

СИМВОЛ ТА МІФ У ТЕОРЕТИЧНІЙ ДУМЦІ Ж.ДЮРАНА

В монографії «Міфологічні образи та обличчя твору: від міфокритики до міфаналізу» французький антрополог Жильбер Дюран пропонує власне бачення проблеми взаємозв'язку між міфом та символом. Учений поперед резюмує три риси, що розкривають зміст поняття «символ»: 1/ *конкретність означника* (його можна відчутти, уявити, уособити); 2/ *оптимальний характер означуваного* (його можна спрогнозувати, викликати в пам'яті, пізнати); 3/ *невловимість означуваного* (його не можна "прямо" побачити, уявити, зрозуміти). За визначенням Ж.Дюрана, «символ – це система непрямого знання, в якій означуване та означник частково скасовують ситуаційний "розрив", що існує між неясністю конкретного об'єкта та доволі порожньою ясністю його "означника"» [1; 12]. Таким чином, «символ є прикладом функціонування непрямого знання в такий спосіб, коли непряме знання прагне стати прямим, але в іншій площині, ніж площина біологічного сигналу або логічного дискурсу». Властива йому безпосередність відносить символ до площини гнозису, оскільки цей тип знання знаходиться в асимптотичному, тобто в дотичному вимірі. Антропологічне бачення символу відкидає його теологічне тлумачення в якості *symbolon*, тобто знака, що забезпечує впізнавання шляхом поєднання в одне ціле двох частин розділеного навпіл предмета. Натомість важливим є механізм дії символу, що передбачає «надання значення» через «подачу знака». Відтак учений пропонує розглядати проблематику символу у трьох вимірах: 1/ механічному; 2/ генетичному; 3/ міфологічному. Власне третій вимір містить проблематику міфу, яка є предметом нашого наукового інтересу.

Механічний вимір охоплює так званий «символічний апарат» (термін створений на кшталт фройдівського поняття «психічного апарату»). Символічний апарат налічує три категорії: 1/ «дієслівні» *схеми*; 2/ «архетипні образи»; 3/ «символ» *stricto sensu*. Під поняттям «дієслівних» схем (*schème « verbal »*) науковець розуміє референтну парадигму всіх можливих дій гомо сапієнс (застосовану в назві категорії лексему «verbe» ми переклали з французької не як «слово», а як «дієслово», покликаючись на переконання автора монографії про те, що перша мова («слово») людини є мова тіла («дієслово»)). Другу категорію символічного апарату за Дюраном складають «архетипні образи», які є «первинними та універсальними образами», що поділяються на *епітетні* (сприйняття або відчуття якостей: наприклад, високе, низьке, гаряче, чисте, глибоке тощо) та *субстантивні* (сприйняття та називання предметів: наприклад, світло, темрява, дитина, місяць, хрест, коло тощо).

«Архетипні образи» мають власну специфіку в залежності від впливу зовнішніх умов, таких, як, наприклад, географічне розташування, культурна доба, клімат, фонетичні асонанси й консонанси та ін. «Органом сприйняття» або третьою категорією символічного апарату вчений називає «символ у прямому значенні слова». Однак під впливом зовнішніх факторів до універсальної символіки додаються символіки специфічні, а процеси, внаслідок яких творяться нові символи, відбуваються шляхом «деривації». Ж.Дюран зазначає, що в даному випадку попередньо сформульоване ним визначення символу не діє: «Що більше символ набуває особливостей певної культури, історичної ситуації або події, то більше він втрачає свою багатозначність, перетворюючись врешті-решт на синтему» [1; 15]. Внаслідок «деривації» означник все більше віддаляється від означуваного, а символічна місткість виснажується.

Таким чином, символізм зникає: або 1/ через нестачу відстані між сприйняттям та «прямими» репрезентаціями «психізму» тварин; або 2/ через брак багатозначності у процесах систематизації; або 3/ через розрив у випадку «довільності знака». Отже, якщо зробити попередній підсумок, Ж.Дюран виділяє три рівні символічного апарату: *актанційний* (забезпечує функціонування символів), *епітетно-субстантивний* (фіксує символи в формі якостей та предметів) та *культурний* (поміщає символи в конкретні обставини функціонування).

Генетичний вимір проблематики символу стосується творення символів і почасти є цариною досліджень біологів та етологів, тому французький антрополог, послуговуючись здобутками їх досліджень, робить наступні висновки. Оскільки будь-яка психічна діяльність є рефлексивною



(непрямою), тобто їй не властиві ані безпосередність, ані впевненість, ані однозначність інстинкту, символізація виступає в ролі своєрідного посередника між людиною та світом.

Покликаючись на думку Е.Кассіра про те, що будь-яка людська діяльність є сукупністю різноманітних «символічних форм», науковець пропонує наступне рівняння: «Світ Символів» = «Світ Людей». Відтак Ж.Дюран відзначає фундаментальну роль уяви та окреслює поступовий характер процесів символізації внаслідок «окультурення людини». Твори мистецтва, філософські та релігійні вчення, системи соціальних інститутів складають парадигму «високої символічної частотності». Вчений характеризує конструкції уявного, які функціонують (тобто повторюються, тлумачаться, перекладаються) всередині цієї парадигми, як «міфологічні», що свідчить про те, що власне міфологія є «зразковим прикладом удосконалення генези символу» [1; 20]. На думку Ж.Дюрана, зрозуміти еволюцію, зміни й рецидиви символічного апарату, тобто розкодувати індивідуальну та колективну долю людини, можливо лише шляхом дослідження саме *відмінностей* (чи то просто *différences*, чи то *différance* Жака Деріда).

Міфологічний вимір, у візії Ж.Дюрана, є третім виміром проблематики символу. Він вважає, що «будь-який міф є згустком "відмінностей", а ці відмінності не підлягають скасуванню жодною іншою системою логосу. Таким чином, міф є винятковим дискурсом, де формується антагоністичне напруження, що є базовим для будь-якого дискурсу, тобто для будь-якого "розвивання" сенсу» [1; 23]. Наявність у міфі суперечностей вбачали багато дослідників (наприклад, антагонізм діонісійського та аполлонівського культуротворчих начал Ф.Ніцше; дилемний характер міфу в працях К.Леві-Строса та ін.). Ж.Дюран відзначає окремішність тези М. Вебера про «політеїзм цінностей», звідки випливає «парадоксальний» детермінізм, що веде за собою логіку не двозначності [1; 23], а щонайменше тризначності. Раніше, в іншій своїй праці, «Антропологічні структури Уявного» (1960), Ж.Дюран був запропонував глобальний поділ «Уявного» на кілька структурних режимів [2]. Структури, що їх описав Ж.Дюран, містять час, а отже й *темп* наративу, та демонструють «незмінну та генеративну множинність» міфу. Міф як наратив є не лише складовою цього комплексу структур, він «"незмінно" та "генеративно" об'єднує в одне ціле три структурні режими» [1; 24], зберігаючи при цьому властиву йому логіку суперечностей.

Разом із тим, існує механізм, що функціонує всередині міфологічного наративу. Його дія полягає в тому, що міф, на кшталт символу, котрий семантично поширюється на синтеми, спочатку «розширяється», стаючи звичайною параболою, казкою або ж байкою, а потому перетворюється на будь-яку літературну оповідь або наповнюється екзистенційними та історичними подіями, й таким чином втрачає свій сенс, багатий на символічні форми естетики, моралі та історії. Міф є «вагітним» символами, які він здатний залучити до оповіді. Це можуть бути або архетипи й глибокі символи, або загальноновживані синтеми.

Винятковість природи міфу полягає також у його експлікаційних можливостях. Дослідник висуває тезу про те, що міф, як діахронічне розсіювання наративних елементів і символів, як виняткова система, скерована на втілення протистоянь, є винятковим дискурсом, який кінець кінцем втілює так звану «Війну божеств». Під поняттям «Війна божеств» він розуміє протистояння між Марсом та Венерою, Аполлоном та Діонісом, навіть Каїном та Авелем; між принципом насолоди та принципом реальності. Божества – це виняткові сили, які є часткою людини. Це вкрай потужні самодостатні символічні елементи. Божества та зокрема «Війна божеств» є рубжем людської долі зокрема й гуманізму загалом. Саме тому міф є винятковою цариною антропології. Божества воюють з людиною, вони воюють всередині людини. Теза про «Війну божеств» стосується як пантеїзму, так і монотеїзму (наприклад, у біблійній традиції ця війна передається за допомогою архетипів ностальгії, падіння, гріха, спротиву, вигнання, а також через поняття покаяння).

Якщо міф і містить динаміку символу, то це не означає, що він лише оживляє символи в формі дискурсивної «драми», яку він відроджує, живлячи її символіку шляхом конфлікту протистоянь та «діалектичних» розмислів (у Сократовому значенні терміну). Вчений наголошує на тому, що протягом тисячолітнього існування різних культур та індивідуального існування людини (її загальної історії або конкретної долі), саме міф розподіляє історичні ролі та дозволяє визначити, з чого складатиметься той чи інший історичний момент, дух доби, століття, конкретної епохи, життя. «Міф є модулем історії, а не навпаки», – зазначає Ж.Дюран [1; 27]. Тобто, на думку дослідника, міф є остаточним орієнтиром, через який можна зрозуміти історію, та виходячи з якого «фах історика» має право на існування, а не навпаки.



Міф виходить за межі історії, він її посвідчує та узаконює, на зразок Старого Заповіту, який має гарантувати християнину історичну автентичність месії. Без міфологічних структур неможливий історичний інтелект. Без очікування від розповіді месіанства – тобто міфічного – не існувало б Ісуса Христа, без існування міфу про відоме побоїще Ватерлоо залишилося б лише історичним фактом. Як приклад, Ж.Дюран, описує міфологічну тканину історії західної культури XIX-XX ст., що, на його думку, складається також із протистояння божеств: на зміну Прометею прийшли Сізіф та Діоніс.

Динаміка символу проголошує міфологію «матір'ю» історії та долі людства та апостеріорно висвітлює генетику та механіку символу, оскільки сприяє переміщенню символічного елемента, ритуального жеста, драми або священної оповіді до «метаісторії», що надає символу оптимального значення. Символ реферує не до історії (хронологічного моменту як утілення того чи іншого матеріального факту), а до визначальної появи його сигніфікацій. Така думка підтверджується у працях з історії Риму Ж.Дюмезіля, який доводить, що будь-який наратив про походження забезпечує свою постійність та багатство на значення, коли він є міфологічною парадигмою цілої історії, цілої ідеології, цілої долі римського суспільства. Таким чином, Ж.Дюран приходить до наступного визначення міфу: міф є «наративом (міфологічним дискурсом), що містить персонажів, декор, предмети, наділені символічною вартістю. Цей наратив має властивість ділитися на епізоди або ж на більш дрібні семантичні одиниці (міфемі), в ньому обов'язково присутнє вірування (що відрізняє його від байки та казки), яке називають «символічним багатством» (термін Е.Кассіра)» [1; 30], тобто *здатністю творити символи*. Міф – це наратив, який не показує, а «бачить» (А.Корбен).

Ж.Дюран, як і К.Леві-Строс, розглядає міф як метамову. На переконання французького антрополога, міф є унікальним дискурсом, наративом про походження, де зароджується фундаментальне антагоністичне напруження, що призводить до розвитку значень. Діахронічне поширення складових міфу (міфем) зумовлює синхронічну когерентність міфологічного дискурсу, а дилемний апарат міфологічної метамови застосовується для пошуку відповідей на ті важливі питання, які не змогла розв'язати позитивістська наука: «Чи існує життя після смерті?», «Звідки ми походимо?», «Яким є світопорядок та які його причини?», «Чому ми змушені страждати?». Французький учений робить висновки про те, що методика дослідження таких «дилемних», «розсіяних» та «суперечливих» дискурсів, яким є міфологічний дискурс, повинна брати до уваги насамперед необхідність вивчення міфологічного наративу під кутом зору діахронічного розсіювання та синхронічного повторення.

Література

1. Durand, Gilbert. Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse. – Paris: Dunod, 1992. – 364 p.
2. Durand, Gilbert. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. – Paris: Dunod, 1984. – 535 p.

