

Міфологічні основи особистісного досвіду

Рудницька С.Ю.

Матеріал присвячено аналізу ролі і значення міфу в процесі вибудовування досвіду особистості в межах постнекласичної методології. В основі авторської концепції лежить теза про те, що умовою генерації нових смислів виступають як узагальнення емпіричного індивідуального досвіду особистості, так і засвоєні ззовні «готові» соціокультурні концепти, що мають міфологічну природу. Показано, що місце міфу в цьому процесі визначається його основними психологічними функціями, що дозволяють у суб'єктивному просторі життя особистості створювати й утримувати цілісність картини світу, задавати ідеали і зразки поведінки, «переривати» причинно-наслідкову зумовленість життєвих подій, «знімати» проблему мотивації й пошуку смислу.

Ключові слова: міф, функції міфу, міфотворення, смисл, досвід.

Мифологические основы личностного опыта

Рудницкая С.Ю.

Материал посвящена анализу роли и значения мифа в процессе построения опыта личности в границах постнеклассической методологии. В основе авторской концепции лежит тезис о том, что условием генерации новых смыслов выступают как обобщения эмпирического индивидуального опыта личности, так и усвоенные извне готовые социокультурные концепты, которые имеют мифологическую природу. Показано, что место мифа в этом процессе определяется его основными психологическими функциями, которые позволяют в субъективном пространстве жизни личности создавать и удерживать целостность картины мира, задавать идеалы и образцы поведения, «прерывать» причинно-следственную обусловленность жизненных событий, «снимать» проблему мотивации и поиска смысла.

Ключевые слова: миф, функции мифа, мифопорождение, смысл, опыт.

Mythological basis of personal experience building

The material analyzes the role and importance of myth in the process of personal experience building within post-non-classical methodology. Basis of the author's concept is the thesis that condition of new meanings generation is generalizations of empirical individual experience of a personality as well as internalized "completed" sociocultural concepts of mythological nature. The author shows that the place of myth in this process is determined by its basic psychological functions, which allow to create and maintain the integrity of the world's picture in the subjective space of personality's life, set ideals and patterns of behavior, "interrupt" causality's dependence of life events, "remove" the problem of motivation and search for a meaning.

Key words: myth, of myth, myth-building, meaning, experience.

Поняття досвіду є одним з основних понять психологічної герменевтики. Особистий досвід задається низкою конкретних життєвих ситуацій, певними способами поведінки в них, специфікою взаємодії з іншими людьми тощо. Проте, щоб стати особистісним – привласненим, асимільованим, цей досвід має бути усвідомленим, осмисленим, проінтерпретованим, тобто вибудованим самою особистістю.

Умовою генерації смислів у процесі вибудовування особистісного досвіду виступають як узагальнення емпіричного індивідуального досвіду, так і засвоєні ззовні «готові» соціокультурні концепти, які, згідно з поглядами Д.О. Леонт'єва, мають міфологічну природу [Леонт'єв, 2008]. Інакше кажучи, процес формування особистісного досвіду частково базується на переробленому особистому досвіді, а частково – на міфології. На думку Д.О. Леонт'єва, «перше є продуктом переробки буття-в-світі та визначається їм, друге, в певному сенсі, завжди передує буттю і виступає опорою для нього» [там само, 74].

Міф є психологічним за своєю природою феноменом, що відкриває певний смисловий простір, визначає «стиль життя» людини як переживання

цілісності світу і життєтворчість, як конститuent самоідентифікації особистості. Він відіграє значущу роль у процесі вибудовування та організації особистісного досвіду: за допомогою міфу людина ієрархізує свої взаємини зі світом, реалізує стратегії особистісного вибору, здійснює культурно-особистісну демаркацію.

Під міфом ми розуміємо найбільш прадавню і стійку форму відтворення соціокультурного досвіду, механізм регуляції людської поведінки, що є актуальними для будь-якого типу культури. В основі міфологічної форми організації індивідуального і групового досвіду лежить безпосередній, «чуттєво-рефлексивний» (В.В. Балановський), споглядальний продуктивний (Ю.М. Швалб) спосіб світоосягнення [Гуцол, 2014].

Згідно концепції Ю.М. Швалба, міф є продуктом споглядання як особливого породжувального процесу свідомості, споглядального способу взаємин зі світом [Швалб, 1997]. Автор артикулює споглядання як особливий пізнавальний продуктивно-породжуючий процес, що відкриває в об'єктах зовнішнього і внутрішнього світу не предметні (утилітарно-практичні) параметри, а їхні «ідеї», тим самим, перетворюючи їх на символи, які мають власний смисл та утворюють у свідомості певну символіко-міфологічну систему. При цьому продукти споглядання відрізняються граничною очевидністю: істинність та хибність визначаються в міфі суто за критерієм суб'єктивної «зрозумілості». Очевидність тут розуміється як безсумнівне, безпосереднє сприйняття, позбавлене альтернативних трактувань. Міфологічна свідомість породжує цілісне переживання суб'єктом граничної очевидності буття і власного тотального залучення в це переживання, формує простір гранично очевидних смислів, які безпосередньо відкриваються свідомості [там само].

Міф пропонує докладні, деталізовані описи подій як зразків, приписів, способів дій у певних ситуаціях. Однак конкретна подія може стати міфом тільки при наділенні її вищим смислом. Ю.М. Швалб підкреслює, що в цьому контексті поняття вищого смислу означає його надособистісний характер; тут

Йдеться про смисл, який не може потрапити під сумніви окремо взятим представником даної культури [там само, 109]. Таким чином, спосіб поведінки та смисл, яким він наділяється, поєднуються, «склеюються» в єдине ціле. Людині немає необхідності шукати смисли та способи дій у межах міфологічних відношень зі світом.

Вивчення феноменів міфу та міфотворення має розмаїту і тривалу історію. Найбільш відомими дослідниками в цій галузі є С.С. Аверинцев, Р. Барт, М.М. Бахтін, Я.Е. Голосовкер, А.Я. Гуревич, В.В. Иванов, Е. Кассіер, Ф. Кессіді, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, О.Ф. Лосєв, М.І. Стеблін-Каменський, Е.Б. Тайлор, В. Тернер, П.О. Флоренський, З. Фройд, О.М. Фрейденберг, Дж.Дж. Фрезер, М. Еліаде, К.Г. Юнг та ін. Сучасний стан дослідження зазначеної проблеми свідчить про існування численних методологічних та теоретичних підходів до вивчення міфу, аналіз яких найбільш повно представлено в роботах Є.М. Мелетинського, К. Хюбнера, В.М. Найдиша.

Проте зростаючий інтерес до різних проявів міфологічного в суспільній свідомості нашого часу пов'язаний, насамперед, із тим, що, починаючи з другої половини ХХ століття, поряд із традиційними характеристиками міфотворення формуються нові специфічні умови, що сприяють утворенню і трансляції особливого типу міфів і міфоподібних феноменів, властивих свідомості сучасного інформаційного суспільства.

Першою такою умовою є глобальна масовізація – перехід до нового типу суспільства, що має стандартизовані потреби і способи їх задоволення і постійно адаптується до стрімких змін у всіх сферах соціального життя. Другою – домінуюче становище засобів масової комунікації у формуванні образу навколишньої соціальної дійсності. Як третю можна виділити зростаюче значення візуального компоненту в сприйнятті світу сучасною людиною, активізацію образного мислення, що зумовлено можливостями мультимедійних технологій. Четвертою є тенденція стрімкої тотальної віртуалізації реальності, що стає специфічною формою конструювання

соціальності.

Міф, який споконвіку виконував психологічну функцію захисту (у значенні «захищеності») (Г.Б. Бедненко, Д.П. Козолупенко, Г.В. Куценко-Лада, О.М. Лобок, Ю.М. Швалб), робив життя «зрозумілішим», а, отже, стійкішим і передбачуванішим, у сучасних комунікаціях стає «вразливим» через домінування в його «природі» привнесеної штучності, що, у свою чергу, ставить нові вимоги до осмислення механізмів міфотворення в культурі сьогодення.

І якщо в класичній традиції міф розглядається як певний стан світопорядку, розвиток якого зупинився в певний момент часу в минулому (в ретроспективі міф досліджується як статичне утворення), а прояви специфічних аспектів міфологічного в сучасності інтерпретуються як відбитки минулого, що спостерігаються в сьогоденні (В. Вундт, М.А. Кун, М. Мюллер, Е.Б. Тайлор, Дж.Дж. Фрезер), отже актуальність міфологічного аспекту соціокультурної реальності зумовлює теоретичне вивчення принципів сучасного міфотворення в контексті нової раціональності, що визначає нові критерії науковості.

У ХХ столітті методологія наукового пізнання зазнала низки «поворотів» (антропологічний, онтологічний, герменевтичний, лінгвістичний, іконічний, прагматичний), які істотно змінили її зміст, виявили чимало нових проблем, по-новому розставили акценти в дослідницьких стратегіях традиційної тематизації. На перший план вийшла онтолого-гносеологічна проблематика, осмислення і розробка якої стали здійснюватися на принципово нових (некласичних, постнекласичних) засадах. У зв'язку з цим міф як об'єкт пізнання актуалізував себе в онтологічному вимірі процесуально та в множинності своїх іпостасей. Ідея артикуляції міфу як процесу вже отримала початкове поширення в сучасному міфознавчому дискурсі (Ж.–Ж. Вюнанбурже, Н.О. Лук'янова, Д.В. Реут, В.П. Руднев, А.Г. Чадаєва).

Міфогенез є одним із базових механізмів закарбування і трансляції

культурного досвіду поколінням. У процесі свого становлення і розвитку міф зазнає низки трансформацій, зумовлених тим, що в момент «вгасання» міфологічного переживання в культурному просторі семантичні полюси «Свого» й «Іншого» відчужуються і фіксуються в певних знакових формах, поступово перетворюючись у «семіотично марковану» структурну конфігурацію з яскраво вираженим семантичним ядром і динамічною периферією. Еволюціонування міфологічних феноменів відбувається за рахунок трансформацій їхніх рухливих периферичних складових, що детермінує очевидну неоднорідність міфологічного матеріалу, і мутацій, зумовлених «опрощенням» («вимиванням» цілісності, «захопленням Цілого однією з його частин»), «відпадінням» ритуалу від міфу, «перетворенням» у набір правил (стереотипів), які мають імперативну форму, що визначає принципову невідрефлексованість сучасних міфів.

В історичній ретроспективі можна виокремити чотири етапи процесу міфотворення, що характеризуються різним ступенем усвідомлення і раціоналізації свого змісту безпосередньо суб'єктом міфотворення: міфос, ранній міфологічний наратив, пізній міфологічний наратив (міфологія) і неоміфологія [Гуцол, 2014].

До основних рис міфосу – раннього етапу породження й функціонування міфу, можна віднести неструктуровану цілісність, несеміотичний характер, циклічність часу розгортання подій, гру на межі ілюзії та реальності, опору на віру, а не на докази, принципову невимовність вербальними засобами [Розуміння та інтерпретація життєвого досвіду..., 2013]. Міфос – це досеміотична стадія свідомості, де знак дорівнює денотату, висловлення про дію – самій дії, частина – цілому тощо. У певному сенсі поняття міфу тут є самозаперечливим поняттям. Тому що там, де є слово «міф», уже немає самого міфу, а там, де є міф, немає поняття міфу, як і немає взагалі ніяких понять.

На більш пізньому етапі міфотворення вже існує розвинена практична свідомість, що не вимагає санкцій від світу на реалізацію своїх практичних

цілей, а також усвідомлені аксіологічні й практичні ідеї (В.Н. Півосв). Саме «зрілий міф» (міфологічний наратив) і виступає предметом досліджень учених різних напрямків у силу його «доступності» для вивчення. Текст виникає при деміфологізації мислення, на стадії розгортання тимчасового циклу в лінійну послідовність, тобто на стадії епосу, що вже у певному розумінні є текстом» [Руднев, 2000, 26].

Аналогічно, в онтогенезі міф відіграє важливу роль у процесі первинної соціалізації, задовольняючи специфічним образом за допомогою емоційно-ціннісних уявлень сутнісні потреби в освоєнні світу, що реалізуються в чуттєво-синкретичній, дорефлексивній формі. На більш пізньому етапі соціалізації відбувається часткове усвідомлення міфу, що, на думку Н.В. Чепелевої, «припускає його перетворення у наративну структуру, а потім у розповідь або історію. Іншими словами, міф об'єктивується у формі наративу, потім він може розгортатися в історію або розповідь» [Розуміння та інтерпретація життєвого досвіду..., 2013, 32].

Однією з найпоширеніших ідентифікацій сучасного міфотворення є неоміфологічний (квазіміфологічний) наратив – актуальна стадія міфогенезу в сучасній культурі. Так, відмовившись від влади рацію, постмодерн прийшов до «неархаїчних» способів світоконструювання: орієнтації на синкретизм світовідчуття та ідею циклічності, що є характерними для міфологічної свідомості. Як приклад типових рис сучасного мислення, які багато в чому наближають його до міфологічних способів освоєння та конструювання реальності, можна віднести полісемантизм, метафоричність та асоціативність. А принцип різомі, показова метафора постмодерністської культури (Ф. Гваттарі, Ж. Делез), співвідноситься з міфологічним способом смислотворення – конструюванням реальності за принципом приєднувального зв'язку (кумулятиву).

Серед ознак, що свідчать про «зближення» ситуації постмодерну і «міфологічної архаїки» можна також виділити кількісне зростання циркулюючих у соціокультурному просторі міфологем та збільшення їхнього

рівня значущості та впливовості. Однією з базових міфологем сучасної культури є космогонічна ідея зародження світоустрою, створення порядку з хаосу, а також ідея виникнення культурних благ і соціального світу.

Культурі постмодерну властива актуалізація феномену межі: простежується тенденція збільшення кількості різних експериментів «на межі можливого», «спраги порубіжжя», ризику, екстриму, існування в потоці руху, позбавленого стійкості й стабільності, перебування «між». Значний інтерес також становить феномен метаморфоз, перетворень в зоні «порубіжжя», переходів від латентного, імпліцитного до експліцитного, що, у свою чергу, зумовлює активізацію численних міфологічних і міфоподібних утворень, які зі схованих, згорнутих конструктів трансформуються в опуклі, часом навіть агресивно виявлені.

Усередині цього досвіду категорія межі виступає як умова розвитку подієвого, а отже, і продуктивного переходу від «Себе наявного» до «Себе іншого». «Проводячи межі, ми структуруємо світ, обмежуємо себе і свій простір. Перетинаючи межі, ми втрачаємо себе, порушуємо власну самототожність – і, ризикуючи загинути, так і не відновивши її, отримуємо шанс на таке відновлення, яке надає життю сюжетну складову. Це архаїчний механізм, модель, яку закладено в обряді та з нього запозичено словесними жанрами, що інтерпретують життя як сюжет. І ця архаїчна модель має незаперечну актуальність» [Виролайнен, 204, 185].

Характерною рисою сучасного неоміфологізму є принцип транспонування (Я.В. Погребна), що спрямований не тільки на нову редакцію міфологічних ознак, а і на їхнє перенесення в нові місце-час. Так, у сучасній вітчизняній та західній науці використовуються такі термінологічні реалії, як «новий міф», «неоміф», «сучасний міф», «квазіміф», «псевдоміф», «штучний міф», «міфореставрація», що, у свою чергу, свідчить про численні спроби адаптувати прадавню традицію відтворення досвіду до сучасних стратегій і способів конструювання реальності.

У руслі вищезазначеного можна виокремити «міфоруїнівну»

(деміфологізаційну) і реміфологізаційну тенденції, характерні для сучасної соціокультурної ситуації. «Міфоруїнівна» тенденція пов'язана з прагненням знищити міфологічні системи попередніх епох та навіть самі міфологічні структури. Ця тенденція сформувалася, з одного боку, як цілеспрямована рефлексія над підставами і передумовами будь-якого порядку, навіть коли порядок наділяється імовірнісним статусом; з іншого – «міфоруїнівний» вектор виникає як компенсаторна реакція на агресивну експансію сучасної масової культури. Друга тенденція пов'язана з посиленням ролі міфу в масовій культурі, з формуванням і активним функціонуванням неоміфологічних феноменів і може бути проінтерпретована як реакція на руйнування стійкої картини світу і принциповий плюралізм, властиві дискурсові постмодерну.

На сьогоднішній день у суспільстві чітко простежується формування нової «міфологічної ситуації»: як культурна домінанта на тлі «міфоруїнівних» тенденцій яскраво проявляються реміфологізаційні процеси. У базисі постмодерністських ідей створюється свій власний міф про світ, який детермінує специфіку сучасної культурної ситуації. Міф постмодерну продукує такі метафоричні конструкти, як «постмодерністська чутливість», «гра», «хаосмос», «епистемологічний анархізм», що виражають інтерпретації реальності як нестабільного комунікативного простору.

У неоміфологізмі (Є.М. Мелетинський) ідентифікуються два основні механізми породження міфу: аналогізуючий (метонімічний) і метафоризуючий, які співвідносяться відповідно з різними стратегіями інтерпретації міфологічного мислення: партипаційною (шлях міфологічних аналогій за Дж. Джойсом) і метафоризуючою (шлях міфореставрації за С.М. Телегіним).

Рецепція неоміфологізму в постмодерні надає йому статус як художньої системи, так і дослідницької стратегії, що базуються на таких механізмах породження міфологічного змісту, як побудова сюжету за моделлю «індивідуації», введення фантастичних міфологічних персонажів і/або

ситуацій, семантизація й ресемантизація символу або ієрофанії як засобу встановлення комунікації між передчасним «світом» міфу й «простором» неоміфологічного наративу.

Аналіз сюжетної організації сучасного неоміфологічного наративу дозволяє виділити низку його характерних ознак: аналогію розвитку долі персонажа з певними архаїчними зразками, тенденцію звернення до певного типологічного набору етапів життя епічного героя, представлених у вигляді «біографії» (Дж. Кемпбелл, П.О. Грінцер, В.М. Жирмунський), або процесу «індивідуації» (К.Г. Юнг). Зберігаючи тяжіння до архаїчного міфу, неоміф прагне також до специфічного інваріанту односторонності, звертаючися до прийому «двійництва» або різних форм авторської присутності: через метатезу або ототожнення культурного героя і трикстера, читача й автора. Неоміфологічний наратив містить також прийоми і принципи його формування і трансляції, оскільки саме вони забезпечують потрібний ракурс втілення і сприйняття змісту неоміфу [Гуцол, 2014].

Замислюючи і конструюючи міфоподібні сюжети, людина ставить до життя в цілому і до власного життєвого шляху не як до лінійного відрізка, який розташований між народженням і смертю, а як до певного циклу, що безупинно повторюється. Міфологічні тексти розповідають не про окремі або закономірні, а про позачасові події та явища, які нескінченно репродукують. Згідно з поглядами Ю.М. Лотмана, основною особливістю міфологічних сюжетів є відсутність у них звичних категорій «початку» і «кінця» [Лотман, 1992].

Іншою характерною рисою міфологічних сюжетів, також пов'язаною із циклічністю, є тенденція ототожнення різних діючих персонажів. Так, міфологічні сюжети становлять багаторівневий «устрій з очевидними ознаками топологічної організації» [там само, 225]. На різних рівнях циклічного міфологічного устрою численні персонажі й об'єкти є сутністю різних власних імен єдиного персонажу. «Будову» міфу можна також описати в термінах фракталу – самоподібного об'єкта, що має дробову розмірність і

складається з патернів, які з певною мірою подібності послідовно відтворюються на кожному з низхідних структурних рівнів.

Міф є універсальним інструментом розв'язання базових суперечностей (культурних, соціальних, психологічних) за допомогою медіації – прогресивного посередництва, що полягає в трансформації домінантних протилежностей у більш вузькі й, відповідно, менш різкі опозиції. Медіація, на відміну від інверсії, є процесом формування раніше невідомих альтернатив, які не існували в даній культурі, розширення їхнього спектра; процесом нарощування рефлексії суб'єкта через формування послідовної системи більш близьких і конкретних полюсів, поки, нарешті, не буде знайдено символічний медіатор, семантичні ресурси якого дозволять поєднати протилежності, що, у свою чергу, і відповідає меті міфу – «зняти» вихідну суперечність. Саме за таким принципом, внаслідок нескінченних трансформацій, формуються нові міфологічні системи і підсистеми, що створюють між міфами складні ієрархічні взаємозв'язки: при переході від міфу до міфу зберігається їхня «загальна» структура, але змінюються «повідомлення» і «код» (К. Леві-Стросс).

Герой міфу виступає агентом медіації різнорідних аспектів соціокультурної реальності, а цільовий об'єкт міфу радше розв'язує суперечку, діалектичне протиборство цих сторін шляхом підтвердження успішності стратегій і всього циклу поведінки героя («нагорода для героя»). Проілюстровано, що герой міфу «знімає» опозицію по осі різних несумісних реальностей (світ Смерті/Життя, світ Зла/Добра тощо) – «осі випробувань» (Р. Барт, А.–Ж. Греймас), а цільовий об'єкт («нагорода за медіаторні дії») «знімає» опозицію по осі інтенціональності – «осі бажань». Залежно від ступеня близькості до шуканого об'єкта герой одержує різний імідж-статус, наприклад, образ ізгоя перетвориться в образ переможця-тріумфатора. Вісь інтенцій розглядається ще й як вісь самопрезентації героя міфу. Узгодження різнорідних опозицій здійснюється на основі міфологічного наративу: герой своєю історією поєднує несумісні рівні індивідуальної й надіндивідуальної

парадигм, виражених через осі індивідуальних і глобальних опозиційних сем.

Виходячи з концепції А.–Ж. Греймаса, можна виокремити два класи міфологічних наративів: оповідання про існуючий порядок як про прийнятий і як про відкинутий. Процес структурного узгодження або ребаланса – відновлення втраченої рівноваги, у міфологічних наративах має такий вигляд:

- дія негативних сил глобального порядку (втрата, позбавлення);
- індивідуальні наслідки дії негативних сил (вигнання, відчуження, остракізм по відношенню до героя, що переходять у низку випробувань);
- зустріч із позитивними силами глобального порядку (набуття важливих внутрішніх та зовнішніх ресурсів, особливих сил, чарівних предметів, помічників);
- реінтеграція і повернення героя з перемогою: індивідуальні наслідки допомоги з боку позитивних глобальних сил [Греймас, 2004].

Одиницю міфологічного наративу становить міфологема – кроскультурна ідея, первинна сюжетна схема, що поступово перейшла з міфу в епос і чарівну казку, а потім у різні форми неоміфів і може наповнюватися різним змістом залежно від специфіки перебігу психічних процесів і соціальних відносин. Інтерпретація міфологеми як однієї з основних форм відносин людини зі світом, втілених в образах, уможливорює виокремлення її родових рис: безпосереднього поєднання загального й окремого, предметно-образотворчого і символічного, наявності асоціативної логіки організації образу реальності [Гуцол, 2007].

В основі міфологем лежить диференціація навколишнього світу на діади і тріади, які утворюють «динаміку і логіку» міфу. Діади становлять певні структуровані ієрархії: від образів, що сприймаються на рівні почуттів, до культурно-соціальних начал. Важливим ресурсом тріади є спрямованість на «зрощування» опозицій. В історичній ретроспективі простежується трансформація площинної моделі світу: від найпростішого кола в палеоліті до найскладніших космограм неоліту (Н.Д. Арутюнова, О.М. Афанасьєв, В. Гумбольдт, В.В. Іванов, Ю.М. Лотман, В.М. Топоров).

Категоріальне відношення «своє – чуже» як базова міфологема полягає в протиставленні людиною себе і свого колективу навколишньому космосу. До найважливіших міфологем відносять «світову огорожу», «світову вісь», «світовий центр». Ці «сміслові конструкти» виникли в архаїчну епоху, згодом сформували всі міфологічні системи давнини і продовжують існувати в сучасній культурі як її невід’ємні складові, втілюючись та закарбовуючись у різного роду неоміфологічних і квазіміфологічних нарративах.

Очевидна неоднорідність за змістом та часом формування міфологічного матеріалу зумовлює паралельне існування великої кількості класифікацій, що розрізняються між собою за рядом критеріїв. На наш погляд, досить перспективними є ідеї польських учених А.Ф. Грабського [Grabski, 1996; Grabski, 1997] і Е. Топольського [Topolski, 1998], згідно концепціям яких міфологічний нарратив може бути прочитаний і проінтерпретований, виходячи з аналізу певних історично зумовлених «нашарувань».

Так, підхід А.Ф. Грабського до вивчення неоміфологічних нарративів припускає виділення міфологем, що складаються в рамках ієрархізованої вертикальної структури на трьох рівнях історичного знання: «структурному», «культурному» і «подієвому» [Grabski, 1997].

Так, міфологеми, що склалися на «структурному рівні історичного знання» формують ставлення до конкретних суспільних інститутів, як елементів соціальної структури, що сформувалися на певному етапі цивілізаційного розвитку і відображають особливості пануючих у той час суспільних відносин. До таких міфологем А.Ф. Грабський відносить етнічні (національні), державні (династичні) і класові (станові). Міфологеми структурного рівня найбільшою мірою є затребуваними ідеологією через їхню здатність історично обґрунтовувати «статичність» існуючого соціального порядку та забезпечувати реалізацію інтересів пануючих еліт [там само]. Разом із тим, вони не вічні і відходять у небуття разом з описуваними ними суспільними інститутами, як тільки останні втрачають

свою функціональність [Grabski, 1996].

До міфів «культурного рівня» автор відносить «зашифровані в системі культури, властиві винятково їй, способи збагнення часу», які в результаті відповідають за встановлення «меж можливого і неможливого» [Grabski, 1997]. «Культурні міфи» відіграють роль історичних архетипів та становлять найбільш «глибоке джерело» міфотворення. На думку А.Ф. Грабського, міфологеми культурного рівня є «непорушними» для носіїв цивілізаційних цінностей і припиняють існування одночасно із цивілізаціями, які їх породили [Grabski, 1996].

Нарешті, чимало міфологем виникає на третьому, «подієвому» рівні історичного знання, де як об'єкт міфологізації виступають історичні факти та події (причому, ті, що не обов'язково мали місце в дійсності). Далеко не кожний «звіт» про те, що відбулося, перетворюється на подієвий міф – така метаморфоза відбувається лише в тих випадках, коли історична подія у певний спосіб відбиває позачасові цінності, які сформувалися в рамках міфологем культурного або структурного рівня. А.Ф. Грабський вважає, що подієва канва історії є об'єктивною, і сама по собі таких цінностей не містить. Вони приписуються конкретній події (або ж подія співвідноситься з певною системою цінностей) ззовні через політику, ідеологію, релігію тощо [там само]. Подієвим міфом найчастіше користуються для вирішення практичних завдань соціального розвитку, наприклад, при конструюванні певного ідеологічного середовища. Саме до таких міфів адекватно застосовувати звичні для нас маркери вимислу, фантазії або казки, оскільки вони влаштовують людей лише на певний час і піддаються обструкції, як тільки втрачають свою функціональність.

Класифікація Е. Топольського передбачає виділення чотирьох категорій міфологічних наративів:

- «міфи походження», що розповідають про початок світу, народів, держав, до них відносять, у тому числі, і міфи релігійного характеру;
- «міфи, що містять проєкції майбутнього»;

– міфи історіографічні, фактографічні й теоретичні, пов'язані із структурою професійного історичного пізнання (наприклад, «міф детермінізму»);

– фундаментальні міфи – історично зумовлені – «укорінені способи уявлень про реальність» [Topolski, 1998, 207–208].

Відповідно до концепції Е. Топольського, аналіз міфологічного нарративу припускає виділення в ньому архетипічної, цивілізаційної, конкретно-історичної, субкультурної та персональної складових. Архетипічний шар пов'язаний із міфологічними «фігурами» колективного несвідомого, цивілізаційний – з еталонними ціннісними нормами і поведінковими стратегіями, закріпленими в культурній свідомості, та мають етноконфесіональну природу. В історичних текстах цей рівень проявляється, як правило, через образи часу та простору, зумовлює характер функціонування суб'єкта в цьому просторово-часовому континуумі. Конкретно-історичний рівень становлять прецеденти, що вплинули на повсякденність суспільства, в якому створюється певний історичний «твір» (корелює з тим, що Ю.М. Лотман називав загальним цитатним планом аудиторії або «образом аудиторії» в тексті [Лотман, 1979]). З погляду Е. Топольського, субкультурний рівень змістовно можна співвіднести із ціннісними орієнтаціями і життєвими реаліями тієї соціальної групи, у рамках якої створювався певний міфологічний нарратив. Персональний рівень відбиває індивідуальний міфологічний шар свідомості автора, що забезпечує специфічну своєрідність неоміфологічного тексту і містить певну особистісну ангажованість [Topolski, 1998]. Зазначимо, що введення персональної компоненти в теоретичну модель міфологічного нарративу дозволяє нейтралізувати протиріччя між персональним міфом З. Фрейда та міфологією колективного несвідомого К.Г. Юнга.

Отже, традиційні міфологічні нарративи є унікальними носіями основних змістів, цінностей, норм і правил культури, інтерпретаційних схем, типових соціокультурних сценаріїв, стратегій і програм поведінки. Особливе

значення в цьому аспекті здобуває розуміння особливостей функціонування міфу (неоміфу, квазіміфу) в сучасній культурі та механізмів його присвоєння особистістю: осмислення й інтерпретація міфів продукує породження особистісних наративів, які, у свою чергу, організують та впорядковують особистісний досвід.

Наративні схеми, сюжети людського життя вибудовуються надзвичайно багатогранно. «Типовими» сюжетами О.М. Веселовський вважає тільки циклічні сюжети, життєві цикли яких становлять послідовності типових виборів [Веселовский, 1989]. На думку М.В. Вольського, усередині сюжету «циклічного типу» людині не властиві сумніви щодо вибору власного життєвого шляху, тому що її життєві цілі не є предметом вибору в принципі, а напрямок життєвого шляху повністю детермінується конкретною ситуацією, у якій людина перебуває [Вольский, 2007]. Відхилення від шляху за власною ініціативою для «циклічної людини» є абсолютно безглуздим актом. Змінити напрямок цього руху здатна лише певна зовнішня причина, яка може перешкоджати людині просуванню до мети. У той же час, доля людини, що виступає в сукупності різних життєвих обставин (як певне середовище, усередині якого вона змушена діяти і яке вона не здатна обирати за власним бажанням), постійно ускладнює для людини її наближення до власної мети, змінюючи траєкторію її руху.

Уперше проблемою класифікації сюжетів в IX столітті зацікавився Фотій, що склав «Міріобібліон» – перелік коротких описів здобутків давньогрецьких і візантійських авторів, включаючи літературу церковного, світського та історичного характеру. А за останні сторіччя було здійснено чимало спроб виокремлення різних типологій сюжетів світової літератури. Як найбільш «нашумілу» критикою було відзначено концепцію Ж. Польті, згідно з якою будь-які драматичні здобутки базуються на одній з тридцяти шести сюжетних колізій [Сериков, 2009]. Деякі автори виділяють ще більш короткі переліки «мандрівних» сюжетів. Так, класифікація К. Букера включає сім [Booker, 2005], Х.Л. Борхеса – чотири базові сюжети [Слаутин, 2013].

І, незважаючи на те, що Х.Л. Борхес принципово спрощує проблему розуміння сюжетної типології, з погляду О.Є. Сапогової, він правий у тому, що виокремлені ним сюжети вибудовуються навколо системотворних «сильних» точок людського життя та маркірують для кожного наступного покоління часове поле життя як би наперед, «про запас» [Сапогова, 2005]. Так, узагальнені епізоди, що проявляються у формах різного роду загальнокультурних бінарних опозицій, фіксуються в культурних текстах у вигляді узагальненого досвіду оволодіння життям, життєтворчості, самоздійснень.

Цей нарративний комплекс містить у собі тексти, що представляють собою широкий «репертуар» сюжетів, актуальних для всіх етапів культурно-історичного розвитку суспільства, соціальних умов, вікових груп та ін. Усі культури у своєму арсеналі мають «традиційний» («канонічний») перелік сюжетних текстів, який підлягає обов'язковій міжпоколінній трансляції і фрагментарно є представленим у сучасних дискурсах, через використання механізмів алузії, асоціації та аналогії.

По суті, різноманіття варіантів втілень різних сюжетів світової літератури сходять до гранично узагальнених моделей, що мають міфологічне коріння та фіксують ці «сильні» точки, свого роду «сміслові згустки», на яких вибудовується «тіло» культури. Ці моделі не залежать від конкретики соціально-політичних та історичних чинників, не детермінуються системою причинно-наслідкових зв'язків. Очевидно, що ці базові сюжети («бродячі сюжети», «вічні типи», лейтмотиви, «вічні образи» та ін.) можуть мати надзвичайно важливе значення для людини при розв'язанні «завдань на Я потенційне», коли особистість виводить себе за межі наявного смислового поля, тим самим породжуючи можливість своєї внутрішньої трансформації.

Міфологічні (квазіміфологічні) сюжети містять відповіді на запитання, які суб'єкт у своєму повсякденному житті, можливо, і не задає (і, можливо, навіть ніколи не задасть), але ці питання потенційно можуть з'являтися перед

ним (тому що вони раніше вже вставали перед іншими людьми), і йому необхідно мати варіанти відповідей (ресурси для пошуку відповідей) на них.

У контексті вищезазначеного О.М. Лобок підкреслює, що «міф розставляє перед людиною систему своєрідних «показчиків»: що повинно бути більш цінним, а що – менш, що повинно бути більш значимим, а що – другорядним і третьорядним за своєю значимістю. Саме міф – ілюзорна і безглузда конструкція, з погляду зовнішнього спостерігача, – створює систему тих базових орієнтирів, які дозволяють представникам тієї або іншої культурної спільноти чітко знати, яким чинникам навколишнього предметного світу слід надавати перевагу» [Лобок, 1997, 57].

З точки зору Д.О. Леонт'єва, форми і способи вибудовування особистісного досвіду, перебувають у континуумі, що задається двома опозиційними полюсами. До першого з них автор відносить дедуктивне виведення планів на майбутнє із знання про влаштування світу і про те, як потрібно поводитись у цьому світі, що надає людині «впевненості у завтрашньому дні». Другий становить описану в екзистенціальній філософії «прикордонну ситуацію», при якій «досвід не допомагає», орієнтири відсутні, і можливим є тільки експериментування, «чисте безпередпокилькове буття-в-світі». «У першому випадку картиною світу є абсолют: якщо факти суперечать моїй теорії, тим гірше для фактів. У другому крайньому варіанті, навпаки, вона відкидається, щось реальне можна робити тільки тут-і-тепер» [Леонт'єв, 2004, 75].

Принцип «тут-і-тепер» описує актуальний процес людського існування. Часто цей принцип виступає важливою стратегією в роботі психолога, за допомогою якої він намагається розвинути здатності клієнтів жити в реальному, а не у вигаданому світі. Однак коли цю ідею абсолютизують і вважають панацеєю від усіх бід, вона втрачає смисл і сама ризикує перетворитись у міфоподібну конструкцію. «Тут і тепер. Ні взад і ні вперед...» (Д.О. Леонт'єв «Одновірші»).

Так, згідно з поглядами Д.О. Леонтьєва, ситуація «тут-і-тепер» зміщує акцент із широти орієнтування на достовірність, тим самим обмежуючи контекст бутті-у-світі. «Широту орієнтування прямо пов'язано з контекстом, а контекст задає смисл. Я не можу «витягти» смисл, не включаючи мою ситуацію в контекст і не виходячи за рамки вузького тут-і-тепер; власне зворотний зв'язок дає мені дуже обмежений контекст. Широкий контекст надає міф, тому справедливо говорити про смислотворчу функцію міфу» [там само, 75].

Таким чином, Д.О. Леонтьєв доходить висновку про неусувну опозицію достовірності та осмисленості: фіксація на теперішньому моменті призводить до підвищення достовірності, до «розуміння істини про себе», а фіксація на широкій перспективі – до осмислення не стільки реальності, скільки сфери можливостей і перспектив [там само]. На думку Ю.С. Осаченко і Л.В. Дмитрієвої, «кожна людина занурена в міф як у свій першопростір бачення, як у своє поле зору, поле перспектив, як у свій життєвий обрій» [Осаченко, 1994, 115].

На наш погляд, «актуальне буття-в-світі» не становить протилежність міфу, а співвідноситься з його конкретними «неминучостями», які необхідно усвідомлено й «смирено» прийняти, тому що тільки стосовно них «актуальне буття-в-світі» і визначається. Ці даності, «неминучості» й обмеження утворюють простір детермінізму людському життю. Парадокс «актуального буття-в-світі» полягає в тому, що своєю значущістю воно зобов'язане міфу й навпаки. Достовірність та осмисленість зумовлюють одне одного, не мисляться одне без одного. «Будь-яке розширення свободи породжує новий детермінізм, а будь-яке розширення детермінізму народжує нову свободу. Свобода становить коло усередині більш широкого кола детермінізму, яке, у свою чергу, перебуває всередині ще більш широкого кола свободи, і так до нескінченності» [Мау, 1981, 84].

У процесі вибудовування особистісного досвіду людина виступає суб'єктом свого життєвого шляху, і міф, значною мірою, втрачає свою

могутню владу «припису», «приречення», «призначення» (належне, певною мірою, поступається можливому), проблема пошуку, відкриття, привласнення смислів набуває особливої актуальності. У процесі «руйнування» застарілих, обтяжуючих, непродуктивних міфів людина неминуче потрапляє під владу нових міфологічних конструктів (причому, більшість з них є нескінченними варіаціями старих): як уважав М. Вебер, людина скоріше здатна «перечакловувати» світ, а не «розчакловувати» його. У зв'язку з цим, О.М. Пятигорський дуже влучно помітив, що людина, пробиваючи дах одного міфу, потрапляє до підвалин іншого [Пятигорський, 1996].

У контексті цієї проблеми наведемо виразну цитату О.М. Лобок. «З одного боку, міф – це обмежувач свободи: адже людина бачить світ тільки через окуляр міфу, через окуляр тих або інших міфологічних смислів. Але, з іншого боку, наявність міфу (в тому числі, граничного міфу – міфу Долі, Бога, Історичної Необхідності тощо) – це ключова умова того, щоб діалог зі світом взагалі був можливим, а, значить, ключова умова самої людської свободи. Інакше кажучи, людина відчуває себе вільною тоді, коли вона психологічно вбудована в якусь міфологічну ціннісну ієрархію (тобто свідомо невільна). І навпаки: будь-яка спроба «абсолютної свободи», тобто свободи за межами будь-якої ціннісно-міфологічної ієрархії, прирікає людину не на свободу, а на психологічний зрив» [Лобок, 1997, 143–144].

Як підкреслює Н. Луман, смисл існує і функціонує одночасно з двох боків своєї форми або границі: на одному з них він задається актуально значущим, на іншому – можливістю своєї реалізації [Луман, 2004, 50]. Ця ідея знаходить свій розвиток у поглядах А.С. Шарова, згідно з якими можливість оформлює смисл ззовні, задає йому зовнішню форму, а актуально значуще оформлює смисл зсередини, на внутрішньому боці границі. При актуалізації смисл указує на віднесення до світу, тобто на іншій бік границі, включаючи в себе «міру дій» суб'єкта з об'єктом. Таким чином, з погляду А.С. Шарова, смисл виступає ймовірнісним конструктом регулятивної активності, що відбиває не тільки актуально значуще, але й міру ймовірності

реалізації цієї значущості. «Щось має смисл, якщо воно ймовірно і доступно для людини, але не обов'язково тут і зараз, а, можливо, у віддаленому майбутньому. От тому й існує тільки перспективний зір та розуміння дійсності, і завдяки цьому можна побачити – передбачаючи, тобто випереджаючи та плануючи» [Шаров, 2012, 446].

А.С. Шаров також вважає, що сполучення зовнішнього та внутрішнього світів носить ціннісно-смысловий характер і виражається в персональному міфі. На його думку, «міф завжди зволікає в майбутнє, є надзвичайно практичним, насущним, завжди емоційним, афективним, життєвим. Через те, що персональний міф є вираженням ціннісно-смыслових утворень людини, він є багатомірним, а значить, містить у собі і те, що було реалізовано, і те, що буде або має ймовірність реалізуватися» [там само, 446].

Згідно з концепцією А.С. Шарова, міфологічні закони – це і є справжні та найреальніші закони буття людини, які формуються за допомогою рефлексивного оформлення соціокультурного досвіду життя. Тут смисл виступає ймовірнісним конструктом персонального міфу, механізмом сполучення зовнішнього й внутрішнього світів. «У внутрішньому світі уяви в процесі обживання відбувається оформлення персонального міфу як ціннісно-смыслового простору, у якому людина створює і реалізує свій життєвий проект. Обживання становить своєрідний «полігон», де людина розгортає і «міфічно реалізує» прийняті нею смисли, навіть ті, які не завжди вона може реалізувати в наявному бутті. Персональний міф є екзистенційний, базовий устрій людського «Я», в аспекті його здатності бути собою» [там само, 445]. У процесах «обживання» персонального міфу, з одного боку, суб'єкт намагається «зануритися в глибини буття», відкрити для себе власну сутність; а з іншого – «затверджує себе і свою самість у навколишньому світі, проектує життя й реалізує значуще» [там само, 447].

А.С. Шаров підкреслює, що людина в процесах «обживання» освоює нові смислові виміри, виконує функцію рефлексивного проектування поведінки на основі наявного досвіду, тобто не тільки опановує смисли, але й

зв'язує себе ними, тим самим породжуючи закони власного життя. «Обживання» автором розуміється не стільки як облаштування і організація життя, скільки її програвання та прогнозування. У цьому контексті світ уяви розглядається як специфічний полігон або віртуальна реальність, де людина не тільки «опробує» і «міфічно реалізує» свої смисли та цінності, але й як багатомірний простір, у якому завжди можна реалізувати нереалізоване. «По суті, наше життя – це обживання персонального міфу. Звичайно, тут слід помітити, що персональний міф у процесі «обживання» змінюється і трансформується, формується і реалізується. Підводячи підсумок розгляду персонального міфу можна зазначити, що життя відбувається й діється в міфі, тому що міф – це ціннісно-смысловий простір, у якому людина обживається, а значить, оформлює і реалізує свій життєвий проект» [там само, 448].

Саме «обживання» простору власного життя, її подієвого поля перетворює персональний міф на таку реальність, яку людина вважає своєю. Прийняття персонального міфу як свого власного відбувається саме в процесі «обживання», словами А.С. Шарова, переживання й побудови значущих ціннісно-смысловий зв'язків «Людина – Світ». Людина прагне в міфі виявити й виразити себе, свою власну історію. Історія особистості є міфологічною реалізацією прагнення людини до значущості, «який міф – така й особистість людини, тому що особистість оформлюється й осмислюється в рамках міфу» [там само, 448]. Вищенаведені ідеї А.С. Шарова співвідносяться з розробками Г. Германса, Т. Сарбіна, М. Уоткінса в руслі нарративного підходу.

Можна стверджувати, що в процесі «обживання» персонального міфу людина вибудовує власний особистісний досвід, проектує себе, реалізуючи найважливіше і значуще в своєму житті. Міф як смислоносна реальність одночасно представляє особистість людини в її ціннісно-смыслових зв'язках зі світом, у процесі саморегуляції, самореалізації, самопроекування.

Дійсно, «між міфом і актуальним буттям-в-світі як двома основами регуляції існують досить складні двосторонні відносини, тому не зайвою представляється постановка питання «хто кого» у випадку їхнього конфлікту,

розбіжностей: чи підкориться свідомість упертій реальності чи, навпаки, буде трансформувати реальність, підкоряючи її своєму домінуючому і направляючому міфу» [Леонтьєв, 2004, 722]. Однак, як підкреслює Д.О. Леонтьєв, їхнє протиставлення є відносним, «у реальності елементи одного та іншого походження виявляються достатньою мірою з'єднаними; міф пронизує все» [там само, 722].

Життя поза міфом протікає ізольованим. Воно позбавлене значущих зв'язків, замкнене в собі, слабо пов'язане з життям «Інших». У ньому за межами актуального «тут і тепер» будь-яка перспектива відсутня. Таке життя детермінується причинами, стає відчуженим (не сприймається людиною як «своє власне»), а скоріше мотивується необхідністю. «Підсвічене міфом» життя, навпаки, співвідноситься із чимось більшим, воно має перспективу, керується можливостями, детермінується переважно метою, яку людина сама собі ставить.

У міфі, як у певній цілісності, усі предмети та явища знаходять особливий взаємозв'язок і причетність. «Для людини міф творить іншу реальність, особливу хронотопічну цілісність, а, по суті, виражає проект його життя. Міф є програмований культурою проект життя, що містить головні духовні цінності та смисли. Він надає культурі та життєдіяльності людини цілісність, тому що зв'язує предмети, процеси і явища в єдине, тому в міфі проявляється особлива каузальність – міфологічна» [Шаров, 2012, 446].

Усвідомлене життя людини співвідноситься з багатством її зв'язків зі світом, насамперед з їхнім різноманіттям і структурованістю, у результаті чого і формується зв'язаність життя як цілого. Багатство й упорядкованість актуальних і потенційних зв'язків людини зі світом, на наш погляд, можуть виступати важливими маркерами розвитку особистості. Чим об'ємнішими є життєві відносини суб'єкта і доступнішими можливості їхнього структурування – регуляторні механізми, освоєні людиною, тим більш гнучко людина може вибудовувати особистісний досвід, проектувати власне життя так, щоб воно здобуло індивідуальний характер.

У цьому контексті новий міф стає основою створення нового смислового універсуму людини та світу культурних феноменів. У процесі руху до Нового міфологічна свідомість здійснює акт первинної символізації, породжуючи диференціювання предметності за допомогою знаково-символічних засобів, у наслідок чого здійснюється «подвоєння» світу. Осягнення незрозумілого відбувається в формі образно-символічного конфігурування виділених свідомістю елементів, відтворення та пояснення реалій світу «природи – культури», які існують у міфологічній свідомості як нероздільна єдність. Цей символічний порядок – не абстрактний, а призводить до імперативних приписів дій, актів, різного роду практик, у тому числі практики ідентифікації, впізнавання себе та іншого [Осаченко, 1994].

У руслі зазначеної проблеми, інтерес становлять роботи М.Н. Епштейна, який намагається позначити формулу «позитивного» сучасного міфу. Тема «гуманізації» міфу пов'язується автором з феноменом «кенотипу» («нового образу»), який, на відміну від «архетипу» (що розкриває доісторичний шар «колективної душі») і типу (що закарбовує хід історії в соціально зумовлених конкретних проявах) виступає як пізнавально-творча структура, що відбиває нову кристалізацію загальнолюдського досвіду, яка, хоча й сформувалась у конкретних історичних умовах, але повністю до них не зводиться, виступаючи як прообраз можливого або майбутнього [Эпштейн, 1987].

Як підкреслює О.Є. Сапогова, у процесі руху до загальнозначущих буттєвих універсалій індивід поступово стає «людиною вічності», його «екзистенціальні очікування згладжуються й навіть знімають трагізм наявного буття. «Динамічним аспектом індивідуальної міфології є процеси самопроекування, що дозволяють постійно «добудовувати» власну онтологію в тому напрямку, у якому вона в даний момент життя здається особистості істинною, правильною, гідною, що відповідає її внутрішнім канонам і нормативам. Самопроекування, як здається, закріплюється й упорядковується такими емоційно насиченими концептами, як «мій шлях»,

«свій хрест», «доля», «призначення», «випадок/удача» тощо та супроводжується переживанням внутрішньої згоди з «призначеним». Його в певному сенсі можна вважати телеологічним моментом індивідуального розвитку, маючи на увазі той факт, що ідеальний проект бажаного розвитку будується самою особистістю на підставі власного життєвого й узагальненого соціокультурного досвіду» [Сапогова, 2003, 213].

Для розуміння ролі міфологічного в процесі організації особистісного досвіду важливе значення має також запропоноване Ю.М. Швалбом розуміння такого аспекту міфу, як одухотворення, яке він розглядає суто у зв'язку із смислотворчим потенціалом міфу. Так, у подієвому ряду міфу різні предмети, явища природи, що становлять світ рослин і тварин не просто наділяються особливим смислом, одухотворюються, але і змінюють своє місце в картині психологічного сприйняття в цілому: акт одухотворення перетворює предмет не просто на живий для людини, а робить його понад-ціннісним. «Понад-Цінність означає, що даний предмет лежить за межами системи або ієрархії цінностей людини і навіть за межами людини як цінності, тобто він є більш цінним, ніж окрема людина» [Швалб, 1997, 112]. У зв'язку з вищесказаним, Ю.М. Швалб формулює важливі психологічні наслідки. Предметний світ міфу не є засобом, або матеріалом діяльності людини, а має власну цінність. У міфі елементи світу знаходять «самостійну сутність існування».

Отже, міфологія як фундаментальна система культури відтворює певні моделі відносин, усередині яких «Своє» та «Інше» стикаються і взаємодіють, зберігаючи при цьому власну інакшість і своєрідність, стимулює творчий пошук сутнісного вибору власного шляху, організації власного життєвого простору, унікального буття серед нескінченної кількості варіантів буттєвих проектів «Інших», задає певні фрейми, усередині яких уможлиблюється втілення безлічі варіацій смислового «розгортання» особистісного міфу.

Можна зробити висновок про те, що єдність осмислення простору можливого й усвідомлення актуальної життєвої ситуації особистістю є

необхідною передумовою її самодетермінованої та саморегулюючої життєдіяльності, зокрема організації та інтерпретації власного досвіду в процесі життєздійснення.

Міфологічні ресурси вибудовування особистісного досвіду базуються на здатності людини пізнавати світ за допомогою символічних форм. Роль практик міфотворення в напруженому процесі «обживання» власного «можливого» полягає, насамперед, у встановленні ціннісно-сміслових відносин між людиною і світом, у розширенні контексту цих відносин, що, у свою чергу, дозволяє розглядати міфотворення як смислотворчий ресурс («сміслоносну реальність») конструювання власної ідентичності в процесі вибудовування особистісного досвіду, в процесі саморозвитку та самоздійснення особистості.

Література

Веселовский А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М. : Высшая школа, 1989. – 408 с. – (Серия «Классика литературной науки»).

Виролайнен М. Протоязык XXI века / М. Виролайнен // Новый Мир. – 2004. – № 9. – С. 184–189.

Вольский Н. В. Иван-Дурак, или Первобытная диалектика жизненного пути [Электронный ресурс] / Н. В. Вольский // Независимый бостонский альманах «Лебедь». – 2007. – № 521. – Режим доступа : <http://lebed.com/2007/art4956.htm>

Греймас А.–Ж. Структурная семантика : Поиск метода / А.–Ж Греймас ; перевод с франц. Л. Зиминной. – М. : Академический проект, 2004. – 368 с.

Гуцол С. Ю. Мифологема как структурная составляющая неомифологического нарратива / С. Ю. Гуцол // Актуальні проблеми психології : зб. наук. праць Інституту психології імені Г. С. Костюка АПН України. – К. : ДП «Інформаційно-аналітичне агентство», 2007. – Т. II. Психологічна герменевтика. – Вип. 5. – С. 90–101.

Гуцол С.Ю. Мифопорождение как объект психологической рефлексии / С.Ю. Гуцол. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – 340 с.

Леонтьев Д. А. Мировоззрение и бытие-в-мире как основания регуляции / Д. А. Леонтьев // Экзистенциальная традиция : философия, психология, психотерапия. – 2008. – № 2 (13). – С. 72–77.

Леонтьев Д. А. Мировоззрение как миф и мировоззрение как деятельность / Д. А. Леонтьев // Менталитет и коммуникативная среда в транзитивном обществе / под ред. В. И. Кабрина, О. И Муравьевой. – Томск : Томский государственный университет, 2004. – С. 11–29.

Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с. – (Серия «Библиотека философа : Философский андеграунд Урала»).

Лотман М. Ю. Семиотика текста / М. Ю. Лотман // Труды по знаковым системам. – Т. XI (11.5). – Таллинн : Изд-во Тартус. ун-та, 1979. – С. 104–132.

Лотман Ю. М. Избранные статьи / Ю. М. Лотман. – Т. 1. – Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн : Изд-во Тартус. ун-та, 1992. – 497 с.

Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновский. – М. : Логос, 2004. – 232 с.

Осаченко Ю. С. Введение в философию мифа / Ю. С. Осаченко, Л. В. Дмитриева. – М. : Интерпракс, 1994. – 178 с.

Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа / А. М. Пятигорский ; пер. с англ. П. Лиона ; под ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : «Языки русской культуры», 1996. – 280 с. – (Серия «Язык. Семиотика. Культура»).

Розуміння та інтерпретація життєвого досвіду як чинник розвитку особистості : монографія / за ред. Н.В. Чепелевої. – Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2013. – 276 с.

Руднев В. П. Прочь от реальности : Исследования по философии текста II / В. П. Руднев – М. : Аграф, 2000. – 432 с.

Сапогова Е. Е. «Римейки жизни» : конструирование автобиографического автонарратива / Е. Е. Сапогова // Известия ТулГУ. Серия «Психология». 2005. – Вып. 5. – Ч. I. – С. 200–228.

Сапогова Е. Е. Жизнь и судьба : построение индивидуальной мифологии, самопроектирование и субкультура личности / Е. Е. Сапогова // Известия ТулГУ. Серия «Психология» ; под ред. Е. Е. Сапоговой. – Тула : ТулГУ, 2003. – Вып. 3. – С. 195–214.

Серигов А. Е. Типичные сюжетные схемы в повествованиях и в жизни / А. Е. Серигов // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология» – 2009. – № 2 (6). – С. 60–84.

Славутин Е. И. К вопросу о профетической структуре художественного текста / Е. И. Славутин, В. И. Пимонов // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. – 2013. – № 1. – С. 37–44.

Шаров С. А. Онтология персонального мифа жизни / С. А. Шаров // Фундаментальные исследования. Философские науки. – № 9. – Ч. 2. – 2012 – С. 445–449.

Швалб Ю. М. Психологические модели целеполагания / Ю. М. Швалб. – К. : СТИЛОС, 1997. – 236 с.

Эпштейн М. На перекрестке образа и понятия / М. Эпштейн // Парадоксы новизны. – М. : Прогресс, 1987. – С. 334–380.

Booker Ch. The Seven Basic Plots : Why We Tell Stories / Ch. Booker. – NY : Continuum, 2005. – 728 p.

Grabski A. F. Czy historiografię można uwolnić od mitów? / A. F. Grabski // Przegląd Humanistyczny. – 1996. – № 1. – S. 1–17.

Grabski A. F. Historiografia – mitotwórstwo – mitoburstwo / A. F. Grabski // Historia, mity, interpretacje. – Łódź : Wydawn. Uniwersytetu Łódzkiego, 1997. – 164 s.

May R. Freedom and destiny / R. May. – NY : W.W. Norton & Co., 1981. – 276 p.

Topolski J. Jak się pisze i rozumie historię : Tajemnice narracji historycznej /
J. Topolski. – Warszawa : KP, 1998. – 354 s.