

---

## Соціальна філософія

УДК 165.75

*Сеник Р. М.*

*Здобувач Інституту вищої освіти НАПН України*

## ГЕНЕАЛОГІЧНА ВЗАЄМОЗУМОВЛЕНІСТЬ МІФУ ТА МОВИ

Досліджується генеалогічна взаємозумовленість міфу та мови

Ключові слова: *природа мови, мовні засоби, міфологічні ресурси, розуміння, інтерпретація, смислові орієнтири, критеріальні маркери.*

Підкреслюючи творчу природу мови, В. Гумбольдт зазначав: мова — це не стільки продукт діяльності, не щось створене (ergon), скільки сама діяльність (energeia) духу, тобто безперервно здійснюваний процес породження смислу, «орган, який генерує думку», продукт «мовної свідомості нації». Існують різні засоби породження смислу, а оскільки міфологічний спосіб пояснення є найбільш поширеним і апробованим, то з прагматичних міркувань мова вдається до послуг міфологічної (міфопоетичної) інтерпретації. Інтенсивність експлуатації мовою міфологічних засобів залежить від соціокультурних, інтелектуальних, вікових, тендерних та інших особливостей аудиторії, на яку спрямоване мовне повідомлення. Водночас міф також використовує мову для поширення своєї інтерпретаційної експансії.

Сучасна мовна практика базується на принципах глобальної взаємозалежності, культурної і мовної багатоманітності, на особливостях і закономірностях поширення соціальних стереотипів, на взаємовпливі суспільства та мови, на зумовленості мови соціокультурним контекстом, на діалогічній природі мови, пізнання й особистості. У праці «Філософський дискурс сучасності» Ю. Габермас наголосив, що «мова є не способом змалювання дійсності, а її репрезентацією», тоді як розуміння — це «мелос мови». Мовний акт складається з двох частин. У першій (пропозиційній) суб'єкт повідомляє про значущі для себе аспекти. Друга частина висловлювання є ілюкутивною: в ній суб'єкт

віддзеркалює експресивне ставлення до пріоритетних смислових аспектів.

У західноєвропейській концептуалістиці найвагомішими є мовознавчі дослідження В. Гумбольдта, який уподібнив сутність мови «енергії». На переконання М. Гайдеггера, функціональне покликання мови полягає в наданні артикуляційної виразності [10, с.262]. Апелюючи до М. Гайдеггера, у праці «Істина та метод» Г. -Г. Гадамер стверджує, що «для людини світ — є «тут» у значенні світу; для жодної іншої живої істоти світ не має значення тут-буття. Проте це тут-буття є буття мовне. Щоб знайти правильний горизонт для розуміння мовної природи герменевтичного досвіду, ми — на переконання Гадамера — повинні дослідити зв'язок, що існує між мовою та світом; пізнання й досвід людини формує мова, у мові відкривається людині істина буття, у мові стає видимою та дійсністю, яка підноситься над свідомістю кожної окремої людини. Тому на рівні мови не лише зберігається постійне, а й виражається мінливе. Мова не є продуктом рефлектуючого мислення, але бере безпосередню участь у реалізації відношення до світу, в межах якого ми живемо» [5, с.548–549].

Глобальні трансформації в системі наукового знання впродовж XIX—XX століть (зокрема, формування нового типу наукової раціональності й наукової картини світу, нові підходи до критеріальності істини і т. ін.) дають підстави стверджувати про формування нового інтегративного типу наукового мислення. Наше знання про навколишній світ має не лише фактичний, а й змалювальний, точніше — інтерпретативний характер. Взаємозв'язок гносеологічних та аксіологічних аспектів пізнання виявляється можливим завдяки розумінню, яке забезпечує не лише істиннісну, а й ціннісну основу людського знання.

Традиційно інтерпретацію витлумачують загальнонауковим методом із фіксованими правилами «перекладу» формальних знаків на змістовний рівень. У гуманітарному знанні інтерпретація розуміється як тлумачення текстів, як «смысловозчитувальна операція» (Л. Мікешина); у лінгвістиці — як когнітивний процес встановлення сенсу мовних дій; у семантиці — як знак, символ, значення; у герменевтиці — як інтерпретація способу буття суб'єкта, який існує настільки, наскільки наділений здатністю розуміти.

Крізь призму антропологічної критеріальності потребує вимірювання широкий спектр феноменів, котрий позначаються поняттям «гуманітарне» — той континуум реальності, що оперує не лише

буття людини в світі, а й внутрішнім світом індивіда. Інтерпретація в гуманітарному знанні — це фундаментальний метод роботи з текстами як знаковими системами. Текст як цілісна система відкритий для безлічі сенсів, народжених в середовищі соціальних комунікацій. Він складається з явних і неявних, вербальних і невербальних, буквальних і прихованих значень.

Відповідно, гуманітарні тексти мають яскраво виражену знаково-символічну сутність і з необхідністю припускають інтерпретацію, яка може варіюватися залежно від формальної або змістовної сторони текстів. Для розуміння природи інтерпретації необхідно враховувати всі когнітивні практики — екзистенційно-онтологічну (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рікер), методологічну (Е. Бетті, К. Хірш), лінгвістичну (Ж. Дерріда) тощо.

Інтерпретаційна діяльність людини є невід'ємною складовою її буття, яке завжди тлумачиться певним чином. Потреба в цьому зумовлена не лише різним відношенням суб'єкта до світу, а й мінливістю самого світу. Для розуміння природи інтерпретації важливо, що людина сприймає світ не безпосередньо, а через знаковий взагалі і мовний зокрема символізм, який вимагає тлумачення не тільки пізнавальної, а й будь-якої іншої діяльності. Все в світі несе відбиток сенсу (сенсів), і людина, що перебуває в цьому світі, вписується в нього (у них), діє відповідно до нього (них), сама знаходить сенс (сенси). Це означає, що процеси інтерпретації і розуміння не є лише методологічними процедурами для роботи з текстами; вони — фундаментальна основа буття і пізнання.

Герменевтичний характер буття трансцендентальної суб'єктивності Е. Гуссерль і М. Шелер вбачають в її «мовності». Мова постає не лише системою знаків і їхніх значень у комунікативній та мислеоформуючій функції, а й горизонтом онтології в цілому, на рівні якого суб'єкт пізнання виявляє і артикулює свою особистісну сутність. Знайома нам з вимови, слухання, письма і читання мова лежить на поверхні. Однак її сутність, як відзначає Фрідріх-Вільгельм фон Херрман у праці «Фундаментальна онтологія мови», «яку слід філософськи виявити, себе не афішує». Вона залишається прихованою. Потаємний пласт сутності мови доступний лише філософії як фундаментальній онтології, яка «переводить досліджувану сутність зі статусу прихованості у статус явленості» [11, с.20]. Озвучувана мова має «коріння». Фр.-В. фон Херрман порівнює її з рослиною, яка своїм стеблом, квітами і листям зобов'язана певному ґрунту.

Але коріння приховане в ґрунті. Ця прихована частина є генеалогічною сутністю мови.

На передній план висуваються особливі властивості мовної системи, пов'язані з внутрішньою діяльністю суб'єкта, де мова постає не просто засобом для взаєморозуміння, а цілим світом опосередкувань між суб'єктом та предметами. Відзначаючи цю важливу особливість у В. фон Гумбольдта, М. Гайдеггер у статті «Шлях до мови» формулює запитання: чому суб'єкт позиціонує мову саме як світ і світогляд? І відповідає: «Тому, що його шлях до мови обумовлений не стільки мовою як мовою, стільки прагненням збагнути, осягнути і артикулювати сукупність духовно-історичного розвитку людства в його цілісності, а водночас і як його повсякчасної індивідуальності. Гумбольдтівський шлях до мови бере курс на людину, веде через мову і крізь неї до виявлення і зображення духовного розвитку людського роду» [9, с.263]. Здавалося б, цілком очевидно, що «сутність людини закодована в мові, що ми існуємо насамперед у мові і при мові» (М. Гайдеггер), але разом з тим ми далекі від мови, зводимо її до окремих функцій позначення і мовлення, а необхідно зрозуміти її цілісну, культурно-історичну, людську, онтологічну природу.

В. Гумбольдт інтерпретував мову «проміжним світом», котрий знаходиться між індивідами та реальністю. Відповідно до гіпотези «лінгвістичної відносності» Сепіра-Уорфа, мова подібна до фільтру, що розмежовує свідомість індивіда та реальність. Мова — одна з ключових детермінант сприйняття людиною навколишньої дійсності. Вона формує світогляд і структурує досвід. У праці «Про ідею концептуальної схеми» Д. Девідсон писав: щось є мовою в тому разі, якщо воно перебуває в певному відношенні до досвіду (природи, реальності, чуттєвих даних). Проблема полягає в необхідності з'ясування, що це за відношення.

Х.-Г. Гадамер у своїх працях про мову відштовхується від ідей В. Гумбольдта, розглядаючи мовну систему як горизонт герменевтичної онтології і досвід світу. Прагнучи, як і М. Гайдеггер, «дати слово мові», Х.-Г. Гадамер міркує про те, що мова для людини — це не просто «оснащення», на ньому засноване і в ньому виражає себе сам світ. Присутність цього світу, його тут-буття є буття мовне. Мова не існує самостійним буттям по відношенню до цього світу: справжнє буття полягає в тому, що в ньому виражається світ. «Споконвічна людяність мови означає разом з тим споконвічно мовний характер людського буття-в-світі» [5, с.513].

Розвиваючи тезу Е. Сепіра, Б. Уорф стверджує, що «мова організує досвід. Ми схильні думати про мову просто як про техніку вираження і не розуміємо, що мова насамперед є класифікацією та обробкою потоку чуттєвого досвіду, результатом чого є деякий світовий порядок... Іншими словами, мова робить те ж саме, що й наука... Ми ввели новий принцип релятивності, який передбачає, що спостерігачі не керуються однаковими фізичними даними для того, щоб прийти до однієї і тієї ж картини Універсуму доти, доки їхні лінгвістичні основи не є подібними або не можуть певним чином бути вивірені» [17, с.55].

Р. Лакофу належить авторство влучного афоризму: мова використовує нас в тій же мірі, в якій ми самі використовуємо мову. У. Матурана порівнює мовну діяльність (languageing) з танцем, якому притаманні не «ієрархія», «управління» та «конкуренція», а взаємодія, співпраця. У реальному процесі мовної взаємодії не відбувається «передачі інформації». Це — «невдала метафора» спільної діяльності. Насправді, як зазначав М. Мамардашвілі, не варто намагатися зрозуміти Іншого — натомість краще (перспективніше, продуктивніше, ефективніше) постаратися разом з Іншим зрозуміти щось загальне.

Важливим і доволі поширеним інструментом такого розуміння є стереотип, ключовою функцією якого вважається асиміляції нової (незрозумілої, суперечливої, амбівалентної тощо) інформації. Стереотипи — це активні універсальні комунікативні одиниці, що забезпечують процеси спілкування членів соціуму. Існування усталеної системи стереотипів у структурі свідомості індивідів детермінується наявністю психофізіологічних передумов, пов'язаних з необхідністю забезпечення стабільності життєдіяльності за допомогою захисту концептуальної картини світу. В межах певного соціуму при всіх можливих відмінностях можна говорити про істотну схожість інваріантної частини картини світу продуцента і реципієнта, де основною одиницею є конвенційний стереотип як діяльнісно орієнтоване знання.

Конвенційний стереотип утворюється за принципом динамічної функціональної системи, котра стабілізує соціально значущу діяльність індивіда. Актуалізація будь-якого компонента цієї системи призводить до актуалізації всієї структури. Показово, що інтегруючим компонентом здебільшого є емоційний. Стереотип як конвенційна норма постає водночас знанням та його оцінкою, що поділяється значною частиною індивідів даного соціуму. Стереотипи здійснюють функцію смислової, аксіологічної і загалом світоглядної стабілізації

суспільства, врівноважуючи прагнення людини до варіативності та багатоманітності.

Принагідно зауважимо, що сучасний етап розвитку українського суспільства відбивається за умов еkleктичного симбіозу стереотипів, в межах якого співіснують старі стереотипи свідомості й поведінки, котрі значною мірою вже перестали виконувати свої функції, та нові, ще не усталені, інструментально ненадійні. Такий стан речей є перешкодою для адекватного сприйняття мінливої реальності.

Як зазначав Р. Барт, міф є скрізь, де є мова, мовлення, нарратив. Аналогічної точки зору дотримувався і О. Лосєв: «Міф — «поетичний», а не «живописний». За відсутності «поезії», точніше кажучи, за відсутності слова, міф ніколи не досягнув би глибин людської особистості. Він виявився б ув'язненим споглядально-пластичними формами і ніколи не зміг би виразити того, на що спроможне слово. Якщо образ і картина принципово споглядальні й зорові, то слово принципово розумне й ідейне» [6, с.134].

Аристотель визначав міф принципом і душею трагедії, одним із завдань якої є приведення старих понять в нові відносини, раціональне переформування міфу. Трагедія також формує нове розуміння долі — не сліпої сили, а виклику, який потребує відповіді людської волі й свідомості. Міф покликаний бути «пережитим» індивідом і соціумом, які мають захоплюватися надихаючою силою відтворених у ньому подій. Сутність відмінності, демаркаційна лінія між критично-рефлексійним та міфологічно-догматичним стилем мислення полягає в тому, що альтернатива чи опозиція домінуючому погляду в межах міфологічної свідомості є епатажною аномалією, натомість для раціонально-рефлексійної свідомості виявляється тривіальною умовою функціонування.

Сутнісними ознаками міфу є наявність конкретно-чуттєвих персоніфікацій і фантастичних істот, які сприймаються як справжні. Людські почуття і думки переносяться на предметний світ і природне середовище, а суспільно-родові зв'язки — на весь світ. Основними властивостями міфу як культурної форми є узагальнення, ідеалізація, нероздільність існування моральних, естетичних та релігійних уявлень. На відміну від раціональних форм свідомості, які виокремлює реальні суб'єкт-об'єкти зв'язки у світі, міф сприймає світ синкретично. В умовах браку емпіричної інформації для тлумачення світу, а також нестачі

рефлексії, він намагається задовольнити цю потребу компенсаторно, на рівні уяви, в суб'єкт-суб'єктних відносинах зі світом [17, с.55].

В умовах (в межах) міфу і міфології будь-яка критична аналітика та світоглядний скепсис неможливі в принципі [18, с.70]. Втім, неможливість вести полеміку на раціоналістичних принципах зовсім не означає неможливість вести полеміку взагалі: полеміка можлива, але вона має орієнтуватися на міфологічну, а не раціональну істинність. Міфологічна істинність підкріплюється в основному й насамперед особистим життєвим досвідом. «Нема нічого більш хибного, ніж спроби приписувати міфу статус чогось ірраціонального, а науку протиставляти йому як щось раціональне. Міф володіє власною раціональністю, яка реалізується в межах його уявлень про досвід і розум. Він оперує своєрідною формою гармонізації, впорядковуючи явища та їхні зв'язки, послуговуючись «логікою» власного «алфавіту».» [12, с.320].

І. Гадамер здійснив «інтелектуальну реабілітацію міфу» (міфологічного способу розуміння і пояснення) як герменевтичної передструктури, невід'ємної і обов'язкової передумови будь-яких процесів пізнання і засвоєння знання, а Ф. Ніцше наполягав, що «лише горизонт, вибудований на основі міфу, може привести весь культурний рух до оптимального завершення. Міфічні образи повинні бути тими непомітними всюдисущими вартувими, під чиєю пильною охороною зростатимуть молоді душі, під чиїм знаком відповідальності людина зважуватиме й оцінюватиме своє життя» [16, с.163].

Фундатор теорії «мовних ігор» Л. Вітгенштейн наполягав, що будь-яка мова «міфологічна», завдяки мові кожен народ осмислює символічний смисл ритуалів, а стародавня магія постає комунікативною формою мовної гри: «Весь процес використання слів у мові можна уявити однією з тих ігор, за допомогою яких діти оволодівають рідною мовою. Як такі «мовні ігри» утворюють «єдину цілісність», охоплюючи мову і дії... Термін «мовна гра» покликаний підкреслити, що говорити мовою — компонент діяльності або форма життя. Аналізуючи процеси, пов'язані з «іграми» (ігри на дошці, гру в карти, з м'ячем, боротьбу тощо), Л. Вітгенштайн зауважив, що дивлячись на них, ми не бачимо чогось загального, «властивого для всіх, але помічаємо подібність, спорідненість, низку таких загальних ознак. Чи всі вони «розважальні»? Варто порівняти шахи з грою в хрестики та нулики, згадати пасьянси. Чи у всіх іграх є виграш і програш, чи завжди присутній елемент змагальності між гравцями? В іграх з м'ячем є перемога й поразка. Але в гри

дитини, котра кидає м'яч в стіну й ловить його, ця ознака відсутня. Ми могли б перебрати чимало видів ігор, спостерігаючи, як появляються і зникають подібності між ними. Так можна простежити складну сітку подібностей, котрі накладаються одна на одну й переплітаються одна з одною» [4, с.110–111].

Якщо логіка розуму висуває вимогу несуперечливості під час аналізу смислів речей, то саме від них і відмежовується міфологічна свідомість, котра передбачає втілення загальних смислів. Герменевтично це пояснює, а генеалогічно (етимологічно) пояснюється тим, що «міфи визначають семантику парадигм усіх значущих дій людини» [15, с.18]. За великим рахунком, «міфічна абстрагованість є абстрагованістю від смислу, від ідеї повсякденного життя. За фактом, за своїм реальним існуванням дійсність залишається в міфіві тією ж, що і в буденному житті, — змінюються лише її смисл та ідея» [6, с.62].

Р. Барт довів, що коли свідомість людини має справу з незрозумілим, то здебільшого використовує принцип символізації — наділення явища принципово новим смислом [1, с.65]. Звідси — дефініція І. Бахофена: міф — це екзегеза символу. Про це Р. Барт пише так: коли щось має аж надто дивний вигляд, коли якась річ чи явище здаються невмотивованими, то здоровий глузд кидає в бій стратегічний резерв — символізм, який, незважаючи на свою абстрактну природу, об'єднує зриме та незриме спільним знаменником кількісної рівності (одне означає інше). Арифметика врятована, а значить — світ не загинув. Річ, яка стала символом, вже є міфом.

За великим рахунком, «міф — це не лише схема чи алегорія, а насамперед символ, який може містити схематичні, алегоричні та ускладнено-символічні аспекти» [6, с.62]. Застосоване І. Гердером до міфу поняття символу полягає в наступному: символ виражає нескінченність у скінченому і чуттєвому образі; він — засіб одкровення. В античній філософії міф мислився символом деякої ідеї, а ідея — символом міфу. Міф для Платона, Ямвліха та Прокла є субстанційною (тобто буквальною, сутнісною) тотожністю ідеї та матерії. Міфології притаманна смислова розмитість і неструктурованість образів і засобів вираження, яка пояснюється прагненням не називати об'єкт уваги буквально, аби висловленням імені не спричинити його матеріалізації, реальної появи. Метафори міфу хоч і мають конкретний характер, проте є без'якісними утвореннями. Відсутність якісних ознак зумовлена неструктурованістю понятійної думки.



Міфу притаманна антропоморфізація як невиокремленість людиною себе з природи, отожднення себе з природою [7, с.403]. Міфологія, користуючись визначенням Р. Барта, перетворює історію на природу. Історична самосвідомість сучасної людини є подібною чи навіть аналогічною міфологічній свідомості архаїчної людини [13, с.38]. Це виявляється, зокрема, в єдиній міфологічній логіці. Історична самосвідомість розуміється в широкому сенсі: це не стільки розуміння історії, скільки усвідомлення свого місця з точки зору історичної ретроспективістики, оцінки сучасної ситуації, ставлення до політичних сил, подій та ідеологій.

Міф того чи іншого об'єкта — це констатація істотності функціонально-інструментальних ресурсів, визнання наявності великої кількості прихованих у ньому властивостей і аспектів, котрі можуть істотно потенціювати як динаміку становлення самого об'єкта, так і тієї частини навколишнього світу, з якою міфологізований об'єкт взаємодіє. Як зазначав О. Лосєв, «треба бути безнадійно короткозорим у науці чи навіть зовсім сліпим, щоб не помітити: міф за своєю конкретністю є найвищою, максимально інтенсивною і надзвичайно напруженою реальністю. Це — не вигадка, а найяскравіша і найбільш достеменна дійсність. Він — абсолютно необхідна категорія думки і життя, котра безмежно далека від будь-якої випадковості й сваволі. Зауважимо: для науки XVII — XIX століть її власні категорії не настільки реальні, як для міфічної свідомості реальні її власні категорії» [6, с.24].

Р. Барт уподібнює сучасну мовну дійсність Імперії Знаків. У якості репрезентантів культурно-цивілізаційних знаків він розглядав такі об'єкти, як ритуали приготування страв, інтер'єр житла, забудову міста, облаштування вокзалу, види упаковок тощо [2, с.12–13]. Саме ці транслінгвістичні знакові системи Р. Барт зараховував разом із вербальними знаковими системами до складу поняття «дискурс». Творчість цього мислителя містить теоретичний аналіз найрізноманітніших видів дискурсу. У фокусі дослідницької оптики Р. Барта перебувають дискурси історії, медицини, звичаїв. Втім, особливу зацікавленість у нього викликають дискурси сучасних міфів, які продукуються масовою культурою — насамперед дискурси моди, реклами і предметів масового споживання.

Підкріплена безпрецедентними інформаційними ресурсами міфологія споживання призводить до того, що «в світогляді сучасної цивілізації річ-товар-продукт фетишизується. Бажання володіти річчю

випереджає усвідомлення її необхідності, тобто піраміда здорового глузду перевертається з ніг на голову: не попит породжує пропозицію, а пропозиція породжує попит. Будь-яка річ у рекламі наділяється надцінною значущістю, набуває сакральних рис культового персонажа. Реклама створює дискурс, який виправдовує вибір на користь речі: не річ для людини, а людина для речі. Людина потрапляє в замкнене коло безкінечного оновлення, в межах якого річ перетворюється на ікону вічності» [8, с.26].

В результаті «споживацького неврозу» цінність людини девальгується, заміщається надцінністю речей, якими вона нібито володіє, хоча насправді речі володіють їх формальними власниками. З творця культури, її суб'єкта людина перетворюється на споживача, в об'єкт маніпуляцій, суверенне буття котрого змінюється ефемерним володінням речами. Як слушно зауважив Ж. Базен, ми наближаємося до нового залізного віку, коли людині стане не до снаги зберігати індивідуальність і неминуче доведеться підлаштовуватися під нав'язані життєві норми.

Дискурси витлумачуються Р. Бартом соціальними знаками, наповненими суспільно значущими смислами і міфічним змістом. Соціальними знаками є не лише слова, а й образи, речі, які повідомляють нам щось значуще. Знак, згідно з Р. Бартом, набуває статусу символу тоді, коли між означуваним і тим, що означає, встановлюється особливо тісна залежність, котра перетворює їхній зв'язок в органічну єдність. «Візьмемо букет троянд — він означатиме мою любов. Хіба в ньому є тільки означуване і те, що воно означає, тобто троянди і моє почуття? В ньому є лише троянди, «просякнуті любов'ю. Троянди, сповнені любові, коректно структуруються на троянди і любов; одне й друге існує окремо доти, доки не поєдналися разом, утворивши щось третє — знак. Або візьмемо чорний камінчик — я можу по-різному наділяти його значенням, але якщо вже я надав йому певне значення (наприклад, смертний вирок при таємному голосуванні), то він стає знаком» [1, с.237–238].

З появою масової культури і мас-медіа сімейство міфів істотно поповнюється міфами нової формації, в яких традиційна форма синкретизму означуваного і того, що означає, поступається місцем новим синтезам — міфам, які позначаються Р. Бартом поняттям «дискурс». Вся сучасна західна цивілізація, розглянута ним з позицій семіотики (сам Барт вважав за краще використовувати термін «семіологія»), глумачиться ним як глобальний міфічний дискурс.

Навіть наука — принаймні, в своїх тактичних і прагматичних орієнтирах — вдається до послуг міфологічного інструментарію. Зокрема, одним із творців сучасного Міфу є економічна наука, яка потребує «об'єктивного» алібі для своєї діяльності і перетворюється внаслідок поширення інтерпретації міфологічного гатунку в систему квазінаукової ідеології [14, с.102]. Як пише Ж. Бодрійяр, «тавтологія — це ідеологія, котра раціоналізує систему влади. Приспляюча здатність опіуму у вигляді принципу «це так, тому що це так» ... чи магічний вислів: «Цей суб'єкт купує той чи інший предмет відповідно до свого вибору і вподобань», — всі ці метафори, діючи під прикриттям логічного принципу тотожності, насправді дають санкцію тавтологічному принципу певної системи влади, тієї доцільності, котра відтворює соціальний порядок або — як у випадку із потребами — доцільності порядку виробництва. Ось чому економічна наука, яка в своїх розрахунках цілком могла б обійтися без поняття потреби, оскільки вона діє на рівні закодованого попиту — навпаки — відчуває в ньому найсильнішу потребу як в ефективному ідеологічному забезпеченні» [3, с.64].

#### **Список використаних джерел:**

1. Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. — 320 с.
2. Барт Р. Империя знаков/Пер. с франц. Я.Г. Бражниковой. — М.: Праксис, 2004. — 143 с.
3. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — М.: Библион-Русская книга, 2003. — 272 с.
4. Витгенштейн Л. Философские работы/Л. Витгенштайн: пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. — М.: Гносис, 1994. — Ч. I. — 612 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики/Х.-Г. Гадамер: пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа/Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Правда, 1990. — 686 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа//Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — 919 с.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Восточная литература, 2000. — 407 с.

9. Хайдеггер М. Путь к языку//Время и бытие: Статьи и выступ./М. Хайдеггер: пер. с нем., вступ. ст. и коммент. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 446 с.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступ./М. Хайдеггер: пер. с нем., вступ. ст. и коммент. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 446 с.
11. Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка/Фр.-В. фон Херрманн; Пер. с нем. — Мн.: ЕГУ; ЗАО «ПроPILEИ», 2001. — 218 с.
12. Хьюбнер К. Критика научного разума/Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1994. — 326 с.
13. Черняк В. С. Мифологические истоки научной рациональности//Вопросы философии. — 1994. — № 9. — С. 37–52.
14. Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Инвест–ППП; СТ «ППП», 1996. — 240 с.
15. Eliade M. Myth and Reality. — New-York: Harper & Row, 1963. — 408 p.
16. Nietzsche F. Gessamelte Werke. — Munchen, 1982. — Bd. II. — 364 s.
17. Whorf B. L. The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi. — Cambridge; Mass: MIT Press, 1956. — 246 p.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2013 р.

*Сеник Р. Н.* Генеалогическая взаимообусловленность мифа и языка  
Исследуется генеалогическая взаимообусловленность мифа и языка  
Ключевые слова: *природа языка, языковые средства, мифологические ресурсы, понимание, интерпретация, смысловые ориентиры, критериальные маркеры.*

*Senik R. M.* Genealogical Interdependence of Myth and Language

We investigate the genealogical interdependence of myth and language

Keywords: *nature of language, language tools, mythological resources, understanding, interpretation, semantic benchmarks, criterion markers.*