

УДК 130.2:821.4

Недільська Аліна

**АРХЕТИП СІМ'Ї: МИФОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ
ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
НАРОДІВ ВЕРХНЬОЇ ГВІНЕЇ**

Стаття присвячена проблемі формування культурної ідентичності на основі архетипічних засад, однією з форм реалізації яких є міф. Методом інтерпретативного аналізу, досліджуються тексти міфів окремих народів Верхньої Гвінеї. Авторка розглядає архетип Сім'ї як один із ключових чинників формування культурної ідентичності у даному регіоні.

Ключові слова: міф, культурна ідентичність, архетип, Верхня Гвінея, метод інтерпретативного аналізу.

Недильская А.

**АРХЕТИП СЕМЬИ: МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ
ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
НАРОДОВ ВЕРХНЕЙ ГВИНЕИ**

Статья посвящена проблеме формирования культурной идентичности на основе архетипических положений, одной из форм реализации которых есть миф. Методом интерпретативного анализа, исследуются тексты мифов конкретных народов Верхней Гвинеи. Автор рассматривает архетип Семьи как один из ключевых факторов формирования культурной идентичности в данном регионе.

Ключевые слова: миф, культурная идентичность, архетип, Верхняя Гвинея, метод интерпретативного анализа.

Nedilska A.

**FAMILY ARCHETYPE: THE MYTHOLOGICAL BASIS
FOR THE CULTURAL IDENTITY FORMATION
IN UPPER GUINEA PEOPLES**

The article deals with a problem of cultural identity formation on the basis of archetypal principles which are implemented in myth. Using the interpretive analysis method the texts of certain Upper Guinea peoples

myths are investigated. The author considers the Family archetype as one of the key factors in the formation of cultural identity in the region.

Key words: *myth, cultural identity, archetype, Upper Guinea, method of interpretive analysis.*

Міф будучи феноменом культури виконує багато функцій, які спрямовані на керування різноманітними сферами людської діяльності. Особливий інтерес представляє здатність колективного несвідомого виступати важливим простором формування та закріплення культурної ідентичності народу у породженому ним міфі.

Вивчення міфу має давню традицію, яка бере свій початок ще з античної філософії. Нова хвиля зацікавленості міфологією особливо помітна у добу Ренесансу, що сприяло і теоретичному обґрунтуванню міфу, про це свідчить творчість Ф. Бекона та пізніше Дж. Віко.

Станом на ХХ століття, міф досліджували із точки зору етнографії Е. Тейлор, Дж. Фрезер та К. Леві-Строс, із соціологічного погляду Б. Малиновський та Л. Леві-Брюль, не менш важливим був і психоаналітичний (З. Фройд, К. Юнг) та семіотичний (Р. Барт) аспекти вивчення міфу.

Наприклад, Дж. Фрезер процес формування людського світогляду уявляє як пряжу, зіткану з ниток трьох кольорів «чорної нитки магії, червоної нитки релігії та білої нитки науки» [6], відводячи міфу не менш важливе значення у формуванні людського світогляду, ніж релігії чи науці.

К. Леві-Строс, намагаючись відповісти на питання, чому міфи, створені різними народами (які проживають далеко один від одного і навряд чи мали культурні зв'язки) дуже часто подібні за сюжетом та основними складовими міфу [4]. У цьому аспекті К. Леві-Строс частково поділяє думку К. Юнга про те, що міф зачіпає підсвідомий рівень мислення представника будь-якої культури, в основі якого існують універсальні «міфологічні сюжети», що згодом отримують назву архетипи.

Крім цього, К. Юнг вважає, що образи колективного несвідомого можуть позасвідомо передаватися з покоління в покоління, тому що «міфи закладені у структуру людської свідомості» [7].

Розглянувши різноманітність філософських поглядів щодо міфів, варто зауважити, що деякі філософи пов'язують створення міфу із неусвідомлюваним, що є основою мислення людини, як представника конкретної культури, а відповідно і основою «побудови» цієї ж культури (починаючи з міфів і поступово переходячи до все

складніших форм культури). Це підсвідоме К. Юнг називає архетипом і сам зауважує на його культуротворчій функції [7, с. 184].

Актуальним видається дослідження архетипічних засад культури, на прикладі міфів тих регіонів, які ще не перейшли на щабель високого технічного розвитку (або зробили це відносно недавно), тому що саме у даній культурній ситуації, міф не втратив свою первинну світоглядну функцію. Одним із таких регіонів є субрегіон Верхня Гвінея, який розташований на території Західної Африки та входить до складу тропічно-африканського культурного регіону.

Варто зауважити, що попереднє проведене нами дослідження, яке мало на меті дослідити роль міфу у формуванні етнічної ідентичності народів Верхньої Гвінеї дозволило зробити висновок, що межі етнічної та національної ідентичності у даному регіоні не збігаються. Це можна пояснити тим, що розселення представників певного етносу відбувається внаслідок багатьох суспільно-історичних процесів, і в усіх розглянутих випадках, розселення певного етносу не відбувається виключно в межах однієї країни. Якщо національна ідентичність більшою мірою пов'язана із державотворенням, яке базується на політичному та економічному чинниках і здатна реалізуватися на свідомому рівні, то архетипні засади етнічної ідентичності формуються у площині колективного міфологічного світогляду.

Тепер спробуємо виокремити в конкретних міфах культур Верхньої Гвінеї архетипні побудови, які під час еволюції цих культур вилилися у комплекс культурних рис і мали вплив на формування етнічної ідентичності.

Для реалізації мети нашого дослідження, звернемося до методу аналізу культур К. Гірца, який виокремлює кілька обов'язкових складових: знак (символ), уявлення про світобудову та щось абстрактне, яке передається із покоління в покоління і сприяє збереженню ідентичності цієї культури (щодо останнього складника, можемо провести паралель із визначенням юнгівського архетипу). Структуруючи перераховані складники, К. Гірц пропонує дослідження певної культури за такою схемою:

I – знаково-символічний рівень, який передбачає дослідження невербальних текстів, тобто цей етап базується на аналізі конкретних артефактів.

II – комунікативний рівень: на основі аналізу цих архетипів, можемо виокремити певні ідеологічні та ментальні риси, притаманні представникам даної культури (актуальна для цього суспільства картина світу).

III – генетичний рівень: декодування ментальності, картини світу на основі тлумачення артефактів, тобто відбувається виокремлення конкретних генетичних архетипів, які є основою формування культурних універсалій даної культури [2].

Описаний метод аналізу є доречним для нашого дослідження тому, що нашим завданням є знайти зв'язок між культурними рисами та текстами цієї культури з метою виокремлення архетипів що стали важливим чинником формування культурної ідентичності регіону.

Перейдемо до конкретних прикладів.

У космогонічному міфі племені Йоруба говориться, що за створення світу відповідають божества Олорун та Оріша, перший віддав «наказ» про створення світу, а вже Оріша безпосередньо створює світ [9]. Тобто ми бачимо, що створення світу відбулося не в один момент одним богом, а послідовно, з «передачею повноважень» від одного божества до іншого.

Схожий метод «розподілу обов'язків» ми бачимо і в космогонічному міфі Еве: коли бог Маву виступає «ідейним натхненником» створення світу, а реалізатором ідеї є королівський Пітон, це пояснюється тим, що Маву просто не знав, що має бути створено у світі і тому переклав цей обов'язок на Пітона [9], який і зайнявся створенням порядку (відділив землю від води, посадив рослини і запустив рибу у воду).

Ще один приклад космогонічного міфу, у племені Фон, які вірять у те, що спочатку не існувало нічого, був лише Нзам, який поділявся на три частини (Нзаме, Мебере та Нква). Так, Нзаме створив Всесвіт, землю і кількох тварин, але усім трьом здалося що це все одно недостатньо досконале і треба створити щось ще краще, тоді вони створили у своїй уяві Фам, який став володарем світу. У цьому прикладі, цей же принцип «поділу повноважень», діє у майже парадоксальному значенні: Нзам створює світ, але не керує ним, а сам же створює ще когось, щоб цей інший управляв світом [10].

Крім вище згаданих космогонічних міфів, в яких відбувається «розподіл обов'язків», можемо виділити ще кілька етіологічних міфів.

Наприклад, в етіологічному міфі Ашанті, який пояснює природу смерті: в основі сюжету помста молодого хлопця богу смерті Овусу. Після того як виник конфлікт, перший вирішує помститися, а за ним слідує усе село, для того щоб «захистити інтереси» свого [1, с. 98].

Інший приклад, етіологічний міф племені Акан, за допомогою якого люди намагалися відповісти на запитання, якою є природа люд-

ських страждань. Як і у попередньому, в основі сюжету помста, але у цьому випадку мстить божество Нана Нейма, за те що діти Аевври (які вважаються першопредками усіх людей) хотіли порушити його спокій на небі, збудувавши величезну башту, це розлютило бога і він послав страждання на весь людський рід [8, с. 121]. Отже, страждають не лише безпосередні «винуватці», але й усі їхні нащадки.

Перераховані приклади змушують нас припустити, що однією із важливих рис культури народів Верхньої Гвінеї є єднання навколо спільної проблеми, а це в свою чергу є проявом колективізму. Як зазначає французький етнолог та африканіст Б. Оля: «...на африканській землі, по суті, етнічна релігія залишає дуже мало місця для індивіда. Насправді, це релігії обцинного типу, пов'язані з місцевим оточенням і соціальною структурою більше, ніж з власне людиною» [5]. Тобто існування міфу як такого корелюється із властивим означеним народам колективізмом. Наприклад, якщо виконується ритуал, то зазвичай є хтось (вождь племені), хто висловлює богам проханням (чи іншу потребу), але усі інші представники общини «допомагають» йому, виконуючи певні ритуали: пісні, танці, жести все це посилює ймовірність того, що боги почують та посприяють якнайшвидшій реалізації бажань тих хто виконує ритуал.

Крім цього, варто пам'ятати, що у традиційних культурах інтереси індивіда зазвичай підкоряються інтересам суспільства, що породжує високий рівень колективізму. Особливу цінність за таких умов має також колективна праця, тому що саме праця є первинною причиною формування колективу з метою згуртування для виконання роботи, а першим соціальним колективним утворенням вважається рід (родина), який згодом трансформується у сім'ю.

Таким чином, можемо прийти до висновку, що визначена на другому рівні риса колективізму є відображенням архетипу Сім'ї у культурі народів Верхньої Гвінеї. Цей архетип проявляється у повсякденному житті верхньогвінейців: головними складовими сім'ї є взаємодопомога, велике значення має виконання обов'язків перед родиною. Американський етнограф, дослідник сучасного стану культур Африки Д. Колін у праці «Людина у Африці», висловлює таку думку: «сім'я – основа традиційного суспільства, і її центральне місце в житті можна зрозуміти, тільки усвідомивши, наскільки складні різні системи спорідненості в Африці і яке значення надає структурі спорідненості сам традиційний африканець» [4, с. 32], при цьому, Д. Колін наголошує, що важливим є і сама абстрактна ідея сім'ї як зальної цінності.

Ще одна причина, що зумовила створення великої сім'ї, безумовно, пов'язана із кліматичними умовами Західної Африки та Верхньої Гвінеї зокрема. Ми маємо на увазі, що високі температури протягом усього року дозволяють вирощувати рослини круглий рік, а це в свою чергу потребує більше трудових зусиль [3]. Оскільки на початковому етапі формування суспільних колективів основну практичну роль відігравала найменша соціальна одиниця, сім'я, вже на стадії зародження культури регіону Архетип Сім'ї стає принципово важливим елементом самовизначення африканця.

Отже, досліджуючи міфи народів Верхньої Гвінеї методом інтерпретативного аналізу К. Гірца, ми виокремлюємо рису колективізму, на якій наголошує Б. Оля, і в свою чергу ця риса бере свій початок з архетипу Сім'ї.

Таким чином, виокремивши архетип Сім'ї, ми можемо вважати його одним із ключових чинників формування етнічної ідентичності народів Верхньої Гвінеї. Цей архетип яскраво виражений у міфологічних системах найбільш чисельних народів регіону, що реалізується не лише на певній частині Верхньої Гвінеї, а проходить через увесь культурний регіон.

Література:

1. Асоян Б. Все еще удивительная Африка. Москва: Мысль, 1987. 176 с.
2. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
3. Колин М. Человек в Африке. Москва: Наука, 1981. 252 с.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология. пер. с фр. В. Иванова. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
5. Оля Б. Боги тропической Африки. пер. с фр. Главной редакции восточной литературы издательства «Наука». Москва: Наука, 1976. 286 с.
6. Фрэйзер Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. пер. с англ. М. Рыклина. Москва: Политиздат, 1980. 847 с.
7. Юнг К. Архетипы і колективне несвідоме. Львів: Астролябія, 2012. 588 с.
8. Lynch P. African Mythology A to Z. 2010. 285
9. Philips M. Africa. O'Mera, 1995. 448
10. Scheub H. A Dictionary of African Mythology: The Mythmaker as Storyteller. 2000. 368.