

ОСОБИСТІСНИЙ МІФ ЯК ЧИННИК УПОРЯДКУВАННЯ Й ОРГАНІЗАЦІЇ ПСИХІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ІНДИВІДА

С.Ю.Гуцол

*доцент кафедри психології і педагогіки
Національного технічного університету України
„Київський політехнічний інститут”*

У статті представлено аналіз та узагальнення наукових підходів до вивчення особистісної міфології у зарубіжній та вітчизняній психології. Розкрито психологічну сутність поняття „особистісний міф”, його основні функції та значення у проєсі формування психічної реальності індивіда.

Ключові слова: міф, психічна реальність.

XX століття породило чимало явищ, які спричинили наростання різноманітних форм соціального відчуження. На рубежі тисячоліть духовна криза охопила всі сфери суспільства. Та якщо на рівні повсякденності необхідність визначення адекватної сучасним реаліям людяності набуває форм бажання “знайти самого себе”, “зрозуміти й прийняти Іншого”, “виразити власну неповторність”, то на філософському ці прагнення “звичайної”, “пересічної” людини постають у вигляді проблеми обґрунтування сучасної моделі суб’єкта, психологічної проблеми особистісної ідентифікації. Квінтесенцією всіх символічних проєкцій та означуваних форм соціального досвіду виступає міф як цілісне завершене утворення, вершина колективної несвідомої “творчості”, який активно витісняючи раціоналізм модерністського періоду, здатний внести гармонію у стосунки між людиною та суспільством, людиною та людиною, людиною та світом у цілому.

Увага дослідників проблеми розуміння міфу та “міфоподібних” елементів у організації та структурі людської психіки зосереджувалася зокрема на проведенні емпіричних досліджень міфів (Е.Б.Тайлор, Дж.Фрейзер, Б.Малиновський, М.Мюллер); на вивченні особливостей міфологічного мислення (Ю.М.Лотман, Є.М.Мелетинський, Б.А.Успенський), функцій та значення міфів у історії культури (К.Леві-Строс, Е.Дюркгейм, Е.Кассінер, О.М.Фрейденберг), психологічних аспектів міфології (К.Г.Юнг, З.Фрейд, Е.Фромм), співвідношення міфології і релігії, філософії, поезії (Ф.Х.Кессіді, М.І.Стеблін-Каменський, С.А.Токарев), зв’язку міфу з несвідомими шарами людської психіки (К.Г.Юнг, Е.Нойман, Дж.Кемпбелл, М.Еліаде), специфіки міфологічної раціональності (Н.С.Автономова, Я.Е.Голосовкер). У рамках московсько-тартуської семіотичної школи (В.В.Іванов, Ю.М.Лотман, В.М.Топоров,

Б.А.Успенський) здійснилася спроба реконструкції певних міфів засобами сучасної семіотики. Праці С.Кріпнера, Е.Кріса, Д.Маклістера, М.Ульмана, Н.Циммермана, А.М.Мітреніної, І.Ю.Черепанової, А.М.Лобка присвячено дослідженню феномену особистісної міфології.

Незважаючи на вивчення зазначеної проблеми, особистісний міф не був об’єктом комплексних досліджень вітчизняних та зарубіжних психологів. Поза увагою науковців залишилися питання про сутність цього феномену, функції, особливості формування.

Одним із перших термін “особистісний міф” у психотерапевтичну літературу запровадив психоаналітик Е.Кріс у 1954 р. [7]. Він використовував цей термін для опису певних сторін людської особистості, що вислизали від спостерігача, на які психоаналітикові слід звернути увагу, якщо він бажає досягти тривалих змін у поведінці клієнта. Д.Файнштейн у 1979 р. створив концепцію особистісної міфології як головного виміру особистості, що пов’язаний як зі сталими міфами конкретної культури, так і з внутрішньою психодинамікою людини [24]. Д.Маклістер визначав особистісний міф людини як повість, що її ми оповідаємо власним життям, як те, що пронизує сенсом нашу повсякденність. Саме він рекомендував використовувати сновидіння для виявлення особистісного міфу людини [25]. Проте першими, хто почав широко застосовувати цю концепцію в груповій роботі зі сновидіннями, були М.Ульман та Н.Циммерман у 1985 р. Ними було виявлено, що найпоширенішими сюжетами неадекватних особистісних міфів є: особиста невразливість (“я можу подолати все, що постає на моєму шляхові”); зайвий самозахист (“допитливість небезпечна, безпека – у покірливості”); страх неуспіху (“я хіба матиму успіх, не варто й пробувати”) [26].

Фахівці з когнітивної психології виявили, що такі системи вірувань, як особистісні міфи, можуть кодуватися у вербальній або образній формі, можуть усвідомлюватися чи не усвідомлюватися людиною у стані неспання, на них можуть впливати спадковість та/або досвід. Вони можуть діяти на різних рівнях людського буття (як у повсякденності, так і в критичних ситуаціях); протягом життя вони можуть наражатися на зміни в результаті набуття нового досвіду. Особистісна міфологія включає в себе всі думки й почуття, що взаємодіють та часом є взаємовиключними, які людина відчуває по відношенню до світу як свідомо, так і несвідомо. Ці міфи формують характер учинків, які здійснюють люди, так само як і спосіб витлумачення ними свого досвіду.

Найдетальніше концепцію особистісного міфу розроблено в аналітичній міфології. К.Г.Юнг уважав, що цілісний аналіз способу життя особистості, її життєвого шляху можливий лише через максимально повне вивчення несвідомої основи цього процесу, яку структуровано особистісним міфом – неусвідомлюваним сценарієм тієї п'єси, яку свідомість розігрує за активної участі архетипів колективного несвідомого [22; 23].

В концепції юнганства життєвий шлях людини розглядається як процес індивідуації, самовизначення, саморозвитку. В цьому ключі особистісний міф трактується як система несвідомих образів та інтенцій, що визначає унікальний варіант процесу індивідуації конкретної людини, несвідомий зразок, який вона наслідує у різні періоди життя, зовсім цього не підозрюючи, як і того, що певні його етапи взаємопов'язано та взаємообумовлено зовсім інакше, ніж здається пам'яті та свідомості. Особистісний міф є ідеєю, яка пов'язує життя людини та її долю.

Та незважаючи на те, що в багатьох психологічних теоріях мова йде про міфологічні аспекти особистості, на сьогоднішній день у науці немає єдності поглядів щодо змістового наповнення цього поняття. Серед спроб дефініювати особистісну міфологію індивіда можна виділити тенденції як у бік спрощеної раціоналізації, так і надмірної сакралізації цього модусу.

Наприклад, І.В.Вачков визначає особистісний міф людини як її картину світу, в якій можливою є та чи інша психологічна подія [5]. Г.А.Цукерман та Б.М.Мастеров відзначають, що "міфи та збудовані на їхній основі картини світу виконують одну й ту саму функцію: служать нам для орієнтації у зовнішньому й внутрішньому світі, структурують зовнішній та внутрішній світ, дозволяють діяти й щось змінювати у зовнішньому й внутрішньому світі"

[19, 94]. На їхню думку, людина діє й відчуває згідно з уявленням про світ, яке було несвідомо засвоєне нею в її культурі.

Курйозним є те, що І.Ю.Черепанова, яка розробила методичку ВМО ("Вербальної міфологізації особистості"), спрямовану на продуктивну зміну ставлення суб'єкта до власних міфів, узагалі не розкриває змісту досліджуваного поняття [20]. Її послідовники ж, які називають себе міфодизайн-групою "Родон", акцентують те, що кожна людина носить у собі свій власний героїчний епос, у якому переплетені реальність та вигадка, минуле та фантазії про майбутнє, реальне та ідеальне. Цей внутрішній епос є погано усвідомленим та в процесі міфологізації набуває форми реального тексту, написаного унікальною, індивідуальною мовою, зрозумілою вповні лише самому носієві міфу. Вони також зауважують, що зміст особистісного міфу в метафоричній формі включає опис проблем індивіда, а також певні індивідуальні стратегії, що породжують ці проблеми.

З точки зору С.Кріпнера, особистісні міфології складаються з динамічних систем особистісних міфів, які є взаємодоповнюваними та суперечливими, – тих сталих комплексів, думок, образів і почуттів, що надають сенс минулому, визначають теперішнє та вказують напрям для майбутнього [7].

Наведені вище приклади трактування досліджуваного феномену наочно ілюструють, що різні автори, розкриваючи зміст поняття особистісної міфології, мають на увазі кожного разу інше, причому в більшості випадків мова йде про ілюзорні, ірраціональні, вкрай суб'єктивні способи світосприйняття, на підставі яких індивід конструює власні уявлення про світ та про себе. Багато-хто з авторів так само відзначає, що психологічні змісти особистісної міфології є емоційно насиченими, їх важко рефлексувати, та вони, безперечно, впливають на організацію ціннісно-смыслові сфери особистості.

У певних дослідників, які займаються проблемою особистісної міфології, можна простежити тенденцію до змішування понять "міф" та "текст". У цьому питанні ми поділяємо точку зору В.П.Руднева про досеміотичну природу міфологічної свідомості, який вважає, що "міфологічна модель світу не знає протиставлення тексту й реальності. Міфологічна стадія свідомості – це стадія досеміотична. Знак тут дорівнює денотативі, висловлення про дію – самій дії, частина – цілому тощо. У певному сенсі поняття міфу є поняттям самозаперечувальним. Оскільки там, де є слово "міф", уже немає самого міфу, а там, де є міф, немає поняття міфу, як і

взагалі немає жодних понять. Текст виникає при деміфологізації мислення, на стадії розгортання часового циклу у лінійну послідовність, тобто на стадії епосу, який уже в певному сенсі є текстом” [15, 26].

У психологічній науці також розроблено низку близьких за змістом до особистісного міфу понять: “сценарна матриця” (Е.Берна), “іраціональні переконання” (Д.Долларда), “базові концепції” (Н.Пезешкіана), “фіксовані ідеї” (Ф.Флемінга), “поведінкові патерни” (Г.Саллівана) тощо.

Базовою ідеєю трансактного аналізу Е.Берна виступає концепція сценарної матриці як діаграми, в якій відбито батьківські й прабатьківські установки, що з високим ступенем імовірності зумовлюють життєвий шлях суб’єкта. З точки зору Е.Берна, саме дитячі переживання несвідомого характеру значною мірою формують первісний “протокол” сценарію, реалізація якого здійснюється індивідом упродовж усього його життя. Проте, дана структура не є статичною, а може зазнавати змін у процесі набуття життєвого досвіду суб’єктом та одержання ним інших установок-настанов від багатьох значущих для нього людей на різних етапах свого розвитку [3].

З положенням про провідну роль впливу моделей взаємодії дитини з навколишнім світом на основні поведінкові патерни дорослої людини перегукуються й концепції Н.Пезешкіана, з точки зору якого базою для проектування поведінкових моделей індивіда є несвідомі когнітивні та емоційні структури, що породжують певні системи взаємозв’язків, що їх він називає індивідуальною міфологією [13]. Ідеї істотного впливу раннього дитячого досвіду на подальшу поведінку людини розроблені також у концепціях А.Адлера [1].

Дж.Вайсс у теорії патогенних переконань акцентує увагу на ролі радше афективних, ніж когнітивних реакцій малої дитини на навколишню дійсність у процесі формування уявлень про неї [4]. Ці ідеї є відбиті також у поглядах К.Роджерса, який вважає, що “саме неусвідомлювані емоційні чинники є основою в процесах прилаштування індивіда до реальності, та що визволення від цих емоційно забарвлених установок сприяє його особистісному зростанню” [14, 240].

Безперечно, механізм формування базових сенсів та концептів особистісного міфу суб’єкта являє собою складну взаємодію як емоційного, так і когнітивного чинників, вивчення якої лише починається у контексті дослідження багатогранності поняття особистісного досвіду.

Інтегруючи зміст викладених вище концепцій, спробуємо визначити досліджу-

ваний феномен. З нашої точки зору, особистісна міфологія являє собою ціннісно-смысловий континуум, що складається з динамічних конструктів особистісних міфів, а також систем комплексних взаємозв’язків між ними, які у свою чергу, можуть виконувати взаємодоповнювальні, виключні, структурувальні та багато інших функцій. Під особистісним міфом ми розуміємо досеміотичне невербальне утворення, систему як неусвідомлюваних, так і почасти усвідомлених образів та інтенцій, які організуються навколо стрижневих тем існування та формують ціннісну ієрархію особистості та її базові способи світосприйняття.

Дослідження особистісної міфології індивіда на сьогоднішній день є складним завданням, розв’язання якого ускладнено внаслідок надзвичайної згорнутості особистісного міфу. Основні сенси концепції буття людини та її базові способи емоційно-чуттєвого світосприйняття представлені в особистісному світі суб’єкта в символічній формі, внаслідок чого ці змісти важко рефлексувати. Як здається, вони формуються як нашарування когнітивно недопереробленої або неузгодженої емоційно-образної інформації.

Безперечно, особистісний міф як ціннісна ієрархія індивіда та його базові способи світосприйняття формується протягом усього життєвого шляху людини. Проте, в ранньому дитинстві, в період передпоняттєвого мислення існують явні передумови для інтенсивного накопичення дитиною когнітивно незабарвленої емоційно яскраво забарвленої інформації. “Це образне міфічне переживання світу залишається фундаментом, який завжди зберігається під нашим раціональним мисленням. (...) Ця галузь образів та фантазій, високою мірою емоційно заряджених, стає фундаментом як для нових душевних здобутків дитини, так і процесів зміни та розвитку, що відбуваються в душі дорослої людини” [6, 47].

Спроби встановити кореляційний зв’язок між міфологічним та дитячим мисленням супроводжують усю історію міфознавства, проте суворий розгорнутий аналіз цього питання в сучасній психологічній науці практично відсутній. Зупинимося докладніше на деяких ключових характеристиках міфологічної свідомості.

Внаслідок того, що міфологічне мислення розглядає існування індивіда одночасно в минулому, теперішньому та майбутньому, предки, сучасники та їхні нащадки виявляються членами єдиної величезної родини, а в масштабах суспільства – позачасового соціального організму. Таким чином, істотною

рисую міфомислення є не стільки перетворення минулого, скільки можливість для окремої людини та суспільства в цілому втілення принципів несвідомого в безпосередньому сьогодні та на цій основі формування майбутнього розвитку. З точки зору Ю.М.Лотмана і Б.А.Успенського, “міфологічному світу притаманне специфічне міфологічне розуміння простору: він уявляється не у вигляді континууму, а як сукупність окремих об’єктів, що носять власні імена. У проміжках між ними простір ніби переривається, (...) не маючи такої, на нашу думку, підставової ознаки, як безперервність. Частковим наслідком цього є “шматковий” характер міфологічного простору та те, що переміщення з одного локуса в інший може відбуватися поза часом, (...) або ж довільно стискатися чи розтягатися щодо плину часу” [10, 288].

Для міфологічного мислення не є характерним усвідомлення причинно-наслідкових зв’язків, а його структура, хоча це й суперечить законам формальної логіки, однак підкорюється своїм внутрішнім принципам, які не мають раціонального пояснення. Емоційне забарвлення людських почуттів є в цьому випадку важливішим, ніж аналіз причин, що викликали ці почуття. В міфологічному просторі все пов’язано між собою: суб’єкт і об’єкт відсутні як такі, діє принцип приналежності, тобто спільності існування людей, тварин, рослин. У міфі немає місця суперечностям, а проблеми, що існують, зводяться до прийнятих стандартних ситуацій, що інтерпретуються через образи. Є.М.Мелетинський підкреслює, що “міф на кожному кроці порушує закони формальної логіки, зокрема – закон виключеного третього, єдину ознаку логічного поділу тощо. Логіка міфу використовує хибну підставу, коли передумова, необхідна для виведення висновку, заздалегідь приймається як мовчазне припущення. У міфі все умовне є безумовним, гіпотетичне – категоричним, а безумовність умовною” [12, 142].

З точки зору В.П.Руднева, міф не розрізняє ані суб’єкта, ані об’єкта, ані предикату. Міф узагалі не знає слів і синтаксису в сучасному сенсі. “У міфологічній свідомості панує найбільш примітивний синтаксичний (досинтаксичний) лад – інкорпоруєчий: в ньому слово й речення – це одне й те саме, невідокремлені сенси нанизуються один на один” [16, 171].

Умовою можливості міфу є такий психологічний процес, який забезпечує тотожність ідеального та реального. Цей психологічний стан, це повне сполучення речі та ідеї, відомі кожному з нас. Це первісний та

спонтанний механізм періоду дитинства, “чарівний” механізм, за допомогою якого світ може трансформуватися з банального у магічний за один момент. Існує певна структура, в якій зустрічаються матеріальне та ідеальне, в якій уже немає ані ідей, ані матерії, а лише їхній сплав. Та хоча міф не є матеріальним утворенням, міфологічні символи народжуються у глибинах тіла та виражають водночас матеріальність та тілесність людини так само, як і його духовність. Субстратом цієї ідеально-матеріальної тотожності є відкриті К.Г.Юнгом архетипи колективного несвідомого. Повною мірою неможливо сказати, чи є вони психічними явищами або фізичними інстинктами. Розсунення меж індивідуальної свідомості наближає індивіда до таких шарів психіки, які вже не є суто духовними. Рух у напрямі до колективного несвідомого – це шлях дедалі більшої колективізації, рух, у міру якого духовність гасне у матеріальності тіла, в нейрохімічних процесах. Досягнувши дна колективного несвідомого, індивід певною мірою зустрічається із самим матеріальним світом.

Архетипи колективного несвідомого – це той пункт, у якому розрізнення матерії та духу стає зовсім непотрібним, це пункт їхньої справжньої остаточної тотожності. З одного боку, міф не уявляється ідеально, а проживається реально, з другого, – він описує певну даність, водночас указуючи на необхідність тієї чи іншої зміни в ній та провокуючи людину до практичної діяльності. З третього ж – пропонує індивіду розгорнутий та підкріплений багатовіковим досвідом сценарій. Слід зазначити, що незважаючи на здебільшого образно-символічний, емоційний, позасвідомий спосіб існування, міф адекватно відображає фундаментальні закони буття об’єкта, про який він оповідає. У зв’язку з цим було б доцільним згадати зауваження румунського дослідника міфології М. Еліаде про те, що “міфи розкривають структуру реальності та демонструють множинні модальності буття в світі. Ось чому вони є ілюстративними моделями людської поведінки” [21, 15].

Отже, завжди ядром життя людини й суспільства був і залишається міфологічний фундамент, який виражає спадкоємність становлення глобального загальнолюдського сенсу. “Подібна до своїх попередників, сучасна людина продовжує лишатися міфотворцем, але знову й знову розігрує драми тисячолітньої давнини, які базуються на архетипічних темах, та завдяки своїй здатності до усвідомлення може звільнитися від їхніх примусових обіймів” [2, 135]. У межах

міфу сенс індивідуального існування стає загальнолюдським, життя конкретної людини підноситься на рівень усезагальний. Вона виводиться за межі повсякденності та сповнюється почуттям значущості, що не залежить від її соціального статусу, рівня інтелектуального або чуттєвого розвитку. Таким чином, як стверджував К.Г.Юнг, усі люди мають міфічну долю, що детермінує їхнє буття, а індивідуальні або ж групові міфології є виразом актуальності й життєздатності певної первісної, всезагальної міфології.

Безперечно, перелічені вище особливості міфологічного мислення: суб'єктивність сприйняття, емоційність, "шматковий" характер взаємовідносин з навколишнім світом, нехтування законами формальної логіки, ірраціональність, досеміотична природа, єдність матеріального та ідеального, – усе це значною мірою притаманне свідомості малої дитини, мислення якої алогічне, апросторове та абсолютно фантазійне. Справді, для неї світ – це "місце появи" та "місце зникнення" тих або інших речей. Його населено казковими персонажами, речі й іграшки є живими істотами, все може бути всім. Час може розтягатися й стискатися. Простір перервний. Події гри не підпорядковуються законам формальної логіки. Найменування предметів та явищ мала дитина робить у довільний спосіб.

Перед психологами стоїть питання про причини такої організації взаємодії дитини й світу. В контексті цієї проблеми, на нашу думку, інтерес становить концепція А.М.Лобка про так зване "друге народження" людини в процесі становлення індивіда в культурі [8]. А.М.Лобок звертає увагу на те, що культурний світ, у якому народжується дитина, носить закритий для неї характер унаслідок принципової його багатозначності: кожний культурний предмет та кожне слово мови володіють багаторівневою семантикою. Саме для орієнтації в цьому рухомому світі, який постійно пропонує нові повороти розуміння, але разом із тим є надзначущим для дитини, яка виявляється змушеною конструювати власну умовну систему координат, що охороняє дитячу свідомість від інформаційно-сислового шоку при зіткненні з культурною ряснотою зовнішнього світу. Цю систему координат А.М.Лобок називає первісним міфом дитячої свідомості. "Це особлива координатна сітка, яку дитина сама вигадує й накидає на семантичне різноманіття культурного світу, що її оточує, аби здійснити якесь упорядкування чинників культурного світу. Головною смисловою точкою відліку в цій координатній сітці виявляється саме те, що традиційно розглядається як ключова

особливість первісної міфологічної свідомості: у світі культури все є можливим. Усе може бути всім. Усе може бути перетворене на все. Чому? А тому, що так треба" [9, 114]. У цьому абсолютному принципі "так треба" полягає вищий міфологічний принцип дитячої свідомості.

А.М.Лобок вважає, що пізнавальна активність дитини носить підкреслено безкорисливий характер. Дитина є нескінченно далекою від прагнення розмітити карту свого повсякденного життя крізь призму певних критеріїв "безпечно – небезпечно", "приємно – боляче" тощо. На початковій стадії свого розвитку для неї немає нейтральних предметів.

Світ міфу – це передусім світ імен, які людина дає навколишньому світові та через які заявляє про їхню суб'єктивну значущість для себе. Таким чином, найменована річ – це вже не просто об'єктивна реальність, а реальність суб'єктивно значуща. При цьому ім'я, яке людина надає предметові, – це вже міф, оскільки у самій природі предмету жодного імені немає. На думку Ю.М.Лотмана та Б.А.Успенського, "тенденція розглядати всі слова мови як імена власні, ототожнення пізнання з процесом номінації, специфічне переживання простору й часу (...) та низка інших ознак, що збігаються з найбільш характерними рисами міфологічної свідомості, дозволяє говорити про дитячу свідомість як про типово міфологічну. Очевидно, у світі дитини на певній стадії розвитку немає спеціальної різниці між власними та невластими іменами" [11, 65].

Дитина будь-яке "об'єктивоване" ім'я навантажує своїми власними сенсами та в такий спосіб відмежовує простір свого особистого, суб'єктивного існування у світі. Найменувати – це у певному сенсі створити. Та це найменування звичайно не підкоряється жодним законам раціональної логіки. У зв'язку з цим О.М.Фрейденберг підкреслює, що "тут не лише немає жодної причинної залежності між назвою предмету та його найменуванням, але наявним є між ними повний логічний розрив. (...) Міфологічне (міфотворче) мислення не визначає предмет із боку його ознак. (...) Воно бере будь-який предмет, що має реальні ознаки величини, кольору, якості, призначення тощо, та надає йому образних, уявних рис, що йдуть урозріз з ознаками предмету. (...) Значущість заміняє ознаки; будь-яка значущість є ознакою" [18, 44].

Міфологічне ім'я предмету – це без сумніву хибне ім'я, яке не відповідає об'єктивній сутності предмету. Однак саме воно, яке нічого не говорить про об'єкт найменування, робить той чи інший предмет

для дитини культурно значущим та цікавим. Суб'єктивне ім'я предмету створює інтригу, що провокує потребу в семантичному дешифруванні цього імені. Таким чином, міфологічне ім'я – це знак того, що об'єкт є цікавим: спочатку – як слово мови, що корелює з об'єктом та має паралельну культурну семантику, та лише згодом – як “предметна тінь” слова, яка ніби відкидається ним у вигляді реального предмета.

На думку А.М.Лобка, “саме той факт, що з самого моменту свого народження людина стикається не просто з об'єктивним світом, але зі світом особливих культурних імен, кожне з яких є загадкою, саме створює пізнавальну інтригу” [8, 117]. Саме завдання дешифрування кодів дорослої комунікації стає головним стимулом формування в дитини пізнавальної активності, в процесі якої вона створює свій власний міф предметів та явищ навколишнього світу. Дитяче конструювання семантики будь-якого імені за допомогою реального предмету може мати на початковому етапі надзвичайно високий рівень фантазмагоричності й довільності. Лише згодом відбувається дедалі більша кореляція дитячих семантичних сенсів по відношенню до культурних функцій та значень досліджуваних предметів, поетапне сходження до їхньої сутності шляхом нескінченного семантичного діалогу дитини з культурними іменами та їхніми семантичними трактуваннями, що існують у інших та передусім значущих людей.

Саме на цьому шляху дитина стикається з проблемою діалогу як проблемою розуміння чужої семантики. Упродовж усього періоду становлення мови вона конструює свою власну, глибоко індивідуальну семантику слів. “Кожна дитина має свої, індивідуальні відтінки семантичного розшифрування, своє бачення, своє розуміння, свій семантичний образ стола або стільця. Розуміння, яке надзвичайно важко вхопити спеціальними психологічними експериментами, але розуміння, про яке можна здогадуватися, зокрема спостерігаючи за іграми дитини з перевертанням семантичних значень слів або порушенням функційних ролей звичних предметів” [8, 121].

Цей процес смислової кореляції та одночасного розшифрування семантичних полей триває протягом усього життя індивіда. Ситуація, в якій семантика слів у різних людей абсолютно збігалася б, не лише є неможливою, але означала б кінець культури як такої, оскільки культура завжди є множинною, вона передбачає факт іншої культури. “Культура – це завжди “самість”, яка протиставляє себе “іншості” [8, 122]. На підставі вище сказаного постає припущення

про те, що психологічні змісти особистісної міфології є високою мірою індивідуально-диференційованими. З точки зору А.М.Лобка, сфера міфу – це завжди сфера особисто вистражданих та пережитих сенсів.

Нерідко конфлікт у особистісній міфології впливає на поведінку, думки й почуття людини, та в її розвиткові стає явною криза міфу. Ця криза звичайно відбувається, коли панівний міф стає такою мірою застарілим або з якоїсь причини ще неадекватним, що психіка породжує контрміф для того, щоби по-іншому впорядкувати сприйняття та реакції. Цей процес протягом довгих років досліджувався фахівцями з психології розвитку, хоча вони використовували для його опису різну термінологію. В цьому випадку кожний міф стає окремою психологічною сутністю, що прагне підпорядкувати собі ситуацію, сприймаючи та реагуючи на свій власний лад. Звичайно цей конфлікт між міфом та контрміфом відбувається несвідомо. Контрміф може викристалізовуватися, розвиваючися всередині несвідомих структур людини, та впливає як реакція на обмеження старого міфу. Контрміф кидає виклик старому міфу, обидва вони втягуються в діалектичний процес, де старий міф являє собою тезу, а контрміф – антитезу. Інтеграція тези й антитези породжує новий синтезований міф. Утім сьогоднішній синтез уже завтра може стати “старим” міфом, віруванням, темою або сценарієм, що постійно втрачають актуальність у ході того, як людина продовжує розвивати свої приховані можливості.

На думку адлеріанців, контрміф – це спроба психіки розв'язати складності, що постали навколо дилем, створених старим міфом. Фрейдистська теза про “здійснення бажань” є подібним до контрміфу тією ж мірою, що й компенсаторні сновидіння К.Г.Юнга, в яких, на його думку, проявляють себе недорозвинуті сторони психіки. Погляди гештальт-психологів на структури психіки, що конфліктують, зосереджуються саме на аспекті конфлікту.

Особистісний міф єдиний. Якщо виникає певна роздвоєність, та цілісності міфу загрожує розщеплення, наша психіка негайно реагує почуттям глибинного дискомфорту. Можна сказати, що всі наші психологічні проблеми породжують відсутність цілісності, що у свою чергу призводить до почуття неавтентичності, логофрустрації та інших девіацій. Відсутність контакту з будь-якою сферою реальності – з оточенням, конкретною особистістю, із власним внутрішнім світом – призводить до саморуйнування. Тривалий опір реальності, внутрішня боротьба – усе це дорога до хвороб, порятунком від якої може

стати лише відтворення цілісності, інструментом якого може бути створення нової міфотеми, що здатна ввібрати у себе попередню, гармонійно об'єднуючи її з новими обрядами життя особистості та включити її до цінностей нового порядку.

У широкому сенсі джерелом особистісного міфу є глибинний внутрішній конфлікт між соціальним та сутнісним, прихованим початком в людині, що лежить в основі людського буття. Соціальність не є чимось зовнішнім щодо "Я", вона складає первісний шар самовиявлення свідомості, яка рефлексує. Система культурних регулятивно-нормативних параметрів, що виконує функцію адаптації індивіда до соціального середовища, водночас приховує від "Я" його справжню свободу. Буття вільного "Я" є постійним подоланням незмінності закладених у ньому визначень, наповненням повсякденного сенсом у результаті досвіду особистісних глибинно-сутнісних переживань, які одержують певну інтерпретацію як особистісного міфу, що розгортається у свідомості індивіда, який, у свою чергу, є динамічним механізмом зняття напруги постійного внутрішнього конфлікту.

Конфлікт соціального та глибинно-сутнісного начал у людському бутті є настільки фундаментальним, що припущення про його зняття означало б або припущення вичерпності потенціалу сутнісного "Я", або утопічні уявлення про існування держави, в якій особистісна сваволя не знала б жодних обмежень. Протиставлення себе соціуму є якістю, що конститує особистість, адже вперше "Я" усвідомлює себе саме вступаючи у конфронтацію із зовнішнім світом. Культура як ціннісно-смысловий комплекс, закладений у

несвідомому самого індивіда, не є ворожою щодо особистості. Адже саме відчужуючись від культури, людина позбувається можливості реалізувати свою свободу, оскільки таким чином знімає із себе відповідальність за все, що відбувається у світі та перетворюється на об'єкт впливу "зовнішніх" сил. Особистість стає насправді вільною, коли вона приймає відповідальність за долю всього світу, що здійснюється в її особі, тобто творячи себе за своїм задумом, індивід стверджує при цьому ідеал людини.

Людина – суб'єкт культури: в своїй діяльності, вчинках, думках, переживаннях, вона спирається на загальнолюдські духовні й моральні цінності; культура як онтологічні корені, що живлять та вирощують особистість, забезпечує людину взірцями та засобами розв'язання особистісних завдань. Свідомість людини розвивається всередині культурного цілого, в якому кристалізовано досвід діяльності, спілкування та світосприйняття. Людині необхідно не лише засвоїти цей досвід, але й перетворити на його основі свої природні здібності й можливості таким чином, щоби відбулося "друге народження" – народження свого власного особистісного міфу, власного життєвого шляху. Суб'єкт особистісного міфу дає особливу інтерпретацію світу, виражену в продуктах його творчої діяльності, в його поведінці та способі життя, тобто в усій його особистій історії.

Дослідження особистісного міфу проливає світло передусім на можливі порушення й викривлення особистісного зростання, виявляє актуальні проблеми й складності, їхню несвідому основу, а також визначає перспективи розвитку особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. – М.: НПО Прагма, 1993. – 175 с.
2. Аналитическая психология: Словарь / Под ред. В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 324 с.
3. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. – М.: Прогресс, 1988 – 540 с.
4. Вайсс Дж. Как работает психотерапия. Процесс и техника. – М.: Прогресс, 1998. – С. 45.
5. Вачков И.В. Основы технологии группового тренинга. Психотехники: Учебное пособие. – М.: Ось-89, 1999. – 176 с.
6. Дикманн Х. Сказание и иносказание. – СПб.: Питер Ком, 2000. – С. 47.
7. Криппнер Ст., Диллорд Дж. Сновидения и творческий подход к решению проблем. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1997. – 256 с.
8. Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
9. Лобок А.М. Миф как основание детского мышления // Мир психологии – 1998. – №3 (15). – С. 111-123.

10. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – Имя – Культура // Уч. зап. Тартус. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 6. – Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 1973. – С. 288-308.
11. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – Имя – Культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. – Таллинн: Александра, 1992. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 58-76.
12. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 408 с.
13. *Пезешкиан Н.* Психосоматика и позитивная психотерапия. – М.: Медицина, 1996. – 464 с.
14. *Роджерс К.* Техники психологического консультирования и психотерапии. – М.: Класс, 1996. – С. 240.
15. *Руднев В.П.* Прочь от реальности: Исследования по философии текста. II. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
16. *Руднев В.П.* Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1999. – 384 с.
17. *Флеминг Ф.* Пути преобразования. Общие модули процессинга. – К.: Ника-Центр, 1997. – 386 с.
18. *Фрейденоберг О.М.* Миф и литература древности. – М.: Политиздат, 1978. – С. 44.
19. *Цукерман Г.А., Мастеров Б.М.* Психология саморазвития. – М.: Интерпракс, 1995. – С. 94.
20. *Черепанова И.Ю.* Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного. – М.: КСП, 1996. – 384 с.
21. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1996. – 288 с.
22. *Юнг К.Г.* Воспоминания. Сновидения. Размышления. – К.: AirLand, 1994. – 405 с.
23. *Юнг К.Г.* Подход к бессознательному // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С. 23-95.
24. *Feinstein D.* Myth-making activity through the window of the dream // Psychotherapy in Private Practice. – 1987. – Vol. 4. – P. 119-135.
25. *McLeester D.* Welcome to Magic Theater: A Handbook for Exploring Dreams. – Worcester, MA: Saltus Press, 1976. – 368 p.
26. *Ullman M., Zimmerman N.* Working With Dreams. – Los Angeles: J.P.Tarcher, 1985. – 204 p.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2007 р.