ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ КОНСТРУКТИ МІФУ В СТРУКТУРІ МІЖКУЛЬТУРНИХ КОМУНІКАЦІЙ ПРИКОРДОННЯ

THE EPISTEMOLOGICAL CONSTRUCTS OF THE MYTH IN TERMS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION AT THE BORDERLANDS

У статті розглядається дискурс епістемологічних конструктів міфу в структурі міжкультурних комунікацій з урахуванням особливостей соціокультурного простору прикордоння. Здійснюється аналіз ключових теоретичних підходів пояснення епістемологічних конструктів міфу в процесах комунікації, а саме розглядаються підходи К. Леві-Строса, Р. Барта, К. Юнга, Б. Маліновського та ін. Зроблено висновок про те, що епістемологеми міфу є невід'ємним складником процесів міжкультурної комунікації на прикордонні. На основі аналізу джерел підсумовано, що міф, будучи епістемологічно завершеною системою, передає згенеровані в минулому смисли через явища теперішнього в майбутнє. Комунікаційний вектор міфу не спрямований до конкретного адресата, він передає посил, настанову до дії. На семантичному рівні міф є гранично універсальною епістемологією порядку та рівноваги, система міфу генерує оповіді відновлення справедливості, встановлення втраченої рівноваги, є моральною апеляцією досягнення належного. Саме тому міфи, так часто поширені на прикордонні, особливо культурно розмаїтому європейському прикордонні, яке є простором співіснування різних культур, контекстів і смислів, а часто й простором боротьби за відновлення втраченої історичної рівноваги. Будучи транстемпоральною епістемологією, міф охоплює всі три часові стани одночасно, саме тому в межах прикордоння як простору міжкультурних комунікацій така розмаїта тематична палітра дискурсів, що не обмежуються конкретними часовими рамками. Запропоновано осьові лінії («індивідуалізм–колективізм» та «ворожість–відкритість») розуміння та подальшого вивчення міфу як епістемологічного конструкту комунікацій в умовах прикордоння. Втім, на нашу думку, саме інтенції до відкритості, діалогічності та порозуміння, що притаманні європейському прикордонню можуть вважатися критеріями приналежності/виключення із середовища власне європейського культурного простору.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, студії прикордоння, міф, індивідуалізм.

The article reveals the epistemological discourse of myth in terms of intercultural communication structure taking into account special sociocultural borderlands area characteristics. The analysis of key theoretical approaches of epistemological constructs of myth in terms of communication process is been provided regarding the ideas of C. Levi-Strauss, R. Barthes, C. Jung, B. Malinowski and others. It has been concluded, that myth as epistemologically organized system transmits meanings from the past through actual reality to the future. Communicational myth intention do not appeal to the specific receiver, it transmits the message, the instruction to the particular action. On the semantic level of analysis myth is thought to be universal epistemologem of order and equilibrium, myth generates stories of restoration of justice, restoration of equilibrium, is a moral appeal to achieve something ideal. Taking into account all mentioned above it may be concluded that this is real explanation why myths are so widely spread at the borderlands, which is the area of trans-temporal intercultural communications and thematic discourses. Being a trans-temporal epistemologemic system, myth covers all three temporal states simultaneously, which is why borderlands intercultural communication area is such a diverse thematic number of discourses that are not limited by specific time frames. It has been concluded that myth epistemologemas are thought to be an integral part of intercultural communication at the borderlands. It has been offered a semantic measurement vectors ("individualism–collectivism"; "hostility–openness") for myth understanding and future measurements in terms of epistemological element of communications at the borderlands. Nevertheless, it our point of view that they are the openness intentions, dialogue and understanding, that are significant European borderlands features and might be considered in terms analytical criteria's of belonging to / exclusion from the European cultural environment.

Key words: intercultural communication, borderlands studies, myth individualism.

УДК 303.094
DOI <https://doi.org/10.32843/2663-5208.2019.10.13>

Максимович О.В.

к.філос.н., доцент, директорка
Навчально-науковий центр
соціологічних досліджень
Прикарпатського регіону
ДВНЗ «Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника»

Актуалізація міжкультурних студій прикордоння зумовлена як онтологічною потребою вироблення стратегій і тактик взаємодії на прикордонні із мінімальним рівнем ризиків та конфліктів, так і ґносеологічною необхідністю вироблення науково обґрунтованих підходів пояснення феномена і явищ прикордоння в сучасних соціокультурних умовах.

Постановка проблеми. Тематика між-культурних комунікацій на прикордонні є між-

дисциплінарною за характером і змістом епістемологічною площиною теорій, моделей, концепцій, підходів та ідей. У межах цих дискусій особлива роль належить концепту міфу як складнику моделей пояснення комунікацій, особливо в умовах прикордоння, де міфологізація як явище і процес актуалізується в рази у зв'язку з потребою сприймати, розуміти, інтерпретувати та осмислювати явища іншої культури.

У рамках цього дослідження ми окремо зупинимося на так званій групі «моделей міфологічних комунікацій» (Г. Почепцов), адже будучи фізично і ментально простором взаємодії з іншою культурою, іншим світом, прикордоння приречене на міфологізацію.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Разом із тим ми схильні трактувати міфологічні моделі комунікацій радше як спробу інтерпретації комунікацій з урахуванням особливостей міфу як форми світосприйняття та передавання сенсів, аніж як, власне, моделі комунікацій, позаяк ці концепти є радше інтерпретативними, аніж системними концептами за своєю змістовою наповненістю. Міфологічні підходи різних авторів наголошують певні прикметні особливості, семантично підкреслюють значимість тих чи інших елементів комунікацій, однак навряд пропонують настільки системний виклад процесу комунікацій, щоб вважати їх теоретичними моделями в повному сенсі цього слова. Так, ми не погоджуємося із підходом Г. Почепцова, який все ж веде мову про «моделі міфологічних комунікацій» [1, с. 63–74]. Втім, актуальність таких трактувань комунікацій цілком очевидна як у рамках студій міжкультурних комунікацій прикордоння, так і в контексті загального тренду комунікативних практик сьогодення.

Формулювання цілей статті. Ця публікація спрямована на теоретичний виклад епістемологічних конструктів міфу як елементу міжкультурних комунікацій у контексті студій прикордоння шляхом аналізу ключових концептуальних підходів.

Виклад основного матеріалу.

Підхід К. Леві-Строса. Відомий французький науковець Клод Леві-Строс, фундатор школи структуралізму, здійснив, без перебільшення, парадигмальний вплив на розвиток соціально-гуманітарних дисциплін у XX–XXI столітті, в тому числі й студій комунікацій. У контексті нашої проблематики доробок К. Леві-Строса цікавий перш за все апеляцією до втраченої безпосередності процесу спілкування, яка так колоритно презентована в культурі давніх народів. У сучасному світі ми спілкуємося не безпосередньо, а завдяки посередникам комунікацій (книги, відео/аудіо-матеріали, чимала кількість інструментів електронного обміну інформацією тощо), причому індустрія посередників комунікацій зростає в геометричній прогресії, стаючи все більшою частиною економіки, нарощуючи обсяги капіталовкладень та оберти технологічного прогресу галузі. Втрата безпосередності спілкування своєю чергою трансформувала характер соціальних відносин, які стали більш формальними та значною мірою випадковими.

У роботі «Структурна антропологія» [2] К. Леві-Строс наголошує на тому, що опо-

середкованість процесів комунікації немінуча з огляду чисельності спільнот у сучасних суспільствах. Причому народи, що століттями жили невеличкими групами (до сотні осіб), володіли розкішшю (з погляду сучасності) особистісного спілкування, якого все менше і менше в сучасному світі. Опосередкованість комунікації робить її щораз складнішою, а потреба в залученні додаткових засобів комунікації значень зростає пропорційно ступеню абстрактності та соціокультурної зумовленості предмета повідомлення. Задля досягнення ефекту порозуміння в опосередкованій комунікації треба докладати куди більше зусиль, аніж у (на перший погляд, простих) комунікаціях найпростіших суспільств.

Увага К. Леві-Строса до міфу як форми комунікування значень зумовлена його унікальною здатністю з високим ступенем успіху долати мовні перешкоди (як-то переклад), соціокультурні бар'єри сприйняття тощо. Передумови такої здатності семіотичного проникнення в площину іншої культури семантичних конструкцій міфу К. Леві-Строс убачав у тому, що міф як мова функціонує на граничному рівні абстрагування, таким чином міфи, оповіді, легенди являють собою «метамову», комунікативна спроможність якої значно вища на крокультурному рівні.

Інтерпретації Ролана Барта. Ідеї К. Леві-Строса про «метамовну» функціональну спроможність міфу підтримав і розвинув у своїх розвідках інший французький інтелектуал Ролан Барт. «У міфі є дві семіологічні системи, одна з яких частково вбудована в іншу; по-перше, це мовна система, мова (або інші, подібні до неї способи репрезентації); я буду іменувати її мовою-об'єктом, оскільки вона перебуває в розпорядженні міфу, який вибудовує на її основі власну систему; по-друге, це сам міф; його можна називати метамовою, тому що це друга мова, якою розмовляють про першу систему» [3, с. 79], – пише Р. Барт. Разом із тим, розвиваючи ідею К. Леві-Строса, Р. Барт веде мову про імперативність безпосереднього звернення до свідомості реципієнта міфу. Так, Р. Барт пише: «Міф носить імперативний, спонукальний характер, відштовхуючись від конкретного поняття, виникаючи в цілком певних обставинах (... Французька імперія в небезпеці), він (міф – О.М.) звертається безпосередньо до мене, прагне дістатися до мене, я відчуваю на собі силу його інтенції, він нав'язує мені свою агресивну двозначність» [3, с. 90]. При цьому ж міф як символічна система і світогляд залишає простір для інтерпретації в свідомості реципієнта, його діяльнісна, праксіологічна спрямованість імперативна, семантика міфу ніби наказує поміж рядків людині діяти саме так, аргументуючи цей наказ часовою тривалістю та емо-

ційною диспозицією самого міфу. У цій рисі бачимо принципову наближеність міфу до наступної за хронологією виникнення форми світогляду – релігії. У релігії імперативність міфу посилилася і розгорнулася в цілу систему канонів і навіть приписів їх виконання, тоді як у структурі міфу вони, ці інтенції імперативу, більш м'які і не настільки раціональні, радше вольові, емоційні.

Міфологічні конструкти досить колоритно представлені в обставинах прикордоння, особливо, мабуть, прикордоння Європи Східної та Центральної. На це досить чітко вказує Ларі Вульф, зазначаючи, що виникнення концепту Східної Європи було спробою інтелектуалів Європи Західної створити соціокультурний контраст [4], говорячи мовою Й.Г. Фіхте, спробою витворення «не-Я», протипокладаючи яке «Я» усвідомлює самого себе як «Я». Онтологічно і хронологічно в концепті європейського прикордоння по східний бік завше були присутні елементи міфотворчості із його ознаками гіперболізації, іншування, імперативності, емоційності, ірраціональності. Саме тому, вважаємо, підхід Р. Барта та інших дослідників, у працях яких комунікації розглядаються в концептуальних межах міфу, особливо значимими з методологічної точки зору в контексті пояснення явищ прикордоння.

У структурі міфу Р. Барт визначає три елементи: 1 – те, що означається; 2 – те, що позначається; 3 – знак [3, с. 78]. Проте особливістю міфу як системи, уточнює Р. Барт, є те, що система міфу вибудовується на деякій послідовності знаків, що існує до нього, тобто міф – це «вторинна семіологічна система» [3, с. 78]. Знак у системі міфу стає лише тим, що означається, він не несе сам по собі жодного сенсу до моменту його прочитання. «Варто нагадати ще раз, що матеріальні носії міфічного повідомлення (власне мова, фотографія, живопис, реклама, ритуали, будь-які предмети тощо), якими б різними вони не були самі по собі, як тільки вони стають складовою частиною міфу, зводяться до функції означування; всі вони являють собою лише вихідний матеріал для побудови міфу» [3, с. 78], – пояснює Р. Барт.

Отже, в розумінні Р. Барта міф немов би «викрадає мову» (як пише сам Р. Барт «міф як викрадена мова» [3, с. 98]), відчужуючи у мови споконвічні функції передавання значень і смислів шляхом трансформації смислу і форми. Ще одною принциповою особливістю міфу є його деполітизованість, як пише сам класик: «міф як деполітизоване слово» [3, с. 114], позаяк політика є радше реальним витворенням тієї чи іншої форми вибудовування суспільства, а міф – радше інтенція, натяк на смисл, якому читач цього смислу надасть того чи іншого значення з огляду на власний контекст та обізнаність.

Міф порядку, на думку Р. Барта, варто вважати однією із найбільш глобальних епістемологем. Ця ідея присутня в багатьох міфологічних системах, причому реальний світ повсякчас перебуває в онтологічній опозиції до ідеї порядку, щоразу фальсифікуючи її тими чи іншими явищами, принципово несумісними з ознаками впорядкованості.

У соціокультурному контексті східноєвропейського прикордоння міфологічна ідея порядку представлена особливо колоритно. Причому вона, з огляду на історичні реалії, трансформована до функціональної вимоги справедливості, тобто вимоги відновлення, встановлення порядку. На нашу думку, справедливість – інша, досить глобальна ідея, присутня в міфах просторів прикордоння. Чимала частина міфів оповідає про реінкарнацію втраченої справедливості, причому в розрізі цілих генеалогічних поколінь, оскільки тривалості життя однієї людини дуже часто не вистачає задля відновлення справедливості як індикатора рівноваги, порядку. Якщо поглянути на геополітичний дискурс на теренах східноєвропейського прикордоння, то міфологізація ідеї справедливості у відносинах між націями, які традиційно населяють ці землі, однак не завше мали нагоду і політичну можливість відбутися у формі держав (як сказав би Г. Гегель стати історичними), тут набуває особливої актуальності та поширення. Причому іноді такі міфологізації перебувають на межі дозволеного, наприклад трансформуються у радикальні чи то праві чи ліві політичні ідеології, іноді, на жаль, і практики, провокуючи відкриті конфлікти та протистояння.

Ще однією прикметною особливістю міфу, про яку пише Р. Барт, є так зване «тяжіння до афористичності» [3, с. 124]. Дійшовши до нас із глибини віків, народні прислів'я дотепер лишаються значимим елементом освоєння зовнішнього світу. Розвиваючи цю тезу, Р. Барт наводить у приклад, здавалося б, незатійливий вислів «сьогодні хороша погода». Однак, вписуючи цей вислів у площину контексту, реальних значень, соціокультурних та повсякденних практик, дослідник демонструє, що для селянина, наприклад, цей вислів зберігає реальний зв'язок з корисністю хорошої погоди і, по суті, є непрямым посилом до дії, як пише сам Р. Барт: «...мешканець села не базикає про хорошу погоду, він має з нею справу» [3, с. 125].

У трактуванні міфу в працях Р. Барта особлива увага приділена афористичним формам мовлення, як-то: прислів'я, приповідки, афоризми. «Активне слово» [3, с. 125] – саме так визначає Р. Барт народні прислів'я. «Активне слово з плином часу застигає, перетворюється на рефлексивне слово, але рефлексія ця куца і зводиться до звичної констатації фак-

тів, у ній є якась боязкість, обережність, вона міцно прив'язана до повсякденного досвіду» [3, с. 125].

Французький класик звертає увагу на векторну спрямованість таких форм мовлення у майбутнє. Вони звучать як накази, інструкції, іноді як підказки з минулого через явища теперішнього у майбутнє. Афористичні форми мовлення мають мінімальне відношення до реальності. Будучи семантично вкоріненими та онтологічно виправданими в минулому, вони не констатують стан справ у теперішньому, натомість повідомляють про ймовірні сценарії в майбутньому. «Народні прислів'я радше пророчать, аніж констатують. Це мова людства, яке постійно творить себе, а не просто існує» [с. 125], – зазначає з цього приводу Р. Барт.

Рефлексії К.Г. Юнга. Швейцарський психолог, представник неофрейдистського напрямку та фундатор аналітичної психології Карл Гюстав Юнг у своїх працях запропонував низку науково та світоглядно значимих ідей, окремі з-поміж яких становлять особливий інтерес у рамках нашого дослідження. Ми розглядатимемо погляди швейцарського науковця саме в цьому розділі, присвяченому теоретичному осмисленню комунікацій у контексті концепту міфу, однак, наголосимо, що ідеї К. Юнга, зрештою, як і низки інших авторів, наприклад Б. Маліновського та інших, мали особливий вплив і значення на розробки цієї тематики. Так, у них представлені і теоретичні постулати трактування культури, і філософські рефлексії сприйняття іншого та груп іншості, тобто епістемологічно перспективні ідеї, які слугували чималим фундаментом для розробки проблематики міжкультурної комунікації на прикордонні.

Г. Почепцов, аналізуючи концепцію К. Юнга, означає її спробою «аналізувати ірраціональне раціональними методами» [5]. Саме так, на думку Г. Почепцова, К. Юнг методологічно підходить до поняття архетипу як явища колективного несвідомого. Причому автор посібника теорій комунікації наголошує, що в контексті комунікацій особливий інтерес становлять архетипи ворожих сил, говорячи термінологією К. Юнга – «чаклунські демони».

«Я знаю, що демони існують», сказав свого часу в одному з інтерв'ю К.Г. Юнг, розмірковуючи над проблематикою архетипу ворога на основі багатого досвіду практикуючого психолога в повоєнній Німеччині. Ця фраза була сказана К. Юнгом у доволі особливому інтерв'ю одному зі швейцарських друкованих видань. «Це інтерв'ю засновника аналітичної психології було опубліковане в швейцарській газеті Die Weltwoche 11 травня 1945 року, через чотири дні після капітуляції німецької армії в Реймсі. Його заголовок «Чи знайдуть душі мир?» –

актуальний дотепер» [6], – йдеться у початкових зауваженнях журналіста до тексту розмови з видатним науковцем у середині минулого століття.

На основі досвіду практикуючого психолога, часто драматичного (адже зверталися до К. Юнга люди, які пережили жахіття війни в різних ролях чи то жертви, чи то ката), К. Юнг розвинув трактування поняття архетипу не лише як генеалогічно зумовленої, віками усталеної моделі поведінки, але й поняття ворога, «демона» (“*anima*”). Обидві сторони конфлікту, що зверталися до психолога, тягнули за плечима тягар травми: у разі жертв то була травма несправедливості, у разі ж причетних до тодішнього уряду Німеччини – травма вини. Емпіричне спостереження такого досвіду підштовхнуло дослідника до цілком оригінальних висновків та потреби вписати окремі індивідуальні явища в ширший соціокультурний та цивілізаційний контекст інтерпретації.

«Для примітивної людини у світі повно демонів і таємничих сил, яких вона боїться. Для неї вся природа одухотворена цими силами, які насправді не що інше, як її власні внутрішні сили, спроектовані в світ зовнішній. <...> європейці послідовно вбирають демонічні сили зі світу в самих себе, постійно завантажуючи ними своє несвідоме» [6], – оповідає К. Юнг. Низький поріг сугестивності, притаманний, на думку К. Юнга, представникам німецької нації, є причиною їх включеності в радикальні ідеологічні течії. «Це виявляється в їх (німців – О.М.) любові до підпорядкування, в їх безвольній покірності наказам, які є нічим іншим як тільки іншою формою навіювання» [6]. Так, розмірковує К. Юнг: «...на практиці нацисти займалися тільки формуванням широких мас, і ніколи їх не цікавило формування особистості» [6].

Також К. Юнг звертає увагу на глибоку грань відмінності (майже соціокультурний розлом) між ментальним світосприйняттям представників Східної та Західної Європи. Надмірна колективна сугестивність представників німецької нації, на думку К. Юнга, може бути пояснена тривалою невизначеністю між Сходом та Заходом (як пише сам автор – «невизначеного становища між Сходом та Заходом» [6]). Хоча, врешті-решт, Німеччина обрала орієнтир Заходу. На думку К. Юнга, саме тривала невизначеність залишила глибокий ментальний слід у колективному несвідомому нації. К. Юнг переконаний, що архетипні передумови нижчого порогу сугестивності у представників народів Європи Східної, в тому числі й у німців, криються в колективізмі, тоді як народам Західної Європи радше притаманний індивідуалізм, який, на думку психолога, є причиною вищої соціокультурної опірності до негативних явищ, зокрема до процесів «демонізації», пошуку ворогів.

У роботі К. Юнга «Архетип і символ» зустрічаємо таке визначення: «Прообраз, або архетип – це фігура (будь то демона, людини або події), що повторюється протягом історії скрізь, де вільно діє творча фантазія» [цит. за 5]. Міфологізація, гіперболізація небезпеки, мабуть, є звичайною захисною реакцією психіки людини, функціонал якої найперше спрямований на самозбереження та відтворення. Втім, К. Юнг пропонує дещо відмінний ракурс, ведучи мову про те, що ворожість, демонізація першопочатково зароджується в душі людини і вже тоді на зовнішньому рівні є лише проекцією, калькуванням стану справ світу внутрішнього. Причому К. Юнг висловлює цікаве припущення про те, що ступінь ворожості може корелюватися із ступенем колективізму в масовій свідомості, тоді як індивідуалізм, навпаки, корелюється з мірою толерантності та відкритості до різноманітних форм іншості та іншування. Разом із тим швейцарський психолог вписує це припущення в площину дихотомії соціокультурних відмінностей між Східною та Західною Європою. Це припущення становить особливий інтерес у рамках нашого дослідження та виглядає методологічно перспективним інструментом пояснення феномена комунікацій на європейському прикордонні.

У контексті підходу К. Юнга виходить, що загальна сугестивність корелює з колективізмом, і чим далі від колективізму, тим ближче до Європи як цивілізаційного і культурного феномена. І в цьому сенсі ми виходимо на своєрідну методологічну вісь «індивідуалізм–колективізм» у сенсі вимірювального континууму приналежності/віддаленості від європейського дискурсу. Зрештою, на емпіричному рівні ця вісь уже досить добре себе проявила себе в роботах Ш. Шварца, довівши свою методологічну спроможність.

Ідеї Б. Маліновського. І завершувати мемо ми виклад теоретизувань комунікацій у контексті концепту міфу поглядами Броніслава Маліновського. Це не випадково, адже чи не найбільш наближене трактування міфу до контексту проблематики саме міжкультурної комунікації зустрічаємо в працях Б. Маліновського. З іншого боку, в працях Б. Маліновського докладно роз'яснено ще один принциповий концепт нашого дослідження, викладу якого будуть присвячені подальші розділи нашої публікації – «культура».

«Чому ми досі читаємо праці Маліновського про міфи?» – таке питання поставив у одній із праць наш сучасник, американський дослідник І. Стренскі. І причина актуальності праць Б. Маліновського, на думку І. Стренскі, полягає в чотирьох аргументах: функціональне і практичне пояснення міфу; пояснення міфу з точки зору контексту і значення; трактування міфу одночасно з точки зору психоаналізу та антро-

пології; і, насамкінець, концептуальне визначення міфу [7, с. 13–15].

Польський соціолог, етнограф, антрополог і культуролог Броніслав Маліновський з огляду на специфіку обраного об'єкта та предмета вивчення, зрештою, заклав теоретичні передумови студій міжкультурних комунікацій, можливо, й не ставлячи собі такого прямого завдання. Вивчаючи культури колонізованих європейцями народів, віддалені в просторі, а часто й в часі, групи та спільноти, Б. Маліновський зіштовхнувся з необхідністю виробляти підходи та методи крос-культурної комунікації, а також методологічні підходи пояснення комунікацій в умовах міжкультурної взаємодії.

Г. Почепцов, аналізуючи науковий доробок польського соціолога в контексті проблематики комунікацій, зупиняється на особливостях трактування Б. Маліновським ритуальної поведінки, яка є нічим іншим як публічним вираженням колективного підношення до тих чи інших значимих, у рамках конкретної культури, атрибутів. «...Слід підкреслити, що це не просто однаковість поведінки, не просто рівність іншому в поведінкових моделях, а рівність перед нормою сакрального, яка й детермінує рівність перед іншими» [8], – пише російський дослідник комунікацій з цього приводу.

У контексті робіт Б. Маліновського міф є матрицею соціального порядку, своєрідним набором прикладів моральної поведінки. Як пише Б. Маліновський: «...він (міф – О.М.) являє собою матрицю і ритуалу, і віри, і моральної поведінки, і соціальної організації» [9, с. 281], оповідаючи не про минулі події і не про майбутні. Міф є системою настанов та набором прикладів втілення таких настанов в обставинах конкретних соціокультурних реалій.

«Він переказується для задоволення глибоких релігійних потреб, є сумою моральних і навіть практичних приписів, а також засобом підтримування суспільної субординації» [9, с. 99], – пише Б. Маліновський.

Вочевидь, саме цю ідею Б. Маліновського, ідею іманентної спрямованості міфу на оповідь про порядок на семантичному рівні та орієнтації на порядок на рівні конкретних соціальних практик розвинув згодом Р. Барт, говорячи про те, що глобально міф є оповіддю порядку. Адже тут бачимо подібність трактування міфу польським соціологом до вже згадуваних вище поглядів Р. Барта. У роботах французького класика (про що вже йшлося вище) ми зустрічаємо ідею про те, що глобально міфи оповідають про порядок, втрачену в реальному світі ідеальну категорію світобудови. Мабуть, звідси впливає пояснення того, чому територія прикордоння так часто стає ареалом поширення різнопланових міфів, адже будучи прикордонням ментально, культурно, а іноді й політично ці території чи не найбільш віддалені від порядку,

а тому, вочевидь, мешканці прикордонних територій більш схильні до міфологізувань як форми відображення дійсності.

«Міф виконує незамінну функцію: він висловлює, зміцнює і кодифікує віру; він виправдовує і втілює в життя моральні принципи; він підтверджує дієвість обряду і містить практичні правила, що скеровують людину. Таким чином, міф є суттєвою складовою частиною людської цивілізації; це не простенька казка, а активно діюча сила, не інтелектуальне пояснення або художня фантазія, а прагматичний статут примітивної віри і моральної мудрості» [9, с. 99]. Таким чином, міфи є сакральними переданнями, «...функціонально інтегрованою частиною культури» [9, с. 105] на макрорівні та статутом поведінки, моральним кодексом практик повсякденного життя.

Міф існує немов би апріорно відносно оповіді, в процесі оповіді лише актуалізуються ті чи інші аспекти розуміння міфу, і в цьому сенсі, як цілком слушно відзначає Г. Почепцов, міф дуже схожий до пліток на функціональному рівні. Людина вірить пліткам і чуткам на основі апріорної переконаності, що певне явище чи подія у світі може розвиватися саме в заданому мовцем сценарії [8]. Аналогічно ж відбувається в процесі оповідання міфів, людина просто актуалізує у своїй свідомості те, передумови віри до чого уже були закладені в її світобаченні куди раніше.

Висновки з проведеного дослідження.

Отже, підсумовуючи, наголосимо на кількох особливостях міфу як епістемологічного конструкту в процесах міжкультурних комунікацій прикордоння.

По-перше, з огляду на тривалу часову апробацію та соціокультурну усталеність міф оповідає про щось ідеальне (архетипне), цілком завершене та досконале за своєю суттю, міф – це епістемологічно «завершена» система.

По-друге, епістемологема міфу не оповідає історію адресату, міф передає згенеровані в минулому смисли через явища теперішнього в майбутнє. Втім, міф не адресує повідомлення конкретному отримувачу, він є посилом, настановою, інтенцією. І саме такі комунікації особливо колоритно проявляються на прикордонні, адже в умовах прикордоння переважають деперсоніфіковані способи комунікацій, які за формою і характером доволі наближені до міфологічного передання.

По-третє, будучи гранично універсальною епістемологемою порядку та рівноваги, міф генерує оповіді відновлення справедливості, рівноваги, є моральною апеляцією досягнення належного і в цьому сенсі є особливо значимим на прикордонні, яке являє собою простір співіснування різних культур, контекстів і смислів, часто й боротьби за

відновлення втраченої історичної справедливості.

По-четверте, міф володіє чіткою транстемпоральною спрямованістю, він актуалізує всі три часові стани одночасно і в цьому сенсі прикордоння як час і простір міжкультурної взаємодії доволі наближене до епістемологічної організації міфу за формою і змістом комунікацій, які також є транстемпоральними.

По-п'яте, в контексті східноєвропейського прикордоння, на нашу думку, доречно вести мову про дві осьові лінії розуміння міфу як епістемологічного конструкту комунікацій: «індивідуалізм–колективізм» та «ворожість–відкритість». Перша вісь розкриває цивілізаційну наближеність/віддаленість від цивілізаційного і культурного феномена європейськості, який, на нашу думку, корелюється з мірою індивідуалізму. Друга вісь розкриває особистісні, індивідуальні інтенції мешканців прикордоння. Отже, інтенції відкритості корелюються з діалогічністю та прагненням до порозуміння та взаємодії, і, на нашу думку, більш притаманні європейському культурному простору. Переконані, що прикордоння як час і простір міжкультурної комунікації актуалізує епістемологічні конструкти міфу в сенсі невід'ємних складників міжкультурних комунікаційних процесів.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Почепцов Г. Модели мифологической коммуникации. *Теория коммуникации*. URL: http://htbiblio.yolasite.com/resources/pocheptsov_teorija_communic.pdf (дата звернення: 03.10.2019).
2. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с. (Серия «Психология без границ»).
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. Москва : Прогресс, 1989. 616 с.
4. Вульф Ларі. Винайдення Східної Європи: мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / пер. з англ. С. Біленький; післямова Я. Грицак. Київ : Вид-во «Критика», 2009. 591 с.
5. Почепцов Г. Модель Карла Густава Юнга. *Теория коммуникации*. URL: http://htbiblio.yolasite.com/resources/pocheptsov_teorija_communic.pdf (дата звернення: 03.10.2019).
6. «Обретут ли души мир?» Актуальное интервью Карла Густава Юнга. *Cameralabs*. URL: <https://cameralabs.org/> (дата звернення: 03.10.2019).
7. Стренски И. Почему мы по-прежнему читаем работы Малиновского о мифах? *Магия, наука и религия* / пер. с англ. Москва : «Рефл-бук», 1998. С. 13–15. (Серия «Astrum Sapientiae»).
8. Почепцов Г. Модель Бронислава Малиновского. *Теория коммуникации*. URL: http://htbiblio.yolasite.com/resources/pocheptsov_teorija_communic.pdf (дата звернення: 03.10.2019).
9. Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. Москва : «Рефл-бук», 1998. 304 с. (Серия «Astrum Sapientiae»).