

УДК 165.191

МІФ І КОМУНІКАТИВНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ

Олена Гунька

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Характеристику комунікативної функції філософії доповнено розглядом природи та функцій міфа, символу, знака як філософських і світоглядних категорій. Проаналізовано їх взаємозв'язок і взаємозумовленість. Підкреслено зростання їх значимості в умовах сьогодишньої глобалізації та актуалізації загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: міф, символ, знак, комунікація.

В аналізі історичного призначення філософії та ролі в сучасному суспільстві, дослідженням комунікативної функції її поталанило менше, ніж розкриттю, наприклад, світоглядної, методологічної, аксіологічної та інших. Ще менше маємо робіт, у яких би розглядалась роль міфа в процесі соціальної комунікації, оскільки акцентуючи увагу на міфі, як історично першому типові світогляду, відповідно й соціально-комунікативна роль його обмежувалась рамками історично перших типів людських спільнот. Особливо виразним такий підхід спостерігається у філософській літературі марксистсько-матеріалістичної орієнтації. Слова К. Маркса про те, що в прогресивному ході історії міф через необхідність витісняється наукою, і по сьогодні визначають свідому, а чи неусвідомлену парадигмальність багатьох робіт. Як наслідок, комунікативна роль міфа виглядає в них неактуальною, слабо пов'язаною з запитамі сучасності.

На наш погляд, суттєвий аналіз сучасних соціально-комунікативних процесів потребує доповнення його розглядом ролі співвідношення "міф-символ-знак" як на рівні міжособистісних відносин, так і на рівні відносин між великими соціальними групами. Такий висновок диктується самою природою та комунікативними особливостями виділених феноменів, які в українській філософській традиції відіграють доволі помітну роль. Варто згадати хоча б філософсько-світоглядну позицію Г. Сковороди, Т. Шевченка, П. Юркевича, О. Потебні, чітко виражені екзистенційні мотиви в творчості В. Стефаника, М. Коцюбинського та інших, у тому числі і сучасних, майстрів українського письменства.

Усіх їх об'єднує шанобливе й бережливе ставлення до високого духовного світу людини як до багатоманітної, але нерозривної цілісності раціональних та чуттєво-емоційних моментів, ігнорування бодай одного з яких загрожує втратою самої духовності, підміною її ерзацами бездуховності, розрахованими хоча й на тимчасове, часто разове, але масове споживання.

Щодо сприйняття й відношення до світу як цілісного, переживання його (а переживання неможливе без почуттів і емоцій) як "свого" провідну роль відігра-

ють такі духовні формоутворення, як міф і символ. Вони за природою своєю не можуть бути нецілісними. Чи зберігається за ними ця провідна роль і в сьогоднішньому відношенні людини до світу як цілісності? Що означає світ як цілісність для людини?

Однією з особливостей освоєння світу сучасною людиною є те, що "світ" надзвичайно розширив свої географічні межі. Ще для багатьох людей кінця XIX – початку XX століття "свій" світ не простягався далі свого села, а сусіднє сприймалося вже як не "своє", чуже [1, с. 51]. Сьогодні "своїм" є світ-країна, світ-континент, світ-уся земна цивілізація. Сьогодні людина відчуває себе причетною до будь-якої соціально значимої проблеми, де б вона не виникла – чи в Ічкерії, чи в Македонії, чи в США. Сьогодні світ виступає ареною буття загальнолюдських цінностей, і це відчувається кожною нормальною людиною. Першопочатково таке відчуття фіксується чуттєво-емоційним рівнем свідомості, як ґносеологічно первинним, і лише в результаті подальшого осмислення розвивається до рівня теоретичних форм з їх логічно-раціональним змістом. Шлях факту свідомості від чуттєво-емоційного рівня до теоретичного є загальною закономірністю людського пізнання.

Такою ж загальною закономірністю є й переживання отриманого результату. Тобто, у процесі пізнання чуттєво-емоційний компонент його ніколи не залишається остаточно десь там позаду, а є атрибутивним моментом будь-якої стадії пізнавального процесу. Цей момент може бути більш-менш вираженням, але обов'язково зберігається. Саме завдяки йому забезпечується переживання людиною світу (як "свого", так "чужого") з відповідною переживанню реакцією, яка набирає форми символічного відношення до певної конкретної проблеми.

Символічне відношення, символ, символіка – це категорії, які є часто вживаними як у теорії культури, мистецтві, науці, релігії, філософії, так і в сфері повсякденного спілкування. В останньому випадку ними деколи позначають дії несправжні, умовні, ілюзорні. Таке розуміння символу може бути некритично перенесене зі сфери буденної свідомості на теоретичний рівень і вилитись у дещо скептичне, а то й відверто негативне ставлення до нього як філософської і світоглядної категорії.

Тому необхідно підкреслити, що символ – це не просто плід уяви самої по собі, а він завжди є смисловим відображенням якогось буття і не є чимось цілком самостійним. Смислове ж відображення не лише узагальнює "щось", але й веде за межі цього "щось". Осмислення такого виходу "за межі" вимагає логіки безперервного становлення, логіки саморуху й саморозвитку, тобто діалектичної логіки, а не логіки кінцевих форм мислення.

О. Лосев дає таке визначення символу: "Символ є принципом нескінченного становлення із вказівкою на всю ту закономірність, якій підкоряються всі окремі точки даного становлення" [2, с. 35]. Таким чином в один і той же час символ є чимось фіксованим і однозначним, оскільки він є "закономірність", і разом з тим він є безкінечністю точок свого становлення, що надає можливість неоднозначного його трактування. Багатозначність символу ніби застерігає про можливі непо-

розуміння неосмисленого його використання, попереджає про необхідність теоретично-виваженого до нього відношення, оскільки одні й ті ж дії (речі) можуть мати різний смисл для представників, наприклад, різних культур, вікових та інших соціальних груп, професій тощо. І навпаки, один і той же смисл може передаватися різними речами.

Багатовимірність символу зростає тим більше, чим більшу сферу людських відносин він охоплює, чим вагомішою стає його соціально-історична значимість. Особливо це стосується всесвітньо-історичних символів, “вже на одному Прометей видно всю залежність його смислових функцій від соціально-історичних формацій, які часто надавали йому цілком невпізнаного вигляду” (О. Лосєв) [2, с. 291]. Цю ж властивість символу підкреслює і Я. Голосовкер: “Гегель, наслідуючи Платону, і німецькі філологи, наслідуючи Гегеля, звинуватили Прометея і виправдали Зевса. Маркс і Шлегель – виправдали Прометея і звинуватили Зевса. Гете і Шеллі виправдали Прометея: перший відкинув Зевса, другий – його скинув. Шеллінг виправдав обох. Ніцше як філософ відмовився від ролі судді” [3, с. 113].

Такі різні підходи й оцінки одного й того ж символу вустах людей геніальних не лише показують багатовимірність символу, вони ще й можуть і спантеличити будь-кого, породити сумнів щодо спроможності символу виразити спільну мету, об’єднати цією метою як принципом усі одиничні точки (інтереси та практичні дії індивідів) нескінченного становлення, про яке йде мова у прийнятому нами лосєвському визначенні символу. Але зводити зміст символу до чистої релятивності аж ніяк не можна. У цьому переконує аналіз його взаємозв’язку з іншими близькими по змісту, “сусідніми” категоріями, у тому числі – і з міфом. Саме у взаємозв’язку проявляється зміст філософської категорії, і в той же час її зміст та місце в системі категорій зумовлюють тип взаємозв’язку та його особливості.

Останнім часом усе частіше починає вживатися термін “знакова подія”, яким позначають подію, що містить у собі подальші смислові її прояви в іншому місці й з іншими учасниками, але в руслі основної ідеї тої події, яка визначена як знакова. По суті, спостерігаємо заміну категорії “символ” терміном “знакова подія”, останній вживається як синонім символу. Таке слововживання має певні підстави, адже символ завжди виражається у певній знаковій формі як мовній так і немовній. Тобто “знакова подія” виступає першоначалом розгортання прихованого в ній символічного змісту і озовнішнення його різноманітних проявів. Таким чином, не існує різних і несхожих Прометейів, він залишається одним і тим же, а є різні прояви його як символу, які визначаються типом культури, конкретно – історичними умовами, інтересами, ментальністю та екзистенцією носія й можливого коментатора символу. Ці чинники піддаються більш-менш однозначному поясненню й допомагають бачити Прометея, як Прометея: різняться ж бо Протей і Прометей.

Природа знака та його функції не збігаються з природою та функціями символу. Знак – це насамперед знак певної реальності, яка передує людині, тобто знаходиться у зовнішньому відношенні до неї. Людина не живе в знакові, він для неї ніколи не є “моїм”, він завжди знак “для мене”. Природа знака – роз’єднувати лю-

дей, як, наприклад, знак переходу дороги розділяє людей на пішоходів і водіїв, а військові знаки – на командирів і підлеглих і т. д.

На відміну від знака, символ – це сама реальність, у якій перебуває, живе, екзистенцієє людина, він повністю зберігає субстанційну тотожність буття і його мисленної конструкції, тобто остання така ж реальна для людини, як і саме буття. Символічне мислення “являє собою пряму протилежність картезіанському методу, бо це відмова розділяти реальність, прагнення ніколи не вдовольнитися частковою відповіддю, прагнучи пояснень, які охоплювали б усю сукупність явищ” [4, с. 434]. А це зумовлює об’єднуючу роль символу. Вона простежується протягом усієї історії людства, починаючи з найперших відомих нам символів. Таким є, наприклад, „тотем”, який символізував нерозривну єдність індивіда та роду і був предметним втіленням родової самосвідомості архаїчних спільнот. Ця ж функція притаманна й тим символам, які покликані до життя потребами сьогодення. Аналізуючи духовну ситуацію в США після трагічних подій 11 вересня 2001 року, американські журналісти відзначають, що знищення тероризму стало для країни державним і громадським символом єднання нації перед лицем жахливої загрози. До цього можна додати, що не лише національним, але й міжнаціональним.

Як бачимо, що роль символу можуть виконувати не лише матеріальні речі, що символом можуть бути і ідеальні формоутворення. В наведеному прикладі символом є прагнення знищити тероризм, забезпечити безпеку населення відповідними практичними діями, вибір і конструювання яких є похідним від духовного феномена “прагнення”. Такий символ виражається певними знаками: плакатами, демонстраціями, теле- і радіопередачами, газетними статтями, розмовами між людьми і т. д. Ці знаки різні, але вони виражають один і той же символ. Тобто символ – це і не слово, і не образ, і не метафора, і не поняття, і не емблема, малюнок чи знак. Символ – це трансцендентне, що виражається з допомогою названих форм, смисл, що не зводиться до жодної з них.

Символ – це живе відношення, що містить в собі невичерпне багатство чуттєво-емоційного світу людини. Об’єктивувати можна лише знак цього відношення, а не саме відношення як таке. Бо “об’єктивувати” – означає зафіксувати в конкретній речі, у кінцевих просторово-часових вимірах і в результаті зробити предметом споглядання. Об’єктивовані знаки символічного відношення є не що іншого як символіка; вона може за певних умов перерости в символ, але й може залишитись на рівні знака.

Чуттєва наповненість символу не лише консолідує людей, вона є також збудником до практичних дій, оскільки будучи відображенням, символ не є відображенням чогось тільки зовнішнього щодо людини (тут він виступає у перетвореній формі як знак), а є відображенням самого переживання людиною свого відношення до життєвозначущих предметів. Це означає, що символ не береться і не засвоюється як вже існуючий десь у готовому вигляді, а виробляється кожною особою, соціальною групою, нацією, набуваючи при цьому значення принципу їх практичних дій.

Побудовані на раціональних засадах з урахуванням соціальних інтересів практичні дії можуть призводити до різних, часом протилежних наслідків. Якщо практичні дії орієнтовані на реалізацію в індивідуальних, групових і національних цінностях цінностей загальнолюдських, то вони відповідають глибинній гуманістичній сутності призначення людини як особистості. Тоді вона постає "спрямованою до світу й до інших людей, зливаю з ними в *єдиному пориві до універсального* (виділено нами – О. Г.). Інші особистості жодним чином не обмежують її, вони – запорука її буття та розвитку. Особистість існує лише через "іншого" і знаходить себе лише в "іншому" [5, с. 39]. Ця спрямованість на "іншого", постійна відкритість "Я" для "іншого" є рухом і положенням самого буття особистості або ж комунікацією. "Коли комунікація послаблює свою напруженість або приймає спотворені форми, – продовжує свою думку Е. Мунье, – я втрачаю своє глибинне "Я" [там само].

Утрата комунікації означає втрату людиною відчуття цілісності свого світу; відчуженість до інших продукує і відчуженість до самої себе, заводить людину в стан такого душевного неспокою, який може набирати навіть хворобливих психічних форм, спонукає до пошуку того, що могло б замінити втрачене, відновити першопочаткову цілісність. У реальному житті такий пошук може увінчатись сприйняттям людиною нових міфів та символів, закликів до руйнації і спотворення універсального, загальнолюдського в ім'я інтересів певних політичних партій, соціальних груп, націй, чиї інтереси, буцімто, і є дійсними інтересами особистості. Сприйняття ерзац-міфів підсилюється виключно цинічним психо-ідеологічним тиском на свідомість людини; у її духовність буквально вмонтовуються стереотипи й шаблони мислення бездумного виконавця; усе що сприяє комунікативній відкритості, підтримці в ній творчого начала, нейтралізується або ж просто знищується.

Усе це є характерною рисою практики всіх без винятку тоталітарних імперських режимів, існування яких базується на підкоренні інших держав і народів, на геополітичних амбіціях і без цього просто неможливе. Історія свідчить, що у випадках захоплення чужих територій, ворогом номер один для загарбників є державна й національна символіка поневолених народів, знищення й утрата якої веде до втрати національної культури, історичної пам'яті й самосвідомості народу, що значно полегшує його колонізацію. А на тому місці, яке займала вироблена тисячоліттями національна символіка, насаджується нова, штучно створена, яка теж використовує знаки як земного так і астрального плану, але вже в перекрученому і сфальсифікованому вигляді.

Серед багатьох чинників, які могли б унеможливити чи, принаймні, послабити трагічні наслідки таких агресивно-антигуманних дій, у сучасній філософії виділяються такі: людина не повинна бути просто пасивним слухачем – вона му- сить постійно й активно вести діалог зі своєю трансценденцією; до того ж, кожен свій виклик, вихід у зовнішнє вона повинна перевіряти власною екзистенцією. Саме такого висновку доходить у філософії комунікації К. Ясперс; "Екзистенціалізм – це гуманізм" – так назвав одну зі своїх праць Ж.-П. Сартр. Як бачимо, від-

повідальність за те, що вибирає людина, К. Ясперс покладає на саму людину, а М. Гайдеггер підкреслює значення влади буття, часу, епохи. Він закликає повернутися до буття і, критикуючи класичні форми метафізики, у цьому поверненні явно тяжіє до античності й у цілому – до архаїки. Невипадково його філософські шукання порівнюють з пошуками нової міфології.

Не вдаючись до детального викладу інтерпретації Гайдеггером головної теми своєї філософії – питання про смисл буття, – відзначимо, що він, як і К. Ясперс, пов'язує поняття про буття зі структурою екзистенції. Він вводить поняття "Dasein", тобто такого людського буття (екзистенції), яке інтенційно спрямоване на буття, є трансцендентним, відкритим, раціонально невизначуваним. Dasein є ірраціональною реальністю, відкритою всій нескінченній множинності можливостей людського існування. Отже, воно є своєрідною мікромоделлю світу, мікросмосом, усеохопним і всезагальним. "Така загальна "всеохопність" Dasein, – підкреслює І. Бичко, – вказує на його духовний характер, виявляє його як певного роду "свідомість". Але це ще "дорефлексивна" свідомість, подібна до первісної свідомості, яка ще не розділяє образ і річ і, відповідно, слово і річ. Саме такою єдністю образу (слова) й реальності (буття) є міф (міф давні греки тлумачили як "упорядковуюче" світ слово на відміну від "логоса", що є вже "впорядкованим" словом, відповідним "впорядкованому" світові)" [6, с. 269]. Атрибутивною характеристикою Dasein є присутність у світі, який завжди є світом людини, світом взаємовідносин її не лише з речами, але й з іншими людьми; Dasein – це комунікативно наповнена екзистенція.

До новітніх форм екзистенційної філософії відносять і сучасну герменевтику, яка чітко проголошує мову (слово) конкретним втіленням реальності (буття). "За Гадамером, мова є тим фундаментальним рівнем буття, який без вагань можна назвати мовною конституцією світу. Її можна уявити як історично-діяльну свідомість, що є випереджуючою схемою всіх наших пізнавальних можливостей. Тим самим екзистенційна філософія повертається на ґрунт міфологічного тлумачення реальності" [6, с. 274]. Подібну позицію в цьому питанні займає Л. Вітгенштайн: "Ми повинні перебрати всю мову... В нашу мову вкладена ціла міфологія" [7, с. 255, 257].

Однією з найбільш фундаментально розроблених теорій міфа, його співвідношення з мовою, у тому числі з мовою символів і знаків, є концепція О. Лосева. Перегукуючись в основних своїх рисах з концепціями Шеллінга, Гегеля, Потебні, Кассіраера, Гуссерля та згаданих вище мислителів, вона в той же час є цілком оригінальною й самобутньою (нею пронизана вся творчість філософа).

Виходячи з учень Лосева, будь-яка існуюча культура є нічим іншим, як розробкою і втіленням у життя тих чи інших міфів, що є її основою. Окрім того, міф – "основа і опора будь-якого знання, і абстрактні науки можуть існувати лише завдяки тому, що вони мають ту повнокровну і реальну базу, з якої вони можуть черпати ті або інші абстрактні конституції" [8, с. 163]. У загальному вигляді наше відношення до світу є відношенням до нього як до зовнішнього і внутрішнього. Внутрішнє проявляється у зовнішньому. Формою такого безпосереднього прояву

є вираз. Уже сам термін “вираз” вказує на активний напрямок внутрішнього у бік зовнішнього, на самоперетворення внутрішнього у зовнішнє, це є “синтез і тотожність внутрішнього і зовнішнього, самототожна відмінність внутрішнього і зовнішнього” [9, с. 423]. О. Лосев приймає три основні види виразу, виділені Шеллінгом у його “Філософії мистецтва”.

Для першого характерною є перевага внутрішнього над зовнішнім. Тут внутрішнє (ідея) повністю підкоряє собі зовнішнє, використовує його для того, щоб виявити лише себе для самого себе. В цій формі виразу загальне виступає таким, для якого одиничне є несуттєвим, незначущим, не вартим уваги. Такий вираз є схемою; найпростішим прикладом його може бути будь-який механізм. У ньому дана загальна ідея, а всі частинки, з яких він складається (усі ці шестерні, гвинтики тощо), нічого нового до ідеї не додають. Ідея механізму цілком байдужа до кожної з цих одиниць, вона дає лише свій метод їх механічного об’єднання. У сфері суспільного життя прикладом такого виразу, у якому внутрішнє (загальне) переважає часткове (одиничне) і в цій своїй перевазі загальне набирає форми байдужості й презирства до своїх одиниць, є тоталітарне суспільство. Зрозуміло, що можливості відкритої комунікації одиниць у ньому різко обмежені.

Другою формою виразу є алегорія. Це такий вираз, у якому, навпаки, зовнішнє має перевагу над внутрішнім. Зовнішнє виглядає більш реальнішим, повнішим і цікавішим, ніж внутрішнє – ідеальне. Прикладом виразу, у якому зовнішнє – образ є розписаний, розмальований, приковує до себе увагу – це байка. Ось чому, щоб не втратити остаточно свою ідею, вона обов’язково закінчується моральним повчанням. Суспільство, у якому часткове (приватні інтереси) відсуває на задній план головне (загальнонародні, загальнонаціональні, загальнодержавні інтереси), – це суспільство соціального хаосу.

Третя форма виразу – символ. На противагу схемі й алегорії, “тут ми знаходимо повну рівновагу між “внутрішнім” і “зовнішнім”, ідеєю і образом, “ідеальним” і “реальним” [9, с. 426]. Принципом взаємодії цих опозицій у символі є взаємозумовлення, взаємодоповнення, взаємозбагачення.

Е. Кассіер, як відомо, розглядав людину як істоту, яка творить символи, зокрема, найважливіший серед них – слово. Проблема природи слова, проблема “мова – мислення”, співвідношення “слово – символ” аналізуються також і О. Лосевим. В роботі “Філософія імені” він відходить від традиційного ототожнення слова й думки, у якому слову відводилась скромна роль її знеосібленого носія. Навпаки, він дає характеристику слова як світоглядно-філософської категорії, як того, без чого людина залишається бранцем самої себе, є принципово антисоціальною й некомунікабельною, а значить і не унікальною, не індивідуальною: “Таємниця слова в тому і полягає, що воно – знаряддя спілкування з предметами і арена інтимної і свідомої зустрічі з їх внутрішнім життям ” [8, с. 39].

Витончений діалектичний аналіз еволюції слова від такої його першопочаткової смислової іпостасі, як ейдос, а через логос – до понятійного змісту символу й міфа, дозволив йому зробити висновок (яким би не дивним здавався він матеріалістично деформованій свідомості), що міфологія, як логос міфа – це перша й ос-

новна наука про буття, а міф (ідеться не про міф взагалі, а про конкретний ось-тут даний міф) завжди є особистість; кожна ж особистість у свою чергу – міф. Не можна не помітити смислової тотожності між “ось-тут – буття” (Dasein) Гайдеггера і “ось-тут – міф” Лосева. Уважне співставлення їх поглядів приводить до логічного висновку: “У Лосева, здавалося б, таж послідовність: міф увінчує собою еволюцію смислу й переростає в Ім’я. Але “Філософія імені” зовсім не пропонує вам повернутися до архаїки, її пафос – у подоланні в раціональному недостатньо раціонального, у прориві до діалектично-надраціонального. Не безіменна стихія (у Гайдеггера – “ерайгніс”. – О. Г.), а Ім’я виявляється центром тяжіння діалектичного руху” [10, с. 10].

Філософію ХХ століття образно іменують філософією слова, однак не буде принципової помилки, якщо до цього додати: “і міфа та символу”, бо саме в них слово найповніше проявляє свою таїну, і міф – цю “одну з найважливіших категорій сучасного життя” (М. Еліаде) – сучасна філософія комунікації через необхідність мусить включити у свій предмет.

-
1. Попович М. Мировоззрение древних славян. К., 1985.
 2. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
 3. Голосовкер Я. Логика мифа. М., 1987.
 4. Леві-Стросс К., Ерібок Д. Зблизька і здалеку / Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К., 1998.
 5. Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.
 6. Бичко А., Бичко І., Табачковський В. Історія філософії: Підручник. К., 2001.
 7. Витгенштейн Л. Заметки о “Золотой ветви” Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
 8. Лосев А. Диалектика имени // Из ранних произведений. М., 1990. С. 11–192.
 9. Лосев А. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С. 393–599.
 10. Доброхотов А. “Философия имени” на историко-философской карте XX века // Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990. С. 5–10.

MYTH AND COMMUNICATIVE FUNCTION OF PHILOSOPHY

Olena Hun'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The communicative function of philosophy is characterised as well as the nature and function of myth, symbol and sign as philosophical and worldview categories. Their interrelation and natural determination are analysed. Their increasing significance in the conclusion of contemporary globalisation and actualisation of human value is emphasised.

Key words: myth, symbol, sign, communication.

Стаття надійшла до редколегії 20. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003