

## ТЕОРЕТИЧНА СОЦІОЛОГІЯ: КОНСТРУЮВАННЯ АНАЛІТИЧНИХ ІНСТРУМЕНТІВ

УДК 316.7

### СОЦІОЛОГІЧНІ ТЕОРІЇ МІФУ: ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА ЇХНІ ПРЕДСТАВНИКИ

Д. Ю. Судин

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна,  
[dansudyn@yahoo.com](mailto:dansudyn@yahoo.com)*

У статті здійснено класифікацію основних теорій міфу в соціогуманітарних науках. Запропоновано їх поділ на три групи: феноменологічні, символічні, функціональні. У статті проведено огляд основних положень кожної з груп теорій міфу, проте головну увагу зосереджено на функціоналістських теоріях міфу Е. Дюркгайма, М. Моса та Б. Маліновського.

*Ключові слова:* міф, теорія міфу, функціоналізм.

У межах соціології не існує єдиної та чітко розпрацьованої теорії міфу. Зазвичай цією проблематикою займалися дослідники, які працювали на перетині соціології та антропології. Проте у цій статті буде здійснено класифікацію основних теорій міфу, які існують в соціогуманітарних науках та використовуються в соціології. Крім того, буде дано огляд положень кожної з цих груп теорій.

Існує класифікація теорій міфу, запропонована англійським антропологом Е. Лічем (E. Leach). Він розділив їх на дві групи:

- 1) символічні;
- 2) функціональні (див. [1, 233]).

Згідно з поглядами британського вченого, теорії, що належать до першої групи, розглядають міф як сукупність символів, значення яких є позаісторичним, універсальним для різних культур та історичних періодів чи типів суспільств. Згідно з ними міф можна аналізувати сам по собі, не беручи до уваги соціальний контекст його існування. Представниками цих теорій, на думку Е. Ліча, є антрополог Дж. Фрезер (J. Frazer), психолог З. Фройд (S. Freud) та філософ Е. Кассіпер (E. Cassirer) [1, 233].

**Функціональні** теорії, на думку Е. Ліча, зосереджуються на дослідженні зв'язків між міфом та соціальною дією, а тому враховують соціальний контекст, який нехтувався

під час дослідження міфів представниками попередньої групи теорій. До представників функціоналізму у дослідженнях міфів Е. Ліч зараховує Е. Дюркгайма та його учнів і послідовників, а також англійського антрополога Б. Маліновського [1, 233].

На нашу думку, класифікація, запропонована англійським дослідником, є недосконалою, оскільки в ній не згадано всіх впливових теорій міфу. Тому ми пропонуємо власну класифікацію, яка, щоправда, опирається на схему Е. Ліча.

По-перше, на наш погляд, поділ усіх теорій на символічні та функціональні є обмеженим. Звісно, більшість дослідників міфів працювали в руслі першої чи другої групи теорій, проте існують також концепції міфу А. Шюца (А. Schutz), М. Шелера (М. Scheler) та К. Мангайма (К. Mannheim). Їх не можна зарахувати до символічних теорій, оскільки вони не вважають, що елементи міфу мають певне універсальне для всіх типів суспільств значення. Проте їх також не можна вважати функціональними, адже вказані дослідники не вважають міфи соціальними феноменами, що виконують певні соціальні функції. Спільною рисою теорій, запропонованих цими трьома авторами, є наголос на сприйнятті міфу *індивідом*: міф виступає *схемою інтерпретації реальності* для нього. Наприклад, К. Мангайм стверджує, що міф – це такий тип **знання**, якому не властива критичність у сприйнятті дійсності. Окрім того, такий тип знання також містить в собі уявлення про *правильний* соціальний порядок [2, 199].

Для М. Шелера міф виступає різновидом знання, яке притаманне **душi** групи, а не його духові [3, 73], знання, яке є “натуральним”, тобто таке, що не вимагає формування, навчання [3, 90]. Фактично, можна говорити, що для М. Шелера міф виступає як різновид нераціонального та *непроблематичного* знання.

А. Шюц розглядає міф як один зі світів фантазмів<sup>2</sup>. Згідно з його соціологічною концепцією, кожен світ фантазмів має такі особливі риси:

- перебуваючи в світі фантазмів, індивід викидає певні елементи реальності, заміщуючи їх певними фантазіями та уявленнями; окрім того, тепер індивід не повинен долати опір реальності;
- прагматичний мотив<sup>3</sup> перестає домінувати в природній установці індивіда;
- також індивід позбувається уявлень про інтерсуб’єктивний час та простір [4, 428–429].

Отже, світ фантазмів відрізняється від світу роботи (який є верховною реальністю для індивіда – див. [4]) тим, що індивід перебуває в певному розриві щодо реальності. Проте це не означає, що подолати фантазм можна “протиставивши” його реальності.

<sup>1</sup> М. Шелер вживає два відмінні поняття “групова душа” та “груповий дух” [3, 72]. Перше описує розумові функції, які є несвідомими, яких не здійснюють свідомо, але які здійснюються [3, 72–73]. Натомість друге поняття стосується свідомої розумової діяльності [3, 73].

<sup>2</sup> Згідно з теорією А. Шюца, смислова структура світу складається з граничних смислових сфер [4, 423–424]. Синонімом до цього поняття для А. Шюца є поняття “світ”. Він виділяє такі світи: світ роботи, світ фантазмів, світ снів, світ наукового теоретизування (див. [4, 401–455]).

<sup>3</sup> Поняття “прагматичний мотив” означає, що індивід сприймає світ як такий, що можна модифікувати, але водночас такий, що модифікує індивіда [4, 403].

Від зіткнень з нею фантазми не руйнуються. Причина полягає в тому, що індивід “доінтерпретовує” реальність, а тому події, які начебто заперечували фантазм, вписуються в нього індивідом. Отже, А. Шюц розглядав міф як *спосіб інтерпретації* реальності індивідом.

Теорії А. Шюца, М. Шелера та К. Мангайма не підходять до схеми “символічні теорії – функціональні теорії”, запропонованої Е. Лічем. Нам видається за доцільне виділити ще третю групу теорій – **феноменологічні**, адже всі троє дослідників є представниками феноменологічної соціології (А. Шюц та М. Шелер) (див. [5]), або ж зазнали значного її впливу (К. Мангайм) (див. [5], [6]).

**Символічні** теорії міфу розробляли як філософи (Е. Кассіпер), так і психологи (З. Фройд) чи антропологі (Дж. Фрезер). Проте ми не вважаємо за доцільне виокремлювати підгрупи цих теорій. Але, на нашу думку, класифікацію Е. Ліча варто доповнити теоріями міфу, розробленими психологами К.Г. Юнгом (C.G. Jung) та Дж. Кемпбелом (J. Campbell). Основна складова цих теорій: міф можна проінтерпретувати на основі символів, значення яких є універсальним для всіх культур та суспільств. Універсальність значень або впливає з архетипів, тобто колективного несвідомого (теорії К.Г. Юнга та Дж. Кемпбела – див. [7], [8]), або ж внаслідок однакового сприйняття об’єктів довколишньої реальності (теорія Дж. Фрезера – див. [9]).

Набагато більше зауважень у класифікації Е. Ліча викликає група **функціональних** теорій міфу, до якої англійський антрополог зарахував лише Е. Дюркгайма та його учнів, а також Б. Маліновського. На наш погляд, цю групу теорій доцільно розширити та розділити на декілька підгруп:

- *еволюціоністські* теорії Е. Тайлора (E. Taylor) та Дж. Фрезера<sup>1</sup>;
- *дифузійністські* теорії, представниками яких можна вважати Ф. Боаса (F. Boas), Р. Бенедикт (R. Benedict), М. Салінса (M. Sahlins);
- теорії представників британського функціоналізму – А. Редкліф-Брауна (A. Radcliffe-Brown), Б. Маліновського, Е. Еванса-Прічарда (E. Evans-Pritchard);
- теорії Е. Дюркгайма та М. Моса (M. Mauss);
- теорії Л. Леві-Брюля (L. Levy-Bruhl) та його учня М. Леенгарда (M. Leenhardt);
- *структуралістські* теорії, представниками яких є К. Леві-Строс (C. Levi-Strauss), П. Вернан (P. Vernant) та Е. Ліч.

Втім у цій статті ми не аналізуватимемо всі наведені вище групи та підгрупи теорій. У межах соціології важко застосувати символічні теорії міфу, оскільки вони аналізують міф на основі властивостей людського розуму як такого, нехтуючи соціальним контекстом існування міфу. В межах же функціональної групи теорій для сучасного соціолога вже втратили своє значення дифузійністські та еволюціоністські теорії. Основна причина – їх застарілість. Еволюціонізм та дифузійнізм були провідними теоретичними напрямками в антропології в кінці XIX ст. – на початку XX ст. Проте з того

<sup>1</sup> Дж. Фрезер є представником водночас і символічних, і функціональних теорій міфу. В цьому немає жодної суперечності. З одного боку дослідник вказував, що значення елементів міфу є універсальним для різних суспільств, на чому й ґрунтується аналіз, здійснений ним у “Золотій гілці”. З іншого, він вважав, що міф – це один з етапів розвитку людського мислення. Тому його теорію можна залучати як до еволюціоністського, так і символічного підходів.

часу основні теоретичні положення цих двох підходів були розкритиковані (див. [10], [11]). Крім того, менший інтерес становлять і структуралістські теорії, оскільки вони займають проміжне становище між символічними та функціоналістськими теоріями (див. [1, 249–250]), проте більше схилиються до символічного трактування міфу: як розповідь, смисл якого та вплив визначаються структурою самого наративу (див. [11]).

Ми ж зосередимо свою увагу на концепціях британських функціоналістів, представників дюркгаймівської школи.

Як зауважує польська дослідниця Е. Тарковська (E. Tarkowska), існують два недоліки в дослідженнях міфу в межах дюркгаймівської соціологічної школи. Першим є диспропорція між ствердженням актуальності досліджень міфу та емпіричними дослідженнями [1, 231]. Другий недолік – відсутність систематичної теорії міфу: погляди Е. Дюркгайма та М. Моса на міф необхідно **реконструювати** [1, 232].

З висновком польського соціолога неможливо не погодитися. Наприклад, Е. Дюркгайм згадує про міф лише в контексті свого дослідження релігії в праці “Первісні форми релігійного життя” (1912). Так само і М. Мос: найбільш детально він розглядає міф у праці “Офіра: її природа та функції” (Sacrifice: Its Nature And Functions) [12]. Втім, навіть такі фрагментарні твердження становлять інтерес для соціолога, адже в них містяться важливі твердження щодо природи і функцій міфів. Оскільки в цій статті ми пропонуємо огляд основних теорій міфу, то для цього недоцільно окремо розглядати теорію Е. Дюркгайма та М. Моса.

Як уже згадувалося вище, французькі соціологи розглядали міф у контексті дослідження релігійних феноменів. Зокрема, Е. Дюркгайм дає таке визначення поняттю “міф”: “це чи то уявлення, чи системи уявлень, що виражають сутність священних чинників, чесноти й можливості, якими вони наділені, їхню історію, їхні стосунки одних з одними й зі світськими чинниками” [13, 37]. Цікаво, що таке саме визначення Е. Дюркгайм дав поняттю “релігійні вірування” (див. [13]). Отже, для французького соціолога поняття “міф” та “релігійні вірування” виступають тотожними. На основі цього можна зробити висновок, що теорія релігії Е. Дюркгайма може бути застосованою і для аналізу міфів. Так само М. Мос наголошує на тому, що міф є необхідним елементом релігійних вірувань [1, 234].

Наступні тези представників дюркгаймівської школи щодо міфу є такими. По-перше, обидва дослідники вважали, що міфи доповнюються певними ритуалами: ритуал отримує своє пояснення завдяки міфові (див. [13, 78], [12, 88]).

По-друге, на думку французьких соціологів, міфи є предметами віри [13, 79], [1, 234]. Сам це відрізняє міфи від казок. Адже останні за своїм змістом можуть нагадувати міфи – в них йдеться про те, що для нас є надприродним, чудесним. Проте відмінність казок від міфів в тому, що в них “не вірили чи принаймні не вірили такою самою мірою [як в міфи]” [13, 79].

По-третє, Е. Дюркгайм стверджує, що міфи впливають на поведінку людей: “Людина [...] підлаштовувала під них (тобто міфи – С.Д.) свою поведінку” [13, 79].

Втім, М. Мос вносить суттєві доповнення в теорію міфу, розроблену Е. Дюркгаймом. Він наголошує на тому, що міфи не можна аналізувати ізольовано один від одного – вони становлять систему [1, 235]. Це суттєве доповнення, оскільки Е. Дюркгайм ще

вагався, чи вважати міфологію системою: він говорив, що міфи – це або вірування, або **система** вірувань. Проте теорія міфу в дюркгаймівській школі не була систематизована і залишалась набором відокремлених тверджень про міфи.

Теорія міфу Б. Маліновського є більш систематизованою<sup>1</sup>. Англійський антрополог пропонує доволі детальне визначення поняття “міф”: це спеціальна категорія розповідей, які вважаються сакральними, набувають свого “матеріального” втілення в ритуалах, моральних нормах та соціальній структурі, і становлять інтегральну та активну частину первісної культури [14, 310–311].

У цьому визначенні присутні три складові, які Б. Маліновський аналізує окремо. Перша – сакральність міфу. Англійський антрополог вважає міф *освяченою* традицією [14, 298]. Міф виступає важливим елементом релігії, оскільки завдяки йому віра набуває певної форми – наративу [14, 339]. Б. Маліновський стверджує, що абстрактний релігійний догмат не може бути об’єктом віри, а тому потрібні історія про реальних осіб та події [14, 357]. Відповідно, англійський антрополог робить висновок, що всі релігійні догми виявляють тенденцію перетворюватися в міфи [14, 355].

Б. Маліновський наголошує, що міф сприймається представниками того суспільства, де він поширений, як реальний. Отже, міф виступає як правдива розповідь про минулі події, які продовжують впливати на сучасність [14, 302]. Англійський дослідник зазначає, що цей вплив не є абстрактним чи метафізичним, а цілком практичним – через закони та мораль, які представлені міфом [14, 329].

Другий елемент визначення міфу випливає з першого – це “матеріальне” втілення міфу в ритуалах, нормах та соціальній структурі. Б. Маліновський зазначає, що міф є тісно пов’язаним з ритуалами (див. [14, 300–301, 347]). Крім того, міф тісно пов’язаний з цінностями та нормами – саме в їх легітимізації та нав’язуванні і полягає одна з функцій міфу. Б. Маліновський вважав, що існує тісний зв’язок між міфами та моральними діями і суспільною організацією (див. [14, 298, 300, 302]).

Третя складова: міф є інтегральною частиною культури (див. [14, 310]). Для Б. Маліновського міф виступає наративом, що має культурну силу [14, 346]. Його культурна сила полягає в тому, що він впливає на соціальну організацію через норми та цінності, які містяться в ньому, а також через віру, об’єктом якої він виступає. Саме через це Б. Маліновський вважав міф необхідною складовою **будь-якої** культури – чи первісних суспільств, чи сучасних [14, 349]. Як у примітивних народів, так і в сучасних існують міфи, які виконують однакові функції (див. [14, 363]). Саме через виконувані функції міф і виступає необхідним елементом будь-якої культури.

Функції міфу визначаються сакральним характером останнього. Адже на думку Б. Маліновського, сакральне визначає цінності та норми соціального життя [14, 143]. Ця теза свідчить про подібність підходів Б. Маліновського та Е. Дюркгайма, оскільки французький соціолог аналогічно описував роль сакрального в суспільстві.

Відповідно, основні функції міфу:

- 1) легітимізація системи суспільних вірувань та норм [14, 144];

<sup>1</sup> Існують ще теорії А. Редкліф-Брауна та Е. Еванса-Прічарда, проте вони суттєво не відрізняються від теорії Б. Маліновського, а тому в цій статті ми їх не будемо розглядати.

- 2) підтримання суспільного порядку [14, 144], тобто міф містить практичні правила, якими повинна керуватися людина [14, 303].

Щоправда, у випадку першої функції Б. Маліновський говорив, що міф підтверджує ефективність магії, релігійних ритуалів чи моральних норм [14, 143]. Проте нам видається за доцільне розширити цю функцію – до легітимізації системи суспільних вірувань та норм. Заслугує на увагу механізм, з допомогою якого відбувається ця легітимізація: міф пропонує прецедент з минулого, завдяки якому й утверджується згадувана система вірувань (див. [14, 143]). Б. Маліновський уточнює, що міф забезпечує легітимізацію не лише моральних норм, але і певних ритуалів та церемоній [14, 309].

Б. Маліновський деколи розділяв цю функцію на дві:

- 1) вираження, збагачення і кодифікація вірувань;
- 2) гарантування ефективності ритуалів та магичних практик (див. [14, 303], [14, 347]).

Крім того, Б. Маліновський стверджував, що міф також санкціонує соціальні моделі поведінки (*postawy*) [14, 347].

Міф також зміцнює традицію: надає їй престижності завдяки тому, що виводить її з вищої, досконалішої реальності позачасових подій [14, 349]. Отже, міф оповідає про події не просто з минулого, але з позачасового минулого, з іншої реальності, яка є вищою від соціальної реальності.

Отже, Б. Маліновський виділяв такі чотири *соціальні* функції міфу:

- 1) міф диктує вірування;
- 2) міф визначає ритуал;
- 3) міф санкціонує соціальний порядок, а також легітимізує соціальну нерівність [14, 303];
- 4) міф нав'язує зразок моральної поведінки [14, 358].

Також міф заспокоює певні релігійні потреби людини [14, 303] та пояснює певне практичне знання чи дії [14, 303]. Б. Маліновський в пізніших працях виділяв ці міфи в окрему групу: одна група міфів стосувалися соціального життя, а інша – стосувалася найглибших прагнень людини [14, 347].

Б. Маліновський наголошував, що при дослідженні міфів необхідно враховувати соціальний контекст, тобто соціальну структуру суспільства та моральні норми [14, 303]. Відповідно, міф не можна розглядати лише як текст – без контексту він є “мертвим” [14, 306].

Саме через це Б. Маліновський розрізняє дві форми міфу: “коротке” оповідання та “розширене”<sup>1</sup>. Перше – це традиційне розуміння міфу, тобто розповідь як текст. Натомість “розширене” оповідання – це текст міфу, але також і соціальна структура суспільства, в якому міф існує [14, 318–319]. На думку англійського антрополога, смисл міфу не можна зрозуміти лише з “короткого” оповідання, тобто самого тексту міфу, оскільки значення міфу можна зрозуміти лише з соціального контексту. Відповідно в міфі міститься більше, аніж в розповіді самій по собі [14, 318].

Б. Маліновський, Е. Дюркгайм та М. Мос розробляли свої теорії міфу на основі антропологічних даних, а тому ці теорії зараховують до антропологічних. Проте за-

<sup>1</sup> Щоправда, останнього терміна Б. Маліновський не використовує.

уважимо, що цих самих авторів вважають і соціологами. Як уже зазначалося вище, Б. Маліновський є представником раннього функціоналізму, а М. Мос – представник дюркгаймівської *соціологічної* школи. Відповідно, цілком можливим є застосування цих антропологічних теорій у соціології. Тим більше, що відмінність між соціологією та антропологією полягає в тому, що перша досліджує сучасні суспільства, натомість друга – примітивні народи. Проте між цими двома дисциплінами завжди відбувався взаємний обмін ідеями та теоріями. Відповідно, подальша розробка теорії міфу в соціології повинна опиратися на напрацювання антропологів.

1. *Tarkowska E.* Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss / E. Tarkowska. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974. – 278 s.
2. *Mannheim K.* Essays on the sociology of Knowledge / K. Mannheim. – London: Routledge & Kegan Paul, 1952. – VIII + 327 p.
3. *Scheler M.* Problemy socjologii wiedzy / M. Scheler. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990. – XXXVI + 366 s.
4. *Шюц А.* О множественных реальностях / А. Шюц. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – Москва: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. – С. 401–455.
5. *Ritzer G.* Classical Sociological Theory / G. Ritzer. – 3<sup>rd</sup> ed. – McGraw Hill, 2000. – XVI + 552 p.
6. *Coser L.* Masters of Sociological Thought / L. Coser. – 2<sup>nd</sup> ed. – New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
7. *Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Минск : Харвест, 2004. – 400 с.
8. *Кемпбелл Дж.* Герой із тисячею облич / Дж. Кемпбелл. – К. : Альтернативи, 1999. – 392 с.
9. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь / Дж. Фрэзер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.
10. *Дельеж Р.* Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії / Р. Дельеж. – Київ: Києво-Могилянська академія, 2008. – 287 с.
11. *Леві-Строс К.* Структурна антропологія / К. Леві-Строс. – К. : Основи, 2000. – 387 с.
12. *Hubert H.* Sacrifice. Its Nature and Functions / H. Hubert, M. Mauss. – Chicago : The University of Chicago Press, 1981. – IX + 165 p.
13. *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
14. *Malinowski B.* Dzieła: Mit, magia, religia / B. Malinowski. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990. – 541 s.

---

## **SOCIOLOGICAL THEORIES OF MYTH: MAIN CONCEPTIONS AND THEIR REPRESENTATIVES**

**D. Yu. SUDYN**

*Ivan Franko University of L'viv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine  
[dansudyn@yahoo.com](mailto:dansudyn@yahoo.com)*

The article offers classification of main theories in humanities. Author offers their division into three groups: phenomenology, symbolic and functionalist. Review of main statements of each approach is offered. But main attention is devoted to the functionalist theories of myth (E. Durkheim, M. Mauss, B. Malinowski).

*Key words:* myth, theory of myth, functionalism.

## **СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ МИФА: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ И ИХ ПРЕДСТАВИТЕЛИ**

**Д. Ю. Судин**

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,  
ул. Университетская, 1, Львов, 79000, Украина  
[dansudyn@yahoo.com](mailto:dansudyn@yahoo.com)*

В статье рассмотрено классификацию основных теорий мифа в социогуманитарных науках. Предложено их деление на три группы: феноменологические, символические, функциональные. В статье осуществлено обзор основных положений каждой из групп теорий мифа, но внимание сосредоточено на функционалистских теориях мифа Э. Дюркгейма, М. Мосса и Б. Малиновского.

*Ключевые слова:* миф, теория мифа, функционализм.

*Стаття надійшла до редколегії 12.05.2010  
Прийнята до друку 25.06.2010*