

ним, знизився тільки на 50 % і чисельність віруючих залишалася значною [21].

У цілому, аналіз діяльності мусульманських громад Севастопольського району в 1920-і роки показує, що перебороти релігійність кримськотатарського населення пропагандистськими методами органам радянської влади вдавалося слабо, тому в 1930-і роки посилювався адміністративний тиск на всі релігійні організації, почалося планомірне закриття мечетей, також як і храмів інших конфесій. У Севастопольському районі більшість мечетей було закрито до 1938 р.

1. Белоглазов Р.Н. *Осуществление декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Крыму (1921–1923 гг.) // Крымский архив. – 1999. – № 5. – С.122–133.*
2. Белоглазов Р.Н. *Идеологическое воздействие органов государственной власти на религиозные конфессии Крыма в 1920-е годы // Крымский архив. – 2000. – № 6. – С.258–264.*
3. Катунин Ю.А.

Политика государственных органов власти Крыма в отношении церкви в 1927–1928 гг. // Культура народов Причерноморья. – 1999. – № 7. – С. 218–222.
4. Катунин Ю.А. *Православие Крыма в 1917–1939 годах: проблема взаимоотношений с государством. – К., 2002. Материали Державного архіву м. Севастополя (ДАМС).*
5. ДАМС.– Ф.Р-420,оп.1, д.246, л. 6. ДАМС. – Ф. Р-420, оп.1, д.372, л. 2а. 7. ДАМС. – Ф. Р-420, оп. 1, д.246, л. 1.2. 8. ДАМС. – Ф. Р-420,оп.1, д.246, л. 3. 9. ДАМС. – Ф. Р-420,оп.1, д.236, л. 3. 10. ДАМС. – Ф.Р-79,оп.1, д.207, л.5. 11. ДАМС. – Ф.Р-420,оп.1, д.713, л. 2. 12. ДАМС. – Ф.Р-420, оп.1, д.713, л. 6. 13. ДАМС. – Ф.Р-420, оп. 1, д. 370, л. 8,9. 14. ДАМС. – Ф. Р-420, оп. 1, д. 908. 15. ДАМС. – Ф.Р-420,оп.1, д.908, л. 4-6. 16. ДАМС. – Ф.Р-420,оп.1, д.908 л. 26-28. 17. ДАМС. – Ф.Р-79,оп.1, д.676, л.7. 18. ДАМС. – Ф.Р-79,оп.1, д.318, л.9. 19. ДАМС. – Ф.Р-79, оп. 1, д.676, л.11. 20. ДАМС. – Ф.Р-79,оп.1, д.676, л.14-19. 21. ДАМС. – Ф.Р-79,оп.1, д.673, л.81

УДК 130.2

Л.І. Мазур

Національний університет “Львівська політехніка”

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ МІФУ

© Мазур Л.І., 2004

В роботі “Проблема ідентичності в контексті міфу” ідентичність розглядається як процес досягнення самості (цілісності особистості) в результаті гармонізації і врівноважування архетипів колективного несвідомого. В первісному суспільстві цей процес здійснюється на основі міфу і ритуалу.

In the article “The problem of identity in context of myth” by Mazur L.I. identity is treated as process to reach self (integrity of an individual) as a result of harmonization and equilibration of archetypes of the collective unconscious. In the primitive society this process takes place based on myth-ritual.

Мета роботи полягає в тому, щоб чіткіше виділити провідні аспекти міфо-ритуальної традиції в її впливі на людську *самоідентифікацію*. Для цього в статті аналізуються основні тлумачення цього явища і відзначається не лише консервативна, а й позитивно динамічна роль такої традиції.

Основна ідея роботи полягає в ствердженні неунітарності людського Я – співіснування багатьох Я в різноманітних горизонтах життєвого світу, що й провокує питання ідентичності.

Ця проблема не надумана, вона породжена ситуацією різких і непередбачуваних змін

в суспільстві і культурі, динамізмом сучасного життя. Необхідність в соціальній адаптації, виконання різноманітних ролей і функцій провокують небезпеку “втрати себе”, втрати власної ідентичності. Ця проблема так само давня, як і сама особистість і суспільство. Ідентифікація в традиційному суспільстві відбувалась на основі традиції. Сьогодні традиція перестала бути єдиним і головним системним фактором життя і культури. Якісно новий рівень критичного мислення людини і культури в цілому вимагає переосмислення питання ідентичності особистості.

Класична філософія виходила з того, що особистість має певний центр або критерій, який утримує її ідентичність. З позицій емпіризму таким критерієм є психологічна неперервність свідомості. “Наскільки свідомість може бути спрямованою назад, до будь-якої минулої дії або думки, настільки поширюється тотожність цієї особистості; ця особистість є тепер те ж саме Я, що і тоді, і дія була здійснена індивідуальністю, тотожною з теперішнім Я і яка в теперішній час роздумує над цією дією” [8, с. 387–388]. З позицій раціоналізму самототожність Я є Я очевидна, бо самосвідомість не може бути хибною.” Я є те саме, чим воно себе покладає, і воно покладає себе як те саме, що воно є. Таким чином: Я є безумовно тим, чим Я є” [14, с. 80].

Посткласична філософія ХХ ст. основи ідентичності шукає в інтерсуб’єктивному діалогово-комунікаційному просторі. Нові виміри Я пов’язані з розумінням діалогічної природи свідомості. Я існують не просто тому, що мислю, а тому, що відповідаю на звернений до мене заклик іншої людини. Сам факт моєї свідомості свідчить про вихід за її межі, відношення до свідомості з боку іншої людини чи реальності, яку я усвідомлюю. Діалогічність розуміється М. Бахтіним діалектично: людині необхідне усвідомлення свого внутрішнього світу, яке дає їй можливість і основу для самоідентифікації, і в той самий час необхідне усвідомлення власної належності до якоїсь єдності, всередині якої здійснюється діалог з іншими внутрішніми світами і з світом в цілому. Продуктивність і змістовність такого діалогу можлива на основі усвідомлення своєї ідентичності з самим собою, але сама ідентичність усвідомлюється в межах єдності з різноманітним культурним і соціальним цілим [2]. Некласична парадигма виходить з множинності Я і ідентичність встановлюється в межах множинності.

Паралельно до філософського дискурсу поняття ідентичності розробляється в соціогуманітарному знанні. Сам термін “ідентичність” ввів в психологію З. Фрейд для опису механізму інтеріоризації в процесі формування Супер-Его, але в подальшому він набував свого переінтерпретування. Анна Фрейд [15] розглядала ідентичність як механізм психологічного захисту Я шляхом інтроекції і проєкції.

Адлером [1] була висунута ідея “подолання себе сьогоднішнього” в контексті проблеми співвідношення комплексів неповноцінності і вищості. Е. Еріксон пов’язував ідентичність з переживанням індивідом себе як цілого і розглядав її як інтегративний показник якості адаптивної поведінки людини.

Якщо до Фрейда мова йшла про те, як відділити справжнє буття від несправжнього, то тепер проблемою постала не прихована ідентичність, а ідентичність, яка намагається приховати себе від самої себе. Ідентичність – це не просто відношення особистості до самої себе, а взаємовідношення між двома суб’єктами, яке полягає у несвідомому присвоєнні якості і властивостей іншої людини і перетворення себе відповідно до її взірця. Отже, структурно всередині суб’єкта є інший.

Просторовому зміщенню філософського дискурсу назустріч соціогуманітарному сприяли постструктуралізм і “соціологізація” та “психологізація” герменевтичних аналізів. Традиційна заява “Я є те, що Я є завдяки моєму минулому” змінюється на постмодерністське “Я є те, що Я є завдяки контексту, в якому я знаходжусь”. Постмодернізм розглядає людину як множинну, що знаходиться в постійному русі і зміні. “Ідентичність в сенсі ipse не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалося так званого незмінного ядра особи” [11, с. 9]. Проблема ідентичності проявляє себе у своєрідній напрузі між ідентичністю і “виходом за власні межі”.

Поняття діалогу, який увійшов до вжитку в усіх науках про людину, означає не тільки діалог двох суб’єктів, двох свідомостей, двох типів мислення або культур, але насамперед діалог між двома Я – Я завершеним і Я миттєвим, яке ще може перевершити себе. Мішель Фуко [18] досліджує “досвіди – межі”, спрямовані на те, щоб вирвати суб’єкт у самого себе. Власне порушення самототожності дає змогу людині змінюватись, створювати культуру.

З огляду на сучасний стан проблеми ідентичності можна зробити висновок, що вона замикається на двох вузлових моментах: по-перше, ідентифікація особистості пов’язана з процесом її індивідуації, по-друге, діалогічний характер ідентичності висуває на передній план значення таких інтерсуб’єктивних чинників

особи, як спільнота, традиція, життєво значущі людські стосунки. Тому, як робочу гіпотезу, ми взяли таке визначення ідентичності: ідентичність – це індивідуалізація через соціалізацію всередині культурно-історичного контексту. Це визначення ідентичності близьке до даного Ю. Хабермасом [4, с. 385]. У цій роботі ми спробуємо проаналізувати механізм процесу ідентифікації в первісному суспільстві, вплив традиції і ритуалів; представити зміст міфів як феноменологію цього розвитку. В своєму дослідженні ми опирались на основні положення аналітичної психології і насамперед розвідки К.Г. Юнга [19], Е. Нойманна [9], О. Ранка [10], С. Грофа [3], які поставили психологію несвідомого на міцний еволюційний фундамент, також фундаментальні праці з міфології Дж. Фрезера [17], Л. Леві-Брюля [7], Дж. Кемпбелла [6].

Ідентифікація є проявом центроверсії – вродженої тенденції цілого до створення єдності своїх частин і до синтезу їх в об'єднаній системі. На біологічному рівні вона сприяє агрегації клітин, диференціації тканин, гармонійному функціонуванню органів тощо. На уроборичному рівні, коли Его знаходиться в зародковому стані, центроверсія пов'язана з примітивним символізмом тіла. Відчуття тіла як цілого, його унікальності є природною основою відчуття індивідуальності. Яскравим прикладом такої “тіло – це я” ідентифікації є чурінга австралійських аборигенів.

Чурінга, за думкою Л. Леві-Брюля [7, с. 267–269], є загальним тілом людини та її тотемного предка (інінгукуа). З одного боку, людина є інінгукуа, але з іншого, – інінгукуа від неї відрізняється. Він жив до неї і не помре разом з нею. Отже, тотемний предок представляє “родовий досвід всередині нас”, який інкорпорований в тіло і є основою нашої індивідуальності. Родовий досвід, згідно з положенням аналітичної психології, зберігається в інстинктах колективного несвідомого.

Колективна психіка представлена насамперед шаром інстинктивних реакцій на природне оточення, потім йде шар групових інстинктів, вироблених в процесі людського спілкування як реакція на не-Я, що відрізняє конкретну расу чи народ від інших, і останній шар, утворений інстинктивними реакціями на

психофізичний організм, наприклад: голод, сексуальність тощо. Цілісність тіло-психіка забезпечує доцільні дії, які є результатом родового, а не індивідуального досвіду.

Цілісна реакція передбачає наявність органа реєстрації, управління і врівноважування сигналів, що поступають ззовні і зсередини. Те, що органічний субстрат свідомості ембріологічно розвивається з ектодерми, свідчить, що свідомість першопочатково була органом відчуття, розвиток якого полягав в подальшій диференціації внутрішнього і зовнішнього. Коли ми говоримо про проекцію і інтроєкцію психічного змісту, ми виходимо з того, що існує певна структура особистості, для якої існують поняття “ззовні” та “зсередини”. Розвиток особистості починається із значної екстеріорізації. Проекція передбачає, що те, що виноситься ззовні, раніше знаходилось всередині, як щось психічне. Далі розвиток полягає в “прийнятті всередину” цього проявленого ззовні змісту.

Знаходячись на півшляху між світом і тілом, Его як центр свідомості починає відокремлюватись і займати автономну позицію щодо волі колективного несвідомого. Напруга між свідомим Его і несвідомим є джерелом психічної енергії і початком індивідуалізації. Емоційність групи утворює шар несвідомої психічної з'єднувальної тканини, яка має набагато більший енергетичний потенціал, ніж “індивідуалізована” свідомість, тому неіндивідуалізована людина пристосовується скоріше до групи, ніж до зовнішнього середовища. Її орієнтація в світі обумовлена не нею самою, а уявним “організмом” групи, чия свідомість функціонує для всіх членів групи. Індивідуалізація і розвиток Его послаблюють проекцію “Я” на групу. Чим більше група стає індивідуалізованою, тим більш свідомими стають міжособистісні стосунки, розриваючи несвідомі співучасті. Окремий індивід відіграє таку саму роль в розвитку людства, як свідоме Его для несвідомого. В обох випадках те, що виникло як орган цілого, набуває специфічної активності і стає творчим принципом еволюції.

Коли розвивається свідомість, інстинкт набуває форми образу. Такі, представлені вже центрально, інстинкти К.Г. Юнг називає архетипами. Первісний колектив сприймає світ

не об'єктивно, а міфологічно, тобто в архетипічних образах і символах і відповідна реакція на нього також архетипічна, інстинктивна, несвідома. Зброєю свідомості проти деструктивних тенденцій несвідомого стає аналітична здібність. Асиміляція світу свідомістю передбачає його роздрібнення, що уможливорює пізнати окремі об'єкти спочатку, як образи і символи, лише потім їх зміст і сутність. Тоді архетип заміщається ідеєю, і замість того, щоб бути одержимими архетипом, ми маємо ідею і слідуємо за нею. Нуміозна величність первинного архетипу розпадається на багато фрагментів і символів, які вже не викликають нападів страху, безумства, екстазу, смерті. Наприклад, архетип Великої Матері зачаровував своєю парадоксальністю: вона пожирає і народжує, допомагає і руйнує, карає і захищає, вона тваринна і божественна, пристрасна розпутниця і недоторканна цнотливість, неймовірно стара і вічно молода. Як відбувається фрагментація архетипу можна прослідкувати в міфах про героя. Спочатку його боротьба спрямовується проти первинного архетипу уроборосу. Після того, як дракон буде розколотий, герой почне війну з батьком і матір'ю, кінцевим результатом якої стає “констеляція, в якій дихотомія стає абсолютною. Проти героя виступають Жахлива Мати і Жахливий Батько, з ним – Бог-Отець і Непорочна Богиня. Таким чином, зародковий світ уроборосу стає людським світом, якому надає форму життя героя. Людина, наслідуючи героя, тепер займає своє законне місце між верхнім і нижнім царствами” [9, с. 338].

За цих умов інстинкт вже не має повного контролю над цілісністю, замість нього сприйняття окремого образу викликає реакцію з боку свідомого Его. Якщо спочатку таке сприйняття викликало цілісну реакцію, подібну на “панічний страх” при вигляді Пана, то зараз вона сповільнюється і деемоціоналізується. Першопочаткове аморфне і анонімне божество було недосяжне і не піддавалося ніякому впливу, тому сприймалося як щось вороже у вигляді безформеного чудовиська або аномальної тварини. Чим більш антропоморфними стають боги, тим більше втрачають пригнічуючий характер. Кожний бог, якого можна побачити і на якого можна вплинути за допомогою

ритуалу, свідчить про те, наскільки свідомою і диференційованою стає життєдіяльність людини. Послідовний розвиток свідомості асимілює “функціональних” богів, які продовжують жити як якості і здібності свідомого індивіда. Дж. Фрезер [17] наводить приклад, як раціоналізація архетипу приводить до того, що першопочатковий тваринний характер божества починає сприйматись, як його “тварина-супутник”, з яким бог веде боротьбу, як з тваринною стороною самого себе. Марс, значення якого спочатку було складним і неоднозначним, як у всіх богів, в результаті фрагментації і раціоналізації залишився лише в “войовничій” якості. Так само в архетипі Великої Матері тваринні якості Жахливої Матері витісняються, а якості Доброї Матері визнаються культурно цінними [9, с. 335–349].

Отже, як було зазначено вище, фрагментація архетипу і свідомо асиміляція світу стає можливою через формування образів – надання безформеному певних форм. Це, своєю чергою, приводить до інтеріоризації “зовнішнього” світу – тенденції переводити первинний трансперсональний зміст у вторинний особистий – і в такий спосіб до нарощування внутрішнього змісту, формування духовної історії людини, яка все меншою мірою буде залежати від колективної історії. Вторинна персоналізація веде до того, що людина, яка в тотемізмі ідентифікувала себе з твариною, рослиною і навіть річчю, стає здатною до саморозрізнення і починає усвідомлювати себе як людську істоту. В кінцевому результаті безособове всемогутнє і нуміозне розпалося на багато богів з їх земними двійниками, місцеві божества перетворились в героїв, а тотемні тварини – в домашніх духів. Боги і демони як психічні сили вилучаються з об'єктивного світу і інкорпуються в людську сферу, що приводить, з одного боку, до збагачення внутрішнього суб'єктивного світу, а з іншого, – до об'єктивізації фізичного світу, звільнення його від проєкцій. Таким чином, ми бачимо, як нецентрована несвідома людська істота, яка психологічно існувала як організаційна одиниця групи, врешті-решт розвинула свідомість з центруванням Его, яке тепер повинно постійно співвідносити себе з зовнішнім світом, групою і собою.

Певним рівням розвитку Его відповідають архетипові фази розвитку свідомості. За

К.Г. Юнгом архетипові структури, визначені колективним несвідомим, наповнюються у кожній людині своїм особистим змістом шляхом усвідомлення особистого несвідомого, яке досягається повторенням цього змісту в пам'яті, щоб розвіяти його попередній несвідомий вплив. Отже, характер наших майбутніх переживань (форма) визначається архетипами, але те, що ми переживаємо (зміст), завжди індивідуальне. Процес формування особистості полягає в синтезуванні архетипового і індивідуального. Складність цього процесу полягає в тому, що Его-свідомість як орган розрізнення повина ефективно функціонувати як по відношенню до об'єктивної психіки всередині (інтроверсія), так і по відношенню до об'єктивної психіки зовні (екстраверсія), врівноважуючи ці процеси, здійснювати центроверсію. Але, щоб досягти ідентичності (самототожності) особистості, Его, здійснюючи процес розрізнення, спирається на допоміжні управлінські структури. Аналітична психологія виділяє самість (цілісність психіки), персону, аніму (або анімус у жінок) і тінь. Кожна з цих структур є автономною ("частковою особистістю") і тому прагне опанувати Его. Психологія неврозів дає безліч прикладів різних станів одержимості.

Персона, за визначенням Юнга, – є "лише маска колективної психіки, маска, яка інсценує індивідуальність, яка примушує інших і її носія думати, ніби вона є індивідуальною, в той самий час це – лише зіграна роль, яку вимовляє колективна психіка", "це вторинна дійсність, чисто компромісне утворення, в якому інші беруть більшу участь, ніж вона сама" [19, с. 217]. Коли людина ідентифікує себе з соціальною роллю, відбувається інфляція ("роздування") її особистості за рахунок привласнення колективної психіки. Типовий випадок для чоловіків – самоототожнення з професійним заняттям або посадою. Коли людина ідентифікує себе зі службою, титулом, то поводить так, ніби вона сама є санкцією суспільства. У випадку інфляції через пізнання ми зустрічаємо володаря ще невідомої істини, яка стане благом для всіх. Це не обов'язково манія величі в прямій формі, частіше в прихованій, яка проявляється в реформаторстві, профетизмі, мучеництві. В обох випадках відбувається розпад самості: в першому

випадку вона поступається перед соціальним визнанням, у другому – піддається ауто-сугестивному впливу праобразів. Останнє потребує пояснення. Цей регресивний пристрасний потяг до цінностей колективної психіки має своє значення, яке розкривається в міфах про героя [19, 232]. Герой навмисне наражається на те, щоб його проковтнуло чудовисько материнської праоснови. Але він тому і герой, що не дозволяє проковтнути себе остаточно, а перемагає його багато разів. Тільки перемога над колективною психікою виявляє справжню цінність – оволодіння скарбом, непереможною зброєю, магічним захисним засобом тощо. Той, хто ідентифікує себе з колективною психікою, а мовою міфу – дозволяє чудовиську проковтнути себе, хоча і знаходиться поблизу скарбу, який охороняє чудовисько, але опинився тут випадково, не зі своєї волі і тому не готовий до боротьби.

Стати на шлях індивідуалізації – означає звільнити свою самість, з одного боку, від оманливого покрову персони, а з іншого, – від сугестивної влади несвідомих образів. На цьому шляху самість опирається на таку підструктуру особистості, як аніма (анімус), яка є автономною, але знаходиться у компенсаторному відношенні до персони. Соціум своїм очікуванням, що індивід виконає відведену йому роль на належному рівні, примушує Я до ідентифікації з персоною. Але з тією самою силою, з якою Я притягається персоною, виникає протидія зсередини. Персона, ідеальний образ чоловіка, компенсується всередині жіночою слабкістю – анімою, яка вибудовує "приватне" життя індивіда. Бездоганна публічна мораль під маскою виглядає зовсім по-іншому, непримиренна боротьба з недисциплінованістю підлеглих "вживається" з поблажливим відношенням до власних слабкостей тощо. Для досягнення індивідуалізації людині потрібно вміти розрізняти чим вона здається собі і іншим, що вимагає від неї служба і чого вона хоче сама, чого вона хоче сама і що їй нав'язується несвідомим. Напруга між цими протилежностями є енергетичним джерелом саморегуляції. Власне тому, що ці протилежності співвідносяться одна з одною, вони об'єднуються в центральному почутті. Людина інтуїтивно відчуває, чим потрібно бути і чим бути можна. Якщо аніма є компенсаторним комплексом

чоловічої свідомості, то таку роль в жіночій свідомості відіграє анімус. Аніма продукує настрої, а анімус – гадки. Як чоловічі настрої народжуються з темних глибин, так думки жінок ґрунтуються на несвідомих апіорних передумовах.

Аніма (анімус), як і персона чи будь-який автономний комплекс психіки, проявляється як особистість, тобто персоніфіковано. Тому Я легко починає сумніватися в тому, яка ж його справжня особистість. Проблема полягає в тому, щоб визнати їх об'єктивне значення і встановити з ними контакт, дати “невидимому візаві проявити себе, на мить надати в його розпорядження мовний механізм” [19, с. 269], щоб врешті решт усвідомити і критично поставитись до праобразів, що лежать у витоках неконтрольованих настроїв та непохитних думок. Ідентифікація Я з анімою приводить до фемінізації чоловіка, а одержимість анімусом несе небезпеку втратити жіночність.

Містком між Я-свідомістю і колективним несвідомим виступає тінь. Вона вбирає в себе всі ті елементи особистості, яким Я надає негативного значення. Формування тині йде за рахунок інтроекції архетипу Супротивника. В єгипетській міфології, наприклад, супротивником Осіріса був Сет, який символізував зло, смерть і руйнівний початок. Тільки вбираючи в себе зло, Я стає на захист самого себе, стає здатним відстоювати свої інтереси перед общиною, протидіяти колективним вимогам. Тинь смерті примушує Я турбуватись, щоб колективні, історичні і біологічні умови людини не залишилися поза увагою свідомості. Руйнівний характер тині є джерелом творчої наснаги. Тинь запобігає дисоціації особистості внаслідок надмірної акцентуації Еґо, тому тинь веде до самості, за її темним аспектом відкривається аспект цілісності.

Отже, як ми бачимо, процес ідентифікації досить складний, бо душа людини складається із суперечливих комплексів, які своїми коренями йдуть в глибини колективної психіки і намагаються оволодіти Еґо, тому завжди виникає загроза дисоціації особистості. Природа сама виробила механізм захисту цілісності психічного життя людини. Дикун не замислювався над тим, чому хтось сильніший, або розумніший за нього. Просто той володіє мана, але він може її втратити, для цього

достатньо переступити через людину, коли вона спить, або наступити на її тінь. З розвитком людської свідомості мана-особистість розвивається в архетип героя, боголюдини.

Як послідовники З. Фрейда [16] – Отто Ранк, Геґа Рохейм, Вільгельм Штекель, так і К.Г. Юнга – Джозеф Кемпбелл, Е. Нойманн, також інші автори (Клаудіо Наранхо, Віктор Тернер, Мірча Еліаде, Олександр П'ятигорський) виходять з того, що героїчний міф є символічною формою виразу створення світу і формування особистості. Народження героя та його мандрування відповідають символіці ініціацій, а його подвиги та смерть – створенню Космосу (порядку) з всезагального Хаосу. Відомо, що призначення ритуалів як примітивних племен, так і великих цивілізацій, взяти, наприклад, елевсинські містерії, які існували в Греції до VII ст., християнські таїнства і ініціації у вигляді хрещення, конфірмації і причастя, полягає в тому, щоб перевести людину через пороги перетворення, які вимагають змін не тільки свідомої, але й несвідомої сфер людського життя. Так звані обряди переходу, які займали в житті примітивного суспільства велике місце (ритуали народження, надання імені, повноліття, шлюб, поховання), відмічаються обов'язковими і досить жорсткими актами розриву з установками, прив'язаностями, образом життя попередньої стадії. Потім йшов період усамітнення, упродовж якого виконувались обряди, спрямовані на ознайомлення з новим статусом, так що посвячені поверталися до нормального життя знову народженими.

Арнольд ван Геннеп виділяє три стадії процесу ініціації – сепаративну, яка полягає в відокремленні індивіда від групи, лімінальну або стадію “знаходження на межі” і відновну (реінтегративну) [5, 8]. “Вихід” із попереднього стану, руйнування соціальної ролі в міфі символізується як втеча і блукання героя, але перед тим він чує заклик піти назустріч випробуванням. Відсутність статусу на лімінальній стадії символізується сліпотою, наготою, мовчанням, заборонами щодо сну, їжі, сміху. “Лімінальні істоти, наприклад, неофіти в обрядах ініціації або повноліття, – зауважує В. Тернер, – предстають як ті, що нічим не володіють. Вони можуть наряжатися чудовиськами, носити тільки лахміття або навіть ходити голими, демонструючи відсутність статусу,

майна, знаків відмінностей, одягу ... всього того, що могло б виділити їх серед інших... Вони повинні беззаперечно підкорятися своїм наставникам або без скарг приймати несправедливі покарання” [13, 18]. В міфі лімінальність героя пов’язана з перебуванням в потойбічному світі (підземеллі, череві кита, на дні океану, царстві мертвих). На третій стадії герой здобуває надзвичайну силу, магичні вміння, красу, царський сан, одружується з принцесою, стає богом. Але найбільше здобуття, на думку Кемпбелла, є “свобода жити” [6, 235–239].

Мандрування і подвиги героя відображають процес індивідуації – формування особистості, досягнення нею повноти, цілісності, зрілості. Міфічний герой є метафорою центру людської свідомості – Его. Індивідуація в міфі представлена серією подвигів, де вирішальною є перемога над чудовиськом, – втіленням несвідомих комплексів. Це центральний момент в розвитку людської індивідуальності, пов’язаний з процесами, названими в психоаналізі комплексом Едіпа: по-перше, – перемога над Сфінксом; по-друге, – інцест з матір’ю; по-третє, – вбивство батька. Сфінкс – дракон безодні, що уособлює могутність Великої Матері в її уроборичному аспекті, загрожує смертю всім, хто не може дати відповідь на запитання. Фатальну загадку може вирішити тільки герой. Героїчна відповідь представляє собою перемогу духу над хаосом. Вбиваючи дракона, Едіп, як і кожний герой, здійснює інцест з матір’ю, бо це є двома сторонами єдиного процесу. Входячи в лоно, безодню, небезпечно несвідоме, він з’єднується з Великою Матір’ю і тим самим знищує її жахливий жіночий аспект, щоб звільнити аспект плідний і щедрий. Його героїзм трансформує його в зрілого чоловіка, достатньо незалежного, щоб подолати силу жінки і, більше того, відтворити в ній нову істоту. Тому цей епізод в переважній більшості міфів доповнюється епізодом звільнення красуні-полонянки, яка стає його нареченою (архетип аніми). Якщо звернутись до архетипу батька, то побачимо, що його структура також суперечлива. В міфі, поруч з батьком – позитивним (творцем), стоїть негативний (консерватор, узурпатор), і обидва образи живуть в душі сучасника, як і в проєкціях

міфології. У цьому випадку не можна не погодитись з твердженням О. Ранка, що герой, вирішуючи завдання, які нав’язує йому батько, щоб знищити його, з незадоволеного сина перетворюється в реформатора, першопроходця, засновника міст, фігуру, що несе з собою культуру і нові цінності [10].

Герой може розглядатись не тільки як метафора Его, але як символ трансцендентної функції [5, 12]. Він має унікальну здібність – знаходити в процесі ідентифікації золоту середину між світлом і темрявою, думкою і почуттям, свідомим і несвідомим, нумінозністю архетипа і буденною реальністю. Цілісна особистість успішно долає амбівалентність існування, і вона добре відчуває себе як при світлі свідомості, так і в темряві несвідомого, вона переконана, що реальність глибин не відкидається реальністю повсякденності, і єднає два світи разом. Медіація, примирення протиріч, пошук серединного шляху є головним засобом досягнення урівноваженості, цілісності і повноти буття.

Результатом процесу індивідуації є становлення самості, яка за визначенням Юнга, незважаючи на свою данність, не може бути пізнаною до кінця. Его підпорядковано самості і відноситься до неї як частина до цілого. Отже, Я – це центр, який світиться на блискучій поверхні “карти свідомості”, а сама ця карта – лише хмаринка на сферичній поверхні “всієї”, “повної”, “цілісної” особистості. Криза ідентичності – це туга людини фрагментарної, часткової, одномірної за повнотою і цілісністю, криза, яка ніколи не знайде свого вирішення, бо Самість знаходиться поза межами свідомості. “Вона охоплює не тільки свідому, але й несвідому складову психіки і в силу цього є особистістю... Немає ніякої надії на те, що ми досягнемо навіть наближеного усвідомлення Самості, бо, скільки не змогли б ми усвідомити, завжди ще залишається визначена і невизначена кількість несвідомого, яке так само відноситься до тотальної Самості [20, с. 398].

Як бачимо, поняття самості як центру сумативної цілісності свідомого і несвідомого психічного буття топологічно близьке до дискурсів ідентичності в постструктуралізмі і герменевтиці. Отже, ідентичність не є “реальністю”, яку можна зафіксувати, це “проблемність”, проблема, яка увесь час триває.

Цілісності за життя людина не може мати, бо завершеність її цілісності визначається датою смерті. Та й авторство на “самість” обмежене іншими, які покладають на неї відповідальність. Поль Рікер розглядає самість як ін шість [11, с. 378–380]. Згідно з Юнгом, самість “...ціль життя, бо вона досконалий вираз того, як складається доля, що й називається індивідуумом, і не тільки окремої людини, але й всієї групи, в якій вона доповнює інших до цілісного образу” [19, с. 314].

Розгляд процесу ідентифікації в контексті міфології та ритуальної практики дає змогу зробити багато висновків. По-перше, розвиток Его-свідомості супроводжується становленням ієрархічної структури особистості, кожна з підструктур є автономною і виконує свої специфічні посередницькі функції між індивідуальним і колективним несвідомим. Самість – це результат неперервного процесу гармонізації і медіації суперечливих відносин між ними.

По-друге, ускладнення і страждання, викликані розвитком свідомості і втратою первинної безпеки несвідомого, компенсуються вторинною безпекою колективу. Проекцією групової цілісності виступає тотем, який стає формуючим принципом поведінки, обряду і всієї соціальної ієрархії групи. Первісна соціалізація індивіда відбувається через ритуал, символіку міфологічного світогляду та етосу групи.

По-третє, ідентифікація в процесі соціалізації супроводжується індивідуалізацією людини. Поряд з тенденцією колективу до формування Его відповідно усталеній культурній нормі, яку представляють старші члени групи, існує тенденція, спрямована на Видатну Особистість, що є прикладом розвитку людської індивідуальності. Оскільки члени архаїчної групи залежні і не мають власної волі, яка відрізняла б їх від колективу, тому Видатна Особистість (герой) є проекцією їх самості і виступає спрямовуючою силою їх розвитку. Становлення індивідуальності здійснюється на основі передачі відкритого героєм змісту і перетворенням його в частину культурного канону.

По-четверте, розгляд проблеми ідентичності в первісному суспільстві в контексті міфу долає статичний підхід до ролі традиції в суспільному житті, який акцентував увагу на негативних аспектах соціальної звичаєвості, відкидаючи позитивні: такі, як психологічна підтримка, гармонізація та інтеграція індивіда і групи. Це дає можливість по-новому подивитись на проблему ідентичності в сучасних умовах, коли людина опинилася перед загрозою тих культурних трансформацій, які Ч. Тейлор [12] назвав “хворобами сучасності”, – індивідуалізм, інструментальне мислення та знецінення спільних вартостей, що звужують поле ідентифікації.

1. Адлер Г. *Лекции по аналитической психологии*. – М. – К., 1996.
2. Бахтин М.М. *Проблемы поэтики Достоевского*. – М., 1972.
3. Гроф С. *Психология будущего: Уроки современных исследований сознания*. – М., 2001.
4. *Идентичность // Всемирная энциклопедия: Философия*. – М., 2001.
5. Калина Н. *Миф в современном мире // Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой*. – М., 1997.
6. Леви-Брюль Л. *Сверхестественное в первобытном мышлении*. – М., 1994.
7. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении // Соч. в 3-х т. Т.1*. – М., 1985.
8. Нойманн Э. *Происхождение и развитие сознания*. – М. – К., 1998.
9. Ранк Отто. *Миф о рождении героя*. – М. – К., 1997.
10. Рікер П. *Сам як інший*. – К., 2002.
11. Тейлор Ч. *Етика автентичності*. – К., 2002.
12. Тэрнер В. *Символ и ритуал*. – М., 1983.
13. Фихте Г. *Основа общего наукоучения // Соч. в 2-х т. Т.1*. – СПб., 1993.
14. Фрейд А. *Психология «Я» и защитные механизмы*. – М., 1993.
15. Фрейд З. *Психоанализ. Религия. Культура*. – М., 1991.
16. Фрэнклер Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*. – М., 1980.
17. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. – М., 1977.
18. Юнг К.Г. *Собрание сочинений. Психология бессознательного*. – М., 1994.
19. Юнг К.Г. *Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание*. – М., 1997.