто відповісти» [3, 62].

Цікаво розглянути також, як у логіці визначається символ. Це ідея, образ або об'єкт (не слово як таке!), що має власний зміст і одночасно репрезентує в узагальненій, нерозгорнутій формі деякий інший зміст. Символ стоїть між «чистим» знаком (який має мізерний власний зміст) і моделлю, яка має пряму подібність із об'єктом, що моделюється [3, 168]. Для нас має значення, що символ використовується людиною певних видах діяльності, внаслідок чого має певну мету. «Він завжди послуговує викриттю чогось неявного, що не лежить на поверхні; непередбачуваного» [3, 168]. Не виключено, що міф як явище виник у результаті настільки сильної, доведеної до знакової межі символізації, що це призвело до втрати (чи підміни на неіснуючий) власного змісту.

О. О. Потебня вказував на думку російського фольклориста й літературознавця О. Н. Афанасьєва: джерелом міфів зрештою нездатність людини втриматись на тій висоті думки, на якій вона, без будь-яких зусиль із своєї сторони, опинилася на початку. «Історія міфів виходить історією падіння людської думки» [4, 302]. О. О. Потебня, до речі, писав, що на певному ступені розвитку міфічне мислення є єдино можливим, необхідним, розумним; воно притаманне не одному якось часу, натомість людям усіх часів, які стоять на певному ступені розвитку думки [4, 303].

Закономірним є, що існує таке мислення і в наш час. Знаючи його цікаво знаходити в літературній критиці, методи якої не завжди є науковими, а можуть включати в себе ідеологічні або художні елементи. Більше того, у ній часто відбувається дуже цікавий процес народження міфів, міфологізації. Наприклад, протиставляючи Україну радянських часів («колоніальної тоталітарної імперії, місце систематичного нагледу й кари і цілеспрямованого нищення свободи») Україні сучасній, починають останню так: «Інша Україна, таємнича і, можливо, менш загрозлива, починає неохоче виступати з майбутнього» [5, 4]. І тут згадаємо О. О. Потебню: міф «складається з образу й значення, зв'язок між якими не доводиться, як науці, а є безпосередньо персонуючим, приймається на віру» [4, 302].

У статті К. Москальця, присвяченій В. Стусу, з якої ми навели образ сучасної України, наводиться ранне розуміння поетом батьківщини як антропоморфне по-середньовічному сприйняття [5, 5]. О. Ф. Лосєв писав, що міфологія — це розуміння неживої дійсності як живої, безособистісного

особистісного [6, 260]; додамо тут зауваження О. О. Потебні, що «більша або менша людинообразність образів при судженні про загальний характер такого роду мислення є несуттєвою» [4, 303].

І література в цілому (як ми вже бачили у Т. Шевченка), і поезія зокрема не завжди є міфологічною. Як приклад «поета досвіду» наводиться Рільке, з поезією якого В. Стус вів багатолітній герменевтичний діалог. Рільке належить відомий вислів про те, що «треба чекати, збирати протягом усього життя, по змозі довго, враження й захоплення, і тоді, аж наприкінці його, можливо, зумієш написати десяток гарних рядків, — свого роду легітимізація такого стану речей» [5, 4]. Тут «легітимізація» є логічний доказ реальності.

З іншого боку, у Стуса одне з ключових понять поезики і філософії — «межисвіти» (або «межипростір», або «поміжсвіт»), про які, як вважає автор статті, можна сказати словами Рільке (два поети часто «коментували» один одного): «... Такі дні не належать ні смерті, ані життю. Вони належать... о, це якийсь межисвіт, край поміж життям і смертю, де над тобою стоїть якийсь межі-дух, межі-бог, і ці дні належать йому, таємничій силі, що проймає жахом» [5, 5].

Інший рівень усвідомлення показує В. Стус (скоріше, чуттєвий, знов-таки міфологічний, а не логічний), коли пише вже про «життєві», а не літературні міфи: «Уявіть собі вразливу душу радянського школяра, який протягом десяти років навчання мусить кількаразово здирати з себе шкіру. Сьогодні він приймає на віру те, від чого завтра відмовиться, точніше — що завтра проклене» (пише Стус у листі до Петра Шелеста. — 5, 5). У такого (у наш час вже можна обмежити загальний образ) школяра чомусь не повстає запитання про оце «кількаразово»: для чого приймати на віру те, що потім доведеться з себе «здирати».

Це не дивно хоча б тому, що логіка й досі не входить в учбову програму середньої школи, а визначення міфу відсутнє у вузівських підручниках з філології.

Міфом називають навіть саму фігуру Стуса («Міф про Василя Стуса як дзеркало шістдесятників» Василя Івашка) і, що дуже характерно, символ віри Стуса [5, 6]. Втім, символ віри, виходячи із значень слів, що складають дане словосполучення, завжди є міфом, і в гуманітарних науках він іноді замінює наукове знання.

Література

1. Гривач Г. Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Гараса Шевченка. / Пер. з англ. — 2-е вид. — К.: Часопис «Критика», 1998.
2. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984.

3. Горский Д. П., Ивин А. А., Никифоров А. Л. Краткий словарь по логике. — М.: Просвещение, 1991.

4. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. — М.: Высшая школа, 1990.

5. Москалец К. Страсті по Вітчизні // Критика. Рік III. Число 6(20).

6. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.