

Питання теоретичні

Василь Пахаренко

УДК 130.2: 82 – 343

ПАНМІФІЧНА МОДЕЛЬ СВІТОСПРИЙМАННЯ: СПРОБА СИСТЕМАТИЗАЦІЇ

У статті зроблено спробу окреслити панміфічну модель світосприймання. Автор розглядає міф як інтуїтивно-логічну, образну форму пізнання буття, розрізняє два ступені міфу – абсолютний і відносний, які на функціональному рівні виявляються у власне і псевдоміфах, а на хронологічному – в архе- і неоміфах.

Ключові слова: міф, наука, панміф, псевдоміф, власне міф, археміф, неоміф, віра, атеїзм, есеїстичне мислення.

Vasyl Pakhareno. Panmythic worldview model: an attempt at systematization

The paper attempts to sketch out the panmythic worldview model. The author treats myth as an intuitive-logical figurative form of existential experience. He distinguishes two layers of myth – an absolute and a relative one. Both of them manifest themselves in myths and pseudo-myths (functional level), as well as in archetypal myths and neomyths (chronological level).

Key words: myth, science, panmyth, pseudo-myth, archetypal myth, neomyth, faith, atheism, essayistic way of thinking.

Світова гуманітаристика давно вже дійшла висновку: осягання феномену людини неможливе без осмислення феномену міфу. У переплетенні й зіткненні різноманітних міфологічних концепцій, вироблених упродовж останніх двох століть, досить виразно проступає панміфічна теорія людського світосприймання. На мій погляд, суть її така.

Як відомо, шлях пізнання – це діалектична єдність знання й віри, тому єдина досяжна для нас форма світосприймання – це міфотворення.

Традиційно розрізняють, протиставляють міф і науку. Але це протиставлення цілого і частини, отже, воно безпідставне. Просто психологія дотеперішньої науки склалася так, що вона (наука) претендує щоразу на якнайбільшу повноту, універсальність, а незрідка й остаточність осмислення буття. Завжди ці претензії виявляються, зрештою, міфом. Не випадково О. Лосєв називає притаманну науці самовпевненість міфологічною: “Коли “наука” руйнує “міф” то це значить лишень те, що одна міфологія бореться з іншою міфологією” [6, 33].

Того ж висновку доходить О. Шпенглер: “В основі всякого “знання” про природу, хай навіть найточнішого, лежить релігійна віра. Чиста механіка, до якої західна фізика зводить природу, <...> передбачає певну догму, а саме релігійну картину світу готичних століть. Будь-яка критична наука, як і будь-який міф, будь-яка релігійна віра загалом, тримається на внутрішній достовірності; її утворення розрізняються лише особливою побудовою й тембром, не будучи відмінними в суті” [14, 570-571].

М. Бердяєв твердить: “Коли пізнання претендує остаточно звільнитися від міфів релігійних, воно підкоряється міфам антирелігійним. Матеріалізм – це також своєрідна міфотворчість, він живе міфом про матерію й матеріальну природу. Позитивізм живе міфом про науку як усеохопне знання” [1, 85].

О. Потєбня пояснює панівне становище міфу у світосприйманні людини його взаємозв'язком з основою нашого мислення – мовою: “Міфологія неминуча; вона – необхідність, котра полягає в самій мові, якщо в мові ми визнаємо зовнішню форму думки... Щоправда, у найдавніші часи історії людського духу міфологія більше виступає назовні, але вона ніколи не зникає повністю. Міфологія є й тепер, як і в часи Гомера, але ми її не помічаємо, тому що живемо в її тіні й тому що майже всі бояться полуденного світла істини. Міфологія у вищому сенсі слова є владою мови над думкою в усіх можливих галузях духовної діяльності...” [10, 297].

Ніби продовжуючи логіку Потєбні, К. Г. Юнг виявляє закорінення здатності людини до міфотворення в позасвідомому. Це стало зрозуміло у процесі аналізу типових міфологічних мотивів (архетипів) у сновидіннях людей, які не мали жодних – ані прямих, ані опосередкованих чи навіть “забутих” знань про відповідні міфи. “Такі факти змушують нас припустити, що йдеться про автохтонне повернення поза будь-якою традицією, а відповідно, що існують “міфотворчі” структурні елементи позасвідомої психеї” [17, 120]. Отже, наше світосприймання – це міфотворення. Але міфотворення в якому сенсі?

Нагадаймо для початку, що слово “міф” має як мінімум три взаємопов'язані значення: 1 – вигадка, фантазія, обман, казка, себто протилежність до видимої, емпіричної реальності; 2 – уявлення архаїчних народів про створення світу й людини, про діяння давніх богів та героїв; 3 – спосіб мислення, механізм світопізнання, себто *не предмет, а процес, не результат, а спосіб* досягнення певного результату. Про міф у третьому, головному значенні й будемо найчастіше говорити в цій студії.

Спираючись на дефініції провідних фахівців, можна дати таке робоче, максимально узагальнене визначення цього феномену. *Міф* – це інтуїтивно-логічна, образна форма мислення, пізнання буття, котра становить собою систему символів і має за основу диво та екзистенційно конститує свідомість людини, дає змогу долати суперечності нашого існування, визначає місце людини у світі і спосіб її згармонізування з Усесвітом.

Відтак виокремимо ключові ознаки міфу, які складають його сутність: 1) екзистенційність, особистісна, конкретно-життєва настанова; 2) екологізм, діалогізм, діалектичність, медіація; 3) інтуїтивно-логічний спосіб пізнання; 4) настанова на диво; 5) символізм; 6) конкретно-чуттєвий універсалізм; 7) творчо-словесна природа.

Проте, наділяючи міф аж такими глобальними повноваженнями, конче необхідно розрізнити його вияви й рівні. Без цього чіткого, загальноприйнятого розподілу постійно наражаємося на непорозуміння, парадокси, гострі дискусії – насамперед тому, що різні автори в один і той же термін укладають різні поняття.

Скажімо, О. Лосєв розкрив універсальну природу міфу, довів його нетотожність із фантастикою, наукою, релігією, мистецтвом, говорив про профанну й сакральну міфологію, абсолютну й відносну. Але чіткого поділу цих понять не зробив. Тому в пізніших дослідників виникає закономірне запитання. І. Зварич формулює його так: “Єдина і єдино можлива форма мислення, обмежена всіма названим вище “не”, забезпечувала всі потреби людини у всьому, що це “не” заперечує? Якщо це так, то, зокрема, релігія, наука, естетичні потреби людини забезпечувалися паралельно існуючими з міфологічною формами суспільної свідомості. Бо була математика, був небесний календар, раніше – примітивні виміри і відчуття простору і т.п. Якщо це не входило в міфологічну свідомість, тоді остання не єдина і не єдино можлива. Якщо ж вона єдина, єдино можлива і цілісна, то всі “не” відпадають від міфу, і він включає в себе все назване вище” [4, 12].

На це запитання варто відповісти так: міфологічна свідомість справді єдина і єдино можлива, але “не” відпадають тільки від деяких рівнів міфу. Одначе, щоби відповідь була переконливою, необхідно окреслити цілісну панміфічну систему світосприймання людини (ураховуючи, зрозуміло, певну умовність, спекулятивність будь-якого однозначного поділу в такій тонкій сфері).

У цій системі, гадаю, насамперед необхідно розмежувати два *ступені* міфу – абсолютний і відносний.

Абсолютний міф, або **панміф**, – це картина світу людини й людства. **Відносний міф** – це конкретні давні й сучасні міфи, художні ідеї, релігійні чи наукові теорії, концепції, що якимось пояснюють світ.

Відносні міфи можна розглядати на функціональному і хронологічному рівнях.

Функціональний рівень.

На певному початковому шаблі свого становлення людина (й у філогенетичному, і в онтологічному сенсах) створює міф. Назвемо його *власне міф* (за термінологією О. Лосева, це абсолютний міф). Якийсь час він задовольняє людину, пояснює їй сенс життя, забезпечує гармонію зі світом, служить підмурівком моралі тощо. Але людина розвивається, накопичує досвід, збагачує й розширює свідомісний складник своєї психіки. І ось дотеперішній міф стає затісним, наївним для її світосприймання. У такій ситуації людина *обирає між двома стратегіями*:

1. Знаходить у собі духовні сили, здібності прочитати старий міф – розкодувати його символіку, збагнути сенс, поглибити істину, у ньому закладену, і на цій основі створити новий, досконаліший, свідоміший міф (власне міф).

Стан переходу від попередньої до наступної міфології К. Ясперс влучно характеризує як одухотворення: “...міцні першопочаткові підвалини життя починають хитатися, спокій полярностей змінюється збуренням суперечностей і антиномій. Людина вже не замкнута в собі. Вона не впевнена в тому, що знає саму себе, і тому відкрита для нових безмежних можливостей. Вона здатна тепер чути й розуміти те, про що до цієї миті ніхто не запитував і що ніхто не сповіщав. Нечуване стає очевидним” [18, 34].

У такі моменти посилюється викликана етичним обуренням боротьба проти примітивного олюднення божества чи його демонізації, усвідомлюється трансцендентність Бога, релігія стає менш ритуалізованою, натомість етичнішою, духовнішою.

Цим шляхом шукач істини поступово приходиться до *ідеї Боголюдини*. Н. Хамітов зазначає: “Таємниця боголюдського відкривається лише вільному духові, який підіймається від розумових схем буденності до творення образів, що передають цілісність світу в його прагненні до Істини, Добра, Краси і причетність людини до цієї цілісності та устремління. Таємниця боголюдського відкривається людині, що прилучилася до вищої творчості духу – міфотворчості. Під міфотворчістю тут маємо на увазі народження творів, у яких в образній формі розв’язуються трагічні суперечності людського буття, зокрема – суперечності людини і Бога. Ці твори призводять до потрясіння й очищення окремих особистостей і цілих народів...” [12, 372-373].

Ось яскравий зразок нового одухотвореного прочитання давнього міфу: “Ми звикли думати, що розвиток – це лише благо. І тільки віднедавна почали помічати, що розвиток, який відбувається на шкоду душі, є повільним самовбивством. Тепер зрозуміло, чому був покараний Прометей, котрий подарував людям вогонь. Вогонь – це тепло, комфорт, добробут. І тому орел клював саме печінку Прометея. Печінка – це орган, який найсильніше відчуває майбутнє. Його майбутнє корчиться, мучиться й розпадається. Душа – це теж тіло, але розгорнуте в часі. І турбота про свою душу – це турбота про майбутнє виживання” [5, 186].

2. Інший вибір – людина творить *псевдоміф*. У чому його суть? Передовсім це не *альтернатива*, а *спотворений різновид* абсолютного міфу. Себто його стрижнем також слугує диво, опорою – віра, знаряддям – інтуїтивізм і символобачення. Проте, за О. Лосєвим, псевдоміфологія (у його термінах – “відносна міфологія”) “не розуміє й не визнає своєї міфологічної природи, захоплюється частковостями, спотворює діалектику, а значить, сам розум, для того, щоби зберегти своє занепаде й від’ємне існування” [6, 172]. Вона завжди *абсолютизує* один чи декілька принципів власне міфології, наприклад: тільки віра – тільки знання.

Якщо максимально спростити, то власне міф – це світонастанова за формулою “і – і”, за логікою діалогу, а псевдоміф – за формулою “або – або”, за логікою відмови від діалогу.

Взірцем власне міфу є вчення Ісуса Христа. Візьмімо хоч би заповідь: “Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить із уст Божих” (Мт. – 4:4). Якби Ісус був псевдоміфотворцем-ідеалістом, він би заявив: “Не хлібом буде жити людина, а словом”; якби псевдоміфотворцем-матеріалістом – “Не словом буде жити людина, а хлібом”. І в тому, і в тому разі така настанова призвела б до смерті людини як цілості. Єдиний вихід – медіація, поєднання, згармонізування протилежних первин, до чого й закликає Христос. Іще характерні приклади: “Віддайте кесареві кесарево, а Богові – Боже!” (Мк. – 12:17); “Хто не супроти нас, той за нас” (Мк. – 9:40). А от, до речі, корінна зміна російськими більшовиками цієї заповіді на гасло: “Хто не з нами, той проти нас” – показовий вияв псевдоміфу.

Псевдоміфотворець не розрізняє, змішує світи духовний і матеріальний, внутрішній і зовнішній, зміст і форму тощо, він не здатен вибудувати істинну ієрархію цінностей. На слушне переконання Г. Сковороди, саме в цьому найбільша помилка і причина гріховності людського пізнання: “Поганці усі зуться оцим ім’ям: Вавилон, що значить змішання, або зілляння. Вони бачать одну лише зовнішню плоть і дивуються їй усюди, її описують, вимірюють, – а духовну правду, що знаходиться у плоті, не знаючи її, змішують з плоттю”; “Рідна смерть, що душу вбиває жалом, є змішування в одно тлінної і божественної натури, а змішане оце зілляння є віддалення від божественного ества в країну страху і попелу” [13, 60-61]. І справді, якщо власне міф перетворює Хаос на Космос, то псевдоміф – навпаки.

Але що ж штовхає людину до псевдоміфотворення? Абсолютний ідеал, стремління до якого ми відчуваємо інтуїтивно, генетично, – є *одинність*, *цілісність*, що значить *наддосконалість*, *Божистість*. Для людини ж, із одного боку, виявляється доступним лише відблиск цього ідеалу – гармонія множинності, а з другого – навіть цей компромісний результат вимагає величезних витрат духовної енергії, несправедливих і безглузких, з емпіричного погляду, страждань. У такій ситуації ще недосконала, невироблена свідомість намагається знайти легший і водночас, із позицій практичного розуму, справедливіший, логічніший шлях. Висловлюючись фігурально, дитинна свідомість доходить висновку, що можна дістати стиглий плід, не дожидаючись осені, а вже навесні, та ще й не завдаючи при цьому собі праці лізти на дерево, а просто зрізавши його. Себто бажане приймає за дійсне, мрію про одинність (і далеку перспективу одинності) оголошує реальністю тут і тепер, що значить: визнає себе богом і творить псевдоміф.

Псевдоміфотворення, гадаю, зумовлене передовсім гносеологічним і етичним чинниками.

Гносеологічний. Людині нестерпно змиритися з тим, що світ у суті своїй, у цілості не пізнаний. Його серцевину доводиться сприймати на віру,

міфологізувати. Одначе людина, цілком природно, прагне комфорту – побутового, емоційного, зрештою, інтелектуального. Усвідомлення ж того, що є речі, які ти ні сьогодні, ні пізніше не збагнеш, що ніколи не пізнаєш повну істину, хоч би скільки вдосконалювався, учився, що летиш у якійсь неосягненній безодні, невідомо звідки, куди, з якою метою, породжує панічний екзистенційний страх і нестерпно ятрить самолюбство.

Тоді на допомогу приходять практичний, інтегральний розум, він підказує: “Людино, ти *не віриш, а знаєш*”. І ось ті, що пристають на цю підказку, починають свою картину світу, вибудовану на суб’єктивній вірі, трактувати за єдино об’єктивну, зятято нав’язують її іншим і – що найстрашніше – намагаються увібгати світ у надтісні рамки цієї картини, сиріч творять псевдоміф.

Навіть у тому разі, коли наукове пізнання й не страждає на таку самозакханість розуму, воно все одно виявляє свою псевдоміфічну обмеженість – коли намагається універсалізувати, оголошує об’єктивною, єдино правильною свою відносну картину світу. Як уже мовилося, це вельми характерна риса наукового мислення. До речі, у зятятому прагненні до універсалізму яскраво виявляється міфічна природа науки.

Етичний чинник. Уже вступаючи в життя, практично кожен помічає, що у світі існує (чи й панує) зло. Хто ж є його призвідцем? Що досвідченішою стає людина, то твердіше переконується: злочинець убиває, краде, обманує, бо так рятується від голодної смерті, або таким його виховали, або потрапив у такі умови. Отже, він не винен, злочинцем зробив його світ. А світ створений Богом і підвладний Богові, у Його компетенції зупинити несправедливість, котру Він не зупиняє, навіть навпаки. Значить, не хто інший, а саме Бог є першопричиною, творцем і носієм зла. Цю логіку емпіричного розуму, певно, найретельніше дослідив Ф. Достоєвський, зокрема в романі “Брати Карамазови”.

Що цікаво – якраз безпорадна людяність незрідка робить із нас нелюдів. Ось Іван Карамазов. У душі цієї людини любов задушила любов. Сповідуючись Альоші, він наводить два приклади: генерал зацьковує собаками восьмилітнього дворового хлопчика на очах у його матері; у другому випадку батьки жорстоко катують власну п’ятилітню доньку. Розповідаючи це, Іван екзальтовано вигукує: “Чи ти розумієш це, коли маленька істота, нездатна навіть осмислити, що з нею діється, б’є себе в підлому місці (мати замкнула її на ніч в убиральні. – *В. П.*), у темряві й холоднечі, крихітним своїм п’ястучком у надірвані грудці і плаче своїми кривавими, незлобивими, кроткими слізками до “Божечка”, щоби той захистив її, – ти розумієш цю ахінею!... Я не кажу про страждання дорослих, ті яблуко з’їли, і дідько з ними... але ці, ці!” [2, 266-267].

Іван (а він утілює цілий тип людей, про який зараз мова) не може збагнути, прийняти такий порядок речей: “Солідарність у гріхові поміж людьми я розумію, розумію солідарність й у відплаті, але не з дітками солідарність у гріхові, і якщо правда дійсно в тому, що вони солідарні з батьками їхніми в усіх злочинствах батьків, то вже, звичайно, правда ця не від світу сього й мені незрозуміла” [2, 269]. По цьому правдошукач робить висновок: “Не хочу гармонії, через любов до людства не хочу” [2, 270].

Отже, нездатність відповісти на запитання, у чому першопричина зла, та небажання змиритися з незбагненим злом приводить людину (навіть потенційно гуманну, духовну) до *богоборства*, а відтак – до *безбожності*. Але так уже влаштований наш розум, що, повалюючи Бога, *ставить себе на Його місце*, а це у принципі неможливо. Отож такий шлях неминуче веде до дисгармонії, загибелі. На запитання “що робити?” безбожник відповідає однозначно – усе дозволено. Іван Карамазов устами чорта (а чорт у розчахнутому Івановому “Я” втілює якраз грань чистого, без краплі совісті,

розуму) чітко висловлює суть цієї філософії: “Оскільки Бога й безсмертя все-таки немає, то новій людині дозволено стати людиною-богом, навіть хоч би одній у цілому світі, і... з легким серцем перескочити будь-яку колишню моральну перепону колишньої людини-раба, якщо буде потрібно. Для Бога не існує закону! Де стане Бог – там уже місце Боже! Де стану я, там зараз же буде перше місце... “усе дозволено”, і край!” [2, 662].

Заперечуючи Бога, атеїст заперечує (мусить заперечувати за невблаганною логікою) і духовну, богоподібну первину в людині, залишаючи тільки біологічну та соціальну. У досить типових радикальних виявах цієї настанови спрацьовує логіка Великого Інквізитора: люди слабкі й підлі (звичайно, крім мене, котрий це усвідомив); свобода для них – найтяжчий дар. Щоби зробити людей щасливими, треба відібрати в них свободу, стати їхнім абсолютним володарем, дати їм “тихе, смиренне щастя слабкосилих істот, якими вони і створені... вони стануть полохливими й будуть дивитися на нас і тулитися до нас зі страхом, як пташенята до квочки. Вони дивуватимуться й жахатимуться на нас і гордитимуться тим, що ми такі могутні й такі розумні. що змогли втихомирити таке буйне тисячомільйонне стадо” [2, 283]. Тобто знову ж таки твориться псевдоміф.

Аналізуючи атеїзм, М. Бердяєв резонно розрізняє два його різновиди: 1) *легковажний*, пихатий, злостивий і 2) *стражденний*. Перший пов’язаний із буденністю, наукою, сатанізмом чи ідолопоклонською ідеологією та вартий більшого осуду; другий пов’язаний із болісним шуканням істини й заслуговує на співчуття.

Однак в будь-якому разі атеїзм закономірний, і навіть певною мірою корисний етап духовного становлення. “Атеїзм є лиш досвід у житті людини, діалектичний момент богопізнання. Проходження через досвід атеїзму може бути очищенням людської ідеї про Бога, звільненням від лихого соціоморфізму... Люди заледве можуть витримати incognito Божества, кенозис (приниження через утілення. – В. П.) Христа. Вони б хотіли царської величі Бога й боголюдини. Вони спочатку раціоналізують, пристосовують до свого рівня Промисел Божий. Потім вони повстають проти власних хибних ідей, робляться атеїстами. У першому випадку вони були не ближчими до Бога, аніж у другому” [1, 353].

І все ж, у чому головна небезпека псевдоміфу? Людина існує у трьох реальностях – *психічній, фізичній і метафізичній*. Визначальна для нас, безсумнівно, перша – крізь її окуляри ми сприймаємо світ і себе (тому, до речі, й обов’язково психологізуємо, олюднюємо – або вульгарно, або одухотворено – і фізичну, і метафізичну реальності). Людська психіка, за Юнг’ом, становить собою цілість позасвідомісних і свідомісних процесів, це саморегульована система, у якій відбувається постійний обмін енергії між елементами (див.: [16, 17-18]).

Для психічної реальності псевдоміф якраз і становить найпершу й найбільшу загрозу. Тому що розбалансовує систему, відокремлює свідоме від позасвідомого й навпаки. Ця атака руйнує психіку як особистості, так і всього суспільства, зрештою – знищує певну цивілізацію. В історії людства такі катастрофи траплялися багато разів. Сьогодні, в умовах нестримної глобалізації, це може бути вселенська й остаточна катастрофа людства.

Водночас псевдоміф, як і атеїзм, треба оцінювати зважено. Це вельми прикра, проте неминуча стадія самостановлення людини, сказати б, хвороба росту духу. Переживаючи й осмислюючи псевдоміф, людина одержує хоч і негативний, але дуже важливий досвід, котрий дає нам змогу бачити свою недосконалість і примушує поборювати її, шукати шляхи саморозвитку, наближення до ідеалу – до Бога, а відтак і до себе.

Мусимо враховувати й той факт, що у зворохобленому реальному людському житті власне міф і псевдоміф незрідка химерно переплітаються в діалектичний клубок. Хоча й розмежувати їх у принципі не надто складно. Для цього треба лишень провести тест на здатність до діалогу.

Обидва ці різновиди виконують основну функцію міфу – допомагають людині *долати екзистенційний страх*, але не однаковою мірою. Власне міф не дає повної й остаточної впевненості, завше залишає місце невідомому, трансцендентному, випробовує й загартовує віру. Псевдоміф, навпаки, максимально витісняє віру або ж абсолютизує її (ототожнює зі знанням), дає стовідсоткові гарантії цілковитої орієнтації в бутті. О. Шпенглер слушно зауважує із цього приводу: світовий страх іманентний для всіх людей. “Лише внутрішньо змертвіла людина пізніх міст, Вавилону Хаммурапі, птолемеївської Александрії, ісламського Багдада чи нинішніх Парижа та Берліна, лише суто інтелектуальний софіст, сенсуаліст і дарвініст утрачає або заперечує його, відділяючи себе від чужого позбавленою таємниць заставкою “наукового світогляду” [14, 233].

Відхід від давніших міфів зазвичай називають *деміфологізацією*. Але, на мій погляд, цей термін у загальноприйнятому значенні надто широкий і неточний. Як уже мовилося, в абсолютному розумінні деміфологізувати міф людина не може, а здатна лише замінити один міф на інший. Якщо новий міф досконаліший, вищий, духовніший, свідоміший, якщо він розблоковує, розширює діалог, то це розкодування (прочитання) і трансформація попереднього. Якщо ж новий міф радикально спростовує (чи абсолютизує) свого попередника, руйнує діалог, помножує хаос, то це заперечення міфу псевдоміфом.

Реміфологізувати в буквальному сенсі можна хіба цей псевдоміф, оприявнивши його квазіміфічну злоносну природу. Саме про таку деміфологізацію як головну мету своєї творчості говорив 1941 р. Т. Манн: “Та й у чому ж іще тепер моя стихія, як не в міфі, поєднаному з психологією? Я давно вже щирий прихильник цієї комбінації, адже психологія, насправду, кращий засіб вирвати міф із рук фашистських невігласів і спрямувати його до гуманних цілей. Це поєднання прямо-таки символізує для мене світ майбутнього: людство, благословенне духом згори і з глибин, що чаються внизу” [7, 122].

Особливим умінням прочитувати попередні міфи вирізнявся, наприклад, В. Соловйов. Головним принципом мислення він обрав для себе максимум Ляйбніца, який говорив: людина завжди не має рації, коли заперечує, особливо філософ; і кожне вчення найбільш слабке саме в тому, що воно заперечує. Тому, аналізуючи будь-яке явище – чи соціалізм, чи вчення про революцію, чи старообрядництво, чи долю Росії, Соловйов завжди брав звідти щось цінне, розумів, що нічого немає на світі безплідного й даремного. Його мислення розгорталося під знаком “усеєдності”, себто настанови на творення, синтезування. Так, він багато полемізував, часто виступав зі статтями й навіть книжками супроти своїх ідейних противників. “Але, – за словами О. Менья, – жоден із противників, якого він подолав, не залишався для нього мерцем, – він завжди запозичував у нього те, що вважав цінним. Таким чином швидко творився синтез думки. Це була відкрита думка...” [11, 413].

Хронологічний рівень

На цьому рівні відносний міф проходить закономірну еволюцію від архе- до неоміфу. Основний критерій розподілу на архе- й нео- – *участь свідомості особистості*, тотожність цінностей і рівнів існування, нормативність творення міфічних моделей.

Серед визначальних ознак *археміфу* – перевага позасвідомого, колективного, загального (об’єктивного, універсального). Натомість *неоміф* вирізняє перевага

(чи згармонізування з попередніми якістьми) свідомого, індивідуального (зокрема авторського), конкретно-історичного, ієрархія цінностей і рівнів існування, креативна свобода в побудові міфічних моделей.

Дж. Віко порівнює світосприймання прадавньої людини з дитячим, М. Бердяєв – із “дрімотним станом” (див.: [1, 86]). К. Г. Юнг наголошує: “Примітивний духовний стан відрізняється від цивілізованого насамперед тим, що свідомість in punkto протяжності й інтенсивності розвинута значно менше. Такі функції, як мислення, воля тощо, ще не диференційовані, а перебувають у досвідомому стані, котрий, зокрема, при мисленні виявляється в тому, що людина не мислить свідомо, але думки приходять до неї. Примітивна людина не може стверджувати, що вона думає, але “в ній думається”. Спонтанність мисленнєвого акту каузально залежить не від її свідомості, але від її позасвідомого. Вияви позасвідомого з його архетипами звідусюди прориваються в її свідомість” [17, 120].

О. Потебня точно визначає момент завершення археміфу. Це момент усвідомлення людиною різномірності образу і значення, тобто час появи метафоричного мислення (див.: [9]). Інакше кажучи, це романтичне (символічно-естетичне) прочитання тексту, який раніше сприймався суто реалістично (міметично-прагматично).

На цьому новому щаблі самостановлення людина якісно повніше досягнула різномірності, засадничу антитетичність, часовість і діалектичність світу, а також неповторність і минуцність власного існування, свій творчий потенціал.

М. Епштейн, явно йдучи за О. Потебнею, називає ознаками міфу (у моєму розумінні – археміфу) ототожнення дійсності й фантазії, зовнішнього і внутрішнього, зокрема відсутність розмежування, протиставлення внутрішнього стану людини і зовнішніх щодо неї обставин. Тому література (у моєму розумінні – найбезпосередніший вияв неоміфу) “виникає саме в точці розщеплення цієї тотожності, коли індивід визначається як окрема й самостійна особа та вступає в конфлікт із довколишнім світом, котрий диктує їй свої об’єктивні закони. Вияви зрілої літератури, що далеко відійшла від міфу (археміфу. – В. П.), – психологізм та історизм; перший означає заглиблення письменника у внутрішній світ особистості, другий – проникнення в дух часу розуміння умов суспільного буття” [15, 256].

Трансформація археміфу в неоміф засвідчила *перехід людства зі стану дитинства у стан зрілості*. Суб’єктивно, внутрішньо цей перехід розпочався з появою *вчення Ісуса Христа і згуртуванням Його церкви* (спільноти християн). Об’єктивно, зовнішньо, уже з невідворотністю долі він зреалізувався *зі створенням ядерної зброї*, себто відколи людство здобуло право самому вибирати між життям і смертю.

М. Епштейн із цього приводу міркує: “Раніше воно (людство. – В. П.) не могло винищити себе – і по-дитячому сприймало життя як дар, котрий не можна відхилити. Тепер це можливо технічно, і життя вперше ставиться під питання, на яке має бути дана сумірна й зобов’язальна відповідь. Якщо життя і збережеться, то одержить нову духовну перспективу як вибране самим людством, увібравши ту повноту змісту, яку вміщає в собі свідомо відмова від смерті... Людству доведеться виробляти нову етику й метафізику, котра дозволить йому врятуватись від себе самого. Якщо воно виживе, то завдяки власній волі й розуму: завдяки силі своєї культури, а не слабкості своєї техніки” [15, 387].

Однак, – уточнімо термінологічні тонкощі, – неоміф сам собою ще не значить ані порятунку, ані незворотності. Він – лише створений свідомо-інтуїтивно (а не навпаки) конкретним автором (чи авторами) з урахуванням попереднього психологічно-історичного досвіду – міф. В один час із ним може й далі існувати

й археміф (позасвідомісно-колективний). А найголовніше – неоміф може бути як власне міфом, так і псевдоміфом.

До речі, приголомшене кардинальним вибором, перед яким поставив його Христос і який ядерно-глобалізоване ХХ століття зробило загрозливо очевидним, людство явно схиляється до, на його розсуд, легших, “хитріших” варіантів – до псевдоміфів. За логікою крайностеманії впродовж модерної доби воно забсолютизувало лінійний час та історичну конкретику, емпіричний вимір світу. Звідси наслідок: “Розгубленість сучасної Європи перед обличчям Космосу і Вічності пов’язана з втратою релігійного сприймання Смерті. Смерть робить сучасну людину безсилою, життя втрачає істинний сенс, а болісні пошуки порятунку приводять до міфології (до псевдоміфології. – В. П.), тобто до прагнення первинності часу, відлік якого ілюзорно почнеться спочатку. Західна людина намагається опертися на ілюзію, яку вона творить в бажанні заміщення тих, як їй здавалося, ілюзій, які вона втратила в процесі впертого знищення в своїй свідомості Бога. Це занепокоєння, цей страх людини західної цивілізації перед Смертю – закономірний результат суто позитивістського осмислення світу” [4, 13].

Нестерпний екзистенційний жах штовхає сучасну людину до творення *неопсевдоміфів*. М. Епштейн, підсумовуючи численні дослідження культури ХХ століття, виокремлює три основні різновиди таких утворень.

1. *Авторитарний міфологізм* – прикметний для тоталітарних ідеологій і ознаменований образами вождів, міфологемами ґрунту і крові, пропагандистськими емблемами тощо.

2. *Вульгарний міфологізм* – прикметний для багатьох галузей масової культури й репрезентований образами кінозірок, детективних героїв, рекламними кліше, штампами тривіальної словесності.

3. *Авангардний міфологізм* – показує безсилля й малість особистості під натиском відчужених, надособистісних структур довколишнього суспільства чи власної підсвідомості; представлений у творчості багатьох видатних митців ХХ ст. (Кафка, Джойс, Далі, Беккет, Йонеско та ін.) (див.: [15, 350]).

Вияви цих настанов у сучасній українській культурі, літературі докладно аналізувала Н. Зборовська у статті “Літературний процес і завдання критики” [3, 3-6].

М. Епштейн констатує спорідненість усіх трьох щойно названих “міфологізмів”. Це “панування таких ідейно-фігуративних схем, які байдужі до індивіда чи прямо йому протистоять, персоніфікуючи владу над ним космічних стихій, або соціальних законів, або психологічних інстинктів. Кругом тут на перший план виступає влада “колективного несвідомого” – антиіндивідуальна й антирефлексивна первина міфологізму (псевдоміфологізму. – В. П.)” [15, 350].

У будь-якому варіанті таке світосприймання духовно (а затим і фізично) знищує людину. Єдиний порятунок – творення *неовласнеміфу* на підставі розкодування археміфів. Цю потребу гостро відчували вже перші християни, європейські містики, письменники й філософи-романтики та модерністи.

Ось, для прикладу, ключові завдання, які ставить перед собою й сучасним людством М. Бердяєв: “...необхідно духовно досягнути внутрішній сенс міфу й символу. Лише тоді настане звільнення від наївно-реалістичної влади міфу й символу, котра породжує марновірство й рабство духу, тоді відкриється шлях до духовних реальностей” [1, 86]. І далі: “Агностицизм – це помилкове обмеження людських можливостей. Потрібно утверджувати гностицизм, але гностицизм екзистенціальний. Старий гностицизм перших століть, у якому були викривлення духовного досвіду, оперував міфами. Ми теж маємо оперувати міфами, ми не повинні обмежуватися поняттями. Але наші міфи вже інші, не

старі космічні міфи, пов'язані з язичництвом, ні, основним міфом є міф про боголюдське й боголюдство, і міф цей реалістичний” [1, 379-380]. До речі, саме про екзистенційний неоміф говорить і Т. Манн у цитованому вище листі.

Прообразом такого нового міфу в європейській культурі М. Епштейн небезпідставно вважає *есеїстичне мислення*. Дослідник доводить, що воно в Новий час замістило собою давніший міф (себто археміф), успадкувавши одні його риси й відкинувши інші. “Есеїстичне прагнення до цілісності, до об'єднання й супокладання різних культурних рядів з'явилося на місці тієї централізаційної тенденції, яка раніше належала міфологічній свідомості. Синтетизм есею – це відродження на гуманістичному й особистісному ґрунті того синкретизму, який у прадавнину спирався на нерозчленованість первісного колективу й мав позаособистісну, космічну або теїстичну орієнтацію. Парадокс есею в тому, що він своєю рефлексійною та індивідуалістичною природою протистоїть міфові (у моєму розумінні – археміфу. – В. П.) і будь-якому міфологізмові (археміфологізмові. – В. П.), але не так, як виокремлена частина протистоїть цілому, а як новоутворене ціле протистоїть першопочатковому. Філософія, мистецтво, історія, різноманітні науки теж протистоять міфу, з якого вони вийшли, – як спеціальне протистоїть синкретичному, як компоненти, що самостійно розвиваються, протистоять початковій нерозвинутій цілості. Есеїстика ж намагається зреалізувати цю цілість усередині розчленованої, розвинутої культури, що, з одного боку, різко протиставляє її міфові (археміфові. – В. П.), з другого – ставить на аналогічне місце в системі диференційованої духовної діяльності. Есеїстика – заперечення надособистісної й нормативної міфології, а водночас успадкування її централізаційних і синтезувальних можливостей, які тепер належить здійснювати свідомості індивіда” [15, 349-350].

Отже, щоб вижити, сучасне людство, zagrożене, як ніколи досі, має навчитися розрізняти архе- і нео-, псевдо- і власне міфи, в усіх виявах свого існування керуватися логікою власне міфу, прозорливо відкидаючи псевдоміфічні “легкі, очевидні рішення”. А найголовніше – необхідно продукувати все нові й нові власне міфи, щоб не припинявся процес духовного зростання, просвітлення. У цьому, гадаю, і полягає ключова місія сучасного мистецтва, передовсім письменства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого / Сост. и вступ. ст. В. Каляжного. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2003. – 624 с. – (Philosophy).
2. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. – М.: Худож. лит., 1973. – 816 с.
3. Зборовська Н. Літературний процес і завдання критики // Слово і Час. – 2004. – №. 4. – С. 3-7.
4. Зварич І. Міф у генезі художнього мислення. – Чернівці: Золоті литаври, 2002. – 235 с.
5. Лазарев С. Диагностика кармы. Кн. 10. Продолжение диалога. – СПб: Диля, 2006. – 192 с.
6. Лосев А. Диалектика мифа // Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 256 с. – (Мыслители XX века).
7. Манн Т. Письма. – М.: Наука, 1975. – 468 с.
8. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь: Лекции и беседы / Сост. А. Белавин. – М.: Фонд им. А. Меня, 1995. – 672 с.
9. Потебня А. Из записок по теории словесности. – Х.: [Б.в.], 1905. – 650 с.
10. Потебня А. Теоретическая поэтика / Сост., вступ. ст., коммент. А. Муратова. – М.: Высш. шк., 1990. – 344 с.
11. Соловьев В. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А. Гулыги, А. Лосева. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822, [2] с.
12. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учеб. л-ры, 2006. – 456 с.
13. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Оріє, 1992. – 230 с.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / Пер. с нем., вступ. ст., прим. К. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 672 с.
15. Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. – М.: Сов. писатель, 1988. – 416 с.

16. Юнг К. Г. Архетип и символ / Пер. с нем. – М.: Ренессанс, 1991. – 392 с.
17. Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество / Пер. с нем., прим. С. Аверинцева // *Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. о-ве* / Сост. Р. Гальцева. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с. – С. 103-118.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М. Левиной. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

Отримано 14 травня 2013 р.

м. Черкаси

