

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
“КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ”

ФАКУЛЬТЕТ ГУМАНТАРНИХ НАУК
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА



НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК
З КУРСУ
“АНАЛІТИКА МІФУ”

ДЛЯ СТУДЕНТІВ
ФАКУЛЬТЕТУ ГУМАНТАРНИХ НАУК
Спеціальність “Філософія”

КИЇВ
КОШ-Центр НаУКМА
2005

Навчально-методичний посібник з курсу “Аналітика міфу” для студентів факультету гуманітарних наук. Спеціальність – “Філософія” / Укл.: Менжулін В.І. – К.: НаУКМА, 2005. – 48 с.

Укладач:

Менжулін Вадим Ігорович, канд. філос. наук

Рецензенти:

Ткачук М.Л., д-р філос. наук, професор

Богачов А.Л., канд. філос. наук, доцент

Рекомендовано до друку
Вченою Радою НаУКМА

Протокол №

від

2005 р.

© В.І. Менжулін, укладання та авторське редагування, 2005

© КОПІ-Центр НаУКМА, 2005

Зміст

Основні цілі, зміст та умови курсу	4
Тема 1. Психоаналітика міфу як специфічна парадигма	5
1.1. Елементи філософії міфології в психоаналізі	5
1.2. Історико-науковий та історико-філософський контексти	5
1.3. Міфологічні студії як одна з причин розколу в психоаналітичному русі	6
1.4. Шляхи трансформації парадигми: революція або еволюція?	6
1.5. Зародження парадигми: Едип як “особистий тотем” Фрейда	7
1.6. Основні постулати фрейдівської психоаналітики міфу (“Тлумачення сновидінь”)	8
1.7. Психоаналіз у пошуках “ядерного” комплексу	9
Питання до семінарського заняття	9
Література до семінарського заняття	9
Тема 2. Нормальна наука: розробка постулатів як розв’язування “головоломок”	10
2.1. “Здійснення бажань та символізм у казках” Франца Рікліна	10
2.1.1. Виникнення традиції (канонізація едипівського інсайту)	10
2.1.2. Головоломка №1: Інцест карається не завжди?	10
2.2. “Сновидіння та міф” Карла Абрахама	11
2.2.1. Міф як сновидіння народу	11
2.2.2. Головоломка №2: А якщо Едипа немає?	11
2.3. “Міф про народження героя” Отто Ранка	12
2.3.1. Всі герої – Едипи	12
2.3.2. Головоломка №3: Чого хочуть Едипи?	13
2.4. “Гамлет та Едип” Ернеста Джонса	14
2.4.1. Гамлет – теж Едип	14
2.4.2. Головоломка №4: Клавдій – це Гамлет та його батько одночасно?	15
2.5. “Значення психоаналізу в науках про дух” Отто Ранка та Ганса Закса	15
2.5.1. Усвідомлення неминучості головоломок (символ складніший за алегорію)	15
2.5.2. Перший та останній триумф парадигми: перемога над міфологічним натуралізмом	16
Питання до семінарського заняття	16
Література до семінарського заняття	17
Тема 3. Екстраординарна наука: багатоликий Прометей	17
3.1. Парадигма одна, а Прометеїв одразу три	17
3.2. Прометей очима Абрахама (“Сновидіння та міф”)	18
3.3. Прометей очима Фрейда (“Здобування й упокорення вогню”)	19
3.4. Прометей очима Юнга (“Метаморфози та символи лібідо”)	23
3.5. “Резюме” Гастона Башляра (“Психоаналіз вогню”)	24
Питання до семінарського заняття	25
Література до семінарського заняття	26
Тема 4. Міфологічна революція в психоаналізі: Едипа замінює Осіріс	26
4.1. Нове розуміння інцесту (“Метаморфози та символи лібідо” Юнга)	26
4.2. Внесок Сабіни Шпільрейн (“Деструкція як причина становлення”)	29
4.3. Народження нової парадигми (архетипової аналітики міфу Юнга)	34
Питання до семінарського заняття	35
Література до семінарського заняття	35
Орієнтовні теми письмових робіт	36
Орієнтовні питання до залікового тесту	37
Словники, довідники, енциклопедії	38
Список додаткової літератури	38
Короткий біографічний довідник	42
Короткий словник термінів	45

Основні цілі, зміст та умови курсу

Основною метою спецкурсу “Аналітика міфу” є детальне ознайомлення з розвитком уявлень про міф в межах психоаналітичної школи. Спецкурс являє собою переважною мірою історичний огляд концепцій міфу, що формулювалися психоаналітиками першої хвилі на початку XX століття (від засновника цієї течії Зигмунда Фрейда до його послідовника, який згодом заснував власну традицію, Карла Густава Юнга). Основну увагу приділяється першоджерелам, тобто оригінальним текстам, в яких представники психоаналітичного руху викладали свої погляди щодо міфології.

Способом викладу курсу є ознайомлення студентської аудиторії з історією психоаналітики міфу як специфічної парадигми, її основними положеннями та розбіжностями між її представниками, які врешті-решт призвели до появи нової парадигми (архетипової концепції міфу К.-Г. Юнга). Окрім суто історичної реконструкції розвитку уявлень щодо міфу, спецкурс передбачає вирішення низки інших навчально-методичних завдань. Ознайомлення слухачів курсу з еволюцією психоаналітичних поглядів щодо міфу мусить сприяти формуванню у них більш глибоких, чітких та витончених:

- знань про специфічні риси міфічного мислення (як для певних історичних епох або локальних культур, так і для людства взагалі);
- уявлень про місце, яке посідає міфологія у різних культурах, в тому числі й у сучасній культурі в цілому та у особистому житті сучасної людини;
- навичок інтерпретації міфічних образів та символів, здібності до критичного аналізу продуктів сучасної міфотворчості тощо.

Підготовка до кожного семінару курсу передбачає опрацювання семінарських питань. Цьому мають сприяти методичні рекомендації, що містяться в даному посібнику. Засвоєння програмного матеріалу здійснюватиметься під час семінарських занять, самостійного вивчення рекомендованої літератури, а також шляхом підготовки підсумкової письмової роботи до курсу в цілому. Основна форма проведення семінарів – аналіз рекомендованих текстів та обговорення доповідей, підготовлених студентами на підставі ознайомлення з ними. Студенти мають знати зміст лекцій і рекомендованої літератури, вміти визначати засади тих чи інших поглядів щодо феномену міфу, порівнювати різні теоретичні підходи та наводити приклади їхнього застосування. Обираючи тему своєї підсумкової письмової роботи, кожен студент має право взяти одну з тем, що є у списку, наведеному у даному посібнику, або сформулювати тему за власним вибором. Формулюючи тему самостійно, студент мусить обґрунтувати свій вибір шляхом доведення, що обрана ним або нею тема присвячена питанню, що безпосередньо пов'язане з тематикою курсу. Обсяг письмової роботи – 7 (± 1) сторінок або 14 000 (± 2000) знаків з пробілами у Microsoft Word.

Курс читається у літньому триместрі, тривалість курсу – 18 годин, з них 10 – лекційні години, 8 – семінарські години. Оцінка за курс складається з оцінки участі студентів у семінарській роботі, оцінки за підсумкову письмову роботу та оцінки за заліковий тест. Згідно з рейтинговою системою, студент може отримати за курс в цілому до 100 балів, з них за залік – до 20 балів, за письмову роботу – до 40 балів. Максимальна оцінка за одне заняття – 10 балів (за всі семінари, відповідно, 40 балів). Залік проходить у вигляді усної відповіді на контрольні запитання, складені у відповідності до програми курсу:

Види робіт	Кількість	Максимум балів	Разом
Семінари	4	10	40
Письмова робота	1	40	40
Залік	1	20	20
			100

Студентам, які з поважних причин не мали змоги виступити на семінарі, дозволяється скласти компенсаційний залік у дні консультацій викладача.

Тема 1. Психоаналітика міфу як специфічна парадигма

1.1. Елементи філософії міфології в психоаналізі

Спецкурс "Аналітика міфу" будується головним чином на матеріалі з історії психоаналізу – специфічного ідейного руху, поява та бурхливий розвиток якого припадає на ХХ століття. Однак слово "рух" потребує певної корекції, бо насправді це багато рухів, які мають декілька принципових спільних рис:

1) всі вони родом з *медицини*, точніше тих її галузей, що займаються психічними та невралгічними розладами, тобто – з невропатології та психіатрії. Психоаналіз – різновид психотерапії;

2) загальною відзнакою даного типу психотерапії є ідея про наявність в психіці людини двох специфічних шарів – *свідомості* та *несвідомого*, причому наголос на важливості останнього є однією з головних тем психоаналізу. Термін "психо-аналіз" передбачає процедуру проникнення, виділення (аналіз) цього несвідомого шару психіки. Досягнення терапевтичного ефекту неможливо без осягнення несвідомого.

Далі починаються розбіжності. Деякі вважають, що несвідоме є продуктом індивідуального досвіду. Так вважав засновник психоаналізу Зигмунд Фрейд та його ортодоксальні послідовники – правовірні *фрейдисти*. Інші вважають, що несвідоме є загальнолюдським, колективним феноменом. До таких належав швейцарський психіатр, спочатку прихильник Фрейда, а згодом – засновник власної течії (аналітичної психології) Карл Густав Юнг (1875-1961) і, відповідно, його послідовники – *юнгісти* (чи юнгіанці). Є ще ціла низка менш течій (А. Адлер та адлеріанці, неофрейдисти і таке інше), однак саме конфлікт між Фрейдом та Юнгом – двома найбільш могутніми фігурами в історії психоаналізу – і буде в об'єктиві нашого дослідження.

Чому в психоаналізі нас цікавить саме міфологічна проблематика і чому, власно, подібний курс пропонується викладачем з кафедри філософії? Чи варто філософові торкатися персоналій, які принаймні формально належать до зовсім іншої галузі – медицини? Чи варто, тим більш, шукати у цих медиків теорії міфу? На нашу думку, цілком варто. Незважаючи на те, що як Фрейд, так і Юнг (так само як і, скажімо, А. Адлер та цілий сонм інших відомих психоаналітиків) були за освітою і першою професією лікарями, практично всі вони (і Фрейд з Юнгом – у першу чергу), на відміну від переважної більшості їх колег, не обмежували коло своїх інтересів чистою медициною. Вони друкували статті та великі праці з історії цивілізації та мистецтва, сучасної літератури, соціології мас та духовних проблем індивіда, звертаючись в них до дуже широкого спектру тем, в тому числі і так званих "філософських". Їх цікавило, якою є сутність та призначення людини, як співвідносяться духовне і тілесне, що таке щастя та сенс життя і таке інше. Ці спекулятивні твердження мали не аби який вплив на філософську думку ХХ ст. Те ж саме стосується і численних психоаналітичних рефлексій щодо міфології. Саме цій проблематиці присвячено значну частину даного курсу.

1.2. Історико-науковий та історико-філософський контексти

Однак, визнаючи належність великого філософського та міфологічного шару в історії психоаналізу, не слід забувати, що в ньому залишилися значні елементи "професійного" дискурсу, тобто медичного та ширше – природознавчого. Не зрозумівши науковий контекст (тобто відношення до медицини взагалі, а також дуже близької до неї *біології*), у якому трапилися філософсько-міфологічно-психоаналітичні події, ми навряд чи зможемо усвідомити їхній справжній статус. Причому, не слід забувати, що перші психоаналітичні ідеї було висловлено майже 100 років тому. Відповідно, нас буде цікавити не просто науковий, а *історико-науковий* контекст появи та еволюції "психоаналітики міфу". Основним методологічним джерелом в даному випадку для нас

буде робота відомого філософа та історика науки Томаса Куна "Структура наукових революцій". Окрім того, психоаналітика міфу є складовою більш широкого історико-філософського явища, яке можна назвати "філософією міфології". Про місце, яке посідає психоаналітична версія серед інших філософських теорій міфу, можна дізнатися з багатьох джерел, зокрема з історичного вступу до відомої праці Є. Мелетинського "Поетика міфу".

1.3. Міфологічні студії як одна з причин розколу в психоаналітичному русі

8 травня 1911 р. К.-Г. Юнг у листі до З. Фрейда написав своєму тоді ще близькому приятелю та патрону по нещодавно започаткованому психоаналітичному руху:

...Шановний пане професоре! <...> Ми підкоримо собі й окультизм. Мені здається, це можна зробити, спираючись на теорію лібідо. Я зараз придивляюся до астрології, без знання якої навряд чи можна розібратися в міфології. У цих темних сферах криються різкі речі. Дозвольте мені поблукати у цих нескінченних просторах і не турбуйтеся про мене. Я повернуся з багатим видобутком, що краще допоможе зрозуміти людську душу. Я повинний на якийсь час запаморочити себе магічними ароматами, щоб до кінця зрозуміти, які таємниці ховаються в безоднях несвідомого. <...> З сердечним привітом, відданий вам Юнг¹.

Зі своїх мандрівок нескінченними лабіринтами міфів і легенд Юнг, як і обіцяв, повернувся з багатим видобутком. Але відкриття, зроблені ним у безоднях несвідомого, не уміщалися в рамках фрейдівської теорії. Теорія міфу спершу змусила Юнга назвати міфом теорію Фрейда, а пізніше перетворила на міф й весь психоаналіз як такий. Як таке могло трапитися? Невже вивчення міфів могло призвести до розколу між засновником психоаналізу та його "крон-принцем" (так називав Фрейд Юнга до того, як трапився розрив стосунків)? Якщо так, то яким саме чином?

1.4. Шляхи трансформації парадигми: революція або еволюція?

Для того, щоб відповісти на це запитання, треба взяти до уваги, що на пошуки розгадки таємниць стародавніх міфів Юнг відправився не один. На цьому поприщі в нього були попередники з числа більш стійких фрейдистів. Тому ключ до розв'язання поставлених питань – в еволюції поглядів на міф всіх основних учасників даного руху (не тільки Юнга і Фрейда, але і таких психоаналітиків, як Франц Ріклін, Отто Ранк, Ганс Закс, Карл Абрахам, Ернст Джонс, Сабіна Шпільрейн та ін.). Особливий інтерес являє собою внесок Сабіни Шпільрейн. Якщо діяльність "правовірних" фрейдистів можна вважати незапланованою підготовкою юнгівської реформи, то інтуїції Шпільрейн у деяких аспектах навіть випередили думки Юнга. Не розглянувши зв'язок, що існував, з одного боку, між цими психоаналітиками і Юнгом, а з іншої – між ними та Фрейдом, ми б не змогли зрозуміти сутність епохального протистояння між першим і другим.

Тим ні менш, у жодній з відомих нам робіт з історії психоаналізу процес вивчення міфології Фрейдом та його соратниками не розглядався як цілісне «історико-наукове» явище. У даному курсі ми спробуємо знайти ланку, загублену істориками психоаналізу і науки про міф. Традиційну демонстрацію ідейного антагонізму між Фрейдом та Юнгом ми доповнимо іншою схемою, у якій між ними існує міст, побудований іншими психоаналітиками першої хвилі. У цій схемі на перший план виходить поступовість та внутрішнє визрівання змін у розвитку психоаналітичних уявлень щодо міфу. Залучаючи до історичного аналізу цю проміжну ланку (Ріклін – Абрахам – Ранк – Закс – Джонс –

¹ Цит. по: Фрейд З. По ту сторону принципу удовольствія. – М., 1992. – С. 422.

Шпільрейн), отримуємо картину, дуже схожу на ту, яку намалював Т. Кун у своїй "Структурі наукових революцій". Як специфічна парадигма, психоаналітика міфу пройшла через:

1. **Період виникнення** суто психоаналітичної концепції міфу, яка цілком збігається з основними постулатами ортодоксальної психоаналітичної доктрини (1900-1908 р.). До цього періоду відносяться роботи: "Тлумачення сновидінь" Фрейда; "Здійснення бажань у казках" Франца Рікліна.
2. **Нормальна наука** (1908-1909 р.): розвиток "єдипівського інсайту" Фрейда та розв'язування пов'язаних з цим "головоломок" в роботах його раних прибічників ("Міф про народження героя" Отто Ранка; "Сновидіння та міф" Карла Абрахама; "Значення психоаналізу в науках про дух" Отто Ранка та Ганса Закса; "Гамлет та Едип" Ернста Джонса).
3. **Екстраординарна наука** (1909-1932 р.): конфлікт інтерпретацій навколо міфу про здобування вогню ("Сновидіння та міф" Карла Абрахама – поява аномалій; глава про здобування вогню в "Метаморфозах та символах лібідо" Карла Юнга – збільшення аномалій, тобто криза; "Здобування й упокорення вогню" Зигмунда Фрейда – небажання брати ці аномалії до уваги, тобто реакція).
4. **Міфологічна революція в психоаналізі** (1911-1912): "Деструкція як причина становлення" Сабіни Шпільрейн та другий том "Метаморфоз та символів лібідо" Карла Юнга
5. **Виникнення нової парадигми** (після 1912 р.): поява та розвиток оригінальної (архетипової) теорії міфу Карла Юнга.

Таким чином, міфологічна революція мала місце у зв'язку з еволюцією, що їй передувала. Протягом цих років йшла жвава робота в області психоаналітики міфу, що завершилася перемогою останнього (міфу) над першим (психоаналізом): впевненість у пояснювальній усемогутності фрейдівського вчення сама на повірку виявилася міфом. Для нас дуже важливо, що революційному переосмисленню суті фрейдизму передував досить тривалий період еволюційного осмислення і детальної розробки принципів "психоаналітики міфу" найближчими соратниками Фрейда (Рікліном, Абрахамом, Ранком, Заксом, Джонсом). Без подібної ненавмисної підготовки юнгівський переворот навряд чи мав би місце.

1.5. Зародження парадигми: Едип як "особистий тотем" Фрейда

У своїй книзі про Фрейда один з його біографів (Роже Дадун) повідомляє: "Завдяки щасливому випадку під час складання іспитів на звання бакалавра йому [Фрейдіві] дістається... тридцять три строфи з грецького варіанта "Царя Едипа"... Він блискуче витримав іспит у 1873 р., закінчивши в такий спосіб свою гідну поваги шкільну кар'єру під щасливим знаком (курсив мій. – В.М.) Едипа – того Едипа, що значно пізніше, після тривалої наукової прелюдії "доаналітичного періоду", покладе початок його чудесній психоаналітичній кар'єрі".² Цей мотив відіграв величезну роль у духовному світі творця психоаналізу. По вираженню сучасного історика психоаналізу Джона Керра, Едип був "особистим тотемом Фрейда". Наскільки щасливим чи нещасливим виявився для фрейдівського вчення "знак Едипа", у нас ще буде можливість з'ясувати, але сам по собі факт ранньої зустрічі з цим міфологічним героєм нам здається дуже знаменним, тому що саме "під знаком Едипа" і відбулося декількома десятиліттями пізніше народження цікавої для нас галузі психоаналітичних досліджень – психоаналітики міфу. Час її народження – 1900 рік, місце – книга Фрейда "Тлумачення сновидінь".

² Дадун Р., Фрейд. – М., 1993. – С. 49.

1.6. Основні постулати фрейдівської психоаналітики міфу ("Тлумачення сновидінь")

Фактично, у "Тлумаченні сновидінь" Фрейд звертається до міфології лише одного разу (якщо не вважати декількох чисто ілюстративних згадувань), коли саме на підставі міфу про царя Едипа він намагається пояснити зміст розповсюджені групи сновидінь про смерть одного з батьків. Інфантильний сексуальний потяг сина до матері (і, відповідно, дочки до батька), який, за Фрейдом, є базовою константою сімейних відносин, незмінно викликає у дитини ворожість до батька власної статі. Завдяки цьому припущенню стає зрозумілим повсюдне поширення двох, як говорить Фрейд, дуже тяжких для денної свідомості тем сновидінь: статевого зв'язку з матір'ю і смерті батька. У міфі про Едипа відбувається злиття обох мотивів, що, за Фрейдом, підтверджує факт їхнього походження із єдиного джерела. Про одвічність даної проблематики свідчить, на думку Фрейда, наявність мотивів кровозміщення і батьковбивства як у нічних фантазіях здорових людей, так і в психічних продуктах душевнохворих. Саме туди – в сферу ірреальних снів і хворобливих марень – прогресуюча цивілізація відтіснила сексуальний потяг до матері і похідну від нього ворожість до батька. Однак фантазія древніх наочно зафіксувала цей конфлікт у трагічному міфі про Едипа (який "задовольнив таке первісне дитяче бажання"), а психоаналітичний метод згодом спромігся відобразити цю позачасову константу несвідомого життя людини у формулі "Едипового комплексу" (чи "комплексу Електри"). Такою є позиція Фрейда.

Незважаючи на лаконічність міркувань автора "Тлумачення сновидінь", можна з повним правом говорити про досить явно сформульовану ім психоаналітичну концепцію міфу. По-перше, слід відзначити наведену Фрейдом новаторську (для його часів!) паралель між трьома, на перший погляд, надзвичайно різнорідними реальностями: а) стародавніми міфами, б) сновидіннями та в) невротичних фантазіями всіх людей, зокрема – сучасних. У цьому пункті навіть "відступник" Юнг буде вічно солідарний із Фрейдом. Однак інший постулат ортодоксальної психоаналітичної концепції міфу, як ми побачимо нижче, виявився для Юнга абсолютно неприйнятним. Йдеться про вимогу Фрейда зводити ледь не весь міфологічний матеріал до інцестуального потягу, причому у вузько-сексуальному розумінні. В цілому привнесення Фрейдом сексуального виміру в аналіз міфології складає двоїсте враження. Напрошується припущення, що він (принаймні в період написання "Тлумачення сновидінь") слабо орієнтувався в океані міфологічних мотивів та наративів і просто скористався тими знаннями, які залишилися у нього ще зі шкільної лави, для того, щоб зайвого разу підтвердити вірність базових принципів психоаналізу як такого.

В цілому у "Тлумаченні сновидінь" Фрейд висуває чотири взаємозалежні ідеї стосовно принципів тлумачення міфів.

- *По-перше*, він вважає, що в основі всієї міфології (так само, як і сновидінь) лежить принцип здійснення бажань, причому його інтерес прикутий в першу чергу до здійснення *інцестуального* бажання.
- *По-друге*, міфом, у якому інцестуальне бажання виражене найбільш адекватно, без яких-небудь викривлень, є міф про Едипа. Він стає свого роду "першоміфом" у системі Фрейда.
- *По-третє*, Фрейд визнає, що в деяких міфах цей первинний мотив під тиском *цензури* стає менш помітним і зрозумілим, тобто підпадає під дію *вторинної обробки*. Цензура працює за допомогою таких механізмів викривлення, як *зсув акцентів* (те, що у несвідомому є головним, на поверхні – у міфічному наративі – може подаватися як другорядне); *згущення* (декілька мотивів або персонажів можуть фігурувати в міфічному наративі в згущеному вигляді –

як один мотив або персонаж) чи, навпаки, *розщеплення*, *поляризація* (перетворення у протилежність) та ін.

- *По-четверте*, прикладом подібної "вторинної обробки" Едипівського мотиву Фрейд вважає шекспірівського Гамлета.

1.7. Психоаналіз у пошуках "ядерного" комплексу

Ці чотири ідеї були висловлені Фрейдом, але їх детальною розробкою зайнялися його учні. Важливо відзначити, що хоча в "Тлумаченні сновидінь" були всі необхідні компоненти для формулювання поняття "Едипового комплексу", власно як специфічний термін воно з'явиться пізніше. Крім того, у даному творі едипівський мотив розглядається Фрейдом досить вузько – лише в контексті аналізу сновидінь. Тільки через вісім років (у 1908-му) "Едипів комплекс" отримає статус, в якому він відомий зараз, тобто буде визнаний *ядром* всієї фрейдівської програми досліджень в галузі історії культури, єдиним пояснюючим принципом майже для всіх культурних феноменів, зокрема – міфів. Потреба в подібному всеосяжному і всепояснюючому принципі ("ядерному комплексу") була у Фрейда майже з самого початку. В перші роки діяльності психоаналітичної школи на цю роль висувалися: "еротичний комплекс", "комплекс успіху", "комплекс образи". У перевиданні "Психопатології повсякденного життя" (1907 р.) Фрейд і сам піддався цій спокусі "множити сутності без міри" і висловився на користь наявності "професійного" і "сімейного" комплексів. Кількість потенційних претендентів на роль "ядерного комплексу" загрозливо зростала, і незабаром Фрейд дійшов висновку про необхідність зведення усіх варіацій до єдиного сексуального ядра.

До пошуків подібної універсальної структури підштовхували й власно психоаналітичні розшуки у галузі давніх міфів. Зорієнтуватися в морі архаїчних наративів за допомогою хаотичного набору комплексів було абсолютно неможливо. Потрібний був комплекс, що виявлявся б не тільки у кожному неврозі, але й був би присутнім у первісній формі будь-якого міфу. Більш того, власно міфологічна наука XIX сторіччя вже показала, що з інтерпретаторським еkleктизмом можна боротися і надала чудовий приклад систематизаторської роботи в цій галузі. Один з найвизначніших фольклористів тієї епохи (Адальберт Кун) пропонував звести все різноманіття міфологічного матеріалу до декількох основних міфологічних фігур, які, за його думкою, притаманні міфам самих різних народів та епох. Аналогічну задачу намагалися вирішити впливові англійські етнографи – Е.-Б. Тайлор та Дж.-Дж. Фрезер. В межах психоаналітичної парадигми міф про Едипа, майже спонтанно обраний Фрейдом у "Тлумаченні сновидінь" для ілюстрації його спірних поглядів про універсальність дитячих інцестуальних бажань, виявився найкращим претендентом на роль такого першомотиву або першоміфу. Більш того, згодом він став своєрідним символом всього психоаналітичного вчення. Однак, це трапилося не одразу.

Питання до семінарського заняття

1. Психоаналітика міфу як складова світової філософії міфології.
2. Психоаналітика міфу як специфічна парадигма (основні етапи розвитку).
3. Основні постулати фрейдівської психоаналітики міфу.

Література до семінарського заняття

1. *Фрейд З.* Два фрагмента об Едипе // *Фрейд З. и др.* Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа. – М.: Совершенство, 1998. – С. 39-56.
2. *Фрейд З.* Толкование сновидений. – Обнинск: Титул, 1992. – 448 с.

3. *Фрейд З. О сновиденні // Фрейд З. Психологія бессознательного. – М.: Просвещение, 1939.*
4. *Кун Т. Структура наукових революцій. – К.: Port-Royal, 2001. – 226 с.*
5. *Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976 (2000). – С. 7-162.*
6. *Менжулин В. И. Мифологическая революция в психоанализе. – К.: Наукова думка, 1996. – С. 6-16.*
7. *Менжулин В. И. К истории одного конфликта // Фрейд З. и др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа. – М.: Совершенство, 1998. – С. 11-36.*

Тема 2. Нормальна наука: розробка постулатів як розв'язування “головоломок”

2.1. “Здійснення бажань та символізм у казках” Франца Рікліна.

2.1.1. Виникнення традиції (канонізація едіпівського інсайту)

Першим взявся розвивати едіпівський інсайт, що містився у “Тлумаченні сновидіння”, швейцарський послідовник Фрейда – Франц Ріклін (у своїй монографії 1908 р. “Здійснення бажань та символізм у казках”). Під час обговорення проблеми інфантильного егоїзму він зробив дуже знакову ремарку: “сага про Едипа!”. Рікком пізніше інший ранній послідовник Фрейда (Шандор Ференці) у своїй статті про імпотенцію повідомив, що один з його пацієнтів може вважатися типовою персоніфікацією міфу про Едипа. Правда, приблизно у той же час (у першому номері журналу “Jahrbuch”) була надрукована стаття Карла Абрахама про одруження близьких родичів, у якій не було ні слова про Едипа. Було відсутнє згадування про цей міф і в надрукованій там само статті Карла Юнга про ворожість сина до батька.

Рішуче бажання визнати саме Едіпів комплекс базовим принципом інтерпретації міфологічного матеріалу Фрейдіві додало знайомство з двома рукописами, які він того ж року готував до видання у серії, що називалася “Статті по прикладній психології”. Йдеться про роботи “Сновидіння та міф” Карла Абрахама та “Міф про народження серця” Отто Ранка. В обох роботах значно більш наполегливо та ґрунтовно (з використанням численних прикладів) проводилася гадка, що сюжет про Едипа є надзвичайно типовим і дає ключ до розуміння багатьох інших міфів. Тільки одержавши ці матеріали, Фрейд відчув, що шуканий комплекс знаходиться у нього в руках. Свідченням цих зрушень може служити фрагмент із листа, написаного ним Юнгові в серпні 1908-го (тобто безпосередньо в момент роботи з обома текстами): “Дві речі пригорнули мій інтерес у бік міфології...”. Цими “двома речами” були книги Абрахама і Ранка. Аналізом обох робіт ми незабаром займемося, але поки з міркувань історичної точності розглянемо хронологічно більш ранню роботу Рікліна.

2.1.2. Головоломка №1: Інцест карається не завжди?

Книга “Здійснення бажань та символізм у казках” вийшла у світ на самому початку 1908 р. Фактично, це була перша спроба систематичного пристосування фрейдівського методу до аналізу таких продуктів несвідомої фантазії народів, як казки і міфи. Приклад

наданий Рікліном, як ми побачимо, виявився дуже зарозумілим. У порівнянні з роботами самого Фрейда, що були наявні на той момент, книгу Рікліна можна вважати, нехай і не зовсім удалим, але все-таки кроком уперед. Сам Фрейд оцінював її дуже скептично. У повній відповідності з вимогами психоаналітичної методології Ріклін зосередив свої зусилля на вишукуванні в казкових історіях сексуальної символіки, однак його аргументація була не дуже переконлива. На думку сучасного американського фахівця з історії психоаналізу Джона Керра, даній роботі був притаманний й ще один недолік – більш універсального характеру. Ріклін беззаперечно прийняв основні положення Фрейда і всюди шукав замасковані вираження інцестуальних і інших заборонених бажань. "Однак, – запитує Керр у зв'язку із сюжетом, який знаходився у центрі уваги Рікліна, – що можна було маскувати в історії, у якій принцеса виходить заміж за свого батька і щасливо з ним живе?"³.

2.2. "Сновидіння та міф" Карла Абрахама

2.2.1. Міф як сновидіння народу

Назва книги Абрахама, що вийшла наступного року ("*Сновидіння та міф*", 1909), може розглядатися як ознака того, що в психоаналітичній школі назрала необхідність досліджувати ці два феномени синхронно й у такий спосіб остаточно довести, що перетинання з міфологією у "Тлумаченні сновидінь" було не випадковим, а абсолютно закономірним. По суті, Абрахам здійснив спробу послідовно екстраполювати сформульовані Фрейдом механізми роботи сновидіння на міфологічну фантазію (формально – при повній підтримці патера, але, як ми незабаром побачимо, слідуючи букві фрейдизму, Абрахам зробив низку "помилкок" у передачі його духу). В основі подібного рівняння лежать такі допущення: сон і міф споріднює зв'язок "з несвідомим, із життям дитини та з сексуальністю"; крім того, їм обом притаманна "тенденція зображати бажання індивіда здійсненням"⁴; як сновидіння, так і міфи суть породження людської фантазії: сновидіння – фантазії індивідів, а міфи – народів.

Так було сформульоване одне з центральних положень психоаналітичної концепції міфу: сон є приватною міфологією сновидця, а міф – сновидінням народу. Існує досить невеличка група типових сновидінь, що являються багатьом людям. Оскільки древня людина сновидінням довіряла, то такі розповіджені сюжети набули статусу загальнозначимості, тобто стали міфами. Природно, що одним з найбільш вдалих підтверджень перспективності фрейдівського підходу Абрахам вважає присутність у снах багатьох сучасних людей мотивів кровозмішення і батьковбивства. Вік, як і Фрейд, переконаний, що в міфі про Едипа зміст виражений буквально, без усякої символічної оболонки.

2.2.2. Головоломка №2: А якщо Едипа немає?

Однак Абрахам змушений визнати, що на відміну від цього класичного прикладу, велика частина міфів несе на собі більш-менш явні сліди дії викликаного цензурою викривлення. Подібні міфи потребують символічного тлумачення. Тим самим він мимоволі визнає, що далеко не всі міфи, у порівнянні з обраною Фрейдом легендою про Едипа, настільки ж легко погодяться з положеннями психоаналізу. Є такі міфи, які, як визнає Абрахам, потребують досить наполегливої дешифрування. Для обґрунтування правомірності цього підходу з арсеналу "*Тлумачення сновидінь*" залучаються принципи, що, на думку Абрахама, розкривають містифікаторську роботу фантазії та дозволяють

³ Керр J., *A Most Dangerous Method*. – New York, 1993. – P.159.

⁴ Абрахам К., *Сон и міф*. – М., 1912. – С.4.

остаточно "винайти" справжній сенс будь-якого міфу. Йдеться про такі поняття як цензура та викликані нею викривлення вторинна обробка, згущення, зсув, витиснення, маскування сексуальності за допомогою спеціальних символів тощо.

По відношенню до міфів психоаналіз (у даному випадку – в особі Абрахама) займає звичку для себе позицію: у "Тлумаченні сновидінь" психоаналіз роз'ясняв індивідові його сон, апелюючи до витиснутих неприємних спогадів його дитинства, тепер же він готовий розкрити народам невідомий, прихований зміст їхніх міфів. Винний у цьому неведенні процес, який Абрахам іменує "масовим витисненням" та відносить до давно минулого періоду історії народу – його дитинства. У міфі виражаються ті бажання, що народу довелося через їх нездійсненність, відсунути на самий задній план. На думку Абрахама, вдалим прикладом такого витиснення може служити біблійський міф про райську наготу: масова фантазія про наготу, яка нібито виникла під впливом надзвичайно строгої у статевому відношенні етики євреїв, була реалізована в міфі, що оповідає про раннє дитинство людства.

Відсутність подібного мотиву в грецькій міфології здається Абрахамові цілком зрозумілою: греки значно менше соромилися наготи і тому у такому міфі просто не мали потреби. Таке тлумачення якщо не безперечно, то, принаймні, звучить досить правдоподібно. Можна сказати, що в даному випадку для полегшення роботи міфологічної фантазії сформульованих Фрейдом принципів витиснення інфантильних бажань та їхнього викривлення внаслідок дії цензури цілком достатньо. Однак, елімінувавши в такий спосіб мотив наготи з цілого міфу про перебування першолюдина в раю і витлумачивши його саме так, Абрахам тим самим пройшов повз можливість аналізувати міфологію гріхопадіння в інцестуальному ключі. Тобто інтерпретація Абрахама виявилась принаймні не зовсім фрейдистською. Цікаво, що, кількома роками пізніше, в особистому листуванні з Юнгом Фрейд виклав своє розуміння цього міфу, в якому знайшлося місце для інцестуального аспекту. Справедливості заради потрібно, мабуть, сказати, що, займаючись Абрахам цим міфом цілком, він навряд чи уник би спокуси продемонструвати свою прихильність догматам фрейдизму, але факт залишається фактом: він обмежився лише дитячим бажанням наготи і, свідомо або мимоволі, дав можливість припустити, що аж ніяк не всяка міфологема суть однозначна алегорія інцестуального потягу. Однак до асексуальної революції тут ще далеко.

2.3. "Міф про народження героя" Отто Ранка

2.3.1. Всі герої – Едипи

Поряд з роботою Абрахама "Сновидіння та міф", другою книгою, яка, як висловився Фрейд, пригорнула його інтерес у бік міфології, була праця Отто Ранка "Міф про народження героя". Подивимось, чи виправдав очікування вчителя цей учень Фрейда. Чи спромігся він, на відміну від Абрахама, довести тотальну присутність інцестуального мотиву у світовій міфології?

На підставі огляду досить великої кількості сказань з цією тематикою Ранк виділяє низку чинників, що регулярно супроводжують появу на світ дитини, якій призначено стати героєм. Наявність цього сюжетного остову дозволяє Ранкові сформулювати, як він висловлюється, "типове сказання" про народження героя. Його загальна канва складається з наступних елементів: 1) Герой є сином знатних батьків, найчастіше за все – царського роду, 2) У зв'язку з народженням майбутнього героя його батькові пророчаться величезні неприємності, уникнути яких той намагається убивши дитину або кинувши її у воду, 3) Маленького героя рятують і ростять звірі або люди нижчих соціальних шарів; 4) Але згодом герой дізнається про своє походження і в той чи інший спосіб відновлює свій високий статус. З фактами в Ранка все гаразд, ілюстративного матеріалу в нього більш,

ніж досить: Мойсей, Авраам, Едип, Паріс, Персей, Кір, Ромул, Геракл, Ісус, Зороастр, Зигфрід – це далеко не повний список міфологічних героїв, біографії яких цілком або частково збігаються із запропонованою учнем Фрейдца "усередненою" схемою. А що можна сказати про його тлумачення причин цієї різкої схожості? Щоб відповісти на це питання, спробуємо спершу реконструювати хід міркувань Ранка.

Закономірності міфоутворення, згідно з Ранком, ідентичні закономірностям спонтанної діяльності індивідуальної фантазії. Справжня спонтанність, однак, притаманна лише фантазії дітей і, що особливо важливо, фантазії невротиків. Відповідно, у психоаналіза, тобто напрму, що спеціалізується на розгляді цих явищ, є всі підстави розраховувати на розкриття таємниці міфу про народження героя. Для рішення цієї задачі Ранк використовує висновки, зроблені Фрейдом щодо так званих "сімейних романів" дітей-невротиків. Останні, за Фрейдом, у певному віці відчувають глибоке розчарування у своїх батьках: раптово приходить усвідомлення, що батько і мати не є кращими в усьому світі, і від цього у дитини народжується честолюбна фантазія про те, що її справжніми батьками є люди більш шляхетного походження. Однак відмова від реальних батьків є наслідком надмірної закоханості у них: фантазія відновлює ту щасливу, але безповоротно втрачену пору, коли батько був ще найшляхетнішим та наймогутнішим серед усіх чоловіків, а мати – найбільш прекрасною з усіх жінок в світі. На думку Ранка, дві батьківські пари в міфі (знатні та простолюдини) точно відповідають реальній та вигаданій батьківським парам роману-фантазії дитини-невротика. Однак, якщо у фантазії дитина відмовляється від батьків, то в міфі батьки рятуються від дитини: ворожість, пережита дитиною у фантазії, у міфі приписується батькам, тобто міф як би покликаний реабілітувати цю невротичну відчуженість дитини. Тобто йдеться не просто про маскування вихідного стану, а про *перетворення у протилежність*. Цим прийомом психоаналітичної інтерпретації згодом скористається й Фрейд – у тлумаченні міфу про здобування вогню (про це нижче).

Ранк вважає, що подібні психологічні механізми цілком пояснюють такі мотиви міфу, як: 1) високе положення рідних батьків і їхнє бажання позбутися дитини; 2) її тривале перебування в родині простолюдинів. Але залишається ще й така розповсюджена деталь сказань, як викидання шухлядки з дитиною у воду. Як бути з нею? І в даному випадку нічого іншого, ніж скористатися принципом перетворення у протилежність, Ранкові не залишається. За його думкою, міфологічною мовою "кидати у воду" означає "виходити з води", тобто народжуватися, а представлення народження через його протилежність (вбивство) виражає, згідно з Ранком, споконвічну недоброзичливість батьків по відношенню до майбутнього героя, а також підкреслює те, наскільки героїчним було вже саме його народження. Ця недоброзичливість носить, за Ранком, не тільки перегорнутий характер (ворожість дитини до батьків перетворюється на ворожість батьків до дитини). Вона до того ж ще й асиметрична: найчастіше йдеться не про ворожість до обох батьків, а про ворожість лише до батька. З точки зору канонічного фрейдизму це цілком логічно: справжньою причиною антипатії сина до батька є конкуренція за нижню увагу та любов з боку матері.

2.3.2. Головоломка №3: Чого хочуть Едипи?

Нарешті, можна зітхнути "з полегшенням": інтерпретація Ранка опиняється на споконвіку психоаналітичній території, тому що за самолюбними бажаннями отримати більш шляхетних батьків проступили знайомі обриси Едипового комплексу. Дійсно, без цього мотиву тлумачення міфу про народження героя відповідало б скоріше увлеченням не Фрейда, а одного з його перших "зрадників" – Альфреда Адлера, який вважав справжньою причиною неврозів зовсім не інцестуальний потяг, а жадання реваншу за всі негаразди дитинства, намагання стати кращим за батька (принцип гіперкомпенсації). Але по-суті

заява Ранка про присутність інцестуального компоненту звучить лише як декларація вірності Фрейдіві. Насправді, його остаточні висновки звучать скоріше по-адлерівськи, ніж по-фрейдівськи. Ранк змушений визнати, що "еротичне відношення до матері, що переважає в інших групах міфів, у міфах про народження зрушено на задній план, у той час як більш акцентований опір батькові". Так, у Ранка ще не було такого поняття, як "гіперкомпенсація" ("*Міф про народження сероля*" був написаний у 1909 р. – за кілька років до заяви Адлера про створення ним незалежної від Фрейда "індивідуальної психології"), однак, на нашу думку, навіть більш-менш сумлінної переробки наявного міфологічного матеріалу виявилось достатньо для того, щоб кинути легку тінь на базовий постулат фрейдизму – інцестуальну догму. Інша справа, що досить вузький дослідницький інструментарій Ранка та його особиста глибока лояльність до Фрейда не дозволили йому заговорити про сумнівність психоаналітичної концепції міфу як такої.

2.4. "*Гамлет та Едіп*" Ернеста Джонса

2.4.1. Гамлет – теж Едіп

Трохи згодом з'явилася робота іншого послідовника Фрейда – Ернста Джонса – "*Гамлет та Едіп*", у якій була здійснена спроба розвинути наявну в "*Глумаченні сновидінь*" аналогію між софоклівським Едіпом та шекспірівським Гамлетом. Джонс вважає, що задовольнитися фрейдівським коротким пасажем ніяк не можна. "Кожному, хто знаком із сучасною інтерпретацією, що базується на психоаналітичних дослідженнях міфів та легенд, – піше вік, – пояснення проблеми Гамлета стане яким вже під час першого прочитання трагедії... Історія Гамлета є просто надзвичайно розвинутою формою великої групи легенд, психологічне значення яких зараз усі прекрасно розуміють завдяки Фрейдіві та його співробітникам"⁵. Оптимізм Джонса щодо потенціалів подібного роду інтерпретації спонукає його зробити серію кроків у напрямку, як він вважає, більш глибокого психоаналізу гамлетівського сюжету. Книга Джонса – це приклад найбільш догматичного застосування фрейдівського методу, спроба відгородити його від руйнівного впливу часу. Так, в одному з її пізніших перевидань Джонс критикує всі першачі в психоаналізі (зокрема – ті, що були зроблені Юнгом) та наголошує, що в міфі варто шукати лише ті інстинкти, про які говорив Фрейд.

Однак навіть такий консерватор як Джонс прекрасно розумів, що прояви цих інстинктів чітко проглядаються лише в міфі про Едіпа, а "розробка більш складних варіантів міфу має вестися з урахуванням трьох чинників: внаслідок психологічного витиснення зростає ступінь викривлення, головна тема доповнюється другорядними; оповідання розширюється за рахунок повторів, що вводяться автором"⁶. Найбільш цікавим Джонсу представляється те, що з розвитком міфологічного сюжету якості, які спочатку належали одному герою, розділяються між різними образами, і, навпаки – атрибути різних персонажів поєднуються в одній фігурі. Це знайомі нам по "*Глумаченню сновидінь*" механізми згущення та розщеплення. Джонс не звертає увагу на те, що, комбінуючи ці механізми, можна звести практично будь-який сюжет до того, який інтерпретатор визнає базовим (у даному випадку це, зрозуміло, Едіпів міф). За допомогою принципу розщеплення можна, наприклад, звести будь-яке убивство до батьковбивства: потрібно лише сказати, що тиран, який вбив батька, насправді є образом, що виникає внаслідок розщеплення образу сина (легенда про Феридана). Якщо немає вбивства, а має місце лише переслідування батька з боку тирана (Грод проти Йосипа та Ісуса), то це можна пояснити як розщеплення, доповнене маскуванням: замість сина – тиран, замість убивства – переслідування.

⁵ Jones E., *Hamlet and Oedipus*. – New York, 1949. – P.146.

⁶ *Ibid.* – P.149.

2.4.2. Головоломка №4: Клавдій – це Гамлет та його батько одночасно?

Прикладів подібного герменевтичного свавілля у Джонса ще чимало. Щодо згущення можливі такі варіанти: іноді, якщо того вимагають ідеали психоаналізу, можна визнати тирана образом, що поєднує в собі фігури сина та батька. "З одного боку, – пише Джонс, – він ототожнюється з батьком, якого триумфально перемагає молодий герой, а з іншого – там, де він убиває батька героя – із самим молодим героєм"⁷. Саме така ситуація, на думку Джонса, лежить в основі шекспірівської трагедії. Клавдій є двійником Гамлета (оскільки він приблизно одного з ним віку і, що саме головне, оскільки він – убивця його батька) і одночасно він ототожнюється з батьком Гамлета (оскільки він – його дядько). Саме тому, що Гамлет ідентифікується з Клавдієм, він, згідно Джонсу, і ухиляється від ролі сина, що мстить за свого батька. Він відмовляється від помсти, тому що убивця – він сам.

Зрозуміло, Шекспір про це нічого не знав: усе це, як говорить Джонс, несвідомо проробила його інтуїція. Всі етичні і метафізичні глибини, що знаходили попередні покоління читачів у нершучості Гамлета, втрачають після цього будь-яке значення. Усе багатство змісту зводиться до Едипівської схеми. Конкретне (як його розумів Гегель) поступається місцем абстрактному, символ замінюється алегорією.

2.5. "Значення психоаналізу в науках про дух" Отто Ранка та Ганса Закса

2.5.1. Усвідомлення неминучості головоломок (символ складніший за алегорію)

Однак, поряд з такими вкрай догматичними розробками фрейдівських постулатів, в психоаналізі все ж таки відбувалися й зрушення в бік більш гнучкого, тобто символічного, тлумачення міфів. Більше поваги до символічному аспекту міфотворчості приціляється у роботі Отто Ранка та Ганса Закса "Значення психоаналізу в науках про дух". На думку двох авторів, саме символ найкращим чином пристосований для маскування прихованих мотивів несвідомого. Саме властива символу багатозначність сприяє "контрабанді" елементів несвідомого у свідомість. Діапазон символічного смислового виразу простирається від прозорої двозначності (у гостроті, жарті) до повної неясності (наприклад, у сновидінні та неврозі). "Між цими крайніми відносинами свідомості до символу, – читаємо в "Значенні психоаналізу", – міститься низка, так би мовити, повноцінних символізацій (таких, скажімо, як релігія, міф та мистецтво). З одного боку, вони дають можливість розумного зображення і розуміння, а з іншого – не позбавлені й глибокого несвідомого змісту"⁸. З позиції ортодоксального фрейдизму таке розміщення акцентів ("аж до повної неясності в сновидінні і неврозі") більш ніж несподівана. Несподіваним було й визнання, що у випадку з міфом також не слід розраховувати на миттєве дешифрування за допомогою універсального ключа-алгоритму. Зрозуміло, масштаби цієї "деалгоритзації" перебільшувати не доводиться, оскільки, визнавши існування символізму, Ранк та Закс не визнали його цінність. Створення символів розглядається в "Значенні психоаналізу" як регресивне явище, як зниження мислення на образну ступінь, що виникає внаслідок неможливості свідомої адаптації до реальних подій: "символіка є несвідомим осадком зайвих і вже непотрібних (курсив мій. – В.М.) примітивних засобів пристосування до реальності, архівною коморою людської культури, до якої доросла людина охоче рятуються втечею в стані зниженої здатності пристосування"⁹.

⁷ Тойд. – Р.153.

⁸ Ранк О., Закс Г., Значення психоаналізу в науках о духе. – СПб., 1914. – С.32.

⁹ Там само. – С.27.

Безумовно, і для Ранка з Заксом, і для Абрахама залишається безсумнівною провідна роль сексуальної символіки: саме кризь призму інстинкту збереження і продовження роду, за їх думкою, людство дивиться на увесь світ. Ось як про це говорить автор "Сновидіння та міфу": "З предметами зовнішньої природи людина знаходиться аж ніяк не в об'єктивному, а в чисто суб'єктивному, особистому зв'язку, що виникає з її сексуальності і має величезне значення для роботи уяви"¹⁰. Таким є специфічно психоаналітичний аргумент проти так званого "натуралістичного" тлумачення міфології, яке було дуже популярним у XIX ст. Абрахам (а до нього – Фрейд) критикує погляди, що зв'язують походження міфології з першими наївними спробами пояснити явища природи, оскільки їхні прихильники не враховують принципову егоцентричність бажань людини. З тим, що матеріал із зовнішнього світу запозичується міфом лише для аналогії з власним "я", згодні всі психоаналітики (включаючи Юнга). Пильна увага психоаналізу саме до сексуальної символіки, на думку Ранка та Закса, обумовлена також і тим, що жоден людський інстинкт не піддався в процесі культурної еволюції настільки сильному витисненню і тому не став приводом для народження настільки масштабних міфологічних фантазій.

2.5.2. Перший та останній триумф парадигми: перемога над міфологічним натуралізмом

На думку правовірних фрейдистів, тільки витисненням (але вже не масовим, а індивідуальним) можна пояснити наполегливі спроби деяких дослідників виключити з міфу суб'єктивний елемент і роз'яснити його простою вказівкою на атмосферні, астральні й інші природні явища. В якості виразного прикладу Ранк та Закс наводять цитати з класика міфологічного натуралізму Макса Мюллера: "Завдяки цьому методу (методу натуралістичного тлумачення – В.М.) не тільки незначні міфи здобувають власне значення і красу, але усуваються деякі з найбільш обурливих рис класичної міфології і з'являється їхній справжній зміст".¹¹ Ранк та Закс вважають, що авторами подібного роду роз'яснень насправді рухає те ж саме витиснення неприємних мотивів, що і древніми творцями міфів. Але чому тоді в багатьох сказаннях відсутні персонажі, що є, із психоаналітичної точки зору, традиційними носіями заборонених бажань (боги, герої, надлюдські істоти), а в якості діючих осіб представлені лише людина і природа? Відповідь Ранка та Закса така: відомо, що в сновидінні в якості будівельного матеріалу фантазіїноді використовуються найвищою мірою другорядні спогади вчорашнього дня (зсув); звідси легко припустити, що в міфі природні явища також будуть використані з метою наочного зображення (драматизація) і сюжетного оформлення прихованих несвідомих імпульсів.

Повстання проти догматів міфологічного натуралізму і заклик шукати істину міфу в глибинах людської душі – *один з найбільш резонансних кроків психоаналізу у галузі філософії міфології*. Інша справа, що самі душевні процеси Фрейд та його однодумці розуміли досить спрощено. Пристосовуючи міфологічний матеріал до психоаналітичної концепції психічних процесів вони зіштовхнулися з цілим сонмом проблем. Про деякі з них ми вже сказали вище, про деякі скажімо далі. Навряд чи З. Фрейд, формулюючи свої засадними принципами розуміння міфу, очікував на щось подібне. Як відомо, *одна справа – проголошувати принципи, а зовсім інше – здійснювати їх на практиці*.

Питання до семінарського заняття

Розробка фрейдівських постулатів аналітики міфу та розв'язання "головоломок" в працях психоаналітиків "першої хвилі":

1. "Здійснення бажань та символізм у казках" (Ф. Ріклін)
2. "Сновидіння та міф" (К. Абрахам)

¹⁰ Абрахам К., Вказана праця. – С.29.

¹¹ Ранк О., Закс Г., Вказана праця. – С.143.

3. "Міф про народження героя" (О. Ранк)
4. "Гамлет та Едіп" (Е. Джонс)
5. "Значення психоаналізу в науках про дух" (О. Ранк, Г. Закс)

Література до семінарського заняття

1. *Абрахам К.* Сновидення і міф // *Фрейд З. і др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа.* – М.: Совершенство, 1998. – С. 65-85.
2. *Ранк О.* Міф о рожденні героя – К.-М.: Ваклер/REFL-book, 1997. – С. 155-249 (або таж сама праця, але в іншому перекладі: *Фрейд З. і др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа.* – М.: Совершенство, 1998. – С.123-206).
3. *Ранк О. Закс Г.* Значение психоанализа в науках о духе // *Ранк О.* Міф о рожденні героя – К.-М.: Ваклер/REFL-book, 1997. – С. 21-89. (або глава з цієї книги в збірці: *Фрейд З. і др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа.* – М.: Совершенство, 1998. – С.207-244).
4. *Менжулин В.И.* Мифологическая революция в психоанализе. – К.: Наукова думка, 1996. – С.17-29.
5. *Менжулин В.И.* Путь героя // *Ранк О.* Міф о рожденні героя – К.-М.: Ваклер/REFL-book, 1997. – С. 7-20.
6. *Rickin F.* Wishfulfillment and symbolism in fairy tales. – New York, 1915. – 90 p.
7. *Jones E.* Hamlet and Oedipus. – London, 1949.

Тема 3. Екстраординарна наука: багатолікий Прометей

3.1. Парадигма одна, а Прометейів одразу три

Показовим прикладом того, як у процесі заглиблення у міфологічну конкретику фрейдистський проект інтерпретації міфу виявляв зростаючу нездатність вирішувати поставлені задачі, може служити "епопея" із тлумаченням міфу про Прометея. Чому "епопея" і чому саме з міфом про Прометея? У "Тлумаченні сновидінь" цей міф не аналізується. Проте в роботі Абрахама "Сновидіння та мф" ставку зроблено саме на нього: аналізу та реконструкції міфу про Прометея присвячено значну частину книги, у тканині оповідання про викрадача вогню Абрахам шукає реальне підтвердження істинності психоаналітичних конструкцій. Вдача в подібному смислому проекті повинна була відвести всі сумніви стосовно доцільності наведених у "Тлумаченні сновидінь" міфологічних прикладів.

На перший погляд, Карл Абрахам дійсно спромігся написати психоаналітичний портрет Прометея, строго дотримуючись при цьому всіх сформульованих Фрейдом правил інтерпретації. Більш того, патріарх психоаналізу схвалив цю роботу. Цікаво, однак, що через багато років (у 1932-му) Фрейд раптово згадав про Прометея і написав статтю "Здобування й упокорення вогню", у якій дав власне (зовсім на абрахамівське не схоже, але від цього нітрохи не менш фрейдистське) тлумачення міфу про винахід вогню. Крім того, у "Метаморфозах та символах лібідо" Карла Юнга (опублікованих через три роки після "Сновидіння та мфу" Абрахама) міститься ще одна версія даного міфу – юнгівська. Для того, щоб розібратися в тонкощах цього неоголошеного конфлікту, потрібно розглянути позиції його учасників.

3.2. Прометей очима Абрахама ("Сновидіння ти міф")

Подивимось, як працює з міфологією вогню психоаналітичний метод інтерпретації у виконанні Абрахама. Відразу ж привертає увагу одна несподівана обставина: починаючи власне дослідження, Абрахам звертається за порадою не до Фрейда, а до видного міфолога минулого століття Адальберта Куна. Абрахам цілком приймає запропоноване Куном ототожнення Прометей з індійським героєм-вогненосителем – Матарихваном. Нескладна етимологічна аналогія намічає контур інтерпретації. Найдавнішу форму імені Матарихвана – Праманта – можна перевести як "той, що створює шляхом тертя", тоді як іменник "мата" означає чоловічий статевий орган. Звідси напрошується припущення про те, що Матарихван-Праманта створює людину і здобуває вогонь за допомогою тертя. У міфології Вед цей процес здобування-породження переданий символічною розповіддю про те, як щоранку Матарихвану приходиться заново розпалювати погасле за ніч полум'я Сонця шляхом бурвління сонячного диску. Подібно до небесного вогню, знову і знову загасає й вогонь земний: це бог Агни ховається в дерев'яному диску, з якого його теж можна викликати лише за допомогою бурвління і тертя.

Акт здобування вогню, якщо його розуміти саме так, має недвозначні (і настільки бажані для фрейдиста!) паралелі в людській життєдіяльності, насамперед у статевій сфері. Ще одна етимологічна тонкість допомагає психоаналітику окреслити напрямок, у якому діяв механізм витиснення в процесі історичної еволюції міфу про здобування вогню. Справа в тім, що іменник "мата" (чоловічий статевий орган) співзвучний із дієсловним коренем "мат" (брати, викрадати). Завдяки цій подібності виявляється можливим наступний маскувальний крок. Образ Праманты, що створює за допомогою тертя, витісняється образом Праманти, який викрадає вогонь. Таким чином, на думку Абрахама, із прогресом культури первісний зміст цього міфу, що полягав в ототожненні виникнення людини із виникненням вогню, виявляється в тіні нових (більш "культурних") на шарувань. Принесена культурою десексуалізація прогресує в більш пізніх версіях цього міфу, які розповідають вже не про породжувача людей, а про викрадача вогню. Так, скажімо, грецький Праманта (Прометей) вже зовсім не креатор людства, а лише його добрий заступник.

Отже, що ми маємо? Абрахам переконливо і дуже по-фрейдистськи говорить про викривлення, яким у процесі історичного розвитку міфу про здобування вогню піддалося приховане в ньому споконвічне людське бажання. Питання, однак, у тім, *що*, власне, витіснялося та, відповідно, ставало все більш прихованим? Яке бажання піддалося настільки сильній цензурній обробці? Можливо, це індуїстський інстинкт, або викликаний останнім мотив батьковбивства? Ні, Абрахам навіть не згадує про ці схильності, які, за Фрейдом, підлягають першочерговій забороні. У нього йдеться лише про етично нейтральне милування здатністю людини до продовження роду, про уподібнення людського сексуального акту божественному породженню вогню. Отже, під заборону опиняється продуктивна здатність, яка, на відміну від кровозмішення, не несе ніякої погрози людському існуванню. Звучить найвищою мірою дивно. Дійсно, не в традиціях культури (принаймні, у фрейдівському розумінні) безмірно рекламувати сексуальний елемент. Дійсно, розвиток людства, на думку Фрейда, пов'язаний із низкою послідовних обмежень у цій галузі, однак сам по собі інстинкт продовження роду вимушено визнавався навіть такими аскетичними ідеологіями як християнство. А що говорити про греків? Невже міф про Прометей знадобився їм для маскування продуктивної здатності, яку вони шанували цілком відкрито? Невже, нарешті, культура була настільки сліпа, що мала намір розвиватися без участі людей, що покірно упокорилися з накладеним нею вето на породження собі подібних?! Навряд чи.

Скоріше, виникає підозра, що дана конкретна спроба суттєво розширити зону дії психоаналітичної теорії закінчилася в кращому випадку безрезультатно. А в гіршому? Адже абсурдність отриманих висновків породжує сумнів й у правомірності принципів, досить автентичне використання яких до таких висновків вело. Або міф не є здійсненням

заборонного бажання, що, за Фрейдом, неможливо, або ж забороненим бажанням, що маскується у міфі про Прометей, виявляється бажання продовжити рід, що немислимо. У зв'язку з цим частковим непорозумінням проблематизується легітимність психоаналітики міфу як такої. Природно, що провідні психоаналітики такий стан справ прийняти не могли.

3.3. Прометей очима Фрейда ("Здобування й упокорення вогню")

Однак вийти з цієї "міні-кризи" з єдиним рішенням проблеми психоаналізу не судилося. Вже через кілька років свої роз'яснення з приводу того, про яке заборонне бажання може йтися в міфі про Прометей, спробував дати Карл Юнг. Правда, в його "Метаморфозах та символах лібідо" Прометей з'являється вже не в традиційному психоаналітичному контексті, а в атмосфері революційного народження власної юнговської версії психоаналізу – аналітичної психології. Образно кажучи, юнговський Прометей спрямований уперед, у майбутнє, у той час як Прометей із фрейдівського "Здобування й упокорення вогню" (який формально "молодше" юнговського більш ніж на двадцять років) ностальгічно звернений назад – в повні надії роки зародження психоаналізу. У зв'язку з цією "перегорнутою" хронологією спочатку поговоримо про фрейдівського Прометей.

Ця невелика стаття Фрейда відносно маловідома. Вона не фігурує в списку основних робіт засновника психоаналізу, дослідники його творчості рідко згадують про неї. Однак з точки зору історії психоаналітичних уявлень про міф цей текст представляється дуже значимим. Якщо злумачення міфу про Едіпа дало його теорії основний постулат, то на прикладі легенди про Прометей Фрейд, скоріше за все, хотів продемонструвати універсальну значимість і застосовність відкритих ним методів аналізу і дати тим самим рішучий відпір "ревізіоністові" Юнгу, а також подолати помилки свого вірного послідовника Абрахама. Однак зробити це, саме на прикладі міфу про Прометей, було надзвичайно важко.

У цьому міфі насправді немає ні найменшого натяку на заборонний інцестуальний інстинкт, немає ні єдиної зачіпки для класичних психоаналітичних розшифровок в душі Едіпового комплексу, комплексу кастрації, батьковбивства тощо. Насправді, Карл Абрахам зробив усе, що міг. Тому, фактично, перед Фрейдом стояло питання про відкриття (чи винахід?) зовсім *нового* прихованого інфантильного сексуального комплексу – так би мовити, "на замовлення". Проблиск надії з'явився у Фрейда лише в 1929 р., під час роботи над "Невдоволенням культурою", де у висновках він у незвично обережних і обачних для себе вираженнях висловив здогадку стосовно міфу про здобування вогню:

Психоаналітичний матеріал, який є неповним і не піддається вірогідній інтерпретації, все-таки дає нам одну – що звучить фантастично – гіпотезу про походження цього великого людського відкриття. Здається, первісна людина мала звичай тушити вогонь, який натрапляла, власною сечою й отримувала тим самим задоволення дитячого бажання. Наявні передання не залишають сумнівів щодо того, що первинне розуміння язвків полум'я, ще звивалися й шугали вгору, було фалічним. Гасіння вогню сечовипусканням (здаймо пізніших гігантів – Гулівера у лілліпутів або Гаргантюа у Рабле) було чимось на зразок статевого акту з чоловіком, насолоди чоловічою силою у гомосексуальному змаганні. Хто першим відмовив собі у цьому задоволенні, пощадив вогонь, той зміг забрати його з собою й поставити собі на службу. Приборкавши вогонь власного сексуального збудження, він упокорив природну силу вогню. Це велике завоювання культури було своєрідною винагородою за зречення від потягу. У подальшому жінка була поставлена охоронителькою хатнього вогнища, позаяк уже за своєю анатомічною будовою вона не могла дозволити собі такої приємності. Заслужують на увагу й постійні

свідчення аналітичного досвіду про взаємозв'язок честолюбства, вогню та уретральної еротики¹².

Так був зроблений перший крок: Фрейдіві удалося начертати принципову схему шуваного, доти непізаного об'єкта, що нібито прихований під оболонкою усім відомого міфу про Прометей. Цим справжнім змістом міфу виявилось гомосексуально пофарбоване бажання згасити полум'я вогню цівкою сечі. Однак неповнота наявного психоаналітичного матеріалу змусила Фрейда під час написання "*Незадоволення культурою*" утриматися від докладного тлумачення. Час для цього, на його думку, прийшов через три роки, коли у вісімнадцятому номері журналу "Імаго" була опублікована стаття, в якій містилося повідомлення про древній монгольський закон, що забороняє "мочитися на золу". У гіпотези, яка раніше, навіть за словами самого Фрейда, "звучала фантастично", нарешті з'явилися деякі емпіричні підстави. Чекати далі було не можна, і вже в наступному номері "Імаго" з'явилася стаття самого Фрейда – "*Здобування й упокорення вогню*".

Однак, навіть маючи в руках "ключ" від таємниці міфу про здобування вогню – ідею про витиснене гомосексуальне бажання, поставити всі крапки над "і" було все-таки дуже важко. Тому Фрейд вирішив зупинитися на інтерпретації лише найбільш значних, з його точки зору, елементів:

- а) спосіб, яким Прометей доставляє людям вогонь;
- б) порушення ним при цьому закону;
- в) зміст отриманого ним за це покарання.

Але цими звуженнями Фрейд не обмежився. Знадобилося також відкинути деякі відомі варіанти тих сюжетних ліній, які він погодився взяти до розгляду. Так, наприклад, Фрейд спрощує сюжет міфу, коли говорить, що Прометей викрав вогонь у богів і вперше дарував його людям. Справа в тім, що, окрім цієї версії (запозиченої Фрейдом у Гесіода), в античному світі мали ходження й інші описи обставин одержання людиною вогню від Прометей. Згідно Аполлодору, Зевс, ображений підступністю, виявленою Прометеем та людьми при встановленні звичаю жертвопринесення, карає останніх позбавленням вогню, і лише потім хитромудрий Прометей викрадає його для них з кузні Гефеста¹³. Чи устоїть психоаналітична інтерпретація з урахуванням цього виправлення? Здається, поки Фрейд залишається невразливим: адже можна припустити, що тут мова йде не про реальне володіння вогнем у деякий попередній момент часу, а про ідеальне увлення, про казковий "золоте століття", і, таким чином, вчинок Прометей не втрачає своєї значимості. Це той самий культурний герой, велич якого лише підсилюється фактом відповідності його вчинку праісторичному зразку, тобто, говорячи фрейдівською мовою, це ще один аргумент культури на користь закону, що забороняє гасити вогонь.

Зовсім інша справа, коли мова заходить про покарання Прометей, точніше, про його причину. У цьому питанні будь-які зміни для Фрейда неприйнятні. Він спирається на відоме поянення Гесіода: Прометей був покараний за те, що заради людей викрав у богів вогонь. Однак схоласт до Аполонія Родоського повідомляє, що Прометей, можливо, був покараний Зевсом зовсім не за викрадення вогню, а за свою любов до Афіни¹⁴. У античних авторів були й інші думки на цей рахунок. Фрейд використовує лише один – вигідний йому – варіант і маніпулює з ним як з єдиною застиглою структурою. Полісемантичність міфу їм зовсім не враховується.

Але й цих обмежень для безперешкодної роботи психоаналітичної інтерпретації виявилось недостатньо, і тому стосовно тлумачення механізмів міфічного викривлення в історії про Прометей аналіз був надлений надзвичайними повноваженнями. У Абрахама йшлося про викривлення, що припускає більш-менш віддалену подібність і, відповідно,

¹² Фрейд З., *Недоволення культурою* // Психоаналіз. Релігія. Культура. – М., 1992. – С. 89.

¹³ Apollod. I 7, 1.

¹⁴ Schol. Apoll. Rhod. II 1249.

вимагає угадування у наслідках викривлення того, що власно було перекручено. Фрейд же вирішив, що викривлення в даному випадку може бути прирівнено до "заміни з протилежним знаком". Угадати після такої повної зміни полюсів у міфологічному продукті вже нічого рішуче не можна, проте можна з легкістю розвивати доволіно обрану гіпотезу. Треба лише в потрібний момент замінити плюс мінусом, чорне білим, або, наприклад, вогонь водою.

Цей "герменевтичний прийом" виявився дуже корисним у зв'язку вже не з самим Прометеєм, а з його визволителем – Гераклом. Описуючи дуже важливу для всієї концепції сцену боротьби героя з лернейскою гідрою, Фрейд, зокрема, повідомляє: "лише спаливши вогнем (курсив мій – В.М.) останню – безсмертну – голову, він зумів здолати чудовисько". Безглуздість знищення *водяного дракона* вогнем очевидна, і тому Фрейд, упевнений, що сюжет міфу саме такий, пропонує для розшифровки перевернути його на 180 градусів; тоді вийде, що гідра – це різновид вогню і символ лібідю, а Геракл, як і положено, гасить його водою. Звідси робляться далекосляні висновки: "Вчинок, здійснений одним з героїв, був компенсований іншим. Прометей (подібно до монгольського закону) заборонив гасіння вогню, а Геракл дозволив робити це в тому випадку, якщо від нього походить небезпека. Другий міф, мабуть, відповідає реакції на здобуття влади над вогнем пізнішого шаблю цивілізації"¹⁵.

На жаль, ці примітні узагальнення тримаються на дуже хиткому фундаменті, тому що, як повідомляє Аполлодор, Геракл не спалив (як вважає Фрейд), а відрубав останню голову чудовиська, потім закопав її в землю і привалив важким каменем. Яким чином ця серйозна помилка вкралася у зовні досить чіткі міркування Фрейда? Скоріше за все, з ним зіграла злий жарт його пам'ять. Від того ж Аполлодора відомо, що супутник Геракла – Іолай – припікав свіжі рани гідри палаючими головошками, після того як Геракл відрубав чергову з *восьми голів* чудовиська, *які можна було знищити*. Що ж стосується найважливішої в даному випадку – *дев'ятої, безсмертної* голови, то про її долю відомо лише, що вона була відрублена та похована під величезним каменем. Ні про який вогонь у зв'язку з нею взагалі не згадується. Легко зрозуміти, якими наслідками для концепції Фрейда обертається подібна безпам'ятність.

Після цих пояснень на часі придивитися до широко використовуваної у цьому дослідженні символіки вогню й води. Процедура викривлення, згідно з Фрейдом, у снах, галюцинаціях і міфух діє однотипно: вона все перетворює на протилежність. З цього випливає висновок, що символи води й вогню є взаємнооберненими. Вогонь, що його Прометей несе в палиці, виявляється рідиною для його гасіння. Водяний дракон символізує вогонь, а Геракл тушить його водою, яка, в свою чергу, отримана з вогню. На поверхновому оповідальному рівні така трансформація відбувається постійно, проте самі по собі обидва символи мають усталене міфологічне значення: вогонь – це фаллос, тепло, що від нього виходить, подібне до енергії лібідю, воду ж Фрейд ототожнює з уреною й відповідно її з'яву (в акті сечовипускання) тлумачить як гасіння еротичного вогню. Таку символіку вогню й води, за словами самого Фрейда, він почерпнув з "широкого й добре відомого" психоаналітичного матеріалу. Можливо, на сеансах психоаналізу у пацієнтів Фрейда та його найближчих послідовників справа стояла так або приблизно так, проте огляд різних міфологічних традицій дає нам децю інакшу картину.

Всупереч твердженням Фрейда, ми виявляємо, що у міфах вода звичайно виступає як животворне, породжуюче начало: найчастіше це аналог материнського лона й утробы, що її запліднює світове яйце, у деяких випадках її зіставляють з плідним чоловічим сім'ям (наприклад, образ Балю в кананейсько-фінікійській традиції). Символ води буквально перелопачений еротичною метафорикою, з подобою нерозривно пов'язані образи богинь кохання (Іштар, Афродита). Деякою зачіпкою для Фрейда, може, ймовірно, були поєднання мотиву родючості ґрунту з мотивом смерті: у багатьох міфологіях розрізняють

¹⁵ Фрейд З., *Здобування й упокорення вогню* // Філосо. і соціол. думка. – 1993. – N7-8. – С. 199.

живу й мертву вода. Проте на якій підставі ми маємо відкидати породжуючий принцип (значно поширеніший) і враховувати лише цей другий – смертоносний – аспект символіки води?

Більш правдоподібно про внутрішній зв'язок символів вогню й води з деякими психофізичними переживаннями людини говорить один із засновників нео-фрейдизму – Еріх Фромм. У нього вогонь слугує для передачі таких станів, як енергійність, легкість, рух, витонченість, радість; вода, згідно з Фроммом поєднує в собі мінливість і незмінність, вона "радіше заспокоює, ніж збуджує"¹⁶. У якомусь розумінні Фромм повторює Фрейда, тому що хвацькість, метикуватість і збудженість можна приписати не лише вогню, але й лібідю, а спокій, неквапливість і усталеність можуть бути антиподами останнього. Проте Фромм не такий однозначний, як його вчитель, переконливість його тлумачення у цій недоговореності й небуквальності.

Не менш спірно виглядає й твердження Фрейда про те, що образ птаха, який скльовує пелітку Прометей, також позначає фаллос. Попервах він утримується від пояснення сенсу цього символу, але згодом усе-таки заявляє, що в легендах, снах і стародавніх пластичних зображеннях образ птаха, як правило, має значення чоловічого статевого органу. Й знову ми подибуємо не просто одностороннє тлумачення, а недостатню поінформованість інтерпретатора (лише завдяки такій неповноті інформації й виникає претензія на остаточне тлумачення будь-якого міфу). Адаже ось що кажуть фахівці: "Птахи можуть бути божествами, деміургами, героями, перетвореними людьми, трікстерами, іздовими тваринами богів, шаманів, героїв; тотемними пращурами тощо. Вони виступають як особливі міфологічні класифікатори й символи божественної сутності, верху, неба, духа неба, сонця, грому, вітру, хмари, свободи, росту, життя, родючості, статку, піднесення, сходження, натхнення, вищування, передбачення, зв'язку між космічними зонами, душі, дитятка, духа життя тощо"¹⁷. У цьому задвогному переліку за бажання можна відшукати й такі значення (наприклад, родючість, піднесення, сходження), які здатні бути містком до фрейдівських розбудов, проте користатися ними треба з граничною обережністю, неодмінно враховуючи все смислове багатство розглядуваного символу.

Проте й іншу крайність – довільне маніпулювання з текстом – навряд чи варто вітати. Зокрема, не можна так буквально, як це робив Фрейд, переносити механізми сновидіння (перетворення на протилежність) на такий розгорнутий міф, як прометеївський, що має широкую літературну біографію. На відміну від сновидіння, він не є продукт виключно несвідомої діяльності. Суто несвідомими є нечіткі праобрази міфічного оповідання, що їх Юнг назвав архетипами. А у творенні такого завершеного й відшліфованого з літературної точки зору твору, яким був міф про Прометей вже у викладі Гесіода (саме цим варіантом і користувався Фрейд), безперечно, величезну роль відігравали свідомі компоненти. При аналізі такого утворення не можна спиратися лише на закони психічної механіки, тут зростає роль соціально-історичних та антропологічних чинників.

Наведених прикладів, мабуть, достатньо для того, щоб уявити, наскільки необов'язкові фрейдівські висновки з приводу міфу про викрадання вогню. Проте цим результатом важко задовольнитися. Врешті-решт, у науковому світі давно відомо, що експерименти Фрейда у галузі історії культури мали дуже тенденційний характер, а його твердження про ті чи ті культурні феномени вважають малообґрунтованими. Викладені вище спостереження – лише зайве тому підтвердження. Хотілось би, втім, подолавши розгубленість, яку викликають екстравагантні міркування Фрейда, все-таки дійти деяких об'єктивно значимих параметрів. Йдеться про орієнтири, що їх задає традиція. У цьому разі це багатовікова традиція інтерпретації міфу про Прометей. Взагалі, головну тезу цих

¹⁶ Фромм Э., *Забвтий і зник. Введення в науку помилки сна, сказок і міфів* // Душа человека. – М., 1992. – С. 187.

¹⁷ Іванов В.В., Топоров В.Н., *Літарі // Міфологічний світ*: В 2-х т. – М., 1992. – Т. 2. – С. 187.

нотаток можна сформулювати так: попри всю суперечливість тексту, проблематичність висунутих його автором аргументів і шоковую нетрадиційність запропонованих цим розв'язків, стаття "Здобування й упокорення вогню" є логічним продовженням розробки міфу про Прометея в європейській філософії й літературі¹⁸.

Зв'язок ідей, викладених Фрейдом у статті "Здобування й упокорення вогню", із традицією тлумачення міфу про Прометея дійсно має місце. Однак у самого Фрейда цей факт навряд чи викликав би задоволення. Йому представлялося, що психоаналіз раз і назавжди кладе кінець інтерпретаторському свавілля. Своє тлумачення міфу про Прометея він вважав єдиною вірним науковим поясненням, остаточним рішенням проблеми. Але на цьому шляху його спіткала доля його попередників: з його статті читає більше довідується про погляди самого Фрейда, ніж про сутність міфу про Прометея. У цьому плані фрейдівський Прометей вінчає собою галерею класичних літературних портретів цього героя, тоді як про «остаточне наукове рішення проблеми» тут навряд чи може йтися.

Адже що виходить у підсумку? Ціною неймовірних хитрувань Фрейдіві начебто вдалося домогтися свого – показати, що під оболонкою класичного міфу таїться витіснене вкрай непристойне бажання – гомосексуальне змагання. Однак це ж явна підміна – непристойним воно стане пізніше – опинившись в орбіті етичних нормативів ще невідомого творця міфу християнського благочестя. У самій же Еліаді, як відомо, гомосексуальність оцінювалася зовсім по-іншому... Отже, Фрейдіві вдалося лише зовнішньо перебороти утруднення, з якими зіштовхнувся Абрахам. Якщо в останнього йшлося про витиснення практично взагалі ніким і ніколи не забороненого бажання продовжувати рід, то Фрейд, називаючи заборонним бажання гомосексуального змагання, і граючи в такий спосіб на чуттєвих до всякого роду непристойностях переконаннях своїх сучасників, вільно чи мимоволі залишив осторонь найважливіше – світогляд носіїв цього міфу. Як він ні намагався, він не зміг запропонувати нічого, крім уривчастих і скоріше заклиналих, ніж доказових, тверджень.

3.4. Прометей очима Юнга ("Метаморфози та символи лібідо")

Після цього короткого візиту в "майбутнє" (розглянута стаття Фрейда з'явилася у 1932 р.) необхідно повернутися на два десятиліття назад – до моменту виходу у світ праці Карла Юнга "Метаморфози та символи лібідо" (1912), в якій він спробував знайти свою розгадку таємниці Праманті-Прометея, відміну від тієї, яку декількома роками раніше запропонував Абрахам (1909 р.) і дуже несхожу на ту, яку через два десятиліття запропонує Фрейд. Як і Абрахам, Юнг звертає увагу на етимологію давньоіндійського імені вогненосця бурваллення, тертя, викрадення. Абрахам, який, як ми вже говорили, не брав до уваги факт активного функціонування лібідо в асексуальних формах, змушений був однозначно зв'язати бурваллення і тертя із коїтусом, а викрадення – із заборобою останнього (що, як з'ясувалося, безглуздо). Сам Юнг був впевнений, що в даному міфі йдеться зовсім не про статевий зв'язок, а про його відсутність. Йдеться про іншу форму лібідо (точніше, як висловлюється Юнг, "регресії лібідо на достатевий рівень"), міфічними символами-заступниками якої можуть служити бурваллення і насамперед тертя. "Тепер вже не важко відгадати, – говорить Юнг, – що саме є заборонним: це *онанія*". Аутоеротичне квазізадоволення, являю собою дійсну загрозу для людства. Величезні маси енергії, придатної для творчих здійснень, могли бути навично похованими усередині індивіда, що замкнувся в собі. Забороняючи легкодоступне самозадоволення (подібне тому, що одержує Аладін за допомогою тертя чарівної лампи), міф про Прометея звертається до творчих потенціалів людського духу.

¹⁸ Докладніше про це див.: В. Меньшутін, *До психоаналітичного тлумачення міфу про Прометея* // Філософ. і соціол. думка. – 1993, № 7-8. – С. 187-194.

Отже, замість невдоволення культурою (Фрейд) – невдоволення культурою (Юнг). Міф перестає служити розрадою змученим від пресингу культури інстинктам і стає провідником культури в її боротьбі за приборкання інстинктивного життя, упорядкування хаотичних імпульсів душі. Таким був логічний фінал епопеї з тлумаченням легенди про здобування вогню найвизначнішими представниками психоаналітичного руху, але в той же час це і прелюдія до міфологічної революції, яка радикально змінила історичну долю психоаналізу, зробивши його лише *однією* з найбільш впливових версій глибинної психології.

3.5. “Резюме” Гастона Башляра (“Психоаналіз вогню”)

Можна спитати: чому лише прелюдія? Невже ще залишаються якісь нежності і сумніви? Так, поки що про кардинальне розмежування говорити зарано: в юнгівській інтерпретації міфу про здобування вогню має місце лише часткова десексуалізація лібідо, тому що запропоноване Юнгом пояснення (онанія) все ж таки зберегло сексуальний відтінок. Ми маємо одне дуже цікаве свідчення цієї збереженої невизначеності. Йдеться про позицію, зайняту по відношенню до психоаналітики вогню вченим, що не був безпосереднім учасником аналізованого конфлікту, якого не зарахуєш ani до послідовників Юнга, ani до затятих фрейдистів. Я маю на увазі французького філософа Гастона Башляра з його книгою “Психоаналіз вогню”, написаної, між іншим, багато пізніше – за чверть століття після юнгівських “Метаморфоз” та за п’ять років після фрейдівського “Здобування й упокорення вогню”.

Те, що Башляр був лише частково знайомий із ситуацією, що склалася в психоаналізі у зв’язку із міфологією, кидається в очі майже відразу. З одного боку, говорячи про спроби психоаналітиків “дати наукове пояснення й об’єктивне обґрунтування” таким відкриттям первісної людини, як здобування вогню, Башляр справедливо зауважує, що ця галузь “систематизована психоаналізом поки ще не повністю, хоча роботи К.-Г. Юнга внесли в неї істотну ясність”¹⁹. Однак, визнаючи заслуги Юнга, чіткої грані між ним та його попередниками він не проводить. Башляріві всі психоаналітики, включаючи й Юнга, увляються єдиною партією, що протиставила тривіальному раціоналістичному поясненню здобування вогню психологічне тлумачення цього феномена, причому сила такого тлумачення за Башляром, саме в його сексуальності. Складається враження, що Башляр був знайомий лише з першим томом “Метаморфоз та символів лібідо”, в якому Юнг дійсно ще залишався на позиціях, близьких до Фрейда. Твердження Башляра про те, що “у книзі Юнга можна знайти чимало аргументів у підтвердження тези про сексуальний (курсив мій – В.М.) характер тертя і вогню в примітивних представленнях”²⁰ є істинним, якщо мати на увазі виключно перший том “Метаморфоз”. Дана там інтерпретація міфу про здобування вогню, як ми вже встановили, дійсно має певний сексуальний відтінок (прихованим мотивом є онанія).

Розбіжності між Фрейдом та Юнгом, які стали очевидні після виходу *другого* тому “Метаморфоз” (1912), Башляра не дуже цікавлять. Для нього важливо те, що споріднює *всіх* представників глибинної психології. Він, як *всі вони*, переконаний у безперспективності спроб представити первісну людину свого роду “вченим”, що займається відстороненим спогляданням природи і робить за результатами цього споглядання відповідні практичні висновки. Усі відкриття, що робляться первісною людиною, йдуть із глибини її внутрішнього досвіду. Дослідники, які припускають, що здобуття вогню шляхом тертя сухих гілок було наслідком багаторазового спостереження аналогічних процесів у природі, на думку Башляра “навіть не наважуються поглибитися в

¹⁹ Башляр Г., *Психоаналіз вогня*. – М., 1993. – С. 38.

²⁰ Там само. – с. 52, 58.

психологію первісного відкриття²¹. Насправді "первісна феноменологія – пише вік, – є феноменологією афективності: з фантомів – проєкцій фантазії – вона створює об'єктивні сутності, бажання перетворює в образи, соматичний досвід – в матеріальний, любов – у вогонь"²².

Башляр відкрито солідаризується з усіма психоаналітиками у ствердженні пріоритету психологічної інтерпретації міфу та не має ніякого наміру всерйоз займатися зіставленням наявних версій даного міфу. Він просто викладає його сексуальну інтерпретацію (дуже близьку до тієї, котру ми знайшли в "Сновидінні та міфі" Абрахама). У Башляра, як і у Абрахама, вогонь знову виявляється символом любовного начала й одночасно – вже по Фрейдіві – він "відзначений печаткою Едіпового комплексу": будучи сином двох третьових деревинок, "ледь з'явившись на світ, поглинає батька і матір"²³.

Однак що це за "Едіпов комплекс", який припускає рівну ворожість як стосовно батька, так і до матері? Одна з фундаментальних догм фрейдівської теорії з'являється на сторінках "*Психоаналізу вогню*" як досить широка, розмита метафора. Крім того, ототожнюючи появу вогню із сексуальним актом і на підставі цього називаючи свою інтерпретацію психоаналітичною, він забуває про "святу святих" ортодоксального психоаналізу – принцип витиснення. Послідовність у цьому питанні, як ми переконалися вище, саме і завела у глухий кут Карла Абрахама. Але іронія долі полягає в тому, що у випадку з Башляром саме його непослідовність і рятує його книгу від ввердикту в душі: "непослідовно", "нелогічно", "перекручені факти" і т.п., тому що у її автора, не зайнятого пошуками витиснених бажань та пригадувань, з'являється можливість судити про даний феномен у новому ключі.

Вищим принципом для Башляра виявляється логіка поетичної імагінації²⁴, а вищим арбітром у суперечці про сутність вогню – поет-романтик Новалис. Для пояснення цього первісного відкриття Башляр вводить поняття "комплексу Новалиса", що "заснований на задоволенні почуттєвого спраги тепла і глибинному усвідомленні зігрівального блаженства..."²⁵. Далі міркування про зігрівальні потенції полум'я ведуть Башляра до новалисівських мрій про материнський жар земної утроби, до романтичного "мріяння біля вогнища" і врешті-решт – до присутньої в основі будь-якої творчості спраги любові. Можливо, з погляду норм літературної творчості і філософської есеїстики все це надзвичайно красиво і навіть переконливо, але таким чином встановити історичні долі психоаналітичної концепції міфу дуже важко. Стосовно Башляра можуть бути вірні його власні слова: "Філософія може виявитися слабкою, що не применшує красу поезії"²⁶. Поетичні медитації Башляра скоріше уводять нас від основного завдання – з'ясувати, що саме трапилось з психоаналітичною концепцією міфу? Коли і як поряд з канонічною (фрейдівською) версією з'явилася абсолютно нова – юнгівська?

Питання до семінарського заняття

1. Конфлікт інтерпретацій навколо міфу про здобування вогню:
 - Версія К. Абрахама ("Сновидіння та міф");
 - Версія З. Фрейда ("Здобування й упокорення вогню");
 - Версія К.-Г. Юнга (I-й том "Метаморфоз та символів лібідо").
2. Спроба синтетичної інтерпретації (Г. Башляр: "Психоаналіз вогню").

²¹ Там само. – с.39. Про те, що свідомість ахайної людини, яка пронизана "виступною партидацією", ігнорує зовнішній досвід і зовсім не схильна до науковоципродногої індукції, досить наполегливо говорив співвітчизник та сучасник Башляра Л. Ле-ві-Брюль, зокрема у своїй відомій роботі "*Первісне мислення*".

²² Там само. – с. 62.

²³ Там само. – с. 43.

²⁴ Тут пригадується концепція міфу, що належить іншому сучаснику Башляра – Я.Голомозеру.

²⁵ Там само. – с. 65-66.

²⁶ Там само. – с. 74.

Література до семінарського заняття

1. Башляр Г. Психоанализ огня – М.: Прогресс, 1993. – 176 с.
2. Абрахам К. Сновидение и миф // Фрейд З. и др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа. – М.: Совершенство, 1998. – С. 85-122.
3. Фрейд З. Здобування й упокорення вогню // Філософська і соціологічна думка. – №7-8, 1993. – С. 195-200 (або: Фрейд З. и др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа. – М.: Совершенство, 1998. – С. 57-62).
4. Юнг К.-Г. Перемещение либидо как возможный источник первобытного человеческого открытия // Фрейд З. и др. Между Эдипом и Озирисом: Становл. психоаналитич. концепции мифа. – М.: Совершенство, 1998. – С. 247-275 (або: Юнг К.-Г. Либидо, его метаморфозы и символы (Ч. II, Гл. III). – СПб., 1994)
5. Менжулін В.І. До психоаналітичного тлумачення міфу про Прометея // Філософська і соціологічна думка. – №7-8, 1993. – С. 187-199.
6. Менжулін В.І. Мифологическая революция в психоанализе. – К.: Наукова думка, 1996. – С.30-48.
7. Menčulin W. Mitologiczna rewolucja w psychoanalizie // «Sociologia Wiedzy i Jej Wrogowie». – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1995. – S. 193-214.

Тема 4. Міфологічна революція в психоаналізі: Едіпа замінює

Осіріс

4.1. Нове розуміння ініцесту (“Метаморфози та символи лібідо” Юнга)

Границя між старим та новим – безпосередньо всередині праці Юнга. Якщо менша за обсягом перша частина “Метаморфоз та символи лібідо” (написана в 1911 р.) ще в основному базується на принципах сексуальної теорії Фрейда²⁷, то в значно більш масштабній другій частині (1912 р.) Юнга просто не впізнати. Про зміну, що відбулася, досить патетично висловився ще напередодні Другої світової війни редактор першого російського перекладу цієї праці Еміль Метнер: “ведомий до того усією величезною сукупністю обробленого матеріалу, [Юнг] виявляється науково змушеним одним рішучим поворотом покласти початок своїй асексуальній, “енергетичній” теорії лібідо і просунути її до правильної, гучкої концепції справжнього символізму”²⁸. За словами самого Юнга, “це був вибух усіх тих психічних змістів, яким не було місця і не вистачало повітря в удушливій атмосфері фрейдівської психології з її звуженим кругозором”²⁹.

Зміна парадигми була обумовлена в першу чергу зміною принципу розгляду. Для Фрейда лібідо – це незмінна емпірична реальність, сутність якої можна визначити раз і назавжди шляхом ретельного спостереження й опису. Таке визначення лібідо можна знайти, наприклад, у роботі Фрейда 1905 р. “Три нариси з теорії сексуальності”: лібідо – це статевий потяг, що може переміщатися, передаючи певну кількість своєї сили іншим (нестатевим) функціям. З формальної точки зору в даному формулюванні немає того, у чому традиційно обвинувачують Фрейда, – пансексуалізму, однак тут міститься постійна погроза появи останнього. Темпоральна невизначеність первісної локалізації лібідо і зон

²⁷ Саме там сформульована “квіт-сексуальна” інтерпретація міфу про здобування вогню, що була розглянута вище.

²⁸ Юнг К.Г., *Либидо, его метаморфозы и символы*. – СПб., 1994. – С.12-13.

²⁹ Цит. по: Кэмблелл Дж., *Жизнеописание Юнга* // К.Г.Юнг, *Тринадцатые лекции*. – Киев, 1995. – С.206.

його можливого переміщення дозволяла Фрейдіві та його однодумцям довільно вибрати об'єкти його втілення, аж до повного абсурду. Уникнути цієї небезпеки, на думку Юнга, можна лише з огляду на процес історичної десекуалізації (диференціації) лібідо, що веде до утворення психічних феноменів, які, хоча і мають віддалений генетичний зв'язок із статевим інстинктом, але в даний час функціонують абсолютно іншим чином і, відповідно, вже не піддаються чисто сексуальній інтерпретації. Образ світу, звільненого таким чином від безроздільного панування інстинкту породження, здатний, зокрема, вмістити і зовсім по-новому зрозумілу міфологію.

Однак, після виходу першого тому "*Метаморфоз та символів лібідо*" у фрейдизма ще залишався один вагомий козир. Так, з сексуальним тлумаченням міфу про вогонь вийшли негаразди. Але про що, як не про сексуальність говорить один з найпоширеніших мотивів світової міфології – мотив кровозміщення? Здавалося б, саме в цьому пункті позиції фрейдистів-ортодоксів були найменш уразливі. Якщо б не було інцестуального бажання, як інакше в людській голові могла з'явитися настільки дика фантазія? Однак завдяки новому розумінню місця сексуальності в житті архаїчної людини, виявляється можливим і зовсім інше пояснення єдиновіського та спорідненого з ним сюжетів. В основі останнього лежить аж ніяк не малозрозуміле бажання статевого акту із матір'ю. Чому, згадалі, у молодій людині мусить виникнути фізичний потяг до спотвореною старістю жінки, коли навколо є безліч привабливих дівчат? На думку Юнга, тут прихований інший, більш значний, мотив – надія на знаходження вічного життя. "Не злягання шукають, а відродження".

Так, сексуальність, як найбільш близька та знайома первісній людині форма життєдіяльності, відіграє важливу роль в походженні міфів, однак це зовсім нова роль. На відміну від Фрейда, Юнг вважає сексуальність не змістом, а оболонкою міфу, матеріалом для зображення та символізації принципово інших поривів її душі. Жагуче бажання безсмертя й спонукало архаїчну людину, що мислила суцільно сексуальними образами і відносинами, до *винаходу* кровозмісного зв'язку. Нічого подібного в реальному житті не було. Логіка міфомислення така: для того, щоб удруге народитися, необхідно знову опинитися в утробі власної матери, а досягти останнього простіше за все шляхом запліднення власної матери. Таким чином, інцест – не самоціль, а лише засіб. Його результатом має стати народження сина, який є одночасно братом. Для міфічного мислення це те ж саме, що й переродження. Наявність такого механізму досягнення безсмертя Юнг намагається продемонструвати на прикладі так званого сонячного циклу, тобто численних міфів про народження, смерть і відродження сонячного героя.

На думку Юнга, первісне мислення побачило зв'язок Сонця з ідеєю відродження героя в такий спосіб: щоранку герой (Сонце) народжується (сходить) з утроби матери (моря або землі) і щовечора повертається до неї (захід), але лише з тим, щоб наступного ранку знов урочисто зійти на небозвід (відродження). Керуючись цією емпіричною аналогією, міфологічна фантазія, як вважає Юнг, створила цілу галерею сонячних героїв, що символізують можливість подолання смерті. Дійсно, в багатьох міфологіях шляхи сонця та героя збігаються: вони обидва мандрують, одержимі томливими пошуками втраченої матери. Саме там, де сонце сполучається шлюбом із матір'ю-морем, шукають бажаного безсмертя сонячні герої Геракл та Гільгамеш. Поспішає за Сонцем й Осіріс, який у нагороду за безстрашність відроджується із черева сестри-дружини (у багатьох міфах роль матери виконує сестра героя) в особі Гора.

Підність юнгівського тлумачення даного міфологічного мотиву стає особливо наочною при зіставленні її з висновками, яких дійшов Отто Ранк у вже розглянутій нами роботі "*Міф про народження героя*". Аналіз, проведений Ранком, демонструє граничні можливості психоаналітики міфу, що базується на фактах індивідуального несвідомого. Цілком природно, що, розглянутий під таким кутом зору, міф про народження героя виявився лише рупором еротичних та честолюбних бажань окремої людини. Тобто у певному сенсі Ранк повторив помилку теоретиків міфології XIX в., які вважали міф

своєрідною формою теоретизування з приводу зовнішньої дійсності. Ранк, як і прибічники теорії "філософії дикуна", явно перебільшив ступінь диференційованості архаїчного мислення. Такі специфікації душевної діяльності, як жадання пізнання, або суцього особистісне любовне відношення до власної матері, або бажання гіперкомпенсації за рахунок власного батька, навряд чи були мислимі в межах архаїчного колективу. Такі мотиви значно більш характерні для психічного життя сучасної людини. Більш того, нав'язуючи первісному людству незадоволені бажання та душевні розлади людей більш пізніх епох, психоаналіз (в особі Ранка та багатьох інших фрейдистів) змушений розглядати міф чисто негативно, як маскування хворобливих процесів в психіці дитини.

Для раннього психоаналізу (сам Фрейд, а також Ранк, Абрахам, Ріклін, Джонс та інші фрейдисти-ортодокси) основним об'єктом уваги була інфантильна сексуальність. Відповідно, проблема кінця життя вважалася не особливо цікавою. У невеличкій роботі, що з'явилася 1911 р. ("Сага про Лоенгріна") Ранк звернув увагу на міфологічний мотив колодязя, у якому померлі перетворюються у немовлят, тобто, по-суті, переживають друге народження. Однак ніяких подальших висновків у Ранка з цього приводу не знайти. Куди більш важливим і визначальним для нього залишився такий аспект людського буття, як народження. Навіть значно пізніше, після розриву з Фрейдом, Ранк продовжував відводити народженню виняткову роль у долі людини. У 1920-ті роки, емігрувавши до США, Ранк сформулював оригінальну концепцію "травми народження", яка була викладена в однойменній книзі ("Травма народження").

Альтернативний підхід, запропонований Юнгом, передбачає подвійне заперечення. По-перше, він пропонує розглядати в якості суб'єкта міфу не індивіда, що так сильно нагадує нашого сучасника, а архаїчний колектив. По-друге, Юнг радить припинити практику перекроювання міфу на користь власній концепції, а замість цього – дати міфу можливість сказати про себе самому, точніше, дослухати його до кінця. Якщо взяти героїчний міф цілком, то виявиться, що це міф зовсім не тільки про народження героя (як виходило у Ранка), але також і про його смерть та відродження. Усі приклади, наведені Ранком, є лише фрагментами більш розгорнутих сказань про сонячних богів та героїв, що народжуються, вмирають та відроджуються. Їхній шлях аналогічний шляхові Сонця, яке "пливе над морем, як безсмертне божество, що занурюється щовечора в матір-море, для того, щоб щоранку знову з нього відродитися"³⁰.

Більш того, якщо розглядати міф про сонячного героя цілком, то, як виявляється, зовсім немає необхідності разом із Ранком та Фрейдом використовувати такий брутальний прийом інтерпретації, як перетворення у протилежність. Викидання у воду – це аж ніяк не алегоричне зображення народження героя, а цілком буквально повідомлення про його смерть. Інша справа, що смерть ця носить особливий характер: герой помирає лише з тим, щоб потім з наповненою навкололіпною річиною (що символічно зображується у міфі як море або інша водойма) материнської утробі (шухлятка, бочонок, скринька, кошичок, ковчег і т.п.) народитися знову, але вже для вічного життя, тобто для того, щоб стати безсмертним (подібно Сонцю). У центрі уваги архаїчної людини знаходилися не такі суто індивідуалістичні мотиви, як томління по власній матері або жадання успіху, а освячене найдавнішими містеріями колективне передчуття можливості відродження.

Однак досягнення цього фантастичного блаженства утруднено масовим неприйняттям буквального кровозмішення. Тому поряд з матір'ю-дружиною, що несе вічне життя та заспокоєння, в міфі з'являється й символ заборони інцесту – страшна матір-чудовисько, яку герою треба перемогти, щоб знайти вічне життя. Тільки перемігши (згвалтувавши) свою матір – Ізиду – Гор стає вічно юним Сонцем. З іншого боку, перемога над праматір'ю-чудовиськом, як виявляється з вавилонського космогонічного міфу, може мати й інше значення крім шляху *назад*, тобто повернення до безтурботне дитяче неведення, це й шлях *уперед*, тобто повне відмовлення від мрій повернутися в дитинство.

³⁰ Юнг К.Г., *Либідо, его метаморфози и символы*. – С.216.

Таким чином, від матері-чудовиська йде не тільки погроза заборони інцесту, але також і погроза вічного інфантильного поневолення в куцях кровозмісного раю, не тільки погроза не стати дитиною, але і погроза нею наввіки залишитися. "Якщо лібідо застраж в чудесах внутрішнього світу, – застерігає Юнг, – то для зовнішнього світу людина стає гіпно"³¹.

Відповідно до цієї неухильної вимоги культури трансформуються і зміст героїчного міфу. Вже у вавилонському епосі Гільгамеш відмовляється від володіння Іштар. Однак вирішальний поворот відбувається лише в християнському міфі, де вічне життя знаходить не герой, який вчинив кровозмісний акт, а мученик, який безстрашно від нього відмовився, будучи прищавленим до символу того, від чого він раз і назавжди відрікся (хрест – розповсюджені символ древа життя, лібідо, материнства). Про те, що міфологічне мислення перших християн не відразу задовольнилося безсмертям, що приходить усупереч кровозміщенню, свідчить, на думку Юнга, апокрифічне ототожнення Святого Духа із жіночим божеством – небесною матір'ю Христа, сходження якої компенсує принесену ним жертву. Канонічне християнство зуміло сублимувати цю частину енергії лібідо за допомогою повністю десексуалізованого образу Святого Духа, а також символу водохрещення (народження з води), розімкнувши тим самим ланцюги інцестуальних фантазій і відкривши нові шляхи для реалізації мрій про життя після смерті.

4.2. Внесок Сабіни Шпільрейн ("Деструкція як причина становлення")

Отже, перше десятиліття розвитку психоаналітичної школи (1900-ті роки) було, образно кажучи, епохою тотального інфантизму. Психоаналітиків цікавили тільки перші роки життя людини. Там шукалися справжні причини всього у світі, в тому числі й міфів. Найвищим пунктом цього етапу розвитку психоаналітики міфу можна вважати "Міф про народження серця" Отто Ранка. В другому томі "Метаморфоз та символів лібідо" Юнг перейшов до аналізу народження у зв'язку одразу із обома іншими членами тріади "народження – смерть – відродження". Однак, слід відзначити, що між Фрейдом та Юнгом була ще одна проміжна ланка. Йдеться про аналіз середнього члена зазначеної тріади – смерті. Як відомо, згодом Фрейд у роботі "По той бік принципу задоволення" (1920-ті роки) сам визнав існування поряд з Еросом іншого фундаментального принципу організації душевного життя – інстинкту смерті (Танатоса). Однак у психоаналітичному русі були представники, які раніше Фрейда усвідомили необхідність зсуву психоаналітичного дискурсу до царства тіней, чи, як пише сучасний дослідник історії психоаналізу, – "з Едиповської логіки у принципово іншу логіку, логіку Діоніса"³². Більш того, ідея про те, що поряд з народженням та смертю слід говорити про відродження, також була проголошена Юнгом не на самоті.

У 1912 р. у роботі "Мова сновидінь" Вільгельм Штекель (один з психоаналітиків першої хвилі, про якого ми ще не згадували) висловив ідею, що поряд із сексуальним потягом з його бажанням жити, є й альтернативний базовий інстинкт, пов'язаний з бажанням смерті. Саме Штекель, а не Фрейд, першим знайшов у грецькій міфології придатне емблематичне позначення для цього інстинкту, назвавши його Танатосом, а також указав на нерозривний зв'язок останнього з Еросом. Приблизно в цей же час (у 1911 р.) думка про сусідство любовного бажання з потягом до смерті у художній формі виразив у своїй новелі "Смерть у Венеції" німецький письменник Томас Манн, ідейна близькість якого до глибинної психології загальновідома. Декількома роками пізніше голландський психоаналітик Август Штерке спробував взагалі ототожнити лібідо із потягом до смерті, а його італійський колега Едуардо Вейс "за аналогією з лібідо ввів у теоретичний обіг увлечення про "деструдо" – енергію деструктивного потягу, тобто протилежну, але

³¹ Юнг, Цит. соч. – С.293.

³² Етванд А., *Ерос неможливого: історія психоаналізу в Росії*. – Спб., 1993. – С.186.

симетричну і сполучену із лібідом силу"³³. Але, якщо вже йти в історичній реконструкції до кінця, треба визнати, що справжнім першопрохідником в галузі психоаналітики смерті та відродження була російська послідовниця Фрейда, авторка роботи *"Деструкція як причина становлення"* (1911 р.), Сабіна Шпільрейн.

Саме Шпільрейн першою ввела в психоаналіз поняття деструктивного інстинкту. Пізніше, в роботі *"По той бік принципу задоволення"* Фрейд визнав її пріоритет, сказавши, що "в одній багатій змістом і думками роботі, на жаль, не зовсім зрозумілій для мене, Сабіна Шпільрейн передбачила значну частину моїх міркувань"³⁴. Однак, говорячи про "передбачення", він трошки лукавив. Його розуміння співвідношення інстинктів життя та смерті значно відрзнялося від того, що було запропоновано Шпільрейном. В одній зі своїх останніх книг (про американського президента Вудро Вільсона – 1939 р.) Фрейд писав: "...у психічному житті людини два інстинкти є активними: Ерос (любов у самому широкому сенсі цього слова), чия енергія ми назвали лібідом, і другий інстинкт, який ми, відповідно до його кінцевої мети, назвали інстинктом смерті"³⁵. Тобто Фрейд мислив ці два інстинкти як такі, що не є глибоко спорідненими, а, навпаки, існують паралельно, не утворюючи органічної єдності. У Фрейда поняття лібідом відноситься лише до статевого інстинкту, тоді як інстинкт смерті виявляється як би "в іншому вимірі". З іншого боку, Сабіна Шпільрейн була впевнена, що обидва ці інстинкти є гілками одного й того ж дерева.

На нашу думку, саме міфологія була тим психопомпним божеством, що підштовхнула психоаналіз, насамперед в особі Сабіни Шпільрейн, до воріт, що ведуть в Аїд (тобто до розгляду інстинкту смерті). Саме значно більша (у порівнянні з Фрейдом) увага до міфології сильно віддалила концепцію Шпільрейн від ортодоксального фрейдизму і унеможливила майбутнє приєднання Фрейда до висловлених нею ідей. Аналогічної точки зору дотримується й автор відомої роботи з історії психоаналізу в Росії А. Еткінд: "Шпільрейн розповідає про своїх пацієнтів, але все-таки міфологія й історія культури дають їй більш вдячний матеріал"³⁶. Спробуємо детальніше розібратися в міфологічній аргументації, наведеній авторкою *"Деструкції як причини становлення"* на підтвердження наявності інстинкту руйнування.

На самому початку своєї роботи Сабіна Шпільрейн задається питанням: чому настільки добродійний інстинкт, як інстинкт продовження роду, поряд з цілком природними позитивними почуттями, викликає і такі негативні емоції, як тривога, сором та ін.? Шпільрейн перслідує, по-суті кажучи, одну-єдину мету – показати абсолютну природність цього протиріччя. За своїм характером міркування Шпільрейн дуже нагадують класичні побудови діалектичної філософії – цієї давньої родички міфологічного типу мислення. Створення чогось нового припускає руйнування того, що йому передувало. Створювати – значить руйнувати, будь-яке становлення є запереченням. "Інстинкт збереження виду, – пише Шпільрейн, – який повинний розчинити старе, щоб відбулося нове, складається із позитивного та негативного компонентів. Інстинкт збереження виду за своєю суттю є амбівалентний; це "динамічний" інстинкт, що прагне до зміни, до "відродження" індивіда в новій формі. Ніяка зміна не може відбуватися без знищення старого стану"³⁷.

Ця діалектична схема має дуже наочне біологічне підтвердження при зачатті чоловіча і жіноча статеві клітинки як окремі одиниці припиняють своє існування і продуктом їхнього знищення виявляється нове життя. На цьому пункті, здавалося б, увага психоаналітика повинна затриматися надовго. Єдність творення й руйнування у площині

³³ Отчаренко В., *Сабіна Шпільрейн: под знаком деструкции* // *Логос*. – 1994. – №5. – С. 249.

³⁴ Фрейд З., *По ту сторону принципа удовольствия* // Фрейд З., *Психология бессознательного*. – М., 1989. – С. 417.

³⁵ Фрейд З., Буллер У., Т. В. Вильсон. *Психологическое исследование*. – М., 1992. – С. 52.

³⁶ Эткинд А., *Цит. соч.* – С. 182.

³⁷ Шпільрейн С., *Деструкция как причина становления* // *Логос*. – 1994. – №5. – С. 228.

сексуальної соматикі, сусідство насолоди і відрази в психології статевих відносин – дуже придатні теми для психоаналітичних вишукувань. Сабіна Шпільрейн лаконічно нагадує про подібні факти біологічного й індивідуально-психологічного порядку аж про загальновідомі очевидності, але основні свої зусилля спрямовує на те, щоб підтвердити і підсилити свою тезу за допомогою численних прикладів зі світової міфології і літератури.

Один з найбільш виразних прикладів Шпільрейн запозичає із "Заратустри" Ніцше. Серед промов героя нового міфу є така: "Тому що воно вже близько, вогненне світило, – його любов наближається до землі! Безвинність і спрага творця – ось любов будь-якого сонця! Дивіться ж на нього, як воно нетерпляче здійснюється над морем! Хіба ви не почувате жадібного, гарлячого подиху любові його? Морем хоче улитися воно і впитати глибину його до себе на висоту – і тисячею грудей піднімається до нього жагуче море. Тому що воно хоче, щоб сонце цілувало його і впивалося їм". У Сабіни Шпільрейн немає сумнівів у тім, що в цьому захопленому гімні любові море символізує матір, а сонце – сина, що томиться по ній. На те, що сонце ставиться до моря як дитина до матері, красномовно указує фантазія сосання ним її грудей. Примітно те, що в даному випадку Шпільрейн не поспішає повторити традиційні фрейдистські кліше з приводу потягу сина до матері й інтерпретує цей мотив не як буквально здійснення інцестуального бажання Ніцше стосовно його власної матері. Думка Шпільрейн все більше наближається до колективно-міфологічних побудов, які згодом стануть візитною карткою оригінальної концепції Юнга. Глибока архетиповість образу Заратустри сприяє цьому переходові.

Що ж може означати ця ідентифікація з матір'ю? Так в її інтерпретації танатологічний елемент: "Людина – це щось, що повинне бути переборене". Але й акт руйнування не є самоціллю, бо людина повинна бути переборена для того, "щоб здійснилася надлюдина", тобто, на думку Шпільрейн, для того, щоб створити те єдине, що може бути вищим у порівнянні з людиною – її дитину. "Я лежав, прикутий до любові до своїх дітей, – ремствує Заратустра в главі "Блаженство проти волі", – бажання наклало мені цю петлю, бажання стати видобутком моїх дітей і забуватися в них" (курсив мій – В.М.). Батькові завжди призначено вмирати в дитині, але в ньому ж він і відновляє своє життя. Смерть веде до нового народження – така незмінна логіка сонячного міфу, тонко відтворена художньою фантазією Ніцше. Його ідея про "вічне повернення" має те ж походження. Містичний зміст смерті – таємниця "другого народження", поява надлюдини – безсмертного Гора.

Однак повної тотожності все-таки немає. Досвід тисячоріч, що розділяють бога древніх єгиптян і ніцшевського Заратустру, дає про себе знати: у архаїчних людей доля Осіріса і подібних до нього божеств, що вмирають та відроджуються, викликала почуття безмірного блаженства і заспокоєння. Осіріс не був видобутком Гора, він не губився в ньому, а відроджувався. Отримане ним вічне життя – це щось зовсім інше, ніж "бездонна думка" Ніцше та його героя про вічне повернення. Вічне життя – це одкровення, що надає блаженство, а вічне повернення – застереження, що викликає занепокоєння. Архаїчна міфологія робила смерть (основний прояв деструктивних сил) об'єктом особливого шанування, маючи на увазі майбутнє воскресіння. Міфологія Ніцше сприймає смерть з відразою через те, що вона не архаїчна, через те, що індивідуалістичне мислення її творця більш не вважає новонароджену дитину безпосереднім відродженням її батька. Для здійснення подібної ідентифікації необхідно мислити відповідно до законів колективної партиципації, індивідуалізоване мислення сучасної людини (тим більше такої сучасної, як Ніцше!) може прийняти сонячний міф лише як художній символ, що викликає естетичне захоплення, але не дає етичного блаженства. Нечулива до протиріч логіка несвідомого (колективу) вимагає визнати дитину божественною, надлюдською істотою, а чулива до них логіка свідомості (індивідуалістичної) бачить у ній лише людину, що ще не відбулася. Приблизно так само в аналогічній ситуації повів себе й Фрейд. Тільки-но висловивши в листі до В. Флісса (14 листопада 1897 р.) міфологічну ідею народження двостатевого Гермафродита (від з'єднання Меркурія (Гермеса) та Венери (Афродіти)), він відразу

рішуче від неї відмежовується "Ні. Ніякого проголошення нового народження..."³⁸. Усе сучасне людство, а не тільки Фрейд або Ніцше, є заручником цього дуалізму.

Рідкісним винятком з цього правила є вже згадувана повість Томаса Манна "Смерть у Венеції". Міфологічній ідеї відродження тут знайдена адекватна художня форма виразу. Але виявлення справжнього змісту цього добутку можливо лише за допомогою того методу тлумачення, що використовують Шпільрейн та Юнг. Інакше усе зведеться до тверджень про те, що романтична закоханість головного героя в чотирнадцятирічного юнака є плодом витиснених гомосексуальних бажань автора "Смерті у Венеції". Дилема "Фрейд або Юнг" при інтерпретації цієї повісті стає особливо принциповою. Замість властивого ортодоксальному фрейдизмові вишукування патологій в індивідуальній психології автора новий тип аналізу переходить до пошуку в тканині оповідання таких структур, що є маніфестаціями найдавніших загальнолюдських уявлень, досить автономних від свідомих намірів художника.

Якщо спробувати подивитися до прихованого за індивідуальною оболонкою шар колективного досвіду, то виявиться, що раптова втеча процвітаючого літератора Густава Ашенбаха (головного героя "Смерті у Венеції") від свого респектабельного життя в затишному Мюнхені, а також його прибуття саме у Венецію, символізують перший акт містерії відродження – підготовку до містичної смерті. Щоб відродитися, потрібно вмерти. На перших же сторінках повісті тричі з'являється багатозначний образ сонця, що хилиться до заходу – явна вказівка на те, що у головного героя є славний міфологічний прототип – сонячний бог, що вмирає та воскресає. Гостре усвідомлення факту власної кінечності є живильним ґрунтом для подібних фантазій на тему про безсмертя. Природно, що більш придатного місця для здійснення подібних мрій, ніж Венеція, не знайти. У це "чудо, цей місто, що встає з моря", несеться призахідне сонце Ашенбаха заради того, щоб зустрітися з вагітними на нове життя водами Праматері-Моря. Але у Венеції на нього чекає не тільки Вона... У любові старого Ашенбаха до юного Тадзіо, що розвергається на наступних сторінках, немає і тіні плотського бажання. Ашенбах рвався у Венецію зовсім не для того, щоб домагатися любові симпатичного хлопчика, він жадав не шаленості, а заспокоєння, і знайшов його: він умер сидячи в пляжному кріслі і блаженно любуючись своїм блідим і струнким психагогом, що слав, як йому чудилося, свою прощальну посмішку. На тлі морської гледи Осірісу привидівся його безсмертний син і брат – Гор. Принаймні так дозволяє тлумачити повість Манна методологія, започаткована Шпільрейном та канонізована Юнгом.

Не менш цікавим, з точки зору ідейної контрверзи "Фрейд-Юнг", може виявитися аналіз міфологічного змісту значно більш пізнього манківського шедевиру – роману "Обранець". Незважаючи на те, що в основу останнього була покладена історія про Папу Римського Григорія, надісторичність і наднаціональність роману (тобто його архетиповість) очевидна. Сам Манн не приховував, що "придумав позбавлене часової визначеності наднаціональне західноєвропейське середньовіччя". "Обранця" поряд з тетралогією "Іосип та його брати" можна вважати верхньою міфологічною романтикою ХХ сторіччя, а його зв'язок із психоаналітикою міфу є дуже глибокий. Однак розкрити цей зв'язок до кінця вдається не відразу.

При першому прочитанні "Обранець" складає враження блискучої художньої ілюстрації до положень Фрейда та Ранка щодо ролі, яку відіграє в міфології інцестуальний мотив. Сюжетна зав'язка роману є абсолютно фрейдистською (можна навіть сказати – "ранківською"). Осиротілі герцогські діти, брат та сестра Вілігіс та Сібілла (як називає їх Манн, "солодкі нащадки смерті" –!), вступають у гривовий статевий зв'язок. Плід інцесту – безіменного хлопчика – поміщують у дерев'яний бочонок і віддають на волю морських хвиль. Дивним чином він рятується та росте на далекому острові в родині бідного рибалки під ім'ям Грегор. Змужнівши, він залишає цей притулок і потрапляє до герцогства, яким на

³⁸ Цит. по: Дадун Р., *Фрейд*. – М., 1993. – С.101.

самоті править його мати – Сибілла (Вілігіс помер незабаром після його зачаття). Серією подвигів безвісний юнак (який, правда, вже здогадується про своє високе походження) підноситься на вершину слави і домагається руки... своєї матері. Згодом учасники драми усвідомлюють ступінь власного гріхопадіння (син брата і сестри сполучається із власною матір'ю-тіткою). Результатом цього стає каяття у вигляді добровільно прийнятих на себе мучень. Усе це дуже нагадує історію софоклівського Едіпа і цілком вписується в розглянуту нами раніше логіку Фрейда-Ранка щодо подібних "сімейних романів": за здійснення інфантильних сексуальних бажань культура мститься найжорстокішим чином.

Однак далі "дух оповідання" починає поводитися з фрейдистською логікою вкрай свавільно. Після багатьох років добровільного ув'язнення на незаселеному острові нещасливий Грегор чудесним чином стає папирем народів – папою Григорієм. Замість нескінченних мучень і викорінювання всього потомства – щасливі діти і нове "піднесення глави". Що це? Новий привід для викриття збоченості самого Манна, який пішов на поводу в антикультурних тенденцій душі? На нашу думку, справа в іншому. Поряд з негативним аспектом інцестуального міфу (на якому так наполегливо акцентували увагу Фрейд, Ранк та інші ортодоксальні психоаналітики) в романі блискуче демонструється і його позитивний, гуманістичний аспект, про який стали говорити психоаналітико-революціонери (Шпілрейн, Юнг). Томасові Манну, який взагалі був схильний не розділяти, а з'єднувати, вдається встати "над суперечкою". У цього арбітра витонченості все на своїх місцях: інцест, зрозумілий буквально, фізично – звичайно ж, тяжкий гріх, за який суворо платяться герої "*Обранця*", але мовою міфологічних символів – це єдиний шлях до спасіння, і міфологічним персонажам роману це щастя дароване сповна.

Однак, повторимось, подібне глибоке проникнення в колективні шари людської душі для літератури останніх сторіч, на думку як Шпілрейн, так і Юнга, є великою рідкістю. Перетворення, яким з плином часу піддаються міфологічні сюжети, здаються їм дуже істотними. Так, за гадкою Шпілрейн, у розповіді Пушкіна про смерть князя Олега руйнування (смерть, прийнята Олегом улюбленого коня, який символізує його власну сексуальність) взагалі не дає ніякого становлення (тобто нового народження). Настільки ж марною здається Сабіні Шпілрейн смерть шекспірівських Ромео та Джульєтти. Як каже Шпілрейн, "наша душа ховає у своїй глибині ідеї, що не відповідають більш нашій сьогоденній свідомій роботі мислення. Ці уявлення ми вже не можемо зрозуміти прямо; однак, за допомогою міфологічних і інших витворів духу ми знаходимо їх у свідомості наших предків. Судячи з цього, спосіб мислення нашої підсвідомості відповідає свідомому способу мислення наших предків"³⁹.

З цього припущення Сабіна Шпілрейн виводить поняття про "успадковані уявлення", яке дуже близько підходить до на той момент ще не сформульованої Юнгом концепції архетипів колективного несвідомого⁴⁰. Саме в цих архаїчних уявленнях, успадкованих нашою підсвідомістю (несвідомим) від далеких предків, і слід, на думку Шпілрейн, шукати справжні коріння всіх міфів. Але цим новаторство Сабіни Шпілрейн, на наш погляд, не обмежується. На початку "*Деструкція*" є така фраза: "Усе минуле є тільки подобою якоїсь нам невідомої першоподі, що шукає аналога в сьогоденні: у цьому плані ми нічого не переживаємо в сьогоденні... [тут має місце] асиміляція до минулого, з якого диференціюється сьогодення"⁴¹. У цьому пасажі є ідеї, що ведуть вже не стільки до подальших розробок Юнга, скільки до міркувань відомого міфолога наступної генерації, що йшла уже слідом за Юнгом і розквіт діяльності якої приходить на другу половину ХХ сторіччя. Йдеться про таких теоретиків міфу, як, скажімо, М. Еліаде. Говорячи про

³⁹ Шпілрейн С., Цит. соч. – С.229.

⁴⁰ Поняття архетипів колективного несвідомого Юнга звів лише через вісім років після того, як була прочитана та опублікована доповідь Шпілрейн "*Деструкція як первісна становлення*". В "*Метаморфозах та символах лібідос*", що з'явився майже одночасно з "*Деструкцією*" він говорив про аналогічні феномени, але висловлював їх за допомогою поняття, яке у майбутньому не прикислося – "перевдані образи".

⁴¹ Там само. – С.210.

"першоподію, що шукає аналога в сьогоденні", Шпілрейн дуже близько підійшла до таких важливих понять системи поглядів Еліаде, як "парадигми", "прообрази, що служать прикладом", "за чася" (у російському перекладі – "время оное") та "архетип"⁴².

4.3. Народження нової парадигми (архетипової аналітики міфу Юнга)

Предбачення міфологічних теорій порівняно далекого майбутнього в роботі Сабіни Шпілрейн 1911-го року – тема цікава, але для даного розгляду найбільш важливим є підготовлена нею юнгівська революція, що розпочалася в психоаналізі майже одразу після появи "*Деструкції як причини становлення*". Найважливішим у цьому плані є винахід архетипових фігур героїв-рятівників, що відроджуються завдяки інцестуальному зв'язку. Саме в цьому пункті Шпілрейн та Юнг відійшли від Фрейда настільки далеко, що повернення стало неможливим. Завдяки Шпілрейн та Юнгу психоаналіз втратив властивий йому з моменту народження вигляд світогляду з явним біологізаторським ухилом і став на шлях гуманістичного філософствування. Філософію підозри (міф є реалізацією забороненого бажання, тобто інцесту) замінює філософія надії (реалізація заборонених бажань у міфі має своєю ціллю бажання, яке є зовсім не забороненим, тобто безсмертя), а археологія душевного життя суб'єкта (істина міфу – інфантильна сексуальність, тобто минуле) доповнюється телеологією (істина міфу – вічне життя, тобто майбутнє). Поряд з руйнівною причиною в психоаналітичних дослідженнях з'являється такий чинник, як ціль. Так, зміна парадигми визривала по усьому фронту боротьби за несвідоме, і поряд з міфологією можна говорити про інші зони кризи класичного фрейдизму, але, як випливає з усього сказаного, міфологічні студії тут зіграли далеко не останню роль. Саме ця символічна смерть в океані міфологічних переказів виявилася для психології несвідомого одним із способів відродитися для нового життя – вже в обличчі аналітичної психології Юнга.

Подальший розвиток юнгівської думки відзначено усе більш рішучим висуванням міфу на роль провідного концепту всієї системи. В "*Метаморфозах і символах лібідо*" Юнг ще стояв на позиції, що несвідома трансформація кровозмісних бажань міфів у десекуалізовані символи, яка мала місце в християнстві, не є єдиною можливим шляхом прогресу культури. Незважаючи на усе своє культурно-історичне значення, християнська символіка є формою відмовлення від принципу реальності на користь міфічної ілюзії про безсмертя. На початку другої декади ХХ століття Юнг ще сподівається на можливість іншого положення справ, при якому зникне необхідність у релігійних символах взагалі. Віру повинне замінити розуміння – здавалося йому в ті часи, коли він тільки виходив з тіні Фрейда і розпочинав будувати свою власну школу. Монотеїстична релігійна символіка здавалася йому лише рафінованою формою архаїчного інфантілізму, що відволікає потік лібідо від справжньої креативності.

Однак поступово Юнг став відходити від зроблених в "*Метаморфозах і символах лібідо*" заяв про можливість досягнення настільки ясного світорозуміння, при якому необхідність у міфі цілком зникне. В одній зі своїх пізніх робіт він, як би забувши про свої колишні слова, написав: "Ледей закінчив рукопис ("*Метаморфоз та символів лібідо*". – В.М.), як мене осінило, що значить жити з міфом і що таке жити без нього. Міф, як говорив хтось з Отців Церкви, це "те, у що вірять усі, завжди і скрізь", отже, людина, яка думає, що вона може прожити без міфу або за його межами, випадає з норми. Вона схожа

⁴² У передмові до своєї книги "*Міф про вічне повернення*" (1949 р.) Еліаде дуже рішуче наполягає на тому, що він вважає поняття "архетип" зовсім не в тому значенні, що Юнг. Еліаде розуміє архетипи не як певні структури колективного несвідомого, а як "тразис для наслідування" або "парадигми" в августинському розумінні (Див.: Еліаде М., *Космос и история*. – М., 1987. – С.30). Так, дійсно, у Юнга цей аспект теорії архетипу розвинуто слабкіше, однак ідеї Шпілрейн про "успадковані уявлення" та "асиміляцію до минулого", на нашу думку, можуть розглядатися як об'єднуючі для юнгівських структур колективного несвідомого та еліадівських з "тразисів для наслідування", що йдуть з "за чася".

на вирвану з коренем рослину, позбавлену справжнього зв'язку і з минулим, і з родовим життям, і з сучасним людським співтовариством"⁴³. Саме таким беззастережним прихильником міфу Юнг відомий сучасному світові. Однак неупереджене вивчення творчості Юнга дозволяє знайти, що до подібних поглядів він прийшов далеко не одразу. У "Метаморфозах і символах лібідо", як ми побачили, він відводить міфові дуже значне місце, але все-таки останнє слово залишає за критичним розумом. Такий Юнг виглядає менш загадково і чарівно (настільки, наскільки і повинний вчений-експериментатор бути менш загадковим і чарівним у порівнянні з мудрецем-міфологом), але й у нього є своя рація.

Традиційно внесок Юнга в філософію міфології позв'язується в першу чергу з введеним ним поняттям "архетипів колективного несвідомого"⁴⁴. Однак, як випливає з вищевикладеного, у "Метаморфозах і символах лібідо" Юнгові вдалося міфологічне дослідження, в якому немає поняття архетипу. Це дає підстави говорити про наявну в даній праці специфічну концепцію міфу, що посідає особливе місце в еволюції поглядів Юнга.

Питання до семінарського заняття

1. Переосмислення фрейдівського розуміння інцесту в роботі "Метаморфози та символи лібідо" К.-Г. Юнга.
2. Підготовка міфологічної революції в психоаналізі (на матеріалі праці С. Шпільрейн "Деструкція як причина становлення").
3. Юнговська концепція міфу після введення поняття "архетипів колективного несвідомого".

Література до семінарського заняття

1. Шпільрейн С. Деструкція как причина становления // Логос. – 1994. – №5. – С. 207-238.
2. Юнг К.-Г. Либи́до, его метаморфозы и символы (Частина II). – СПб., 1994.
3. Юнг К.-Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – К., 1996. – 384 с.
4. Jung on Mythology. Key readings. – London: Routledge, 1998. – P. 49-272.
5. Менжулин В.И. Мифологическая революция в психоанализе. – К.: Наукова думка, 1996. – С.49-67; 103-106.
6. Эткнд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. – СПб., 1993. – С. 159-212.
7. Segal R. Introduction // Jung on Mythology / selected and introduced by Robert A. Segal. – London: Routledge, 1998. – P. 3-45.

⁴³ Цит. по: Кэмпбелл Дж., *Жизнеописание Юнга* // Юнг К.Г., *Тэвистокские лекции*. – Киев, 1995. – С.207.

⁴⁴ Ця тема (Юнговська концепція міфу після введення поняття "архетипів колективного несвідомого") слухачі курсу мають опрацювати самостійно (див. питання та літературу до останнього семінарського заняття).

Орієнтовні теми письмових робіт

Деякі із наведених нижче тем на лекціях та семінарах не розглядаються і розраховані виключно на слухачів, які виявили до них особистий інтерес. Кожному студенту, який обрав одну з таких тем, викладач зобов'язується надати необхідні консультації та роз'яснення. Основні джерела, потрібні для самостійного опрацювання цих тем, можна знайти у списку додаткової літератури.

1. Міф про народження героя у О. Ранка та К.-Г. Юнга: порівняльний аналіз.
2. Міфологічні концепції К. Абрахама та З. Фрейда: порівняльний аналіз
3. Міфологічні концепції З. Фрейда та К.-Г. Юнга: порівняльний аналіз
4. Міфологічний мотив смерті та відродження у К.-Г. Юнга та С. Шпільрейн.
5. Міфологічний мотив смерті та відродження в художній літературі та кінематографі
6. Критичний аналіз роботи В. Менжуліна "Міфологічна революція в психоаналізі".
7. Міф у житті сучасної людини (за К.-Г. Юнгом та його послідовниками).
8. Сучасні політичні міфи (за К.-Г. Юнгом та його послідовниками).
9. Сучасні культурні міфи (за К.-Г. Юнгом та його послідовниками).
10. Психоаналітика міфу та її місце в історії філософії міфології.
11. Зіставлення психоаналітики міфи та міфологічного натуралізму.
12. Юнгівське розуміння міфу до і після розриву із Фрейдом: порівняльний аналіз.
13. Основні положення архетипової аналітики міфу К.-Г. Юнга.
14. Міфологічний мотив смерті відродження за К.-Г. Юнгом та Дж.-Дж. Фрезером.
15. Міфічне мислення за К.-Г. Юнгом та Л. Леві-Брюлем: подібності та розбіжності.
16. Психоаналітика вогню Г. Башляра: ідейні витoki та зміст.
17. Розвиток ідей К.-Г. Юнга щодо міфу в роботах Дж. Кемпбелла.
18. Розвиток ідей К.-Г. Юнга щодо міфу в роботах Е. Нойманна.
19. Міф та архетип за К.-Г. Юнгом та М. Еліаде: порівняльний аналіз.
20. Архетипи матері та дівки у світовій міфології.
21. Архетипи трікстера та мудрого старця у світовій міфології.
22. Архетип героя у світовій міфології.
23. Функції міфу за З. Фрейдом та К.-Г. Юнгом.
24. Образи Едіпа та Гамлета в психоаналітичних інтерпретаціях.
25. Міф як шлях до зцілення та індивідуалізації (за К.-Г. Юнгом та його послідовниками).
26. Міфологізація життєвого шляху З. Фрейда його послідовниками.
27. Міфологізація життєвого шляху К.-Г. Юнга його послідовниками.
28. Психоаналіз про міфи та міфи про психоаналіз.

Орієнтовні питання до залікового тесту

1. Хто з психоаналітиків і в яких саме працях намагався проінтерпретувати міф про здобування вогню?
2. Назвіть праці Фрейда та його найближчих послідовників, що знаменували собою основні віхи в еволюції психоаналітичної концепції міфу.
3. На думку Юнга, образ дитини у світовій міфології символізує: а) реальну дитину, б) дитину з психічними відхиленнями, в) Едіпову травму, г) інше (що саме)?
4. Хто з відомих Вам авторів вважав, що в міфах міститься а) алегоричний опис смерті та відродження рослинності; б) каузальне пояснення природних феноменів; в) замаскований вираз інфантильних сексуальних бажань? г) маніфестація колективного несвідомого?
5. Якому поясненню феномену подібності міфологічних мотивів в абсолютно різних культурах віддавав перевагу Юнг: а) автономний винахід, б) дифузне проникнення, в) фільтрація ідей?
6. Згідно з Юнгом, до функцій міфу можна віднести: а) віддалення від несвідомого; б) досягнення індивідуації; в) наближення зовнішнього світу до людини шляхом його раціонального пояснення, г) надання моделей поведінки?
7. Хто є опонентом Юнга з приводу специфіки міфічного мислення: а) Шпільрейн, б) Леві-Брюль, в) Леві-Стросс, г) Фрейд?
8. Чи згодні Ви з твердженням, що в роботі "Значення психоаналізу в науках про дух" говориться, що "у всіх міфах Едіповський зміст виражений буквально, без всякої оболонки"?
9. Хто з психоаналітиків першим висловив думку, що сновидіння є індивідуальним міфом людини, а міф – колективним сновидінням народу?
10. Хто з перерахованих не брав участь у розробці психоаналітичної доктрини міфу: а) Зіґмунд Фрейд, б) Отто Ранк, в) Клод Леві-Стросс, г) Павло Корчагін, д) Адальберт Кук?
11. Вкажіть авторів робіт: а) "Тлумачення сновидінь"; б) "Міф про народження героя"; в) "Зобування й упокорення вогню"; г) "Сновидіння та міф"; д) "Метаморфози та символи лібідю"; е) "Смерть у Венеції"; ж) "Гамлет та Едіп"; з) "Здійснення бажань та символізм у казках"; і) "Міф про народження героя"; к) "Деструкція як причина становлення".
12. Назвіть основні принципи тлумачення міфів, яких дотримувався З. Фрейд.
13. Назвіть авторів, які використовували у своїх роботах такі поняття а) "асиміляція до минулого"; б) "час оний"; в) "комплекс Новаліса".
14. Кого можна вважати послідовником юнгівської "аналітики міфу": а) Карла Абрахама; б) Фрідріха Шеллінга; в) Джозефа Кемпбелла?
15. Де, за Фрейдом, можна знайти прояви Едіпового комплексу, окрім міфів?
16. Назвіть психоаналітиків першої хвилі, які займалися розробкою фрейдівської концепції міфу?
17. Поява якої роботи Юнга зумовила його розрив з фрейдівською школою: а) "Психологічні типи"; б) "Психологія та алхімія"? в) інше?

Словники, довідники, енциклопедії

1. *Зеленский В.В.* Аналитическая психология. Словарь. – СПб., 1996
(<http://bookap.by.ru/psyanaliz/zelensk/oglav.shtml>)
2. *Лапранж Ж, Понталис Ж-Б.* Словарь по психоанализу. – М., 1996.
3. *Лейбин В.М.* Словарь-справочник по психоанализу. – СПб., 2001.
4. Мифология Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М., 2003.
5. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. Гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1982; 2003.
6. Психологічні та психоаналітичні словники в Інтернеті: <http://psi.webzone.ru/> ;
<http://www.exitt.ru/gloss.php> ; <http://psycho.dtn.ru/glos.shtml>
7. Словник античної міфології / уклад. І.Я. Козовик, О.Д. Пономарів; ред. А.О. Білецький. – К., 1989.
8. *Сэмьюэлз Э, Шортер Б, Плот Ф.* Критический словарь аналитической психологии К. Юнга. – М., 1994.
9. Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 1: Зигмунд Фрейд: Жизнь. Работа. Наследие. – М., 1998.
10. Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 2: Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. – М., 2001.
11. Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 3: Последователи Фрейда. – М., 2002.
12. Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 4: Индивидуальная психология. Аналитическая психология. – М., 2004.

Список додаткової літератури

1. *Антонян Ю.М.* Миф и вечность. – М., 2001.
2. *Барт Р.* Мифологии. – М., 2004.
3. *Бульман Р.* Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного повествования // *Вопр. философии.* – №11, 1992. – С. 86-114.
4. *Бэкон Ф.* О мудрости древних // *Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т.* – М., 1978. – Т. 2. – С. 231-300.
5. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе нации. – М-К., 1994.
6. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – М., 1987.

7. *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М., 1997.
8. *Дюркгейм Е.* Первісні форми релігійн. життя. Тотемна система в Австралії. – К., 2002.
9. *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология: ее предмет, метод, предназначение. – М., 1995. – С. 208-243.
10. *Еліаде М.* Мефістофель і Андроґін. – Київ, 2001.
11. *Кассирер Э.* Иудаизм и современные политические мифы // *Новый круг.* – №2, 1992. – С. 188-192.
12. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.-СПб., 2002.
13. *Кассирер Э.* Язык и миф // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. – М.-СПб., 2000. – С. 327-391.
14. *Косарев А.* Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М., 2000.
15. *Кэмпбелл Дж.* Маски бога: Созидательная мифология. – М., 1998.
16. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. – М., 2002.
17. *Кэмпбелл Дж.* Мифы, в которых нам жить. – К.-М., 2002.
18. *Кэмпбелл Дж.* Мономиф. От эпилога к прологу. – М., 2001.
19. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. – М.-К., 1997.
20. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994, 1999.
21. *Леви-Строс К.* Структура мифов // *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1985. – С. 183-207.
22. *Лейбин В.* Психоаналитическая антропология // *Буржуазная философская антропология XX века.* – М., 1986. – С. 239-263.
23. *Лоренцер А.* Археология психоанализа. – М., 1996.
24. *Луков В.А.* Зигмунд Фрейд: Хроника-хрестоматия. Учеб. пособие для студ. – М., 1999.
25. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. – М., 1998.
26. *Менжулин В.* К вопросу о возможности использования феноменологического метода в аналитической психологии К.-Г. Юнга: исторический контекст // *Феноменология и гуманитарное знание.* – К., 1998. – С. 170-180.
27. *Менжулин В.* Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике. – К., 2002.
28. *Менжулин В.* До історії взаємовідносин філософії та психіатрії: психоструктуралізм Сільвано Арієті. – Філософська думка. – №2, 2005. – С. 30-50.

29. *Мюллер М.* Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С. 95-143.
30. *Найдъши В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М., 2002.
31. *Найдъши В.М.* Философия мифологии. XIX - начало XXI в. – М., 2004.
32. *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. – К.-М., 1998.
33. *Нолл Р.* Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга. – К.-М., 1998.
34. *Нолл Р.* Вампиры, демоны, оборотни в психиатрич. литературе XX века. –К., 1999.
35. *Радин П.* Трикстер: Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Керенъи. – СПб., 1999.
36. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. – М., 1995.
37. *Руткевич А.* Лекции по психоанализу. – М., 1998.
38. *Тайлор Э.-Б.* Первобытная культура. – М., 1939; 1989.
39. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов [Сборник]. – М., 1989.
40. *Фрейд З.* Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб., 1999.
41. *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. – С.-Пб.-М., 1997.
42. *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения, Я и Оно; Неудовлетворенность культурой. – СПб., 1998; 1999.
43. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. – М., 1992.
44. *Фрейд З.* Психоанализ и культура. Леонардо да Винчи. – СПб., 1997; 2000.
45. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.
46. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я». – М., 1994.
47. *Фрейд З.* Тотем и табу. – М., 1997.
48. *Фрейд З.* Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. – М., 1993
49. *Фромм Э.* Душа человека. – М., 1993.
50. *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда: Анализ его личности и влияния. – М, 1996.
51. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов [Сборник]. – М., 1989.
52. *Фрэттер Дж.-Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1980.
53. *Фрэттер Дж.-Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985.
54. *Хиллман Дж.* Исцеляющий вымысел. – СПб, 1997.

55. *Хьюбнер К.* Истина мифа. – М., 1996.
56. *Человек и его символы / Карл Густав Юнг и М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон [и др].* – М., 2002
57. *Шеллинг Ф.В.Й.* Историко-критическое введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2-х т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 160-236.
58. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. – М., 1966.
59. *Штраус Д.-Ф.* Жизнь Иисуса. – М., 1992.
60. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 2000; 2001.
61. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. – М., 2000.
62. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. – М.-К., 1996.
63. *Юнг К.-Г.* Аион. Исследование феноменологии самости. – К.-М., 1997.
64. *Юнг К.-Г.* *Mysterium coniunctionis.* – К.-М., 1997.
65. *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. – М., 1991.
66. *Юнг К.-Г.* Бог и бессознательное. – М., 1998.
67. *Юнг К.-Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
68. *Юнг К.-Г.* Карл Густав Юнг о современных мифах. – М., 1994.
69. *Юнг К.-Г.* *Нойманн Э.* Психоанализ искусства. – К.-М., 1996.
70. *Юнг К.-Г.* Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. – М., 1993.
71. *Юнг К.-Г.* Ответ Иову. – М., 1995.
72. *Юнг К.-Г.* Психология бессознательного. – М., 1994.
73. *Юнг К.-Г.* Психология и алхимия. – К.-М., 1997; 2003.
74. *Юнг К.-Г.* Символическая жизнь. – М., 2003.
75. *Юнг К.-Г.* Синхрония. – К.-М., 2003.
76. *Юнг К.-Г.* Тибетская книга мертвых / [Предисл. К.-Г. Юнга]. – СПб., 1999.
77. *Юнг К.-Г.* Тэвистокские лекции. – К., 1995.
78. *Bishop P.* The Dionysian Self: C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. – Berlin-New York, 1995.
79. *Campbell J.* The Masks of God, Vol. 1: Primitive Mythology. – New York, 1959.
80. *Charet F.X.* Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology. – New York, 1993.
81. *Ellenberger H.* The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic

Psychiatry. – New York, 1970.

82. *Grosskurth F. Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis.* – Addison-Wesley Publishing Company, 1991.
83. *Hogenson G. Jung's Struggle with Freud.* – Willmette, Illinois, 1994.
84. *Moussaëff Masson J. An Assault on Truth.* – New York, 1988.
85. *Mullahy P. Oedipus. Myth and Complex.* – New York, 1955.
86. *Noll R. The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement.* – New York, 1997.
87. *Pietikäinen P. Archetypes as Symbolic Forms.* – Helsinki, 1996.
88. *Ricoeur P. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation,* Yale University Press, 1970.
89. *Sulloway F. Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend,* Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 417-503.

Короткий біографічний довідник

АБРАХАМ (Abraham) Карл (1877–1925) – німецький психоаналітик. 1907 р. приєднався до психоаналітичного руху і став одним з найближчих співробітників Фрейда. У 1910 р. заснував Психоаналітичне товариство в Берліні і керував ним до смерті. Основна робота в галузі психоаналітики міфу – «Сновидіння та міф» (1909).

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884-1962) – французький філософ та методолог науки, психолог, культуролог. Засновник неорационалізму. Башляр належить ідея діалектичної сублимації, тобто перетворення енергії сексуальних потягів. В роботі "Психоаналіз вогню" (1937) спеціально займався вивченням символіки вогню, у зв'язку з чим виділив низку комплексів, зокрема комплекс Прометей, який вважав аналогом Едіпового комплексу на інтелектуальному рівні, а також комплекси Емпедокла, Новаліса та низку інших.

ГОЛОСОВКЕР Яків Еммануїлович (1890-1967) - російський філософ, культуролог, філолог. Вчився на історико-філологічному факультеті Київського університету. Одна з найбільш відомих робіт – "Логіка міфу" – опублікована посмертно (1987). Особливо наголошував на іманентних потенціалах міфу.

ДЖОНС (Jones) Ернест (1879-1958) – британський психоаналітик. Медичну освіту отримав у Лондоні на початку ХХ століття. Незабаром познайомився з Фрейдом і став одним з його найвідданіших послідовників та друзів. Довгий час популяризував ідеї Фрейда в США та Канаді. Протягом 22 років був президентом Інтернаціонального психоаналітичного товариства. Автор канонічної біографії Фрейда («Життя й творіння Зигмунда Фрейда») та низки робіт з окремих психоаналітичних питань, зокрема роботи "Гамлет та Едіп".

ЕЛІАДЕ (Eliade) Мірча (1907-1986) - румунський вчений, антрополог, історик релігії. Викладав у Бухарестському університеті (1933-1940), у Паризькій школі Вищих досліджень, у Сорбонні (1945-1956) та в Чикагському університеті (1957-1986). Основні твори з міфології: "Міф про вічне повернення. Архетипи і повторення" (1949), "Міфи, сновидіння і містерії" (1957), "Народження і нове народження" (1958). Еліаде був прихильником ідеї неперервності міфу. Згідно Еліаде, головною рисою міфологічного мислення є "періодичне повернення у сакральний час (рос.: "время оно"). Міфологічне мислення є продуктом бажання людей відтворити час, коли боги були присутні на Землі.

КУН (Kuhn) Томас Семюел (1922-1996) – американський дослідник, один з лідерів постпозитивістської філософії науки. Найбільш відома праця – "Структура наукових революцій" (1962). У своєму розвитку наукові дисципліни, за Куном, з різною регулярністю проходять декілька стадій: допарадигмальна наука (формування єдиної системи поглядів – парадигми), нормальна наука (парадигма сформована і переважна більшість представників дисципліни твердо дотримуються основних положень даної парадигми) та екстраординарна наука (криза старої парадигми, внаслідок чого відбувається наукова революція і народжується нова парадигма). На стадії нормальної науки вчені неминуче зустрічаються "головоломками" та "аномальними фактами", тобто такими питаннями фактами, які в межах прийнятої парадигми пояснити або розв'язати дуже важко, а іноді й взагалі – неможливо. Накопичування аномалій та нерозв'язних головоломок призводить до кризи парадигми (екстраординарна наука). З'являється низка конкуруючих теорій, з яких згодом вибирається та, котра, на думку професійного співтовариства вчених, заслуговує на те, щоб бути прийнятою в якості нової парадигми.

ЛЕВІ-БРЮЛЬ (Levy-Bruhl) Люсьєн (1857-1939) – французький філософ, антрополог і соціолог, близький до школи Е. Дюркгайма. Займався психологією "примітивних народів". Виходячи з дюркгаймівської теорії про домінацію у первісних людей "колективних уявлень", Леві-Брюль вважав, що мислення примітивних народів істотно відрізняється від індивідуально налаштованого мислення сучасних народів. Первісне мислення щільно переплетено з емоціями, містицизмом. У нього відсутнє прагнення до пояснення світу (в цьому концепція Леві-Брюля суттєво відрізняється від концепцій британських антропологів – Тайлора та Фрезера). Для первісного мислення характерні не логічні закони, а закони *містичної протипації* (співпричетності), згідно яким один і той же суб'єкт може бути одночасно самим собою і ще ким-небудь. Такий тип мислення Леві-Брюль називав "пралогічним". Основні твори: "Первісне мислення"; "Надприродне в первісному мисленні" (1931); "Первісна міфологія" (1935) та ін.

МЕЛЕТИНСЬКИЙ Єлазар Мойсейович (1918, Харків) – відомий російський дослідник, директор Інституту вищих гуманітарних досліджень Російського державного гуманітарного університету (РГГУ). Головний редактор російського "Міфологічного словника". Заступник головного редактора енциклопедії "Міфи народів світу". Голова редколегії серій: "Казки і міфи народів Сходу" і "Дослідження з фольклору і міфології народів Сходу". Головний редактор журналу "Arbor Mundi" ("Світове древо"). Член міжнародного союзу фольклористів (Folklore Fellows), член Міжнародної асоціації семіотиків. Лауреат Міжнародної премії Пітре за кращу роботу з фольклористики (1971). Автор більш 250 робіт; одна з найвідоміших – «Поетика міфу».

МЮЛЛЕР (Muller) Фрідріх Макс (1823-1900) – англійський філолог-сходознавець, фахівець із загального мовознавства, індології, міфології. Народився 1823 р. у Німеччині. У 1846 р. М. Мюллер переїжджає до Лондону, а за два роки – до Оксфорду, де стає професором однойменного університету. 1875 р. М. Мюллер припинив викладацьку діяльність і цілком присвятив себе виданню священних текстів Давнього Сходу. Одна з його основних робіт – «Порівняльна міфологія» (1856).

РАНК (Rank – псевдонім, справжнє прізвище – Розенфельд), Отто (1884–1939) – австрійський психоаналітик. 1905 р. Ранк, будучи ще дуже молодою людиною, познайомився з Фрейдом, запропонувавши його увазі свою роботу про роль художника в еволюції культури. Засновник психоаналізу схвально поставився до роботи та прийняв її автора до свого найближчого кола. Довгий час Ранк був дуже впливовою фігурою у психоаналітичному русі (з 1912 по 1924 він був редактором перших психоаналітичних журналів "Імаго" і "Міжнародний психоаналітичний журнал"), однак його робота "Травма народження" (1924) викликала незадоволення у психоаналітичного істеблішменту, внаслідок чого Ранк був "відлучений від Церкви". Останні роки життя провів у США.

ТАЙЛОР (Tylor) Едвард Барнет (1832-1917) – англійський антрополог, засновник антропологічної школи. Світову популярність принесла йому монографія "Первісна культура" (1871). Особливе місце в науковій спадщині Тайлора посідає концепція походження та еволюції релігії. За Тайлором, найдавнішою формою релігії є *анімізм*. Осмислюючи такі явища, як сновидіння, хвороба, смерть та ін., первісні люди дійшли висновку, що душа є нематеріальною субстанцією, яка здатна існувати окремо від фізичного тіла. Подальшими стадіями розвитку релігії, згідно Тайлорові, стали спочатку віра у духів природи, рослин та тварин, згодом – у загробне життя та великих богів природи, а на вищій стадії – у єдиного Бога.

ФРЕЗЕР (Frazer) Джеймс Джордж (1854-1941) – шотландський антрополог, вихованець антропологічної школи Е.-Б. Тайлора, засновник *ритуального підходу* (ритуал передує міфам). Найбільш відомою є його велика праця "Золота гілка" (1914). Спираючись на величезний фактичний матеріал, Фрезер доводив, що у своєму інтелектуальному розвитку людство послідовно проходить три стадії: магічну, релігійну та наукову. За Фрезером, магія є ранньою формою наукового знання. І магія, і наука намагаються пояснити зовнішній світ заради того, щоб зробити життя людини більш зручним. Відмінність магії від науки полягає лише у неправильному розумінні причинно-наслідкових зв'язків.

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (1856-1939) – австрійський психолог, психіатр і невропатолог, творець психоаналізу. З 1902 р. професор Віденського університету. Побудував динамічну модель, за якою людська психіка є взаємодією свідомого та несвідомого шарів. Згідно з Фрейдом, еротичні бажання притаманні індивідуві практично з народження. Еротичний імпульс дітей спрямований на їхніх батьків протилежно статі: у сина – на матір (конкуренція за неї породжує у хлопчика ворожість до батька), а у дочки – на батька (відповідно, це формує ворожість дівчини по відношенню до матері). Для позначення еротичного тяжіння хлопців до матерів та дівчат до батьків Фрейд скористався сюжетом трагедії Софокла і сформулював поняття Едипового комплексу та комплексу Електри відповідно. На думку Фрейда та його прихильників, Едипів комплекс та комплекс Електри притаманні усім людям усіх епох та культур. Це один з базових елементів розвитку психічного життя кожного індивіда. Оскільки культурою подібні імпульси вважаються

неприйнятними, вони забороняються, цензуруються та витісняються зі свідомості у несвідоме. Однак іноді, коли контроль з боку свідомості слабне (під час сну, психічного розладу), ці імпульси знов виходять на поверхню з глибини несвідомого. У давніх людей, за думкою Фрейда, свідомість та цензура були розвинуті значно слабкіше, тому в міфах та казках помітити подібні заборонені бажання, як йому здавалося, значно простіше. Фрейд також розробив вчення про "сублімацію", тобто про трансформацію сексуальної енергії в інші форми діяльності (мистецтво, релігія та інші культурні феномени).

ШПІЛЬРЕЙН Сабіна Миколаївна (1885-1942?) – російський психоаналітик, психотерапевт і лікар-педолог. Народилася в Ростові-на-Дону в єврейській родині. На початку XX ст. потрапила до Швейцарії, де познайомилася з Юнгом. Закінчила медичний факультет Цюріхського університету. Співпрацювала з Юнгом та Фрейдом. У 1911 р. була прийнята до Віденського психоаналітичного товариства, того ж року прочитала там доповідь "Деструкція як причина становлення" (опублікований 1912 р.), у якому випередила Фрейда у висуненні припущення про існування інстинкту смерті. Після революції повернулася на батьківщину. Займалася лікуванням дефективних і важких дітей. Загинула з двома дочками під час другої окупації Ростова-на-Дону нацистами (точну дату загибелі не встановлено).

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875-1961) – швейцарський психоаналітик, психіатр, філософ та культуролог. В період з 1907 по 1912 р. – один з найближчих співробітників Фрейда. У 1911-1914 р. – Президент Міжнародного психоаналітичного товариства. У книзі "Метаморфози і символи лібідо" (1912) відкинув фрейдівську сексуальну інтерпретацію лібідо, внаслідок чого змушений був розірвати з Фрейдом. Згодом заснував власний різновид психоаналізу – аналітичну психологію. У більш пізніх роботах розвинув концепцію, згідно якої індивідуальне несвідоме, вивченням якого обмежувалися Фрейд та його ортодоксальні послідовники, є лише частиною набагато більш масштабного "колективного несвідомого" (загальної пам'яті всього людства в душі окремої людини), базовими елементами якого є "архетипи" (свого роду психічні інстинкти, які, так само, як і фізичні інстинкти, успадковуються). Архетипи колективного несвідомого (наприклад, архетипи героя, трікстера, матері, дівки, відродження та ін.), за Юнгом, лежать в основі міфів, художньої творчості, сновидінь, марень психотиків тощо.

Короткий словник термінів

АМПЛІ ФІКАЦІЯ – розширення, прояснення смислу продуктів психічної діяльності індивіда за допомогою асоціації з відомими міфології, містицизму, фольклорними, релігійними та ін. символами.

АНДРОГІН – міфічний образ, психологічне значення якого, за Юнгом, полягає в утримання чоловічого та жіночого начал у свідомій рівновазі.

АНІМА [лат. "душа"] – несвідомий, жіночий аспект особистості чоловіка; у сновидіннях та міфах персоніфікується у жіночих образах.

АНІМУС [лат. "дух"] – несвідомий, чоловічий аспект особистості жінки.

АНТРОПОС – першолюдина, архетиповий образ цілості людини.

АРХЕТИПИ КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО – основні структурні елементи (образи, мотиви, моделі, схеми) колективного несвідомого.

АРХЕТИПОВИЙ ОБРАЗ – форма презентації архетипу у свідомості.

ВИТИСНЕННЯ, або репресія – усунення із свідомості в несвідоме всіх психічних змістів, які є несумісними із свідомою установкою.

ГЕРМА ФРОДИТ – за Юнгом, на відміну від Андрогіна, символ несвідомої єдності чоловічого та жіночого начал. Символічним втіленням такого недиференційованого стану є Уроборос.

ГЕРОЙ – архетиповий мотив, психологічне значення якого полягає у подоланні перешкод та реалізація певних цілей.

ГЛИБИННА ПСИХОЛОГІЯ – загальна назва психологічних течій, які визнають наявність у психіці такого шару, як несвідоме. До глибинної психології відносяться психоаналіз Фрейда, аналітична психологія Юнга, індивідуальна психологія Адлера та ін.

ЕГО (Я) – центральний комплекс людської свідомості.

ЕДИПІВ КОМПЛЕКС (Комплекс Електри) – сексуальний потяг дітей до батьків протилежної статі, який породжує ворожість по відношенню до батьків власної статі.

ІНДИВІДУАЛЬНЕ НЕСВІДОМЕ – шар психіки, що походить з особистого несвідомого індивіда (на відміну від колективного несвідомого).

ІНДИВІДУАЦІЯ – процес психологічної диференціації та розвитку індивіда.

ІНЦЕСТ – в аналітичній психології Юнга, на відміну від психоаналізу Фрейда, розуміється не буквально, не як сексуальний контакт з батьками або близькими родичами протилежної статі, а як символ безпеки, яку дитина мала у дитинстві.

КОЛЕКТИВНЕ НЕСВІДОМЕ – шар людської психіки, який успадковується, а не набувається в індивідуальному досвіді (див. також: архетип та архетиповий образ).

КОМПЛЕКС – емоційно пофарбована група ідей або образів, які центруються навколо

серцевини, яка має своїм джерелом один або декілька архетипів.

ЛІБІДО – поняття, яке Фрейд фактично звів до енергії сексуального потягу. У Юнга термін "лібідо" використовується у більш широкому розумінні та означає "психічну енергію" як таку.

МАНА-ОСОБИСТІТЬ – архетиповий образ надприродної сили.

НЕСВІДОМЕ – всі психічні явища, які мають місце поза свідомістю.

ПРОЕКЦІЯ – автоматичний процес перенесення індивідом його несвідомих змістів назовні (на інших людей або на зовнішні явища).

САМІСТЬ – архетип цілісності, єдності особистості, її максимального потенціалу.

СВІДОМІСТЬ – психічні явища, які відбуваються під контролем людського Его (я).

СНОВИДІННЯ – спонтанні маніфестації несвідомого.

ТІНЬ – приховані або несвідомі аспекти психологічної структури особистості, її негативи, неприйнятні для свідомості.

ТРИКСТЕР – міфологічний та казковий персонаж, який символізує тіньові, амбівалентні елементи особистості.

ДЛЯ ЗАМІТОК

Авторське редагування

Надруковано в Копіювальному центрі НаУКМА
Україна, 04070, м. Київ,
вул. Сквороди, 2, корп. 3

тел.: (044) 425-45-15; факс (044) 463-67-83

Наклад 300 шт.