

Юрій Борейко

«Вторинний» міф у буденній свідомості сучасних українських православних віруючих

Аналізується роль «вторинного» міфу в буденній свідомості сучасних православних віруючих в Україні. З'ясовано, що в перехідні періоди посилюється інтерес до закорінених у свідомості народу архаїчних способів освоєння дійсності, які ґрунтуються на міфологічній свідомості і є одним із способів реагування суспільства й окремої людини на кризову ситуацію.

Ключові слова: «вторинний» міф, релігійна повсякденність, православний віруючий, буденна свідомість

На межі тисячоліть суспільство втратило традиційні орієнтири, що зумовило зростання інтересу до закорінених у свідомості народу моделей поведінки, які актуалізуються у вигляді архаїчних способів освоєння дійсності і ґрунтуються на міфологічній свідомості. У постмодерній релігійності значного розповсюдження набули архаїчні світоглядні форми. Перевернені досвідом архаїчні уявлення, вірування, обряди, свята, міфологеми є одним із способів реагування суспільства та особи на кризову ситуацію. Повернення до міфу, архаїзація суспільної свідомості є виявом повсякденного світу православних віруючих, однією із закономірностей нинішньої соціокультурної реальності в Україні. Релігійна повсякденність, як середовище формування буденної свідомості, містить сукупність досвіду, соціальної поведінки, проявів колективної та індивідуальної форм релігійності, серед яких важливу роль відіграють елементи міфологічної свідомості як одного з механізмів конструювання сфери життєдіяльності та осягнення світу.

Філософське обґрунтування розвитку реміфологізації в українській соціальній реальності здійснює О. Садовніков, з'ясовуючи стійкість і адаптивну потенційність міфології в умовах соціальних трансформацій з властивими їй функціями, доводить наявність у суспільній свідомості процесів реміфологізації та їх вплив на розвиток суспільства¹. Міфологізація, на думку О. Костюка, є інтерпретацією світу в межах певного світогляду. Процес міфологізації відбувається постійно, на зміну одним уявленням і поняттям приходять інші, які відтворюються як цінність. Відбувається інтерпретація світу в термінах сучасної історичної доби, оскільки «міф маніфестує себе в сучасному світі, змінюючи інтерпретацію своєї наративної складової відповідно до світоглядних засад суспільства»².

Вчені вважають, що повернення до архаїки виявляється як тенденції в певних сферах суспільного життя, з використанням архетипічних міфологічних структур свідомості. Сутнісними рисами архаїзації суспільства є актуалізація культурних смислів, архаїзація суспільства як звернення до минулого культурного досвіду, спроба повернути старі архаїчні програми як соціальний механізм забезпечення виживання та розвитку суспільства. Архаїзація суспільства виникає як стихійний процес, пов'язаний із соціальною трансформацією та є реакцією на зміни в суспільстві³.

Міфологічний спосіб смислотворення, разом з релігійним і філософським, зазначає І. Карпенко, однаково вкорінені в інтенціональних структурах свідомості й буття людини повсякденності. В міфі поєднуються ідеальне й реальне, сприйняття, переживання, вольовий імпульс. Міф не знає розрізнення природного і надприродного, для нього існує тільки одна реальність, в якій не виокремлюються суще й належне. Міф – це образ свідомості, образ дії і веління до дії. Як форма знання міф є архаїчним, а як веління до дії він ніколи не вичерпає своїх можливостей. Міф як спосіб смислотворення обмежує останнє простором тільки одного смислу. Людина живе міфом, який для неї є єдиною й остаточною реальністю, що своїм буттям зумовлює смисл. Своєрідний ренесанс міфології в сучасну добу пов'язаний зі зверненням до неї як до моделі нелінійного бачення світу з використанням логічної подвійності, двозначності, полярності, тобто всього того, що було витіснене логікою логосу і що виразно представлене в світі повсякденності⁴.

Аналізуючи міфологічну свідомість, М. Смирнов зробив висновок про міфотворчість як константне явище в соціокультурних процесах будь-яких епох, при будь-якому панівному світогляді, ідеології, політиці, господарських відносинах. Дослідник обґрунтував твердження про постійну присутність міфологічного компонента в масовій свідомості, встановив міфотворчі чинники вітчизняної культури, якими вважає, зокрема, збереження властивостей традиційного суспільства, синкретизм і обрядовіство етноконфесійної релігійності⁵.

Серед рис «вторинної» релігійності, або реміфологізації Ю. Дуплінська називає звернення до міфологічних сюжетів і масове захоплення псевдоезотерикою: «Архи-давні й ультра-сучасні вчення зрівняні в єдиному дискурсі епохи вторинної релігійності. Створюється враження, що час, прожитий культурою, і простір, зайнятий нею, виявилися всього лише оптичним обманом. Культура зробила «петлю в часі»: народившись з міфу, вона знову повертається до нього ж, як до своєї межі»⁶.

Одна з проблем, які досліджує в дисертації А. Щедрін, присвячена ролі цілісної міфологічної картини світу у відтворенні структур традиційного міфу. Автор доводить, що соціокультурними засадами міфотворення кожної наступної епохи є міфологічне світосприймання, анімїзм, тотемїзм (тотемїчні міфи), магія, шаманїзм. Міфологічна картина світу, як ядро архаїчного світогляду, утворена стїйкими уявленнями людей про просторову і темпоральну структуру світу. Бачення Універсуму, сформоване в контексті міфологічної картини світу, дало змогу визначити місце людини у світобудові. Новий часовий вимір – майбутнє – виникає лише у «вторинному» міфі⁷.

Мета пропонованої розвідки – з'ясувати особливості виявів «вторинного» міфу як продукту актуалїзації успадкованих від архаїчного суспільства світоглядних форм у буденній свідомості, а також засад міфологічного світорозуміння у контексті повсякденної реальності українських носіїв православної свідомості.

Процеси реміфологізації або, згідно з О. Шпенглером, «вторинної» релїгїйностї⁸, охопили свідомість європейців з початку ХХ столїття. Значний пласт психологічних передумов пов'язаний із глибинними якостями людської психїки, з архаїчними формами мислення, що накопичувалися протягом тисячолїть і зумовлюють наявність у психологїї різних народів ідентичних міфологічних уявлень. Цї форми, що визначають міфологічний компонент на підсвідомому рівні людської психїки, К. Г. Юнг назвав «архетипами», «колективним несвідомим». «Найглибший пласт, до якого ми можемо проникнути в дослідженні несвідомого, – це те місце, де людина вже не виступає чїтко вираженою індивідуальністю, де її розум зміщується і розширюється до сфери загальнолюдського розуму, несвідомого, в якому ми всі однакові»⁹. Архетипи стають міфотворчими структурами несвідомого, формою, зміст якої визначається традицією і сучасністю. Завдяки архетипам існує насичене міфологічними образами й сюжетами колективне несвідоме. Отже, людина з об'єктивних причин не здатна відмовитися від спадщини, яка містить певні образи, закони, принципи, що наповнюються різним змістом у різні епохи. Наслідки активізації образів та ідей залежать від готовності до неї свідомості людини конкретної епохи.

Відтак уведений К. Юнгом термін «архетип» став важливим позначенням налагодженого в колективній підсвідомості попереднього культурного досвіду, з надр якого постійно виникають міфологічні образи і символи¹⁰. За спостереженням Є. Рашковського, «сподівання величезних людських мас, як правило, вириваються з неусвідомлених психологічних

пластів – з глибоко традиційного, часом навіть інфантильного і архаїчного... духовного й психологічного матеріалу»¹¹. Періоди соціальних потрясінь і суспільних криз, невизначеності, напруженого очікування сприяють продукуванню міфологем у суспільній свідомості. Міф звертається до колективного несвідомого, архетипів і усуває суперечності реальності, сам стаючи реальністю.

Для «вторинної» міфотворчості важливе значення має принцип бриколажної мозаїчності як накладання, нашарування різночасових трактувань міфологічних утворень. Так, домовик, що спочатку був охоронцем будинку і його мешканців, під впливом християнства став персонажем, яким залякували дітей. В сучасній рекламі він знову постає як добродушний дідусь, який пригощає чаєм усіх домашніх. Його образ позбавлений язичницької величі предка і християнського неприйняття нечистої сили, натомість бриколажно використаний як структура, матриця, наповнена змістом домашнього тепла і затишку. Русалки в християнізовану добу стали символами розпусти, ганебної смерті чоловіків, які піддаються їх чарам. Проте український фольклор зберіг закликання до русалок з проханнями про запліднення землі, про дощ у купальських піснях, що мають мотиви насильницької смерті, небезпеки. На буденному рівні свідомості, особливо в масовій культурі (рекламі, кінофільмах, естрадних піснях) образи русалок знову активно залучаються в їх еротичних конотаціях, але без колишньої міфологічної сакралізації та ореолу жертвності.

Міф є необхідним елементом світосприйняття людини будь-якої культурно-історичної епохи, що надає змісту картині світу статусу самоочевидної реальності. Він фіксує певну модель взаємин людини зі світом, яка найчастіше некритично сприймається як єдиний правильний і реальний фрагмент буття. Сконструйований міфічний образ світу ідентифікується з реальністю і не розглядається як її інтерпретація. Міфологічна картина світу змінюється у різні культурно-історичні епохи, а розпад колишньої міфологічної структури завжди означає появу нової. Отже, міф не лише актуалізує міфологічні складові в кризові періоди, а й формує та підтримує соціокультурний порядок протягом усього історичного розвитку. На думку А. Ф. Лосева, людина перетворює не лише себе і своє буття в міф, а й міфологізує в певній мірі навколишню дійсність, конструюючи той світ, який оптимальним чином відповідає її уявленню, і ту картину світу, яка є найбільш цілісною з гносеологічної точки зору¹².

Для міфології характерними є спрощеність, адаптованість, стійкість, здатність знаходити нові можливості для самозбереження та розвитку в періоди соціальних трансформацій. На думку М. Хренова, активізуючись

у сучасному суспільстві, міф і архетип не породжують ще більший хаос, а сприяють подоланню цього хаосу¹³. Роль міфів у суспільстві значно підвищується при відсутності змоги раціонально пояснити процеси та явища сучасного життя, при бажанні людини мати впевненість у майбутньому, в доцільності поточних дій з можливістю досягнути позитивних результатів діяльності. Незалежно від індивідуального чи колективного походження міфу, він відрізняється лише матеріалом образів, якими оперує. Структура міфу, завдяки якій він виконує свою символічну функцію, залишається незмінною.

Нинішній занепад основних релігійних традицій і активне формування нових міфологій вказують на чільне положення міфу в культурі та суспільстві. К. Хюбнер вбачає у міфі систему мислення та досвіду, первинну реальність *in se*, від якої по мірі історичного розвитку «відгалужувалися» релігія та магія, зберігаючи в собі елементи міфічної онтології. Людина, що мислить категоріями міфу, не потребує релігійної віри, адже архаїчний міф є різновидом повсякденного досвіду. Міф і релігія є різними способами світосприйняття і одна з їх численних точок дотику полягає у тому, що релігія ґрунтується на міфі, водночас «приборкуючи» його¹⁴. Зі зміною суспільного устрою міф не зникає, а залишається реальністю, набуваючи іншої форми існування. Міф є одним з найдавніших, апробованих часом типом соціального кодування, властивим не лише традиційному суспільству, а й усім етапам розвитку людської цивілізації. Наголошуючи на антропологічній особливості міфу, П. Гуревич дає визначення міфу як видатного досягнення людської культури, найціннішого матеріалу життя, типу людського переживання і навіть способу унікального існування¹⁵.

Досвід засвідчує, що в умовах перехідного періоду розпадається система цінностей, свідомість і поведінка людини здатні регресувати до ранніх історичних форм. Архаїчного вигляду набувають пригнічені і приховані потяги людини, що призводить до зміни емоційного життя суспільства. Активізується архетипічний образ кінця світу, в який трансформувалися пласти архаїчної свідомості, що зберігають пам'ять про стародавні природні чи космічні катастрофи. Згідно з оцінкою В. Г. Федотової, архаїзація опановує думками, призводить до масових практичних дій. Суспільство йде «до рефеодалізації до ...архаїки і архетипу, до анархічного індивіда»¹⁶. Маючи єдину й універсальну форму, архетип володіє численними символічними репрезентаціями, які зумовлені культурними й особистими факторами. Історичний досвід певної людської групи з часом перетворюється в колективне переживання, формується колективна пам'ять, що ідентифікує групу.

Повернення до минулого, в тому числі архаїчного, російська дослідниця Ч. Ламажаа характеризує як універсальний соціальний механізм, властивий різним типам суспільств протягом усієї їхньої історії. Мова йде про процеси звернення до архаїки, зумовлені соціальними змінами. Дослідники в таких випадках ведуть мову про появу пережитків, рецидивів упродовж еволюції суспільств (Е. Тейлор), про «архаїзми» як спробу повернутися в минуле (А. Тойнбі), дію механізму інверсії, що повертає досвід додержавного культурного життя (О. С. Ахієзер) тощо. Ч. Ламажаа для визначення цих процесів вживає термін «архаїзаційні тенденції як схильність, прагнення індивідів, соціальних груп, соціуму до архаїчного соціокультурного досвіду, що виявляється в орієнтаціях на архаїчні соціальні практики та культурні смисли, які виникають в умовах соціальних змін¹⁷. Архаїзація свідомості в перехідні епохи є закономірним, не завжди усвідомлюваним процесом, що допомагає людині менш болісно пережити епоху змін за допомогою компенсаторної функції міфу й ритуалу. О. Ахієзер вважає, що архаїзація є результатом наслідування програм, які раніше склалися і не відповідають сьогоднішнім викликам та загрозам. Оскільки на кризу люди відповідають поверненням до старих ідей, то архаїзація виступає як форма регресу. Архаїзація завжди є спробою уникнути складнощів медіації та повернутися до простоти панування інверсії¹⁸.

Вчені виокремлюють три рівні в структурі архаїзації суспільства як процесу. Перший рівень пов'язаний із поширенням у суспільстві відчуття втрати, невпевненості, розгубленості. На другому рівні формується стійка оцінка недостатнього рівня забезпечення своїх фізіологічних, екзистенційних потреб, яка супроводжується прагненням до зміни ситуації із застосуванням простих і ефективних архаїчних соціальних практик. Підставою таких соціальних настанов стають культурні коди, які зберегли давні практики самозабезпечення. У суспільній свідомості поширюються архаїчні міфи, образи, концепти, смисли. На третьому рівні ці архаїчні смисли суттєво впливають на соціальні зв'язки, характер функціонування соціальних інститутів¹⁹.

Реміфологізації, що зумовлена стрімкими соціальними перетвореннями, сприяють низький рівень освіченості, привабливість міфічних конструкцій, втрата соціальних ідеалів і відсутність світоглядних орієнтирів, індивідуальний характер духовних пошуків, потяг до спрощення наукового осягнення світу доступними міфологічними образами, символами, поняттями. Епоху постмодерну характеризує відсутність цілісності суспільної свідомості, системоутворююча роль у ній буденної свідомості, яка завдяки реміфологізації призводить до відтворення масових стереотипів. Розуміння факту

перебування людини під владою міфу, вимагає акцентування уваги на міфології, міфотворчості та їх впливу на масову поведінку. Доба постмодерну створила умови для світоглядного самовизначення, вільного вибору релігій, учень, поширених в інформаційному просторі. За словами В. Ганеграафа, нині християнство стало лише одним із суперників на плюралістичному ринку. Оскільки «неможливо примусити до доктринальної погодженості, то пересічний християнин нині насолоджується безпрецедентною свободою для експериментування із різними ідеями, поза християнськими за витоками, й має усі можливості для спроб створення нових доктринальних синтезів»²⁰. Процеси релігійної деконструкції, індивідуалізації призвели до зменшення впливу на суспільство й індивіда традиційної релігійності, падіння авторитету соціального інституту релігії.

Представники Православної Церкви вважають, що більшість сучасних індивідів та спільнот, прийнявши ідеали релятивізму, не вірять у можливість однієї істини, наполягають на необхідності існування багатьох рівнозначних поглядів на світ, людину, Бога²¹. За висловом А. Кураєва, в сучасних умовах можна застосувати терміни «багатовір'я» або «всєвір'я». Автор робить висновок, що в наші дні не православ'я пробуджується і набирає чинності, а міфологічна архаїка. В ситуації життєвого вибору людина піде не до священника, а до ворожки або скористається гороскопом. Масштабність язичницьких компонентів у релігійній свідомості сучасних православних віруючих дає підстави А. Кураєву вважати, що вони живуть «в країні язичництва, що практикується»²².

Існування язичництва, яке не змогло викоринити християнство, ігумен Петро (Мещерінов) вважає причиною втрати церковними формами своєї цілісності, внаслідок чого Церкву розуміють не як «Христа і християнське життя, а Масляну, Красну гірку, яблучні та інші «Спаси», «народні прикмети»... замість серйозної розмови про найзначущіші і найважливіші для всіх людей речі – про щастя, про смерть – ми говоримо про паски... Всі зовнішні речі, в тому числі й фольклорні, цілком мають право на існування, але за однієї умови: якщо вони стоять на своєму місці в ієрархії християнських цінностей»²³. Проте переконаність більшості традиційних релігій у власній винятковості не є суттєвою перешкодою для формування сучасної полірелігійності, якій властивий плюралізм міфологій та релігійних уявлень, міжконфесійні взаємовпливи тощо. Більше того, «чим категоричніші оцінки «вторинного» міфотворення з боку релігійних чинників, тим більшого прискорення набуває означений процес»²⁴.

Отже, процеси міфологізації і реміфологізації свідомості супроводжують розвиток суспільства протягом усієї його історії. Міфи зникають,

з'являються інші, змінюється їх функціональна спрямованість, але міфологічна свідомість, як спосіб і форма освоєння світу, зберігає міцні позиції в буденній свідомості сучасної людини. Реміфологізація, як адаптація міфу у мінливих умовах сучасного суспільства, є формою експансії буденної свідомості. Актуалізація перевірених історичним досвідом старих міфологічних форм, що вже виправдали себе, є одним із способів реагування суспільства й окремої людини на кризову ситуацію. У перехідні періоди посилюється інтерес до закорінених у свідомості народу способу життя та повсякденної практики минулих часів, що актуалізуються у вигляді повернення до архаїчних способів освоєння дійсності. Нинішні спроби повернення до сакральної давнини, виявами якої є відродження архаїчних уявлень, вірувань, обрядів, свят, міфологем, моделей поведінки, свідчать про актуалізацію несвідомих структур архаїчного міфу і потребують вивчення у наступних наукових розвідках.

- ¹ Садовніков О. К. Реміфологізація сучасної свідомості / О. К. Садовніков // Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого. – 2011. – №7. – С. 47-54.
- ² Костюк О. В. Особливості формування та трансформації релігійного міфу (релігієзнавчий аспект): автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 / О. В. Костюк. – Київ, 2006. – С. 15.
- ³ Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена): автореф. дисс. ... д. филос. наук: 09. 00. 11 / Л. Ч. К. – Москва, 2011. – С. 18.
- ⁴ Карпенко І. В. Філософська рецепція повсякденності в просторі культури: автореф. дис. ... д. філос. наук: 09.00.04 / І. В. Карпенко. – Харків, 2007. – С. 14.
- ⁵ Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании: дисс. ... д. социол. наук: 22. 00. 01 / Смирнов Михаил Юрьевич. – СПб., 2006 [Электронный ресурс] // disser Cat: [сайт] / М. Ю. Смирнов. – Режим доступа: www.dissercat.com/content/religiozno-mifologicheskii-kompleks-v-rossiiskom-obshchestvennom-soznanii-istoriko-sotsiolog (29.09.2013).
- ⁶ Дуплинская Ю. М. От мифа к логосу и от логоса к мифу: Дискурс современности между мифом начала и мифом заката / Ю. М. Дуплинская; Саратовский гос. техн. ун-т. – Саратов: СГТУ, 2004. – С. 10-11.
- ⁷ Щедрін А. Т. Культурологічно-релігієзнавчі виміри «вторинної» міфотворчості: автореф. дис. ... д. культурології: 26.00.01 / А. Т. Щедрін. – Харків, 2008. – С. 15.
- ⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / О. Шпенглер. – М.: Мысль. – Т. 1: Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – 1993. – С. 268-269.
- ⁹ Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. – К.: Порт-Рояль; М.: Совершенство, 1997. – С. 35.

- ¹⁰ Юнг К. Г. Очерки по аналитической психологии / К. Г. Юнг. – Минск: Харвест, 2003. – С. 314.
- ¹¹ Рашковский Е. Б. На оси времени: очерки по философии и истории / Е. Б. Рашковский. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – С. 153.
- ¹² Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Миф – Число. – Сущность / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – С. 14-24.
- ¹³ Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н. А. Хренов. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 87.
- ¹⁴ Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – С. 320.
- ¹⁵ Гуревич П. С. Философская антропология: Учебн. пособие / П.С. Гуревич. – М.: Вестник, 1997. – С. 402.
- ¹⁶ Федотова В. Г. Анархия и порядок / В. Г. Федотова. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 26.
- ¹⁷ Ламажаа Ч. К. Архаизация общества... – С. 17.
- ¹⁸ Ахиезер А. С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 89-90.
- ¹⁹ Ламажаа Ч. К. Архаизация общества... – С. 22.
- ²⁰ Ганеграф В. Мрії про теологію та реальність християнства / В. Ганеграф // Філософська думка / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. – К., 2013. – № 3. – С. 94.
- ²¹ Українська Православна Церква та виклики сучасності [Електронний ресурс] // theology.in.ua: [сайт]. – Режим доступу: theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_doc/.../47505/ (27.03.2012).
- ²² Кураев А., диакон. Попытка быть оптимистом [Електронний ресурс] // Храм Или пророка: [сайт] / А. Кураев. – Летопись, 2009. - Режим доступа: ilynka.prihod.ru/bibliocat/view/id/1142402 (14. 10. 2012).
- ²³ Мещеринов Петр, игумен. О лубочном христианстве [Електронний ресурс] // Киевская Русь: [сайт] / П. Мещеринов. – Режим доступу: www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1033/ (13.06.2005).
- ²⁴ Академічне релігієзнавство: Підручник / За наук. ред.. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 826.

SUMMARY

Yuriy Boreyko

«Secondary» myth in the everyday consciousness of modern Ukrainian Orthodox believers

The role of «secondary» myth in the everyday consciousness of modern Orthodox believers in Ukraine is analyzed. It was found that during transitional periods grow the interest to the rooted in the consciousness of the people of the archaic ways of understanding the reality, which is based on the mythological consciousness and is one of the ways of responding of society and individual to a crisis situation.

Keywords: «secondary» myth, religious everyday, orthodox believer, everyday consciousness