

## КОЛЕКТИВНЕ НЕСВІДОМЕ ЯК ГЛИБИННА ДЕТЕРМІНАНТА ЕТНІЧНОГО МЕНТАЛІТЕТУ

Юлія МЕДИНСЬКА

Copyright © 2004

**Постановка суспільної проблеми.** ХХ століття стало часом великих відкриттів та болісних розчарувань людини у собі самій, у власній здатності до пізнання, опанування природними процесами. Людина Розумна стала на шлях примирення з тим, що її “розум” як свідомо воля, здатність приймати рішення і керувати своїм життям виростає на ґрунті архаїчної психіки, апріорі є залежним від активності інстинктивних потягів, керованих неусвідомленими законами. Несвідоме відкривається перед лікарями, психологами, культурологами та філософами як джерело страждань, а дещо пізніше – як основа творчості. Відтак шлях антропологічних та філософських знань у ХХ столітті має два поворотні пункти: зустріч з Людиною Інстинктивною З. Фрейда, а згодом – із Людиною Духовною К.Г. Юнга.

Долучення української наукової спільноти у світовий теоретико-філософський дискурс дає можливість акцептувати суб’єктивно-метафоричні моделі та методи пізнання світу і людини у ньому, котрі протягом останніх років отримали статус науково валідних у сфері глибинної психології. Ідеї та припущення таких учених, як О.А. Донченко, Н.Ф. Каліної, М.І. Пірен, А.В. Фурмана, спираються на поняття архетипів, соціальної психіки, ментальності, вітальності, духовності, психокультури, вітакультурного простору, що недоступні прямому спостереженню, а використовуються як онтологічні метафори задля пояснення явищ, котрі сприймаються швидше інтуїтивно, аніж чуттєво. Теоретичне пізнання у концептуальному полі глибинної психології дає змогу про-

довжити цю традицію та з допомогою сучасного психологічного інструментарію звернутися до сучасних реалій українського суспільства.

Суспільна проблема, на якій фокусується дане теоретичне дослідження, знаходиться на пограниччі етнопсихології та глибинної психології, оскільки у сфері жодної з них не отримали остаточного вирішення наступні питання: на якому рівні та з допомогою яких механізмів формується індивідуальний характер етнічної спільноти, котрий визначає її сильні та слабкі сторони, способи реалізації індивідуальної історичної долі та участі в історії людства?

Відповіді на ці запитання є принципово важливими для українського суспільства, котре задекларувало і реалізує свій статус самостійної та незалежної нації, а тому зіткнулося з абсолютно новими завданнями, такими як вибір стратегій освіти, виховання та формування здорового громадянського суспільства – дієздатного, відповідального, продуктивного і креативного.

**Авторська гіпотеза** звертає увагу на глибинні детермінанти етнічного менталітету, зокрема українського, й у такий спосіб створює теоретичну базу для науково обґрунтованої освітньо-виховної та психотерапевтичної роботи. Перенесення досліджень етнічного менталітету на площину глибинної психології дає змогу знизити рівень критичного ставлення до негативних рис українського етносу, послабити інтенсивність драматизації вад нашого суспільства, котрі, хоч і мають місце, але потребують для свого

виправлення не стільки активного засудження, скільки, на нашу думку, толерантності, розуміння та послідовної реалізації освітніх, виховних, психокорекційних та психотерапевтичних програм.

**Мета і завдання дослідження.** Окреслити концептуально-теоретичне поле аналітичної (юнгіанської) традиції глибинної психології як систему координат подальших теоретичних побудов; проаналізувати сутнісний зміст понять “етнос”, “менталітет”, “етнічний менталітет”; обґрунтувати гіпотетичні припущення щодо: а) психологічного спричинення особливостей етнічного менталітету глибинним рівнем психе (колективним несвідомим) та б) доречності структурування колективного несвідомого на два рівні (етнічно-специфічний та універсальний).

**Авторська концепція.** Онтологічний статус несвідомого дає змогу розглядати його колективний вимір як дворівневий, який складається з універсального та етнічно-специфічного прошарків. Такий поділ, проілюстрований з допомогою начної моделі, є базою для узагальнень щодо функціонування людської психіки у раціональному та ірраціональному форматах. Оперування теоретико-методологічним інструментарієм глибинної психології уможливорює розгляд етнічного менталітету як форми маніфестації колективного несвідомого та наявність специфічних механізмів його формування – трансформації *універсальних* архетипів у полі *етнічно-специфічного* рівня несвідомого.

**Сутнісний зміст.** Дана робота складається із двох розділів і шести параграфів, у котрих конкретизовано концептуальне поле подальшого теоретизування (основні засади аналітичного напрямку глибинної психології), запропоновано робоче визначення змісту поняття “етнічний менталітет” у названому теоретичному форматі, а також доведена авторська гіпотеза, згідно з якою етнічний менталітет є формою маніфестації глибинних рівнів психіки.

**Ключові слова:** *глибинна психологія, індивідуальне несвідоме, колективне несвідоме, архетип, етнос, нація, ментальність, менталітет, етнічний менталітет, етнічна ідентичність, етнічно-специфічний рівень колективного несвідомого, універсальний рівень колективного несвідомого.*

## 1. КОЛЕКТИВНЕ НЕСВІДОМЕ ЯК ОБ'ЄКТ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЧНОЇ НАУКИ

### 1.1. Теоретичний огляд основних положень аналітичної психології

Однією із визначальних рис антропологічних наук ХХ століття стало те, що вчені та дослідники людської природи дозволили собі відступити від звиклої конкретної наукової мови, яка оперує чітко визначеними, позбавленими емоційного та інтуїтивного компонентів, поняттями, відійти від аристотелевої лінійної логіки, опертись на нелінійні, або й на алогічні побудови. У праці К.Г. Юнга “AION” читаємо: “Зміст поняття, ...звичайно, можна описати раціональною науковою мовою, але тоді абсолютно не вдається виразити його живі характеристики. А тому при описі процесів життя психе я навмисно і свідомо віддаю перевагу драматичному, міфологічному способу мислити і говорити: він не лише більш виразний, а й більш точний, ніж абстрактна наукова термінологія...” [184, с. 174]. У результаті відбувається нове фокусування наукової методології: міфологія як один із основних продуктів архаїчної душі, котра залишається глибинним фундаментом сучасної психе, стала не лише об'єктом вивчення в контексті етнографічних студій, а й інструментом дослідження закономірностей функціонування людської психіки для ширшого кола наукових дисциплін (етнологія, етнопсихологія, глибинна психологія). Тому й у цій статті, присвяченій феномену колективного несвідомого,

котрий став доступним для наукового вивчення власне завдяки “міфологічному способу мислити і говорити”, використовуються образні побудови, демонструється й аналізується недоступний чіткому структуруванню та кількісному вимірюванню матеріал.

Зазначене вказує на важливість огляду основних теоретичних положень аналітичної психології, що є визначальними для побудови авторської концепції та розробки методик роботи у тренінгово-терапевтичних групах осіб старшого віку. Очевидно, що у змістових межах цієї роботи неможливо торкнутися всього науково-практичного матеріалу, зібраного за століття існування аналітичної концепції, у царині котрої на даний момент кристалізувалось три школи – класична, архетипічна та школа розвитку. Відтак проаналізуємо ті положення, що безпосередньо визначають концептуально-методологічне поле нашого дослідження. Серед таких понять – структура психіки та види мислення, поняття архетипу, Самості. Менше уваги приділятиметься типу установки (екстравертна, інтровертна), психологічним функціям тощо.

Праці К.Г. Юнга як основоположника аналітичного напрямку глибинної психології залишаються найважливішим першоджерелом для тих, хто хоче наблизитися до розуміння надскладного феномена спільного фундаменту людської психіки. Нині, як згадувалося, в постюнгіанській психології виокремилися три школи – класична, архетипічна та школа розвитку. Всі вони розробляють тотожні основні положення, але по-різному розставляють акценти важливості між поняттями Самості, архетипу, переносу та контрпереносу. Хоча наші теоретичні позиції й можна віднести до архетипічного напрямку аналітичної психології, все ж доречно звернутися насамперед до першоджерел, а також здійснити короткий критичний огляд теоретичних позицій усіх названих шкіл.

У пошуках сутності людського буття, його рушійних сил та генеральних цілей

швейцарський психіатр К.Г. Юнг “відкрив” найглибший – колективний, універсальний, деіндивідуалізований – пласт психе. З глибокою повагою та, сподіваємось, максимально повним усвідомленням значущості й ваги названої концепції для світової науки і культури, ми свідомо вживаємо слово “відкриття” у лапках. Це пов’язано з тим, що одним із фундаментальних аспектів згаданого наукового прозріння є та його особливість, котра, власне, і дозволяє говорити про нього як про давно відому істину. Оскільки *сама ідея колективного не-свідомого – це також один із способів архетипічного структурування людського досвіду*. Вона знайома нам здавна як *історія про трьох китів у водах безмежного океану*, на котрих тримається весь світ [235], як біблійні генеалогічні дерева, що сягають своїм корінням у глибину віків [7], як усі філософські варіації стародавнього світу на тему першоелементів [155], як платонівський *світ ідей* та *потенційні знання* у Арістотеля [8; 13; 155], “*природа сотворена*” та “*здатна до творчості*” у Іоанна Скота Еріугени [155], алхімічна *Anima Mundi* та *універсальний закон Unus Mundus* [160], *вроджені апріорні ідеї* Р. Декарта [31], *апріорні знання і категорії, трансцендентні ідеї* у І. Канта [66], як *об’єктивно існуючий абсолютний дух* у Гегеля [29].

У вихідних координатах упредметненого теоретичного аналізу проблеми доцільно звернутися до праці однодумця К.Г. Юнга, угорського філолога Карла Керенї “Вступ до сутності міфології” [186], один із розділів якої (“Пролегомени”) присвячений *мотиву початку*. Автор вважає будь-яку міфологічну систему цілісним утворенням переплетених та нерозривно пов’язаних мотивів, що “обґрунтовує” (begründen) світ. Архаїчний циклічний час постійно оживляє першопричини, мотиви первинних образів і ситуацій, не віддаляє, а навпаки – регулярно повертає носія культури до джерела останньої. Людина екзистує

зануреною у світ, який є маніфестацією її психологічних глибин. Щоправда для архаїчної людини таким світом є міфологія, а для сучасної – релігія, філософія та наука. Тому наступна цитата, у котрій йдеться про міфологічні події, може стосуватися рівною мірою усіх видів світогляду: “Міфологічні події... формують ґрунт, або основу світу, оскільки все засновується на них. Вони суть *ἀρχαί*, з яких походить та створено все індивідуальне і приватне, тоді як *ἀρχαί* залишаються непідвладними часу, невичерпними, непереможними у первинному стані, у минулому, котре виявляється неперехідним, оскільки його народження безконечно повторюється” [186, с. 19].

Зрештою, вважаючи, що ідея колективного несвідомого та архетипів існувала споконвічно та багато разів інтуїтивно “озвучувалася” у міфологічних, релігійних, філософських, мистецьких контекстах, ми не виходимо за межі юнгіанського підходу. Зокрема, у праці “Про психологію несвідомого” [191] К.Г. Юнг звертається до закону збереження енергії та виявляє його в різних формах у віруваннях полінезійців “мулунгу”, Старому та Новому Заповітах, у релігійних та філософських системах стародавньої Греції і Персії, в галюцинаторних відіннях середньовічних християнських святих. Відтак дослідник робить висновок: ідея безсмертної душі (іншими словами – ідея збереження енергії) “споконвіків присутня у людському мозку. Тому вона в готовому вигляді закладена у несвідоме кожного. Потрібні лише відповідні умови для того, щоб заставити її виступити на поверхню. “Найбільші і найкращі думки людства формуються поверх первинних образів, які становлять первинний рисунок” [191, с. 75]. Через десять років К.Г. Юнг пише про це саме вже так: “Усі найбільш потужні ідеї та уявлення людства зводяться до архетипів. Особливо це стосується релігійних уявлень. Але і центральні наукові, філософські і моральні поняття не є тут винятками. Їх можна розглядати як варіанти древніх

уявлень, що набули сучасної форми в результаті використання свідомості” [190, с. 144].

Неоціненний внесок швейцарського психолога полягає у вербалізації та концептуалізації свого бачення структури душі таким чином, що ця ідея була прийнята широким колом науковців, підготованих до такого відкриття теорією З. Фройда. У результаті величезної духовної та інтелектуальної роботи, здійсненої протягом ХХ століття у сфері, окресленій К.Г. Юнгом, сучасне розуміння понять колективного несвідомого та архетипу дещо трансформувалося порівняно із класичними юнгіанськими визначеннями.

На нашу думку, одним із найбільш теоретично ємних та плідних у плані дослідницького пошуку і практичного застосування є розуміння архетипу як *онтологічної метафори*, тобто прийому чи певного інструментарію, що дає змогу наблизитися до загальнолюдських феноменів буття, “упіймати” приховані смисли, встановити непомічені раніше зв’язки. Архетип (чи то у формі образу, мотиву, принципу чи ідеї) інтерпретується як деякий символ, з допомогою якого стає можливим не лише “поєднання у бутті мислячого суб’єкта роз’єданого та заперечуваного змісту його буття” [87, с. 91], а й глибше розуміння та порівняно відсторонене дослідження внутрішнього життя іншого. Архетип розглядається як організуючий принцип, форма, що готова вмістити наперед заданим чином онтологічний зміст, структуруючи у такий спосіб життєвий час і простір, виступаючи одночасно основою і розвитку, і стагнації. Так відкриваються шляхи для дослідження терапевтичного потенціалу названої метафори, можливостей її застосування у психотерапії, культурології, етнопсихології, котре започатковане К.Г. Юнгом та продовжується й донині.

Вперше ідею про присутність у несвідомому універсальних змістів К.Г. Юнг висловлює у своєму дисертаційному дослідженні на тему “До психології та

патології так званих окультних феноменів” (тези опубліковані у 1902 р.), [186]. Власне, це навіть не ідея, а запитання, котре залишилося відкритим для дослідника. Молодий лікар аналізує видіння та філософські побудови пацієнтки, котрі вона продукує у трансівних станах, проінтерпретованих як істеричні напади. Намагаючись віднайти джерела зібраного несвідомого матеріалу, він вивчає філософську і доступну йому окультну літературу, знаходить певні паралелі і, будучи впевненим, що пацієнтка не мала можливості прочитати такі твори, не може зрозуміти, яким чином цей матеріал був нею відтворений. Загадка, котра спрямувала подальші наукові пошуки, звучить наступним чином: як несвідоме не надто інтелігентної дівчини могло бути джерелом таких складних міркувань?

У пошуках відповіді на це запитання, К.Г. Юнг досліджує археологічні матеріали, міфологію, знайомиться із працями З. Фрейда. Між ученими зав'язуються тісні стосунки вчителя та учня. К.Г. Юнг працює у психоаналітичному теоретичному ключі, але згодом починає відчувати певні обмеження теоретико-методологічного апарату, поступово вибудовує свою структурну модель психіки та генетичну концепцію лібідо як психічної енергії загального характеру. У 1911–1912 роках публікується праця К.Г. Юнга “Лібідо, його метаморфози і символи” [188], у котрій вже чітко артикульовані особливості поглядів автора, які не вкладаються у прийнятту на той час теорію. Згодом висловлені позиції самі стануть теорією, започаткують підходи та інструменти для глибокого вивчення Людини Духовної, Людини Творчої.

У юнгіанському баченні психічного апарату, на нашу думку, необхідно розрізнити такі основні аспекти розуміння: а) *структурний (вертикальний) зріз психіки*; б) *змістовне наповнення рівнів (горизонтальний зріз)*; в) *модуси функціонування (сприймання, збереження, асоціювання, відтворення тощо) психічного матеріалу на різних рівнях пси-*

*хіки*. Проаналізуємо кожний із виділених ключових моментів.

#### **А) Структурний (вертикальний) зріз психіки в юнгіанській моделі.**

Перший із перелічених аспектів дає загальну картину психічного апарату, що є прийнятною в аналітичному ключі. Структурно К.Г. Юнг виділяє наступні три рівні психіки [190, с. 136]: 1) *свідоме*, 2) *індивідуальне несвідоме*, 3) *колективне несвідоме*.

**Рівень свідомого, свідомість** – найбільш досліджена сфера психіки людини, що найдоступніша для вивчення методами експериментальної психології, спостереження, опитування, інтроспекції. В аналітичній концепції у сфері свідомого розрізняють *рівень свідомого*, *саму свідомість* та *Его-комплекс*. Два останні поняття потрібно розглядати в контексті виділеного нами другого аспекту розуміння, тобто змістовного наповнення рівнів психіки. Коротко зауважимо, що і в психоаналітичній теорії також має місце диференціація певних *структур* психіки та *рівнів* їхнього функціонування: топографічна модель З. Фрейда [166] описує психічний апарат як трирівневий (свідоме, передсвідоме та несвідоме), а структурна модель [165] оперує поняттями *Его*, *Супер-Его* та *Ід*.

Рівень свідомого утворюють відчуття і почуття, які усвідомлюються в даний момент часу. “Свідоме, – пише К.Г. Юнг, – ніби спрямовується ззовні всередину, в нас, у вигляді актів сприйняття. Ми бачимо, чуємо, відчуваємо світ й у такий спосіб усвідомлюємо його. Сприйняття говорить нам, що світ є *щось*, але не говорить, що саме” [190, с. 122]. А розпізнавання світу – аперцепція – є одним із завдань свідомості. Свідомість як функція психіки відрізняється від рівня свідомого своєю одномоментністю. Свідоме існує у формі перманентної перцепції і не може одночасно у всьому обсязі стати предметом аперцепції, а лише “порціями”, які вмещає індивідуальна свідомість. При цьому відчуття приходять ззовні, від органів чуттів (К.Г. Юнг

називає цю частину свідомого *ектопсихікою*) та зсередини, з глибини несвідомого (*ендопсихіка*, за К.Г. Юнгом).

Перцепція та аперцепція – це складні процеси, але комплексна природа першого є фізіологічною, тоді як системний характер другого має психологічну основу. Під час перебігу аперцепції у свідомості одночасно, проте з різною інтенсивністю, протікають процеси *мислення*, *відчуття* (оцінка чуттєвих аспектів феномена), *почуття* (як оцінка значення феномена для Его), *передбачення* або інтуїція (сприйняття всіх потенційних можливостей, що містяться в об'єкті сприйняття). Крім того, аперцепція, за К.Г. Юнгом, містить процеси волі (спрямовані імпульси, залежні від попередніх результатів аперцепції) і потяги (імпульси з несвідомого або безпосередньо з тіла, які мають характер примусу і залежності).

**Рівні індивідуального та колективного несвідомого.** У дослідженні несвідомих феноменів К.Г. Юнг приходить до висновку про можливість та необхідність поділу несвідомих змістів і процесів на особистісні та колективні, пишучи про це на різних етапах свого наукового пошуку наступним чином:

**1911 р.:** “Несвідоме значно більшою мірою подібне у різних людей, аніж зміст індивідуальної свідомості: воно містить згущення історично-середнього та історично-звичайного” [188, с. 67].

**1917 р.:** “Ми повинні розрізнити особисте і не- чи надособисте несвідоме. Останнє ми назвемо колективним несвідомим – власне тому, що воно відділене від особистого несвідомого і є абсолютно всезагальним, і тому, що його змісти можна знайти всюди, чого якраз не скажеш про особистісні змісти” [191, с. 72].

**1921 р.:** “Ми можемо розрізнити особисте несвідоме, яке охоплює всі здобутки особистого існування, у тому числі все забуте, витіснене, сприйняте під порогом свідомості, продумане та відчуте. Але одночасно із цими особистісними несвідомими змістами існують й інші,

котрі виникають не з особистих здобутків, а із спадкової можливості психічного функціонування взагалі, точніше – із спадкової структури мозку. Такими є міфологічні сполучення, мотиви й образи, котрі завжди і всюди можуть виникнути знову, не зважаючи на історичну традицію чи міграцію. Ці змісти, – зауважує вчений, – я називаю колективно-несвідомими” [193, с. 515].

**1927 р.:** “Колективне несвідоме є батьківщиною всіх можливих уявлень, проте не індивідуальною, а загальнолюдською, і навіть загальнотваринною, і відіграє роль фундамента індивідуальної психіки” [190, с. 136]. “Несвідоме як сукупність архетипів є осадом усього, що було пережите людством аж до самих його темних початків. Але не мертвим осадом, не залишеним полем розвалин, а живою системою реакцій і диспозицій, яка невидимим, а тому найдієвішим способом визначає індивідуальне життя” [191, с. 143].

**1928 р.:** “Ми найбільше наблизимося до істини, якщо уявимо собі, що наша свідома та особиста психіка вибудована на широкому фундаменті успадкованої і всезагальної духовної диспозиції, котра як така є несвідомою, а також що наша особиста психіка відноситься до колективної приблизно так, як індивід до суспільства” [191, с. 150].

**1931 р.:** “Цим терміном (колективне несвідоме – *М.Ю.*) я називаю несвідоме загальнолюдське психічне функціонування, котре знаходиться у підвалинах як сучасних символічних картин, так і подібних породжень людського минулого... Справа виглядає так, ніби наша психіка вкорінена у древності, виражає себе у цих картинах, отримуючи можливість функціонування разом із чужорідною для неї свідомістю” [191, с. 264].

**1952 р.:** “З погляду психології особистості необхідним є двочастинний поділ (несвідомого – *М.Ю.*) – на “поза-свідому” психе, зміст якої є особистісним, і “поза-свідому” психе, зміст якої є безособистісним і колективним. До першої

групи входять інтегральні компоненти індивідуальної особистості, котрі з тим самим успіхом могли б мати свідомий характер; друга група сутнісно утворює всюдишче, незмінне, повсюди одну і ту ж саму якість або субстрат психе per se” [187, с. 166].

Важливим аспектом юнгіанської теорії є постулювання компенсаторних відносин свідомого та несвідомого. Психіка як енергетична система компонентів свідомого та несвідомого рівнів розглядається у вигляді утворення, здатного до саморегуляції. Для всіх ексцесів – надмірної стимуляції чи, навпаки, депривації потреб у широкому розумінні поняття – відразу ж включаються компенсаторні процеси, свідомі установки урівноважуються діаметрально протилежними несвідомими. Свідомі та несвідомі процеси протистоять одні одним і при цьому рухаються назустріч (принцип енантіодромії, сформульований Гераклітом). Отже, створені задля урівноваження психічного стану образи сновидінь та фантазій розглядаються К.Г. Юнгом, на відміну від З. Фрейда, не як задоволення бажань, а як психічна “реальність, котра стає тим сильнішою, чим більше вона витісняється” [187, с. 326].

К.Г. Юнг виділяє такі риси свідомості, котрі дозволяють їй доповнювати несвідоме [187, с. 23]: 1) наявність порогу інтенсивності – все, що стало свідомим, мусило подолати цей поріг; 2) свідомість через свої цілеспрямовані функції нав’язує несвідомому обмеження, в результаті чого окремий психічний матеріал тоне у несвідомому (витісняється); 3) свідомість організує моментальний процес адаптації, тоді як несвідоме не орієнтується на реальність, а містить забутий індивідом матеріал його минулого та спадкові риси поведінки, котрі утворюють структуру розуму.

Стан психічної рівноваги – динамічний, плинний феномен. Він може розглядатися тільки як диссипативно рівноважний (П. Глансдорф, И. Пригожин, цит. за [87, с. 142]), тобто як такий, що

постійно перебуває у стані “нерівноважної рівноваги”, постійного коливання біля точки рівноваги. Компенсаторними диссипативними коливаннями психічний апарат відповідає на ентропійні потоки зовнішньої та внутрішньої природи. Власне завдяки таким автохтонним процесам, спрямованим на урівноваження, вона є постійно мінливою та може перебувати в околі точки рівноваги. Дія принципу енантіодромії та перманентне коливання психіки в околі точки рівноваги визначають потужний терапевтичний та креативний потенціал її несвідомого рівня, а точніше – конструктивної взаємодії свідомого та несвідомого.

Усвідомлення несвідомого – корекція картини світу та самосприйняття за рахунок визнання та інтеграції заперечуваної раніше реальності – має терапевтичне значення. Таким є одне із основних вихідних положень глибинної психології. Але, вживаючи антропоморфну термінологію, можна сказати, що юнгіанство характеризується більшою мірою “довіри” до несвідомого, котре розглядається як творче, а відтак таке, що оберігає, “знає” життєву дорогу людини. Несвідоме в аналітичному витлумаченні втрачає свої якості об’єкта дослідження, а являє собою суб’єкт, різні аспекти якого, будучи персоніфікованими, вступають у комунікаційний процес з Его-комплексом. Тому не аналітик та аналізанд проникають у несвідоме, а воно розкривається перед ними, само “турбується” про безпеку психологічних трансформацій.

Несвідоме є джерелом набуття цілісності, оскільки містить матеріал, котрий у зв’язку із рівноважними процесами може бути інтегрованим у свідомість. Рух до цілісності – розвиток індивіда від функціонування на рівні Его до Самості – здійснюється у процесі індивідуалізації, загальнолюдський, універсально значимий зміст якого символічно описується на всіх рівнях колективного світогляду (від казок та міфології до філософських систем). Такий теоретичний

підхід також принципово відрізняє аналітичну психологію від інших напрямків глибинної психології.

**Б) Змістовне наповнення рівнів психічного апарату.**

Критичний аналіз другого виділеного нами пункту в концепції психе К.Г. Юнга – змістовного наповнення різних рівнів психічного апарату – вказує на те, що йдеться про теоретичний горизонтальний зріз кожного “поверху” психе, своєрідне споглядальне занурення у його матеріал.

**Рівень свідомого** характеризується функціонуванням свідомості та Его-комплексу. Его в аналітичній психології розглядається як комплекс, з яким співвідносяться всі змісти свідомості, фактично – як центр поля свідомості. Іншими словами, Его не співпадає із усією свідомістю, є лише її центральною сферою, “точкою відліку”. Воно – суб’єкт усіх особистісних актів свідомості, оскільки є частиною особистості. К.Г. Юнг підкреслює, що Его не охоплює всю особистість людини і навіть не є її центром. Його основа має подвійну природу, поєднуючи у собі соматичний та психічний компоненти, кожен із яких, зі свого боку, містить свідомі та несвідомі складові.

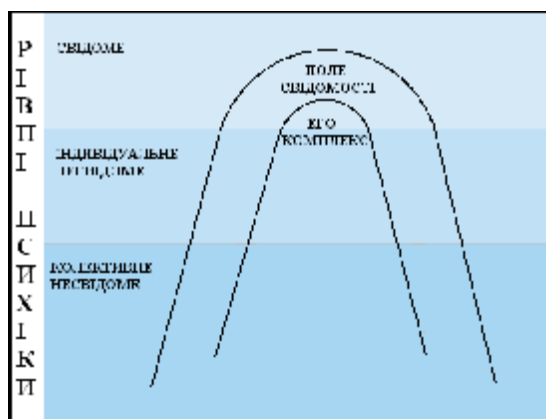
Отже, теоретична дискусія на тему Его-комплексу відрізняється особливою складністю та, на перший погляд, непослідовністю. Говорячи про Его, варто проводити певні демаркаційні лінії, пов’язуючи його із свідомим та свідомістю й одночасно торкаючись феноменів несвідомого. Про складність дослідження названого психічного елемента К.Г. Юнг пише наступним чином: “Его у своїй якості специфічного змісту свідомості, є не простим і не елементарним, а комплексним чинником, який через свою складність не піддається вичерпному опису... Соматична основа Его складається із свідомих і несвідомих чинників. Це ж саме справедливе й стосовно психічної основи: з одного боку, Его спирається на сукупне поле свідомості, з іншого – на загальну суму несвідомих змістів” [187, с.

162]. Крім того, ті несвідомі змісти, які є основою Его, на думку К.Г. Юнга, належать як до індивідуального, так і до колективного несвідомого. Відтак Его-комплекс має коріння, що досягає глибинних рівнів психіки.

Основоположники та прихильники аналітичної психології вважають допустимим та необхідним використання метафоричної мови, побудову наочних, образних схем. Теоретизування на тему Его-комплексу є, власне, тією сферою, котра для кращого розуміння потребує такого унаочнення через зображення, що подано нижче (рис. 1.1.).

Свідомість в аналітичній психології розглядається як механізм, котрий виконує певну роботу на службі психічного життя людини. Теоретично йдеться про три таких “види робіт”, котрі взаємно доповнюють один одного: а) аперцептивна – служить для орієнтації; б) асоціативна – забезпечує та підтримує зв’язок, співвіднесення всіх психічних змістів з Его; в) креативна – дозволяє “творчо переводити світ внутрішнього у зовнішнє” [190, с. 144].

Свідомість, виконуючи свою “роботу”, оперує чотирма психічними функціями – відчуттям, мисленням, почуттями та інтуїцією. Оскільки юнґіанська теорія



**Рис. 1.1.**  
*Топографічна структура Его-комплексу в контексті аналітичної психології*



постулює компенсаторні відносини між свідомим і несвідомим, то вважається, що ці ж самі функції мають місце і у несвідомому. При цьому інтенсивність використання тієї чи іншої функції (а відтак і її розвиненість, диференційованість) на одному рівні психічного апарату перебуває в оберненій залежності від активності функції на іншому. Таким чином одна чи дві функції, котрі активно використовуються свідомістю, будуть домінуючими, ведучими, одна-дві інші – розвиненими посередньо, а ще одна – диференційованою найгірше. Ця четверта функція називається підпорядкованою, вона є недосконалою, невідшліфованою тривалим використанням, оскільки свою активність розгортає в тіні несвідомого: “Підпорядкована функція асоціюється у нас з архаїчною особистістю. У цій функції ми завжди є первісними людьми. У диференційованих функціях ми цивілізовані, імовірно маємо свободу вибору. Нічого подібного немає у функціях підпорядкованих. Тут у нас є лише відкрита рана, або, принаймні, відкриті двері, через які може проникнути все, що завгодно” [194].

М.-Л. фон Франц [161, с. 17–19] характеризує підпорядковану функцію як сповільнену у своїх проявах, обмежену у можливостях, а також деспотичну і раниму. Намагання її розвинути вимагає від людини особливого терпіння, готовності витримувати періоди невдач, або малопродуктивних спроб. Активізація підпорядкованої функції та її вихід на свідомий рівень водночас є і загрозою для психічної рівноваги, і несе у собі потенціал позитивних змін, оскільки опанування нею дає змогу здійснити структурні зміни, перейти на інший рівень психічного функціонування, зробити крок у напрямку до набуття більшої цілісності.

Отже, зауваживши, що поданий нижче матеріал стосується і свідомого рівня функціонування, і несвідомого, зупинимося на коротких характеристиках психологічних функцій, використавши за ос-

нову описи аналітичного психолога В. Стюарта [146, с. 17–18].

Відчуття, або процес відчуття, є психологічною функцією, котра через п’ять органів чуття працює з фактами і повідомляє свідомості, що *щось* існує. Відчуття пов’язане із актуальною реальністю. Його контекст – “тут і тепер”. Воно належить до ірраціональних за своєю природою психічних функцій. Навпаки, мислення – раціональна психічна функція, яка відповідальна за формування суджень. Воно пояснює, *чим саме* є те, існування чого констатує відчуття, тобто обслуговує процес розуміння.

Почуття – психічна функція, котра дає оцінку тому, що сприйняте відчуттям та пояснене мисленням. Почуття дає знання того, *яким* є те, що існує. Встановлюючи *цінність* феномена, ця функція загалом визначає, наскільки він “позитивний” (прийнятний, потрібний тощо), або “негативний” (неприйнятний, непотрібний). В аналітичній концепції почуття належить до групи раціональних функцій.

Інтуїція як психічна функція сприймає реальність через передчуття, працює з ймовірностями, займається потенціалами, тобто тим, що тільки буде розвиватися. Ця функція має справу з елементами часу і простору. В. Стюарт вважає її контекстом “там і тоді”: “Вона стосується не того, що *є*, а того, що *буде* або *було*” [146, с. 18]. На нашу думку, доцільно доповнити просторово-часовий вимір інтуїції параметром “*латентне тут і тепер*”. Тобто інтуїція також дає змогу правильно оцінити й актуальну ситуацію, характер явища, стосунку тощо, використовуючи комплексне, синтетичне сприйняття його загального контексту. Вона належить до ірраціональних психічних функцій.

Крім перелічених функцій, свідомість містить також *процеси волі* і *процеси потягів* [190, с. 124]. Перші дозволяють людині діяти на власний розсуд, основою їхнього виникнення та протікання є аперцепція зовнішньої реальності. Другі

формовиявляються імпульсами, джерело яких знаходиться у несвідомому, або в самому тілі. На відміну від процесів волі, вони супроводжуються відчуттям примусу та залежності.

**Рівень індивідуального та колективного несвідомого.** В аналітичній концепції вважається, що на рівні індивідуального несвідомого зберігаються та функціонують такі типи психічного матеріалу:

- усі змісти, образи, ідеї, почуття, котрі стали несвідомими в результаті втрати своєї інтенсивності (емоційної значущості), тобто зникли із свідомості у процесі забування;

- усі змісти, від яких свідомість “відсторонилася” через неможливість їх співіснування та інтеграції із свідомими установками особистості, її системою цінностей, власною Я-концепцією;

- перцептивні змісти, які через малу інтенсивність не змогли подолати порог прийняття свідомості, і тому залишились у несвідомому (сублімінальні перцепції);

- змісти, котрі ще не дозріли для усвідомлення.

Останній елемент істотно відрізняє аналітичне бачення від психоаналітичного: власне у такий спосіб К.Г. Юнг акцентує свою довіру до несвідомого як джерела трансформації, а не лише контейнера для відкинутого свідомістю матеріалу. Ця ідея розвинута і плідно використовується постюнґіанцями. Так, наприклад, як свідчить практика Ханса Дікманна [36], трансформація Еґо-комплексу у сновидіннях (Еґо-сну як одного із творінь несвідомого) попереджає зміни Еґо-комплексу реального життя. Відтак завдяки несвідомому опрацюванню проблем забезпечується можливість безперервності і поступовості психологічних змін. Несвідоме ніби йде на крок попереду свідомості, допомагаючи їй подолати страх змін. Більше того, не всі змісти несвідомого повинні бути розшифрованими, щоб виявити свій терапевтичний потенціал. Навіть залишаючись ірраціо-

нальним символом, вони здатні зцілювати душу. Це стосується як індивідуальної, так і колективної (міфологічної та релігійної) символіки.

Бачення несвідомого К.Г. Юнгом порівняно з ортодоксальним психоаналізом є більш всестороннім, об’ємним, тому що несвідоме розглядається не лише як джерело тваринно-брутальних, а-моральних (таких, що є *poza* межами моралі), хоча й цілком природних потягів, а й ціннісно-духовних смислоутворювальних форм (архетипів). Несвідоме містить у потенційній формі все те, ким і чим людина може стати у своєму житті. Воно – енергетичний феномен, котрий постійно зайнятий утворенням і відтворенням психічних образів. Тому аналітична терапія дозволяє зазирнути у глибини психе, освітити та гармонійно задіяти у свідомість певну інформацію, відтак має на меті не стільки змінити людину, скільки допомогти їй знайти свій шлях до цілісності.

Змістовним наповненням колективного несвідомого є архетипи, або домінанти, або первинні образи. Як відомо, К.Г. Юнг не вибудовує свою систему струнко й однозначно на зразок академічного підручника, де можна би було знайти чіткі визначення, що сформульовані раз і назавжди. Його концепція, теоретично-прикладна позиція – це плід роздумів та пошуків тривалістю чи не в усе життя. Тому необхідну інформацію доводиться відшукувати у творах різних років, тлумачення понять доповнюються, варіативно формулюються, висвітлюють все нові нюанси предмета визначення. Так, в одному з перших творів вченого “Лібідо, його метаморфози і символи” (1912) [188] неможливо знайти визначення архетипу як такого, але весь виклад матеріалу побудований навколо розуміння міфологічних, релігійних та культурних символів як репрезентантів “деяких ендопсихічних аперцепцій” [188, с. 270], тобто як таких, що описують “психологічну” реальність, будучи при цьому вражаюче подібними у різних народів.

У 1917 році К.Г. Юнг ідентифікує архетипи як первинні образи – “найбільш древні і вкрай всезагальні форми уявлення людства. Вони рівною мірою являють собою як почуття, так і думку, ... мають щось подібне до власного життя” [191, с. 72]. Теоретичні положення, висвітлені у фундаментальній праці “Психологічні типи” (1921) [193], дозволяють розглядати архетипічні психічні констеляції як квінтесенцію історичного досвіду людства, як “сліди функцій, котрі показують, яким чином психіка людини діяла найчастіше. Ці відбитки функцій представляються у вигляді міфологічних мотивів і образів, котрі зустрічаються в усіх народів і є частково тотожними, частково подібними один на одного” [193, с. 217].

У 1927 р. К.Г. Юнг визначає архетипи як “афективні фантазії” – зафіксовані шляхом безконечного повторення емоційні переживання, спровоковані життєво значущими ситуаціями (небезпека фізична і психологічна, відносини між жінкою та чоловіком, народження і смерть тощо): “Небезпечні ситуації, фізична загроза чи загроза душі, викликають афективні фантазії, а оскільки такі ситуації є типовими, то в результаті цього утворюються й однакові архетипи, як я назвав усі міфологічні мотиви” [190, с. 141].

Архетипи дають у персоніфікованій формі психічну репрезентацію афективно заряджених інстинктивних переживань. Характерною рисою архетипів є форма їхнього прояву – вони повністю захоплюють психіку, змушують її функціонувати певним, наперед заданим, чином – будувати ті чи інші проєкції, переживати окремі почуття щодо себе, інших людей та взаємодії. К.Г. Юнг наголошує, що успадкований фундамент людської психіки містить не *готові способи* сприйняття, а, власне, *можливості* різних способів сприйняття. “Архетипи – це певна *готовність* знову і знову репродукувати ті ж самі або подібні міфологічні уявлення” [191, с. 75]. На його думку,

принципово важливим є розуміння цієї різниці. Психічний матеріал (у цьому контексті – образи внутрішньої та зовнішньої реальності) являє собою сукупність елементів особливої “мозаїки”, з якою “грається” індивідуальна свідомість. При цьому вона сама “не знає”, чому складає саме так і саме таку картинку. Правила побудови цілісного рисунку диктують доміанти або, як більше прийнято їх називати, архетипи. Самі собою окремі елементи ще нічого не означають, це теоретично нейтральні уривки інформації, які можна з’єднати різними способами, наповнивши тим чи іншим змістом. Власне спосіб їх “зчеплення”, тематичного групування в індивідуальній свідомості наділяє отриману сукупність елементів особистісним значенням. Всі набори таких значень філогенетично спричинені, отже, підлягають трансформаціям лише у зміні поколінь і аж ніяк не в межах індивідуального життя.

#### **В) Модуси функціонування психічного матеріалу на різних рівнях психіки.**

Життєдіяльність психіки на рівні свідомого К.Г. Юнг описує так: “Свідомість характеризується значною вузькістю. Вона здатна нести дуже малий інформаційний зміст одномоментно... Ми отримуємо відчуття безперервності або загального розуміння, або поінформованості щодо усвідомлюваного світу тільки через послідовність свідомих моментів. Ми неспроможні утримати цілісний образ, оскільки свідомість занадто вузька, і ми бачимо лише спалахи існування. Ми ніби спостерігаємо світ у вузьку шпарину і бачимо окремі моменти, все інше залишається в темряві невідомості. Простір завжди величезний та безперервний, у той час, коли поле свідомості – це обмежений спектр моментного бачення” [194, с. 2].

Натомість несвідоме може бути ототожнене із цим “величезним та безперервним світом”, що існує незалежно від того, чи попадає у чиєсь поле зору. Йдеться про світ без суб’єкта, котрий констатує його існування. У протилежному випадку несвідоме втрачає свій

статус і стає свідомим. Важливим здобутком психоаналізу стало відкриття того, що непоінформований про власне несвідоме суб'єкт перебуває під впливом неусвідомлюваного ним світу, а інтеграція несвідомого у свідомість дає змогу коригувати цей вплив. Такі міркування виводять нас у сферу онтологічного та гносеологічного розуміння феномена несвідомого. Аналізуючи ці аспекти, О.В. Лаврова робить таке узагальнення: "Гносеологічно несвідоме є антитезою свідомого, онтологічно – може виводитись із уявлень, котрі лежать поза межами свідомого та невіддільних свідомому контролю. У першому випадку несвідоме повинне мати альтернативний до свідомості набір ознак, у другому – гомологічні риси. Як ті, так і інші риси виявляються у кожному несвідомому феномені" [87, с. 38].

Стосовно названих філософських вимірів, змістовне наповнення котрих має і практичне навантаження, аналітична концепція використовує еkleктичний підхід та поєднує два способи розуміння

несвідомих та свідомих феноменів – як таких, що можуть мати одночасно раціональну (вербальне вираження) та ірраціональну (образність, символізм) природу. Даний підхід ілюструє наступна схема (рис. 1.2.) – система координат, де міра усвідомлення психічних феноменів зображена як континуум по осі ординат, а міра раціонального структурування психічних феноменів як континуум по осі абсцис. Таким чином отримано чотири площини, дві з яких (ірраціональне свідоме та раціональне несвідоме) відображають зони, де психічний матеріал структурується як раціональний на несвідомому рівні, або ж як ірраціональний на свідомому.

Для того щоб детальніше, ніж на запропонованій схемі, описати модуси функціонування психічного матеріалу на різних рівнях психіки, потрібно звернутися до однієї із фундаментальних пар понять-протилежностей, на котрі опирається наукова та практична робота в аналітичній і психоаналітичній концеп-

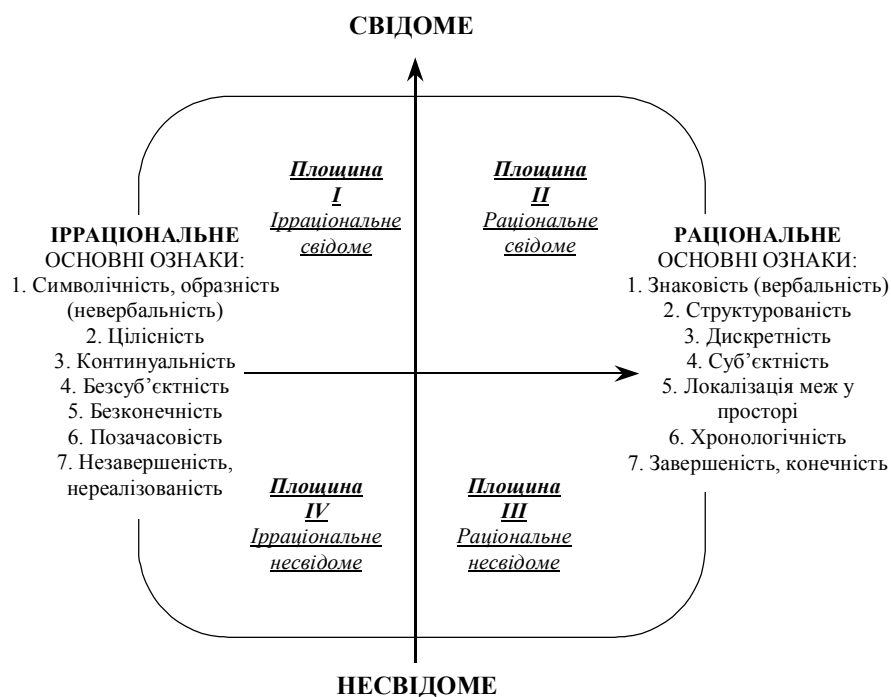


Рис. 1.2.

*Раціональні та ірраціональні параметри психічного матеріалу, що функціонує на свідомому та несвідомому рівнях психіки*

ціях. Йдеться про диференціацію двох видів мислення – первинного та вторинного процесу, за З. Фройдом, та фантастичного і визначено-спрямованого мислення – за К.Г. Юнгом.

Психоаналітичні *первинний і вторинний процеси* і юнґіанське *фантастичне та визначено-спрямоване мислення* є поняттями дуже близькими, але, на нашу думку, не тотожними: із названих теоретичних позицій вони розглядаються як функції психічного апарату, які мають різну локалізацію та питому вагу. У класичному психоаналізі існує чітке розмежування: первинний процес протікає у позасвідомому, куди він витісняється вторинними процесами, необхідними для адаптації. Натомість свідоме мислення визначається як вторинний процес [254, с. 186].

Первинний процес – найбільш рання, довербальна, архаїчна форма мисленнєвої діяльності як такої. Це “нелогічна, ірраціональна і фантазійна форма людських уявлень, що характеризується нездатністю подавляти імпульси і розрізнити реальне і нереальне, “себе” і “не-себе” [178, с. 114]. Існують певні закономірності протікання первинного процесу, такі як згущення (конденсація) чи зміщення (displacement), коли одиничні образи можуть символізувати цілі зони психічного матеріалу чи стосуватись інших елементів. Первинний процес не орієнтується на просторово-часові рамки, а повністю регулюється принципом задоволення. Вторинний процес у класичному психоаналітичному розумінні пов’язаний із вербальною символізацією, він підпорядкований принципу реальності і служить для пристосування до неї, а тому є логічним, впорядкованим щодо часового та просторового вимірів. Загалом, як пише В.В. Зеленський [46, с. 156], у класичному психоаналізі первинний і вторинний процеси розглядаються як антипатичні.

К.Г. Юнг відводить фантастичному, фантазуючому мисленню набагато більше місця, оскільки воно властиве не лише

позасвідомому, а й свідомості у спокійному, ненапруженому стані: “Поза всякими сумнівами, більша частина змістів останнього (фантазуючого мислення – М.Ю.) належить до сфери свідомого, але, принаймні, така сама частина протікає у невизначеній напівтіні, і багато що – в несвідомому” [188, с. 43].

Неспрямоване мислення наповнює внутрішній простір людини у кожен момент образами, думками, асоціаціями, фантазіями, протікаючи при найменших енергетичних затратах. Це природний стан свідомості, яка перебуває у стані рівноваги і спокою. Крім того, це мислення обслуговує і всі творчі процеси – свідомі та несвідомі: “Через фантазуюче мислення відбувається поєднання визначено-спрямованого мислення із древніми основами людського духу, що вже давно знаходяться під порогом свідомості” [188, с. 43]. Натомість спрямоване мислення задіюється внаслідок свідомого зусилля, воно є енергетично ємним, виснажливим для психічного апарату. Звідси очевидно, що фантастичне мислення поступається спрямованому своїм місцем у свідомості тільки у моменти психічної концентрації та напруження.

Дещо пізніше (1927 р., “Структура душі”, [190]) К.Г. Юнг пише не лише про спрямоване та неспрямоване мислення, а загалом про спрямовану та неспрямовану аперцепцію, обіймаючи всі перелічені вище психічні функції. Водночас сучасний психоаналіз розглядає первинні і вторинні процеси як континуум [46, с. 156]. Крім того, зрозумілою стала терапевтична роль символізації, що розгортається завдяки доступу до вторинного процесу. На думку П. Марті та М. Де М’юзана, активне фантазування та сновидіння виконують інтегративну психічну функцію під час інсценізації, драматизації та символізації напруження потягів. При відсутності досвіду звернення до неспрямованого фантазування розвивається оперативне мислення, котре характеризується двома основними ознаками [97, с. 328]: а) появою непоміт-

ного зв'язку з активністю фантазій і б) дублюванням дії до її реалізації чи після неї, але завжди в обмеженому часовому відрізку.

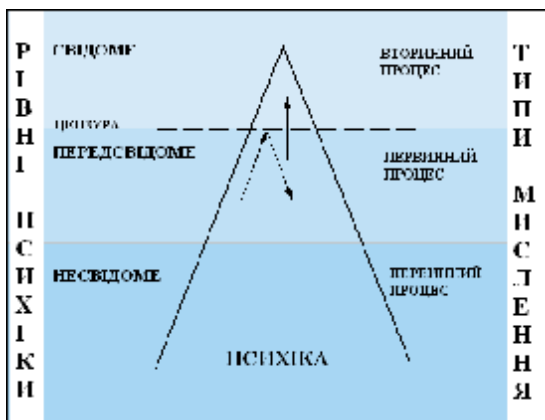
Оперативне мислення, через відмежованість від фантазій, не спроможне до так званого галюцинаторного задоволення бажань, зв'язування сил, “котрі створюють ризик появи серйозних розладів у сомі” (М. Фен, К. Давид, цит. за [97, с. 327]). З другого боку, психотичні стани характеризуються переважанням первинних процесів, усуненням вторинного процесу від психічної адаптації. Отож, згідно із сучасними аналітичними та психоаналітичними уявленнями, умовно нормальна психіка вільно переміщається від одного типу мислення до іншого, перебуває у певній гармонії щодо питомої ваги спрямованого та фантазуючого мислення у процесі адаптації. Вищеописані типи мислення можна проілюструвати за допомогою наступних схем (рис. 1.3., 1.4.).

Отже, функціонування психічного матеріалу на рівні свідомості частково “обслуговується” первинним процесом (неспрямованою аперцепцією й асоцію-

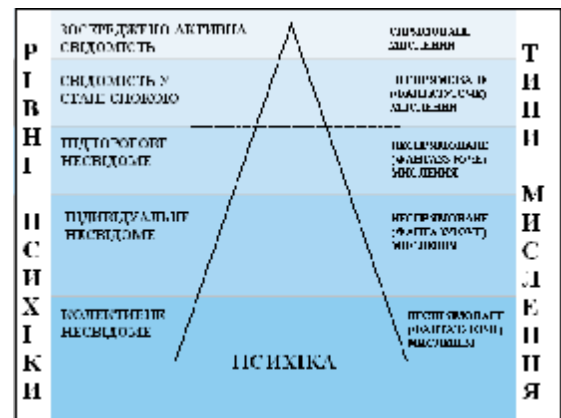
ванням), а частково – первинним (цілеспрямованою аперцепцією й асоціюванням). Звернення до неспрямованого мислення та аперцепції дає змогу вивільнити певну енергію лібідо, “відірвати” її від зовнішніх об'єктів та скерувати до внутрішньої психічної реальності (інтровертувати). Це положення є особливо важливим для подальшого обґрунтування принципів роботи у тренінгово-терапевтичних групах, про які йтиметься у другому параграфі статті.

Як вже згадувалось вище, на сучасному етапі у теоретичному форматі юнґіанської психології чітко сформувався три психологічні школи – класична, архетипічна та школа розвитку. Об'єднує їх єдине бачення структури психе та однакове розуміння природи лібідо як психічної енергії загального характеру (згідно із генетичною концепцією лібідо К.Г. Юнга, [188]). Щоб розглянути відмінності між цими школами, доречно коротко зупинитись на поняттях переносу та контрпереносу, а також розглянути визначення Самості.

Терміни “перенос” та “контрперенос” описують проекції, які виникають під час



а) локалізація типів мислення у структурі психіки з погляду психоаналітичної теорії



б) локалізація типів мислення у структурі психіки з погляду аналітичної (юнґіанської) теорії

Рис. 1.3. Локалізація типів мислення у психоаналітичній та аналітичній глибинно-психологічних парадигмах



Таблиця 1.1.

Понятійно-засадниче порівняння сучасних шкіл аналітичної психології

Назва школи	Пріоритетна наступність теоретичних понять	Пріоритетна наступність практичних засад
Класична	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Самість</li> <li>➤ Архетип</li> <li>➤ Розвиток особистості</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Символічне переживання Самості</li> <li>➤ Прив'язаність до образів</li> <li>➤ Аналіз переносу та контрпереносу</li> </ul>
Архетипічна	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Архетип</li> <li>➤ Самість</li> <li>➤ Розвиток особистості</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Прив'язаність до образів</li> <li>➤ Символічне переживання Самості</li> <li>➤ Аналіз переносу та контрпереносу</li> </ul>
Школа розвитку	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Розвиток особистості</li> <li>➤ Самість</li> <li>➤ Архетип</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Аналіз переносу та контрпереносу</li> <li>➤ Символічне переживання Самості</li> <li>➤ Прив'язаність до образів</li> </ul>

### 1.2. Зміст та обсяг поняття етнічного менталітету в контексті сучасної психології

Логіка дослідження вимагає уточнення сутнісного змісту поняття “етнічний менталітет”, що відіграє роль одного з методологічних засобів пізнання. Складність поставленого завдання зумовлена тим, що духовно-уречевлене утворення, яке описується названим терміном, належить до тих неочевидних реальностей, котрі не мають однозначних визначень. Аналізоване утворення є мінливим, кожен раз відкривається перед дослідником тим чи іншим аспектом, дає змогу виокремити певні ознаки та не залишає можливостей стабілізувати їх перелік, відділити так звані облігатні риси від комплементарних. Метаморфози та диверсифікації – ось з чим ми маємо справу, намагаючись підійти впритул до розуміння та визначення поняття “менталітет”. За цих умов вбачаємо єдиний компромісний вихід: через фіксацію значення терміна у вузькому контексті даної роботи з урахуванням того, що багато інших сторін названого феномена залишаються поза межами наукового пізнання.

Термін “етнічний менталітет” змістовно обіймає два поняття, кожне з яких саме собою є джерелом невизначеності, ши-

рокої варіативності теоретичних підходів та способів трактування. Крім того, як у науковій, так і в публіцистичній сферах спостерігається переважання термінологічних варіацій довкола поняття “національний менталітет”, а не “етнічний менталітет”. На нашу думку, “національний менталітет” як поняття – науково прийнятне, але лише у відповідному контексті, тобто у ситуаціях, коли справді йдеться про національні питання. Що ж до вузькопсихологічних досліджень, безпосередньо не пов'язаних з політико-економічним та освітньо-стратегічним сегментами суспільного життя, то тут проблематику ментальності, менталітету треба розробляти з опертям на поняття етносу. Зібраний та проаналізований у даному параграфі теоретичний матеріал дозволяє уточнити різницю між поняттями “нація” та “етнос”, “менталітет” та “ментальність”, обґрунтувати й усталити необхідність використання терміну “етнічний менталітет” у контексті даної роботи.

#### Порівняльна характеристика сутнісного змісту понять “етнос” та “нація”.

Стародавні греки використовували поняття “етнос”, що у перекладі звучить як “народ, плем'я, зграя, натовп, група людей”, й так іменували всі інші народи, описуючи полярність своїх відчуттів у визначеннях “ми – вони”, “свої – чужі”. З



того часу смислове наповнення слів “етнос” та “народ” було мало диференційованим, фактично їх вживали як синоніми.

Багато цікавих спостережень та глибоких узагальнень на тему етнічної психології містить праця “Психологія народів і мас” (1896) Густава Ле Бона [89]. Хоча вона переважно присвячена психології натовпу, все ж народ чи етнос (*раса* за Г. Ле Боном) розглядаються автором як величезна людська маса, котра функціонує аналогічно до натовпу. “Завдяки основоположним віруванням люди будь-якого віку включені в мережу традицій, думок та звичаїв, пригнічення яких вони неспроможні уникнути і котрі роблять їх у чомусь подібними один на одного” [89, с. 140]. Так Г. Ле Бон інтуїтивно розкриває функціонування неактивних, “неконцентрованих” людських мас, якими і є етноси та народи у буденному житті, не скаламученому революціями чи катастрофами. Очевидно, що окремі тези дослідника застаріли, а частина термінів вилучені з наукового обігу (наприклад, “душа натовпу” як соціально-психологічна єдність маси), проте низка гіпотез і висновків Г. Ле Бона були заново описані за допомогою іншої термінології (як архетипи, колективне несвідоме, менталітет та ментальність тощо) протягом ХХ століття. Зокрема, маємо на увазі такі твердження: “Великі історичні події є лише видимими наслідками невидимих змін в думках людей. Зміни ці, однак, відбуваються рідко, оскільки найбільш міцне у кожній расі – це спадкові основи її думок” [89, с. 149]. “У дратівливості натовпу, в його імпульсивності і мінливості, так само, як і в усіх народних почуттях, завжди проявляються основні ознаки раси, котрі утворюють незмінний ґрунт, на якому розвиваються наші почуття” [89, с. 169]. “Аналізуючи будь-яку цивілізацію, ми бачимо, що насправді її основою є чудесне і неймовірне” [89, с. 192] (“нумінозне” за К.Г. Юнгом).

У науковий дискурс поняття “етнос” у відмежуванні від терміну “нація” було

введене в 1923 році російським вченим С.М.Широкогоровим з наступним змістовим наповненням: “Етнос – це група людей, котрі розмовляють однією мовою, визнають своє спільне походження, мають спільну систему звичаїв, життєвий устрій, що оберігаються традицією, і відрізняються всіма цими феноменами від інших груп” (цит. за [86]).

Але реалізація відомої ідеологічної доктрини у тогочасному суспільному житті мала негативний вплив на подальший розвиток досліджень у цьому напрямку: наприкінці 20-х років минулого століття поняття “етнос” оголосили категорією “буржуазної науки”, а предметом етнографії стали соціально-економічні формації. Натомість психологічна складова феноменів етнічності, ментальності, етногенезу, тобто все те, що внутрішньо “цементує”, визначає та диференціює між собою великі групи людей, перестає взагалі братися до уваги. Запроваджується вкрай примітивна градація, що спирається на кількісний вимір: соціально-економічні спільноти поділяються на “соціалістичні народи” (кількістю понад 80–100 тис. осіб) та “соціалістичні народності” (кількістю до 80 тис. осіб) [3, с. 10]. По-справжньому теоретичні проблеми етносу починають розроблятися, лише починаючи з 60-х років С.А.Токаревим, Н.Н. Чебоксаровим, В.І. Козловим, і плідно розвиваються дослідниками наприкінці ХХ століття – Л.М. Гумільовим, Ю.В. Бромлеем.

Чи не найважливішим результатом наукового пошуку, котрий поступово звільнявся від впливу ідеологічних доктрин, стало те, що вчені концептуалізували відхід від розуміння етносу як простої сукупності людей, почали розглядати його як біосоціальну систему, котра є більшою та складнішою у своєму функціональному форматі за просту суму складових частин. При цьому по-різному розставляються акценти впливу соціальних, географічних, культурних, психологічних тощо чинників на формування та життєствердження

етнічної спільноти.

На сьогодні всі способи розуміння етносу та етногенезу загалом можна віднести до одного із двох загальних типів наукового дискурсу: 1) природознавчого, в контексті якого етнос як форма існування самої людини і її культури спричинюється впливом природних факторів і 2) гуманістичного як вивчення етнічних явищ та процесів (феноменології етногенезу, регулювання етногеостаза, етнічних криз тощо) в об'єкт-предметній сфері суспільних та гуманітарних наук – етнографії, історії, соціології, психології, лінгвістики, культурології, теорії систем. Крім того, відповідно до загальнонаукової тенденції, що характеризується взаємним проникненням і утворенням межових дисциплін та кросдисциплінарних підходів, формуються синтезуючі за своєю природою наукові позиції як поєднання двох базисних напрямків. Коротко оглянемо їх зміст.

Природничо-біологічні “матеріалістичні” версії спираються на потужну теоретичну концепцію Л. Гумільова, згідно з якою етнос – це колектив людей, котрий природно склався на основі оригінального стереотипу поведінки, що існує як енергетична система (структура), яка протиставляє себе всім іншим подібним системам на підґрунті відчуття комплементарності [26]. Поняття комплементарності описує відчуття “несвідомої взаємної симпатії (антипатії)” членів етнічної спільноти, яке й визначає поділ на “своїх” і “чужих”. Відразу зробимо зауваження щодо неповної коректності вжитого вислову “несвідома взаємна симпатія чи антипатія”, оскільки сама собою симпатія чи антипатія як оцінкове ставлення наявна і у свідомості, і в несвідомому. Швидше, джерела симпатії чи антипатії, їхні причини є несвідомими. Саме ж почуття представник даного етносу здебільшого може інтроспективно відстежити і досить чітко вербалізувати. Більше того, симпатія чи антипатія як почуття не можуть повністю пережива-

тись “беззмістовно”, акаузально. Принаймні частина цих почуттів раціоналізується задля уникнення хаосу, зниження небезпечного відчуття невизначеності: “Я не люблю їх, бо вони...”. А далі відкривається широкий простір для колективних проєкцій, які дозволяють “не любити їх” за ті риси, котрі викликають відразу і в собі самому.

Для системного опису етносу Л. Гумільов використовує поняття **пасіонарності** як надлишку біохімічної енергії живої речовини, протилежної до вектора самозбереження і такої, що спричинює здатність до наднапруження. На основі цього терміну побудовано і низку похідних, таких як: **пасіонарії** – особи, здатні подолати свій інстинкт самозбереження; **пасіонарна індукція** – трансформація поведінки гармонійних осіб та субпасіонаріїв у присутності пасіонаріїв та під впливом пасіонарного поля; **пасіонарний імпульс** – поведінковий імпульс, спрямований проти інстинкту індивідуального та видового самозбереження; **пасіонарна ознака** – рецесивна генетична ознака, що зумовлює підвищену абсорбацію особливої біохімічної енергії із зовнішнього середовища і повернення цієї енергії у вигляді роботи; **пасіонарний поштовх** – мікромутація, що породжує пасіонарну ознаку в популяції, котра приводить до появи нових етнічних систем у тих чи інших регіонах.

Етногенез, за Л. Гумільовим, починається з пасіонарного поштовху і характеризується появою пасіонаріїв у значних кількостях в ареалі поштовху; зміною стереотипу поведінки в цьому ареалі; територіальним розширенням етносу; демографічним вибухом в ареалі поштовху; жорсткою регламентацією поведінки членів новонародженого етносу; підвищеною активністю в усіх сферах діяльності; зростанням кількості субетносів, ускладненням етнічної системи; синхронною поведінкою етносів-ровесників [26]. Власне цей останній факт є одним із серйозних аргументів на користь

загальної схеми етногенезу, згідно з якою і розвивається кожен етнос. При цьому повний період етногенезу становить 1200–1500 років.

Якщо бути точними, то немає підстав називати весь цей час “етногенезом”, більш коректним буде термін “етновітальність” чи “вітаконтинуум етносу”, оскільки не кожен етап можна назвати власне генезом – “народженням, походженням”. Насправді мовиться про реалізацію життєвого циклу разом з народженням, розвитком (у тому числі еволюцією чи деградацією), стабілізацією (стагнацією) та завмиранням (помиранням) матеріально-духовного втілення вітальної енергії етносу.

За Л. Гумільовим, процес етногенезу доречно розглядати як послідовну реалізацію семи фаз, котрі, відповідно до вищевказаного зауваження, можна назвати етапами етновітальності чи структуруванням вітаконтинууму етносу. Наз-

вані етапи реалізації вітальності з урахуванням хронологічних меж подані в **таблиці 1.2.**

Науковці, котрі плідно розвивають положення Л. Гумільова, спираються у своїх дослідженнях на дані фізики, географії, біології та генетики. Так, А.К. Гуц, розглядаючи етнос як видову популяцію, описує етногенез як результат адаптації до конкретних природно-кліматичних умов. На думку науковця, “існування етносів, поділ на етноси – це плата за повсюдне розселення людини. Але якщо адаптація тварин до ландшафту впливає на саму структуру тваринного світу (поділ на види), то у людини адаптація до ландшафту проявляється не у структурі (немає різних видів людини розумної на Землі), а у поведінці” [27]. Відповідно етноси як структури, котрі відрізняються поведінково, – це результати природного відбору та пристосування у процесі боротьби за виживання

Таблиця 1.2.

*Основні етапи духовно-матеріальної реалізації вітальної енергії етносу (фази етногенезу за Л. Гумільовим)*

ЕТАП ЕТНОГЕНЕЗУ	ТРИВАЛІСТЬ ЕТАПУ	КОРОТКА ХАРАКТЕРИСТИКА
Підйом	200 років	Експансія етносу. Формування соціальних інститутів. Введення нової моралі. Регламентация поведінки членів етносу
Акматична фаза (перегрівання)	200-300 років	Надлишок пасіонаріїв, переважання пасіонаріїв жертвовного типу. Зниження опору та захищеності етнічної системи. Боротьба в ідеологічній та релігійній сферах. Насичення життя історичними подіями
Надлом	200 років	Різде зменшення пасіонарного напруження, зростання кількості субпасіонаріїв. Гострі конфлікти всередині етнічної системи. Різде падіння опору та захищеності етносу
Інерційна фаза	200 років	"Золота осінь" етносу, плавне зниження пасіонарної енергетики. Зміцнення держави і соціальних інститутів. Зростання науки і культури. Активне екстенсивне перетворення ландшафту
Фаза обскурації	200 років	Низька пасіонарна напруженість, велика кількість субпасіонаріїв. Обов'язок та праця перестають виконувати аксіологічну функцію. Злочинність, корупція. Армія втрачає боєздатність. Скорочення чисельності етносу
Фаза регенерації	200 років	Зберігається можливість відновлення етнічної системи за рахунок пасіонарності, що збереглась на периферії етнічної системи
Меморіальна фаза	до 200 років	Стан, який близький до етнічного гомеостазу. Відсутність пасіонарності, збереження культурних традицій минулого, спогадів про славне минуле

людства як виду. На нашу думку, інформативним та теоретично плідним є широке розуміння названим автором поведінкових стереотипів як фундаменту етнічної традиції, оскільки у це поняття А.К. Гуц включає не лише форми співжиття та господарювання, а й культурні і світоглядні устої спільноти.

Положення Л. Гумільова щодо етапів та загального циклу етногенезу обґрунтовуються і з позицій генетики. Хоча теорія рецесивного типу передачі пасіонарності та наступного за пасіонарним вибухом вимирання пасіонаріїв, розроблена самим ученим, не доведена, однак є серйозні наукові дослідження, котрі підтверджують біологічну обґрунтованість названого Л. Гумільовим терміну життєвого циклу етносу тривалістю в 1200–1500 років, або у 50–60 поколінь. У цих експериментах доказовою базою слугують закони генетичної передачі інформації та обмеженості процесів поділу клітин. Йдеться про так званій ліміт Хейфліка, згідно з яким соматичні клітини, у кожній з яких активовано лише частину ДНК, втрачають здатність до поділу після 40–60 поділів. Натомість статеві клітини, котрі відтворюють ДНК повністю, діляться 19–20 разів, потім зливаються, після чого має місце ще 2 цикли поділу. Але в загальній картині етнічної спільноти кількість послідовних поколінь статевих клітин може становити  $53 \pm 12$  змін. Відтак, генетична передача інформації (у тому числі набору ознак, що визначають пасіонарність) як з допомогою соматичних, так і статевих клітин можлива у межах 50–60 поколінь, що й відповідає терміну 1200–1500 років [10].

Отже, підвалини етносу в контексті біологічних підходів розглядають як результат генетичних мутацій, що мають місце у процесі взаємодії виду *homo sapiens* з природно-кліматичними умовами ареалу розселення популяції. Етнос – це велика група людей, котра, подібно до сім'ї, має спільний генотип, який реалізується поведінково в усіх сферах життя індивіда та спільноти.

Звернемося до аналізу соціально-психологічних та гуманістичних підходів, котрі проливають світло на розуміння природи етносу. Зокрема, Б.В. Попов називає етнос “генетично першим та структурно основним таксоном соціокультурного життя людини” [42, с. 13]. Він зауважує, що всі прояви етнічної активності зосереджуються навколо життєвого процесу як такого (сімейно-родинової організації, харчування, репродукування, захисту), котрий регламентується традиціями. Останні складаються віками, надзвичайно важливим для їхньої активності та актуальності є дотримання ритму “будень-свято”. Власне свято у широкому розумінні слова відтворює і закріплює традиції, формуючи та кристалізуючи таким чином етнічну культуру як сукупність освячених віками паттернів “я-серед-інших-буття”.

В.Г. Бабаков серед основних компонентів етносу називає етнічну культуру, мову, ендогамію, етнічну свідомість та самосвідомість [3, с. 5]. Аналізуючи дискусію, котра точилась у радянській етнографії, автор констатує, що різні вчені неоднаково оцінювали значимість усіх названих чинників для етногенезу. Проте більшість погоджувалася з тим, що самосвідомість та самоназва повинні бути головними опорними пунктами при диференціюванні та класифікації етносів. Самосвідомість при цьому розглядалась як результат дії можливих інших причин (Н.Н. Чебоксаров), як вторинна, узагальнювальна ознака етносу (М.В. Крюков).

Особливий акцент у цій дискусії поставив Ю.В. Бромлей, котрий зауважив, що наявність лише однієї самосвідомості є недостатньою для остаточної ідентифікації того чи іншого етносу. В контексті таких міркувань, на нашу думку, можна вважати самоназву точкою кристалізації (або однією із таких точок) для дифузної за багатьма іншими параметрами етнічної самосвідомості. Формування етносу супроводжується появою етнічної самосвідомості, котра інтегрується самоназвою та колективним синтетичним об-

разом “типового” представника етносу.

Розпад названих етноутворювальних компонентів призводить до кризи етнічності. В.Г. Бабаков виділяє ендегенні та екзогенні чинники, що можуть її спровокувати. Серед ендегенних – ослаблення внутрішньої енергії, яке виявляється у внутрішньоетнічних біодемографічних процесах (падіння народжуваності, негативні генетичні наслідки тривалої ендегамії, несприятливі зміни внутрішньоетнічної статеві-вікової структури), природний поділ етносу на субетноси і пов’язані з ним процеси зростання дисперсності і мозаїчності розселення. Натомість екзогенними дистресовими чинниками можуть бути будь-які зміни макросередовища, в якому живе етнос, починаючи від екологічних катастроф та природних катаклізмів і закінчуючи несприятливими соціально-економічними, політичними обставинами.

Якщо врахувати, що однією із форм функціонування етносу є суспільство, то в такому контексті доречним буде посилення на філософсько-теоретичні концепції “масифікації” сучасного суспільства Х. Ортеги-і-Гассета, К. Мангейма, Д. Рісмана, Е. Фромма, Р. Мілса, С. Московічі. Названа теоретична позиція відкриває ще один важливий ракурс психології етносу, в якому маса не розглядається як скупчення людей в одному місці, а як людська спільнота, що має певну психічну єдність. Причиною перетворення суспільства на деіндивідуалізовану масу є величезне поширення та неймовірна активність засобів масової інформації, а наслідком – те, що “маси визнані емблемою нашої цивілізації... Це вже не перетворена форма суспільних класів чи артефакти суспільного життя... Вони стають невід’ємною частиною суспільства, дають ключ як до політики, так і до сучасної культури, і, нарешті, пояснюють тривожні симптоми, котрі роздирають нашу цивілізацію. Завдяки цьому інтелектуальному перевороту психологія натопу помістила маси в серцевину глобального

бачення історії нашого часу” [104, с. 52]. Інакше кажучи, в теоретичному полі описаної позиції валідним є такий логічний ланцюжок: “етнос = суспільство = маса”. Етнос як масове суспільство, за С. Московічі, об’єднується в одне ціле на основі вірувань, котрі “є проявом інстинкту самозбереження” та “відтворюють у своїй структурі базові потреби маси у впевненості та надії” [104, с. 156]. На наше переконання, власне різноманітність конкретних образів, якими та чи інша людська маса, тотожна етносу, наповнює для себе абстрактні поняття “впевненості”, “безпеки”, “надії”, визначає і відтворює все розмаїття етнічних характерів, специфіку етнічних менталітетів.

М.І. Пірен дає змістовне визначення етносу, котре вважає таким, що може розглядатись як загальноприйняте: “Етнос – це усталена спільність людей, що історично склалась на певній території і позначена спільністю мови, культури, побуту, психічного складу, єдністю етнічної самосвідомості, зафіксованою у самоназві, а також усвідомленням єдності родового походження і водночас несхожістю на інші етноси” [115, с. 48]. На думку авторки, основу структури етносу становить система циркуляції міжпоколінневої етнокультурної інформації, канали передачі якої прокладені у сфері традицій. Фактично традиції у такому розумінні одночасно виконують транзиторну інформаційну функцію та утворюють інформаційно-культурний каркас етнічної системи.

Подібне розуміння традицій та їхньої ролі в етногенезі підкреслює інформаційну природу етносу та максимально наближає до психологічної детермінації суті феномена. У такий спосіб приходимо до міркувань на кшталт наступного: етнос в одному із найрізноманітніших планів свого виявлення може розглядатись як історично усталена група людей-носіїв інформаційних потоків різної значимості та міри упорядкованості, різної інтенсивності та міри укорінення, глибини причинно-наслідкових та акаузальних

зв'язків, котрі всі разом інтегруються в етнічну ідентичність. Кожен із індивідуальних членів етносу водночас свідомо та несвідомо стає носієм етнічної ідентичності, дотримуючись традицій як у вузькому розумінні (в аспекті обрядовості), так і в широкому контексті (організація побуту, стиль родинних та соціальних стосунків, професійної та індивідуальної культури тощо).

Етногенез, або утворення, становлення та функціонування системи стереотипних каналів передачі соціально-психологічної інформації, – це перший етап в історії розвитку народу. Другим є формування націй – націогенез. Отож, етногенез та націогенез співвідносяться як підготовчий (базисний) та наступний (актуальний) етапи функціонування великих людських спільнот. Відповідно етнос та націю можна порівняти із сирим матеріалом та виготовленою з нього формою. Етнос – це основоположна, глибинна суть нації. А нація – це історично кристалізована форма вияву етнічної сутності народу, в тому числі і поліетнічного.

Отже, з формальної точки зору **етнос – це історично усталена група людей, пов'язаних спільною економічною та культурно-традиційною системами ідентичності, що розвитково детерміновані на генетичному рівні і водночас не мають вузькобіологічної причинності.** Таке визначення зручне для чіткої класифікації великих людських спільнот як етносів. Натомість плідним для етно-психологічних досліджень є зміщення акценту в даному визначенні на механізми формування та підтримки у функціональному стані культурно-традиційного простору, котрий водночас і визначає етнічну ідентичність, і спричинюється нею.

Терміну “нація” на сьогодні властива потужна історична традиція, оскільки у європейському науковому та філософському дискурсах він посідає важливе місце ще з часів Просвітництва. У цю ідеологічно активну епоху він використовувався

для опису суспільно-політичних процесів, а тому є семантично заангажованим та значеннєво розмитим у цьому плані. Передусім нація – це метаморфоза, що сталася з людською спільнотою як результат її активного задіяння до суспільно-політичного життя. При цьому абсолютно неважливо, чи суспільство, котре виходить на рівень національного існування, є моно- чи поліетнічним. Натомість надважлива – ситуація вибору та прийняття рішення, тому що без реалізації вибору немає нації.

Видатний філософ ХХ століття Х. Ортега-і-Гассет [110, с. 300–309] різко критикує дефініцію нації, в основу якої закладено критерії єдиної території проживання в межах сталих кордонів, спільної мови та “раси”. Погоджуючись із формулою Ренана “життя нації – це щоденний плебісцит”, він уточнює її, ставлячи особливий наголос на майбутньому групи людей, котрі є нацією: “Невірно думати, ніби націю створює патріотизм, любов до батьківщини...Ті, хто так думає, впадають у сентиментальну помилку... Навпаки: перш ніж мати спільне минуле, нація повинна створити спільне існування, а перш ніж створити його, вона повинна була цього прагнути, бажати, мріяти про нього. Для існування нації достатньо, щоб хтось мав її перед собою як ціль, як мрію” [110, с. 304].

Становлення етносу – це тисячоліття монотонного (з такої хронологічної перспективи) життя з усіма його аспектами: святами і буднями, народженнями і смертями, епідеміями та періодами здоров'я, мирним достатком і виживанням за умов війни тощо. Становлення нації – це передусім формування національної свідомості, артикуляція національних інтересів та побудова стратегічних планів, створення політичних та владних структур, котрі покликані їх реалізувати. Отож, обидва терміни стосуються різних сфер життя суспільства, а тому нація є соціально-економічною, непсихологічною категорією, а етнос – культурно-історич-

ною, а також психологічною. Категорійна матриця, побудована на **рис. 1.5**, наочно демонструє зазначену відмінність між поняттями.

На даний час формула етногенезу «рід – плем'я – народність – нація» вважається анахронічним спадком заідеологізованої епохи, коли, як пише В.Г. Бабаков, «апріорна теза була здатна перекреслити результат експерименту, а вищим критерієм істини вважалась цитата» [3, с. 6]. В сучасній науковій традиції нація вважається явищем новітнього часу, пов'язаним із становленням надетнічної державності, що має позаетнічний характер і реалізує загальні інтереси. Нація може служити спільною формою виявлення для кількох етносів, яким притаманне спільне ядро, «центр єдності»

(Е. Ренан). Тому націогенез на даному історичному етапі варто розглядати як результат глобалізації у сфері культури та комунікацій різних етносів.

Отже, етноси є суб'єктами націогенезу, між якими немає чіткої залежності у системі «один етнос – одна нація». У цей розвитковий процес вони вступають як носії певного характеру, індивідуальних психологічних рис, котрі можна описати як етнічний менталітет.

**Порівняльна характеристика сутнісного змісту понять “менталітет” та “ментальність”.**

У сучасній науковій літературі існує широкий спектр визначень аналізованих понять, що охоплюють континуум від матеріалістичних (медичних) до філософських інтерпретацій. Крім того,

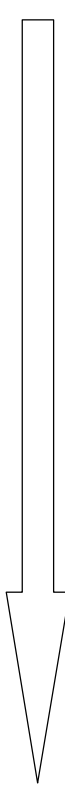
ПОТЕНЦІЙНИЙ ВЕКТОР ЗМІН	СТРУКТУРНИЙ ВИМІР ПОНЯТЬ	КАТЕГОРІЙНА ХАРАКТЕРИСТИКА	ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК КАТЕГОРІЙ
	<b>ЕТНОС</b>	<b>ЗАГАЛЬНЕ</b>	↕
	<b>КУЛЬТУРА</b> (мова, традиції, поведінкові й світоглядні канони, побут) <b>ІСТОРИЧНА ДОЛЯ</b> (співіснування у конкретних історичних обставинах – природно-кліматичних, соціально-політичних тощо)	<b>ОСОБЛИВЕ</b>	↕
	<b>СВІДОМИЙ ВИБІР</b> (свідома участь в історичних подіях, цілеспрямоване формування системи господарювання, права та управління)	<b>ОДИНИЧНЕ</b>	↕
	<b>ТЕРИТОРІЯ ПРАВО ЕКОНОМІКА ПОЛІТИКА</b>	<b>КОНКРЕТНЕ</b>	↕
	<b>НАЦІЯ</b>	<b>УНІВЕРСАЛЬНЕ</b>	↕

Рис. 1.5.

Категорійна матриця порівняння обсягу понять “нація” та “етнос”

окремі автори проводять чіткі теоретичні межі між цими термінами, інші ж не торкаються їх смислової специфіки, очевидно, не вважаючи за доцільне означувати її у своїх роботах. Важливо зауважити, що і донині немає єдності у питаннях розуміння менталітету та ментальності, достеменно невідомо, котре з цих двох понять є первинним, а котре похідним, яке з них вказує на структурну predisпозицію, а яке означає зміст, що її реалізує. Зрештою, всі дослідники погоджуються із визначальною роллю, наявністю взаємно спричинювального впливу історичного минулого етносу та його індивідуального менталітету. Нижче подано короткий огляд теоретичних підходів до обґрунтування окреслених проблемних питань.

Наприклад, О.А. Донченко належить до тих науковців, котрі не торкаються питання розмежування менталітету та ментальності, вважаючи змістовно тотожними поняття “національний світогляд” і “менталітет”, про що свідчить таке історико-філософське визначення: “Менталітет є тим інтегрально-синкретичним формоутворенням, у якому життєві сенси (цінності) становлять модельну домінанту світовідчуття, світосприймання та світорозуміння... Будь-який менталітет має своє психокультурне минуле, упередметнене на рівні архітекtonіки підсвідомого” [39, с. 167].

Російські вчені С.П. Іваненков та А.Ж. Кусжанов також не користуються терміном “ментальність”, а про менталітет пишуть так: “Специфіка ментального конструкта полягає в тому, що він упорядкований внутрішнім чином... В менталітеті міститься щось традиційне, що складає його ядро, а до нього з часом приживається нове, котре, зі свого боку, перетворюється на традицію. Визначення змісту цього ядра – ключ до розуміння багатьох соціальних процесів, основа для прогнозів та очікувань, для успішності соціальної практики” [51].

У інтернет-варіанті книги І. Кондрашина знаходимо визначення, що репрезентує біологічний медико-прагматичний

підхід: “Маса нейронів і є субстанцією головного мозку – унікального природного механізму, котрий перетворює інформацію у змінену біоречовину і навпаки – трансформує біопроцеси у структурах головного мозку в інформацію, або у дії людини, натовпу, тисяч і мільйонів людей... Таким чином, менталітет має матеріальну основу і генерується ансамблями нервових клітин головного мозку людини, будучи вищою діяльністю її центральної нервової підсистеми, котра, своєю чергою, є вищим структурним утворенням усєї системної організації матерії в цілому і використовує весь арсенал фізико-хіміко-біологічних та енергетичних її можливостей, у тому числі і спінарних (торсійних) польових взаємодій різноманітних матеріальних мікрочастин” [76]. “Власне ускладнення та вдосконалення нервових ансамблів, а з ними рефлекторно-алгоритмічних дуг й аналітико-асоціативних функціональних центрів у сукупному мозку теперішнього покоління людей на планеті забезпечує їхнє збалансоване існування, а також розвиток творчих здібностей усього людства, як і всієї матерії загалом” [76].

Енциклопедія культурології ХХ століття розглядає менталітет та ментальність як тотожні поняття: “Ментальність, менталітет – загальна духовна налаштованість, відносно цілісна сукупність думок, вірувань, навичок духу, котра створює картину світу і скріплює єдність культурної традиції, або колективної спільноти”. І далі: “Ментальність характеризує специфічні рівні індивідуальної і колективної свідомості, у цьому сенсі вона є специфічним типом мислення... Менталітет – це те спільне, що народжується з природних даних і соціально зумовлених компонентів та розкриває уявлення людини про життєвий світ. Навички розпізнавання оточення, думки, схеми знаходять у ментальності свій культурний вияв...” [186].

Російський психолог С.Н. Буханцева вважає ментальність “частковим, аспекtnим проявом менталітету не стільки в



умонастрої суб'єкта, скільки у його діяльності, котра впливає чи пов'язана з менталітетом" [11]. На думку дослідниці, "у буденному житті найчастіше доводиться мати справу з ментальністю, ніж з менталітетом, хоча для теоретичного аналізу важливішим є останній".

Натомість фундаментальна праця авторів Н.Ф. Каліної у співавторстві з Е.В. Чорним, А.Д. Шоркіною "Образ ментальності і поле політики" [55], що презентує результати першого в Україні комплексного дослідження, присвяченого розробці теоретичних засад вивчення феномена ментальності і пошуку емпіричних показників політичної ментальності, спирається на діаметрально протилежне визначення співвідношення між менталітетом і ментальністю: "Поняття ментальність, – пишуть згадані науковці, – ми розуміємо як базову характеристику системи психологічних механізмів репрезентації досвіду у свідомості людей історично визначеної лінгво-культурної спільності, яка фіксує функціонально-динамічні аспекти відповідного внутрішнього досвіду, в той час, коли більш вживане слово "менталітет" означає змістовні сторони феномена" [55, с. 8]. Й більш конкретно: "Визначаючи розуміння ментальності як процесу "вторинного перекодування" картини світу з допомогою знакових систем як способу реалізації моделі світу в різних семіотичних втіленнях, які утворюють універсальну систему, що має природу семіосфери, виходитимемо з того, що поняття "менталітет" відображає наявність певного змісту цієї системи, означення котрої дозволяє намітити структурні зв'язки між елементами не тільки у процесуальному, а й у функціонально-змістовному аспектах... Політичний менталітет розумітимемо як результат "роботи" ментальності" [55, с. 10].

Натомість нашій роботі за опорне поняття слугує термін "менталітет" із зафіксованим смисловим наповненням, теоретичною базою для якого є концепція

ментальності як безпосередньо-процесного пласта національної культури, запропонована А.В. Фурманом [168, с. 10]. Феномен менталітету розглядається вченим як "субстанція духовна, котра має давньоісторичне походження у взаємодоповненні індивідуальних, групових і суспільних інваріантах поступального розвитку як похідних складових культури народу, його релігії, життєустрою, філософських ідей, освіти, буденності" [168, с. 28]. Порівнюючи категорії "менталітету" та "ментальності" А.В. Фурман пише: "Менталітет як сутнісна форма вияву ментальності – не стільки набутий результат людських відносин і поведінки, скільки очікування цього результату, який повинен статися на основі визначальних програм і доктрин розвитку різних сфер суспільного життя (ідеологія, політика, освіта тощо)" [168, с. 43].

Питання щодо базової первинності між менталітетом та ментальністю залишаться поза межами поля наукового пошуку даної роботи, оскільки бачаться нам швидше як філософсько-семантична проблема, що може бути "винесена за дужки" при здійсненні практичних досліджень. Тому для нас важливо інше, те, на чому, власне, й зосереджує увагу А.В. Фурман. Він розглядає ментальність як складний конструкт, духовно-уречевлений феномен, котрому притаманна культурно-психологічна природа і складна чотиривимірна топографія, об'єктивована хронологічним та вертикальним зрізами, а також двома вимірами горизонтального аналізу: а) структурним (чуттєвість, розумність, емоційність, вмотивованість, здоровий глузд тощо) і б) модальністю конкретного вияву характеристик та ознак ("позитив-негатив", "деструктив-конструктив").

Вертикальний зріз ментальності як континуум, що починається від найглибших психічних структур (архетипів колективного несвідомого) і простягається до "високих духовних дій і вчинків" [168, с. 6], дає змогу чітко визначити

місце даного дослідження у вибраній теоретичній системі координат. Наш пошук, розуміннево обіймаючи архетипи колективного несвідомого, зосереджується на зв'язку між глибинним, колективним рівнем психе та психічним матеріалом, котрий акумулюється у процесі групової тренінгово-терапевтичної роботи, головно через появу повторюваних колективних образів, типове структурування основних уявлень щодо певних життєвих подій та ситуацій. Нас цікавлятимуть когнітивно-емоційні комплексі-реакції, котрі можна буде прослідкувати при застосуванні для ампліфікації автентичних та іноетнічних міфологем, інтерпретація яких дозволить наблизитись до глибинно-психологічних аспектів менталітету українського етносу.

Важливо зауважити, що хронологічний вимір української ментальності теоретично ігнорується у даному дослідженні, оскільки в історичній перспективі вивчення ментального світу представників однієї історичної епохи, одного покоління може розглядатись як величина, часова тривалість котрої наближається до одиниці. Порівняння аналогічного матеріалу, отриманого в роботі з представниками різних поколінь, котре внесло би власне елемент хронологічної динаміки, не проводилось, оскільки з огляду на цілі даного дослідження виходить за його межі (що теоретично обґрунтовано в розділі 2.1.). У цьому контексті лише коротко зауважимо, що формування менталітету – це тисячолітній процес, і представники різних поколінь, котрим довелося жити одночасно, лише використовують різні культурні та соціальні форми для вияву змісту, який залишився незмінним упродовж 40–60 років. Отож, наше завдання полягає в отриманні одномоментного зрізу досліджуваного явища, а вивчення його майбутньої динаміки залишається перспективним завданням. Щодо ретроспективного зрізу, то він може вивчатися тільки з допомогою історичного методу.

За А.В. Фурманом, “менталітет – це результат культурного розвитку нації, етносу, групи чи особистості на терені сучасної цивілізації і водночас глибинне джерело розвитку культури як системи історично-розвиткових надбіологічних програм життєактивності, що диференціюється на чотири складові залежно від того, який соціальний досвід вони зберігають, транслують (від покоління до покоління) та генерують, забезпечуючи відтворення та зміни соціального життя в усіх його основних проявах” [168, с. 15]. Згадані чотири складові виникають з певного ототожнення автором менталітету та культури, а також з аналітико-синтетичного опрацювання питань їхнього взаємозв'язку, що знаходить наочне відображення на **рис. 1.6** у вигляді “методологічного квадрата” [168, с. 15].

Очевидно, що вплив глибинних структур (а саме, сприйняття через формат архетипічних предиспозицій, наповнення специфічним символічним змістом психічного реагування) можна побачити у кожній із складових генерації, збереження та трансляції культури: у системі вірувань та правил із сфери **поведінки**; мотивів та рефлексій у сфері **вчинку**; цілей та взірців **діяльності**; норм, ідей, ціннісних орієнтацій, позицій та соціальних ролей під час **спілкування**. Цей теоретичний аспект є важливим при обґрунтуванні валідності вибраного методу збору інформації, що становить центральну ланку роботи тренінгово-терапевтичних груп. Власне, завдяки даному



**Рис. 1.6.**  
“Методологічний квадрат”  
основних носіїв-складових культури  
(за А.В. Фурманом)

“методологічному квадрату” можна переконатися в тому, що будь-яка інформація чи спосіб контактування із носіями досліджуваного феномена може бути адекватним, оскільки символізм пронизує всі аспекти життєактивності людини, що й відповідає основним засадам архетипичного напрямку юнгіанської психології.

Вивчення окремого аспекту культури етносу наближає нас до його ментальних характеристик. “Культура у вітальному вимірі рівнозначна соціальності, яка не існує взагалі, а тільки як світ певного етносу,” – пише про це А.В. Фурман [168, с. 20]. Провівши критичний аналіз проблеми теоретичного осмислення народної ментальності, автор виділяє такі основні пласти наукової інтерпретації української ментальності: історико-державний, геокультурний (соціокультурний), історико-археологічний, історико-філософський, літературно-художній, соціетальний, соціально-психологічний, фольклорно-етнонаціональний, описово-експертний, описово-іноетнічний, психолого-педагогічний, ситуативно-повсякденний [168, с. 24]. Підкреслимо універсальний характер вищесказаного: процитований детальний перелік підходів, що наближають нас до питань етнічного характеру, доречний не лише під час пізнання української ментальності, а й загалом ментальності як такої.

Нам імпонує теоретична позиція, згідно з якою можна було би вивчати дитячі ігри, історичні монографії, живопис чи архітектуру, способи соціальної активності, обряди і традиції, ставлення до Інтернету чи до доцільності смертної кари, оскільки дослідник, котрий зосереджує увагу на символічному значенні свого об'єкта, спроможний з однаковим успіхом вибрати ту сферу культури (в широкому розумінні слова), котра йому найближча. Це принципове теоретико-методологічне питання дуже прозоро, чітко і детально відображається А.В. Фурманом за допомогою новоствореної категорійної матриці, тобто специфічної мо-

делі менталітету українського народу, що побудована на основі кількох взаємозв'язаних четверинних мислесхем (змістові модуси-складові національного менталітету, основні світоглядні універсалії як глибинні програми вияву менталітету, базові вартості українського менталітету, складові-носії культури та ін.). При цьому автор матриці підкреслює, що застосований при її побудові *метод категоріального синтезу* реалізує раціоналістичний підхід у методології психологічної науки, обґрунтований Г.О. Баллом і прийнятний для нашої роботи, що теоретично синтезує здобутки глибинної аналітичної психології та етнопсихології.

Зіставлення матриці та ідеї пропонованого дослідження разом із способами реалізації останньої дає змогу визначити місце обстоюваного тут теоретизування у системі пізнання українського менталітету: працюючи у сфері спілкування, наша наукова робота організується на рівні філософських категорій *особливого*. Рух-поступ до *загального* означав би вихід на поняття вітальності, а через *одичне* (національну свідомість) та *конкретне* (рідна мова) можна вийти на *універсальне* – слово як квінтесенцію символізму вітальних феноменів. Водночас прийємо зауваження Гайнца Тойфельгарта та Альфреда Прица: “Проведення меж у сьгоднішньому науковому дискурсі все більше втрачає значення, пришвидшення дискурсу у глобальній мережі даних часто відсуває теорії, які здавалися самостійними, але виявились неспроможними підтримати діалог, на позиції екзотичних маргінесів” [127, с. 9]. Звідси очевидно, що об'єднання різноспрямованих теоретичних поглядів, намагання встановити діалог між біологічним та філософським баченням проблем етнопсихології аж ніяк не порушує вимог науковості суспільно-гуманітарних досліджень. Навпаки, виникає можливість розширити та взаємодоповнити сучасне теоретичне розуміння емпіричних даних, збільшити перелік науково валід-

них об'єктів пізнання, "санкціонувати" використання нових методів збору та вивчення інформації.

Отже, під *етнічним менталітетом* у контексті авторської реінтерпретації раніше здобутого матеріалу розумітимемо багатовимірну інформаційну психічну структуру, що може бути спричинена як на генетичному рівні, так і без вузькобіологічної причинності і реалізується на основі та завдяки циркулюванню інформаційних потоків (психічних змістів) різної значущості та міри впорядкованості, інтенсивності та ступеня усвідомленості, глибини причинно-наслідкових та акаузальних зв'язків, котрі всі разом й утворюють таку надскладну й малоочевидну цілісність, як етнічна ідентичність.

### 1.3. Етнічний менталітет як форма маніфестації глибинних рівнів психіки

При написанні цього параграфу нами доводяться дві гіпотези: а) етнічний менталітет можна розглядати як форму маніфестації глибинних рівнів психіки і б) колективне несвідоме можна диференціювати на окремі рівні за ознакою етнічної специфічності / неспецифічності (універсальності).

Щодо першого завдання, то за вихідну тезу теоретизування було взяте щойно сформульоване робоче визначення (див. параграф 1.2), що зосереджує увагу на поєднанні окремих положень етнопсихології та глибинної аналітичної психології.

Це означає, що етнічний менталітет (М) є формою вияву етнічної ідентичності (І). Взаємний зв'язок між згаданими феноменами, що закріплений у робочому визначенні, водночас можна розглядати як певну нелінійну функцію ( $f_1$ ) без уточнення змісту останньої. Відтак теоретично валідним буде рівняння:  $M = f_1(I)$ . Аналогічним узагальнено-теоретичним описом етнічної ідентичності (І) може вважатися розгляд останньої через її функціональний зв'язок ( $f_2$ ) із психічними ресурсами (r) як базу

формування етнічної ідентичності. У такий спосіб отримуємо друге рівняння:  $I = f_2(r)$ .

Спираючись на використану термінологію та умовні позначення, побудуємо систему з двох функціональних рівнянь (1) та продемонструємо розв'язок останньої (2):

$$\left\{ \begin{array}{l} M = f_1(I); \\ I = f_2(r). \end{array} \right. \quad \rightleftharpoons \quad M = f_1(f_2(r))$$

Отже, змінна етнічного менталітету (М) перебуватиме у функціональному зв'язку як із механізмами формування етнічної ідентичності ( $f_2$ ), так і з її джерелами, ресурсами (r). Саме через введену нами додаткову змінну етнічної ідентичності розкривається *зв'язок між феноменом етнічного менталітету та фактами і процесами групової психічної реальності, котрі є матеріалом формування етнічної ідентичності*.

Сучасна глибинна психологія розглядає ідентичність як становлення і розвиток інтегрованої особистості та картини світу в контексті теорії об'єктних стосунків, а також як складний психосоціальний феномен з погляду психоаналітичних – історичних і культурологічних – досліджень. Обидва погляди, на нашу думку, не виключають один одного та можуть розглядатися як взаємодоповнювальні. Підсумовуючи перший підхід, Д. Шюпп термінологічно окреслює поняття ідентичності так: "Воно означає, що при постійному співвіднесенні елементів спогадів і досвіду, пов'язаного з наступним називанням предметів адекватними іменами, у дитини розвиваються зародкові структури Я... З утвердженням діактиричної (на протигагу коенестетичній – М.Ю.) перцепції як головного способу сприйняття у системі пам'яті починають накопичуватись ознаки, котрі утворюють своєрідний осад із "підсумованих образів", отриманих із досвіду

спілкування з об'єктом, і гешталти, котрі називаються у психоаналізі репрезентантами об'єктів, або “психічними об'єктами”. Ідентичність світу і Я розвивається, таким чином, на підґрунті постійних і задовільних об'єктних стосунків” [184, с. 63].

Фактично, мовиться про стабільний об'єктний стосунок як основу формування ідентичності на довербальному рівні у формі відчуття базисної довіри. У результаті виникає неусвідомлювана і глобальна у своєму вияві впевненість у можливості покладатися на себе та на зовнішній світ як на достатньо стабільні, несуперечливі, цілісні та передбачувані феномени.

Натомість погляди Е. Еріксона, котрий обстоює іншу точку зору, звертаються до питання кризи ідентичності у підлітковому віці. На цьому етапі життєвого шляху молодій людині доводиться синтезувати у цілісну систему всі можливі соціокультурні ролі, щоб знайти своє місце у світі дорослих. Джерелом ідентичності, за Е. Еріксоном, крім індивідуального свідомого досвіду, є “здатність Еґо інтегрувати всі ідентифікації з перипетіями, котрі довелося пройти лібідо” [187, с. 366]. Іншими словами, феномен ідентичності виникає в результаті функціонування психіки як єдиного цілого, “міграції” психічних змістів із свідомості у несвідоме та *vice versa*. Формування ідентичності – це самопізнавальна діяльність, яка передбачає диференціацію, розширення та поглиблення Я-концепції шляхом інтеграції свідомих і несвідомих компонентів, у тому числі й архетипічно структурованих.

Формування ідентичності, на нашу думку, можна розглядати як процес, який триває все життя, а не лише у періоди раннього дитинства чи підліткового віку. Приймаючи вищенаведені міркування, можемо розглядати певні етапи формування ідентичності як базисні, інші – як кризові, треті – як періоди відносно повільних трансфор-

мацій (поступової диференціації та стабілізації ідентичності). Особливо вірогідним це твердження є тоді, коли зв'язати на той факт, що кризи ідентичності можуть виникати як реакція на різні життєві обставини – через пережите насильство, втрату значимої особи, зміну звичного соціально-культурного довкілля чи напрямку професійної діяльності тощо.

Оскільки глибинна психологія розглядає несвідомі процеси як недоступні для прямого спостереження за означенням, то вона природно вивчає їх тільки за продуктами – образами та мотивами сновидінь, фантазій, помилок (описок і обмовок), поведінкових актів, а також трансферентних феноменів, котрі актуалізуються та опрацьовуються у психотерапевтичних ситуаціях. Зазначені явища є маніфестаціями глибинного рівня психіки, а пошук їх індивідуальних суб'єктивних значень завжди означає рух до ідентичності.

Якщо розглянути те, що відбувається за межами терапевтичного контексту, а, крім того, на рівні великих людських спільнот – етносів, то такими продуктами несвідомих процесів вже будуть не лише названі вище явища. Вочевидь матимемо справу з колективними проєкціями, колективними несвідомими фантазіями, котрі відповідають внутрішнім глибинним структурам психе. “Імовірно, що повинні існувати типові міфи, які є відповідними знаряддями для опрацювання етнопсихологічних комплексів,” – пише К.Г. Юнг [190, с. 46]. Ці слова швейцарський психіатр наводить у відповідному контексті, тому згадує лише про “типові міфи”. На нашу думку, поданому переліку автентичних даних спільноті колективних феноменів можна говорити й про інші “продукти” її соціально-психологічного, історико-культурного та духовного життя, зокрема про стратегії реагування на конкретні історичні обставини, стиль матеріальної та духовної культури, особливості релігійного світогляду, спосіб генерування власних філософських систем та інтерпретацію уже

існуючих тощо. Усі вони як складові етнічної ідентичності характеризуватимуться специфічними особливостями, котрі притаманні окремому етносу та зумовлені його глибинними психологічними властивостями.

У цьому контексті заслуговує на увагу звернення до основних функцій етнічної ідентичності, котрі А.В. Фурман описує як “обсяжний у різних координатах та вимірах функціональний простір ментальності” [168, с. 18]. Релевантними для нашого дослідження є такі функції з числа згаданих:

- *Полегшення кооперації діяльності, групове співжиття;*
- *Забезпечення основи для розрізнення “своїх” і “чужих” за символами, знаками, етикетом;*
- *Створення атмосфери емоційної спорідненості;*
- *Етнонаціональна інтерпретація загальнолюдських норм і цінностей;*
- *Забезпечення основи для єдиного розуміння комічного, смішного, жартівливого;*
- *Сприяння психологічному комфорту та скороченню соціальної дистанції між людьми;*
- *Допомога у розумінні тонкощів духовного життя нації й окремої особи;*
- *Стабілізація емоційно-вольових контактів особи з оточенням;*
- *Забезпечення спільного психологічного оснащення представників певної культури, етносу;*
- *Розвиток слова, мови і мовлення як культурного органу і природного продукту;*
- *Зумовлення змістовного наповнення ідеалів і вартостей на етнонаціональному та внутрішньогруповому рівнях згуртованості та ін.*

Отже, етнічний менталітет та етнічна ідентичність формуються у результаті інтеграції свідомих та несвідомих психічних змістів, у тому числі й універсальних комплексів переживань, аксіологічно (ціннісно) спричинених архети-

пичними смислоутворювальними формами. В контексті аналізованої проблематики доцільно розглядати етнічний менталітет та етнічну ідентичність як феномени, взаємопов’язані між собою нелінійною залежністю. Провівши теоретичну паралель на рівні психології особистості, згадані поняття співвідносяться між собою як вроджена психофізична конституція людини (етнічний менталітет) та Я-концепція (етнічна ідентичність). При цьому інтелектуально-афективний комплекс знань про етнічний менталітет може бути складовою етнічної ідентичності, а здатність до формування останньої та її зміст, імовірно, детерміновані особливостями менталітету. На жаль, питання про етіологічну першість менталітету чи ідентичності на рівні окремих етносів виходить за межі нашого предмета дослідження. У будь-якому разі базовими для формування етнічного менталітету та етнічної ідентичності ми вважатимемо усвідомлювані психічні змісти, а також матеріали індивідуального та колективного несвідомого. Звідси висновок: етнічна ідентичність та етнічний менталітет – важливі форми маніфестації названих психічних змінних, щонайперше універсальних змістів глибинних рівнів психіки.

Наступним кроком упредметненого пошукування є теоретичне обґрунтування авторської гіпотези, що формулюється так: спираючись на засадничі положення аналітичної психології щодо природи та онтологічного статусу колективного несвідомого, можемо розглядати останнє як умовно диференційоване, поділене принаймні на два рівні – етнічно-специфічний та універсальний.

Відомо, що етнічний менталітет має власну динаміку, що зводиться до певних структурних змін, описаних російськими авторами С.П. Іваненковим та А.Ж. Кусжановим наступним чином: “Менталітет містить щось традиційне, що складає його ядро, а до нього з часом приживається щось нове, котре згодом перетворюється

на традицію. Визначення змісту цього ядра – ключ до розуміння багатьох соціальних процесів, основа для прогнозів та очікувань, для успішності соціальної практики” [51]. На нашу думку, таким “ядром” у термінології згаданих авторів власне і є вроджені архетипічні форми колективного несвідомого, притаманні етнічним спільнотам. Тоді динаміка етнічного менталітету полягає у надзвичайно повільних та глибинних трансформаціях універсальних вроджених конструктів етносу. Водночас (див. 1.1) архетипи відіграють роль “предиспозицій”, тобто форм, які структурують сприйняття індивідуального досвіду. А.В. Фурман пише про це так: “Ментальність – це також соціально-психологічна самоорганізація представників певної культурної традиції, що характеризується єдністю їхніх установок, переживань, думок, почуттів і виявляється в тотожності світосприйняття і світобачення” [168, с. 41]. “Ментальність – це й чуттєво-мисленнєвий інструментарій освоєння довкілля. Тому вона є природним способом бачення світу, достеменно непрорефлексованим, логічно необґрунтованим, не має усталеної системи мислєдєяльності. Вона швидше – переживання думки на шляху до усвідомлення буття” [168, с. 42].

Колективне несвідоме визначається аналітичною психологією як абсолютно всезагальний набір потенційних можливостей структурування життєвого досвіду. Особливий наголос робиться на тому, що успадковуються лише можливі варіанти реагування, взаємодії з реальністю, а не самі реакції. Відтак маніфєстація колективного несвідомого відбувається завдяки тому, що потенційні змісти “випливають на поверхню” (наповнюються індивідуальним життєвим матеріалом, або виникають у міфології, мистецтві, релігії та філософії) у формі загальнозначущих образів, універсальних мотивів.

Відносини між індивідуальним та колективним несвідомим, а точніше принципи, що організують енергетично-інформаційні потоки між ними,

розглядаються К.Г. Юнгом як аналогічні до енергетичних процесів між свідомістю та індивідуальним несвідомим [192]. Можемо описати це так: колективне несвідоме є несвідомим індивідуального несвідомого. А тому універсальні психічні образи “зріють” у колективних глибинах і, набувши достатньої інтенсивності, “випливають на поверхню” індивідуального несвідомого, структурують відповідним чином наявний там матеріал, а далі виникають в індивідуальній свідомості чи міфології, релігії, мистецтві. Індивідуальне несвідоме – це своєрідна алхімічна посудина, в котрій змішується одиничне із всезагальним, індивідуальне з універсальним, а народжені в результаті символи свідчать про постійний рух і розвиток. Архетипічні символи є одночасно значимими як для побудови індивідуальної ідентичності, так і для трансформацій її колективного виміру – етнічної ідентичності, менталітету.

Отже, колективне несвідоме з погляду К.Г. Юнга та його послідовників у контексті архітектоніки душі становить глибинний, фундаментальний рівень психіки. Зв’язок між верхніми та нижніми щаблями “психічного господарства” здійснюється завдяки фантазерському, неспрямованому мисленню. Останнє, допомагаючи людині зануритись у регресивний світ фантазій та універсальних переживань, є зцілющим. Окремо зауважимо: якщо звернутися до семантики слова “зцілення”, то у буквальному розумінні воно означає не просто “вилікування, оздоровлення”, а власне “повернення цілісності, надання частинам структури цілісності”. Оперуючи юнгіанською термінологією, уточнимо, що йдеться про індивідуацію як поступ людини до своєї Самості у ролі одного з головних орієнтирів аналітичної психотерапевтичної концепції.

Ірраціональна природа колективного несвідомого дає змогу вибирати різноманітні дослідницькі позиції, принципи класифікації, згідно з якими можна розглядати його численні аспекти. Але

суть феномена, ймовірно, завжди буде чимось більшим за досліджене, залишатиметься загадково-неозначеною. Онтологічний статус несвідомого – *несвідоме буття*, невичерпне і вичерпно не пізнане за означенням. Якщо ж “упіймати” всі його аспекти з допомогою мережі термінів, класифікаторів та концепцій, то матимемо справу з дещо іншим феноменом. Звідси зрозуміло, що онтологічно невід’ємна характеристика несвідомого – невичерпність, потенційна непізнаність, невідомість як структурна складова досліджуваного об’єкта.

На рівні концептуальної ідеї умовний поділ колективного несвідомого на складові репрезентує лише один із можливих способів пізнання цього феномена, котрий не виключає і не заперечує жодної з альтернативних дослідницьких позицій. Так, немає підстав наполягати на тому, що колективне несвідоме взагалі підлягає умовному поділу. Можливо, інші роботи, де колективне несвідоме розглядатиметься як цілісне та неподільне, також дадуть плідні результати.

На підтвердження доцільності реалізації описаного підходу процитуємо слова К.Г. Юнга: “Душа як відображення світу і людини настільки багатоманітна, що існує безконечна кількість аспектів її розгляду. З психікою справа аналогічна, як і з світом у цілому: систематика світу лежить поза межами досяжності для людини, і тому все, що ми в цьому сенсі маємо, є лише кустарні правила й аспекти інтересів. Кожен вихоплює свій власний аспект світу і буде для свого приватного світу своєю ж приватну систему, найчастіше – з герметичними стінами, так що через деякий час йому починає здаватися, що він пізнав смисл і структуру світу. Конечне ніколи не обійме безконечне” [192, с. 121].

Отже, з вищеописаних теоретичних позицій аналітичної психології (у т.ч. у п. 1.1.) та етнопсихології (1.2), а також зважаючи на специфічний онтологічний статус поняття несвідомого, можна припустити, що доречно розглядати колективне несвідоме як дворівневе, залиша-

ючи відкритими можливості структурування його N-ною кількістю інших способів на доцільний у форматі вибраного підходу набір структурних одиниць. Спираючись на ідею “зони найближчого розвитку” Л.С. Виготського [17], фрагментарне пізнання феномена несвідомого шляхом його умовної класифікації на вищеназвані рівні можна розглядати як дослідження у полі “найближчого розуміння”. Принциповим тут є усвідомлення того, що завжди залишається безмежно велика зона, недосяжна для сучасного психологічного пізнання.

Отже, два рівні, виділення яких розглядається нами як теоретично та практично доцільне в контексті нашого дослідження, є такими:

- *рівень універсальних*, найбільш загальних, загальнолюдських змістів, котрі не мають специфічних відмінностей, є цілісними комплексами механізмів, котрі структурують сприйняття та контакт з реальністю (архетипів);
- *рівень етнічно специфічних архетипічних форм*, недиференційованих лише у вітакультурному просторі окремого етносу.

А.В. Фурман також розглядає архетипні змісти колективного несвідомого як ситуативно диференційовані залежно від “культурної тканини феноменального світу” [168, с. 40]. Він звертає увагу на те, що “у кожному суспільстві є специфічні умови для структурування суспільної свідомості: традиції, культура, мова, спосіб життя і релігійність утворюють своєрідну матрицю, в межах якої і формується національна ментальність” [168, с. 42]. Підтримка цієї теоретичної позиції не заперечує нашу спробу локалізувати джерела генезу ментальної матриці в одному із рівнів колективного несвідомого, гіпотетично заданих нами. Підстави для такого припущення дає нам й інша думка згаданого автора, котра максимально зближає аналітичну та етнопсихологічну теорії: “У культурно-історичному вимірі суспільного буття вона (своєрідна матриця, в межах котрої фор-



мується національна ментальність) постає як спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення” [168, с. 42].

Задля унаочнення теоретичного бачення кількарівневої будови психіки нами використана графічна метафора трикутника без основи, а точніше з основою, що не може бути чітко диференційованою, оскільки губиться у глибині тваринно-людського, універсально-організмичного. Така метафора, на відміну від звичних логічних схем, дає змогу врахувати ірраціональні моменти у феномені психе, а саме: якщо вважати, що психіка кожного індивіда може бути зображена за допомогою названого геомет-

ричного образу, то у спільному просторі соціетального функціонування виявляться точки перетину сторін “психе-трикутників” окремих індивідів. Нижче цих точок і лежатиме зона спільних універсальних форм та змістів, архетипічних способів світосприйняття та світорозуміння, у якій “вкорінені” індивідуальні вершини (рис. 1.7.). Власне ця зона колективного несвідомого й розмежовується гіпотетично на два рівні. Зауважимо, що перехід між ними не є критичним, швидше навпаки – це певний континуум, на якому архетипічні форми поступово втрачають етнічні особливості, набувають найзагальнішого формовияву.

Підсумуємо раціональні та ірраціональні моменти нашого теоретизування, унаочнені на рис. 1.7.

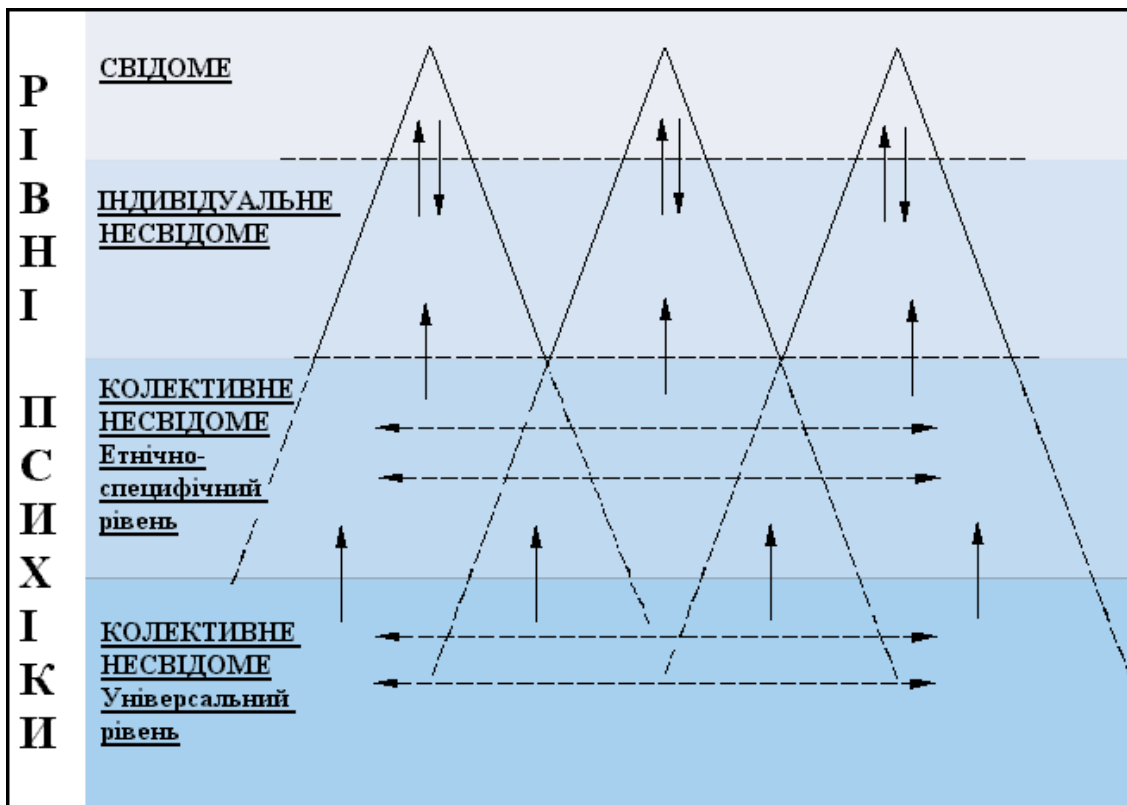


Рис.1.7.

Структурування психічного простору у соціетальному (колективному) вимірі життєдіяльності етносу

**А) Висновки у форматі раціональності.**

1. Психіка на рівні свідомого та індивідуального несвідомого має свої межі. Сформованість і стан цих меж визначає рівень організації особистості – невротичний, пограничний чи психотичний за Н. Мак-Вільямс. У кожному випадку індивідуальні психе є ізольованими, недоступними для безпосереднього сприйняття. Вихід за індивідуальні межі здійснюється за допомогою зрілих та незрілих механізмів сприйняття (ідентифікація, проєкція та інтроекція, проєктивна ідентифікація, інкорпорація).

2. Кожна індивідуальна психіка має вершинну точку – невелику сферу усвідомлюваної інформації щодо себе чи оточення, котра перебуває у центрі зосередженої уваги й обмежена індивідуальним обсягом уваги конкретного індивіда. Це – точка атракції, тобто притягання чи концентрації психічної енергії кожного конкретного моменту часу. Йдеться про катексис – притягання енергії лібідо до тих чи інших психічних образів. У такий спосіб вершина нашого гіпотетичного трикутника набуває властивостей динамічної, мінливої точки, котра з певним рівнем екзо- та/або ендогенної детермінації пересувається від одного психічного образу до іншого (починаючи від образів фізіологічних, душевних чи духовних потреб і завершуючи образами сновидінь, спогадів, фантазій тощо).

3. Сукупність усіх потенційних вершинних точок (точок атракції), котрі доступні для свідомого сприйняття, є центром свідомості, або її суб'єктом, що іменується в аналітичній психології Его. “Его являє собою знак особистості, місце перебування індивідуальності і всіх психічних змістів, котрі усвідомлюються і в цьому розумінні повинні бути пов'язані з Его. Це комплекс даних, конституюваний насамперед загальною поінформованістю стосовно свого тіла та місця перебування у світі завдяки пам'яті” [46, с. 260].

4. Індивідуальна психе складається з

кількох рівнів, що істотно відрізняються між собою ступенем усвідомлення психічних змістів, а також особливостями функціонування психічного матеріалу.

**Б) Висновки у форматі ірраціональності.**

1. Існування єдиного фундаменту, основи, з якої і на якій виростає індивідуальна людська психіка.

2. Вічна присутність в індивідуальному та колективному психічному житті колективної душі Anima Mundi та універсального порядку Unus Mundus.

3. Невизначена щодо інформаційних носіїв зануреність психе у спільний субстрат. Тому виникають запитання: колективне несвідоме є феноменом ноосферного існування чи результатом життєдіяльності генетично успадкованих мозкових структур? Отож, воно віртуальне чи реальне? теоретичне (як зручна у методологічному плані гіпотеза) чи емпіричне (як існуюча реальність)?

4. Циркулювання універсальних змістів на рівні колективного несвідомого відбувається за рахунок стирання, відсутності індивідуальних меж.

5. Існування перманентної потенційної можливості наповнення індивідуального несвідомого, а відтак і свідомості, універсальними (колективними, загальнолюдськими) образами, формами, мотивами.

Отже, етнічний менталітет як “багаторівнева інформаційна психічна структура” у співвіднесенні з етнічною ідентичністю та етнічно-специфічними пізнавальними конструктами є формою маніфестації (прояву) глибинних рівнів психіки. На нашу думку, специфіка етнічних характеристик визначається трансформацією універсальних архетипічних образів у результаті їхнього проходження через етнічно-специфічний рівень колективного несвідомого. Тому при інтерпретації індивідуального психічного матеріалу, котрий виникає під час групової тренінгово-терапевтичної роботи, важливо виходити з того, що він першочергово має етнічно-специфічні риси, хоча у своїй основі є універсальним.

## 2. МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО У ПРОЦЕСІ ТРЕНІНГОВО- ТЕРАПЕВТИЧНОЇ ГРУПОВОЇ РОБОТИ

### 2.1. Особливості тренінгово- терапевтичної роботи з особами старшого віку в процесі дослідження етнічно-специфічних змістів колективного несвідомого

Даний параграф дає відповідь на основне запитання, що стосується самої ідеї дослідження: чому для вивчення особливостей етнічного менталітету вибрана власне така категорія носіїв менталітету, як особи старшого віку? Це рішення є не випадковим та логічно обґрунтованим у зв'язку з певними положеннями аналітичної психології, описаними К.Г. Юнгом у працях “Цілі психотерапії”, “Життєвий рубіж”, “Про психологію несвідомого”, що містять теоретичні міркування, принципово важливі для нашої роботи і тому детально процитовані нижче: “Основні психічні даності суттєво змінюються протягом життя, настільки, що можна вести мову про психологію першої і другої половини життя. Як правило, життя молоді особи проходить під знаком загальної експансії, з досягненням зримих цілей, і її невроз базується головним чином на нерішучості, або відступі перед труднощами. Натомість життя людини, котра старіє, знаходиться під знаком закріплення досягнутого, її невроз ґрунтується на неадекватному збереженні юнацької установки. Як молодий невротик боїться життя, так старий відступає перед смертю. Те, що було для молодого нормальною метою, стає для старого невротичною перешкодою” [189, с. 252]. “Для молоді особи ... надзвичайно важливо сформулювати своє свідоме Я активним і діяльним, тобто виховати волю... Але все цілком інакше для людини у другій половині життя. Їй більше не потрібно виховувати волю – швидше, щоб зрозуміти смисл свого індивіду-

ального життя, потрібен досвід власної сутності. Соціальна корисність вже не така бажана, як раніше. Людина сприймає свою соціально непотрібну творчу діяльність і як роботу над собою, і як особисте благо” [189, с. 263]. “Ми вступаємо у другу половину життя вкрай невідготованими; і навіть гірше – ми робимо це, перебуваючи під впливом наших попередніх істин та ідеалів. Ми не можемо прожити вечір життя за тією ж схемою, що й ранок” [192, с. 214]. “Зрозуміло, що для молодих людей звільнення від минулого може виявитись достатнім... Однак інакше виглядає проблема, що стоїть перед дорослим, який з більшими чи меншими труднощами подолав цю частину дороги. Він вже звільнився... від батьків, шукав і знайшов свою матір у дружині (або батька у чоловікові), поважав своїх учителів чи інститути, він, можливо, все це вже має позаду, а тому навчився розуміти, що речі, котрі раніше для нього означали підтримку та задоволення, виявилися сумною помилкою, юнацькою ілюзією, на яку він тепер озирається часом шкодуючи, почасти заздрячи, оскільки попереду у нього немає більше нічого, крім старості і кінця ілюзій... Все те з його ілюзій, що він проектував на світ і на речі, поступово повернулося до нього відпрацьованим і вичерпаним. Енергія, яка повертається з цих відносин, припадає тепер на долю несвідомого й оживляє у ньому те, чим він донині не займався” [193, с. 66]. “Таким чином, коли ми маємо справу з молодою людиною, наше завдання є іншим, ніж тоді, коли перед нами людина, яка старіє. У першому випадку ми повинні усунути всі перешкоди, що заважають підйому і розвитку; в другому – стимулювати все те, що підтримує при спуску” [193, с. 80].

Власне ці міркування К.Г. Юнга наптовхують на таку думку: маючи на меті наближення до колективного рівня психе через аналіз психічного матеріалу, отриманого під час проведення тренінгово-

терапевтичної роботи, природно буде розраховувати на більшу ймовірність появи архетипічних змістів, працюючи із старшими людьми, а не з молодими. Якщо життєвий цикл людини побудований у згаданий спосіб, то зрілість є поворотним пунктом і з необхідністю відсуває на другий план питання стосунку із зовнішнім світом на користь пізнання власної душі. Отож доречно буде зосередити увагу та докласти зусилля у спілкуванні із пацієнтами “післяполудневого”, як його називає К.Г. Юнг, віку.

Слідом за юнґіанським аналітиком Шеррі Салман треба визнати, що центральною метафорою філософсько-теоретичної позиції К.Г. Юнга був діалог між свідомістю та несвідомим, котрий залежить від “систем зворотного зв’язку між несвідомими феноменами та Еґо, а також від взаємодії між об’єктом і суб’єктом, душею та матерією” [69, с. 96]. Такий діалог ведеться людиною протягом усього життя – у снах, фантазіях, мріях та образах уяви, зрештою, у щоденному сприйнятті дійсності. Але особливими умовами для ведення подібної “розмови” є психотерапевтичні стосунки, котрі її стимулюють, підтримують, а головне – створюють безпечні рамки (сетінг) для пізнання несвідомого. У цьому емпіричному контексті доречно поставити запитання: для чого потрібен цей діалог? І якщо потребу “поточного спілкування” свідомого та несвідомого можна пояснити, виходячи з “нормальності”, “природної доцільності” власне такої організації функціонування психіки людини, то яку мету переслідує штучне наближення до несвідомого, спровоковане та каталізоване психотерапевтичними техніками? В класичній психоаналітичній традиції цілі психотерапії визначені З. Фройдом дуже чітко: звільнивши клієнта (пацієнта) від невротичних симптомів, допомогти йому повноцінно любити та працювати. Лібідо, котре до того витрачалося на забезпечення функціонування психологічного захисту та реалізувало

невротичний симптом як компроміс між бажаним та прийнятним, повинне вивільнитись і надалі використовуватись для досягнення інших цілей – конкретних життєвих здобутків, котрі приносять реальну, а не символічну сатисфакцію. “Одна з основних цілей психотерапії, – пише про це Ролло Мей, – розширення меж самосвідомості шляхом пояснення руйнівних внутрішніх конфліктів, котрі виникли через те, що людина перестала усвідомлювати окремі аспекти власного Я” [105, с. 40].

К.Г. Юнг цілком погоджується з вищенаведеними положеннями стосовно психотерапії молодих людей. Натомість робота із старшими пацієнтами переслідує у певному розумінні протилежні цілі. Тому хибним було би скеровувати звільнене від патологічних фіксацій лібідо на досягнення цілей, релевантних для осіб молодого віку. Його завдання інші, а саме – реалізувати інтравертну установку, заглибитись у внутрішній світ, і, можливо, винести на поверхню образи колективного несвідомого: “Якщо регресія психічної енергії, виходячи за межі періоду раннього дитинства, вказує на спадок життя предків, тоді пробуджуються міфологічні образи: архетипи” [193, с. 83].

Отже, юнґіанська психологія з великим інтересом ставиться до осіб старшого віку. К.Г. Юнг як психотерапевт працював з людьми різних вікових категорій, але саме робота з пацієнтами, котрі переступили “полудень віку”, дозволяла залишатись у сфері аналітичної психології, оскільки саме на цьому етапі перед людиною постають завдання індивідуалізації. Невірно було б думати, що це специфічне завдання виникає лише на етапах зрілості та старості. Вочевидь, воно стоїть перед людиною протягом усього життя, хоча, починаючи з певного віку, закономірно змінюються умови самоактуалізації.

Можемо сказати, що проблема власної ідентичності виникає у двох формах, віддалених між собою насамперед хроно-

логічно. Вперше це відбувається у юнацькому віці, в період “кризи ідентичності” (Е. Еріксон), коли доводиться ідентифікувати себе з опорою на “матеріальний” світ: вибрати соціальні ролі, професійний шлях, партнера. “На етапі отрочтва та ранньої юності всі тотожності та неперервності, на котрі Его покладалися раніше, знову тією чи іншою мірою піддаються сумніву... Підлітків, які ростуть і розвиваються, котрі стикаються з фізіологічною революцією в них самих та з потребою розв’язувати реальні дорослі завдання, передусім цікавить те, який вони мають вигляд в очах інших порівняно із своїми власними уявленнями про себе, а також те, як пов’язати ролі і навички, набуті раніше, з професійними прототипами дня сьогоднішнього” [187, с. 366]. Так описує базисний конфлікт молодшої людини Е. Еріксон, а мовою аналітичної психології йдеться про шлях вибору та реалізації Персони.

Вдруге питання ідентичності актуалізуються у зрілому та похилому віці, але вже у іншому контексті. Мовиться більше про “ідеальний” внутрішній вимір ідентичності. Конструктивне вирішення базисного конфлікту “цілісності Его проти відчаю” (за Е. Еріксоном) передбачає досягнення “впевненості Его у своєму прагненні до порядку і смислу; ...прийняття свого єдиного і неповторного циклу життя як чогось такого, що мусило відбутися і що, з необхідністю, не допускало жодних замінів” [187, с. 376]. Пізнання та прийняття себе означає рух до Самості, котрий власне і починається після того, як задовольняються соціально-статусні потреби Персони. “Якщо молода людина приділяє забагато часу власній особі, то це для неї є мало не гріхом, і щораз – небезпекою; для людини, котра старіє, приділяти серйозну увагу своїй Самості – це обов’язок та потреба” [192, с. 214].

Юнгіанський аналітик Х. Дікманн, пишучи про шлях індивідуалізації, висловлює думку, що для людини, котра увійшла в другу половину життя, цей час

може стати плідним і значимим періодом: “Важливо звільнити пацієнтів від страху перед тим, що вони старіють та скоро помруть, переконуючи їх у тому, що захід може бути таким самим гарним, як і схід. Створення цієї краси та осягнення повноти сенсу життя ...є досягненням індивідуалізації, яка продовжується до смерті. Отже, аналітична психологія як метод доступна також для людей, котрі старіють, є дуже старими та помирають” [36, с. 161].

У зв’язку з вищеописаними аспектами реалізації ідентичності К.Г. Юнг називає два види життєвих цілей людини: а) реалізація природної програми (народження і виховання дітей, здобуття соціального становища та забезпечення матеріального достатку), б) розв’язання специфічних культурних завдань (турбота про духовність, реалізація загальнолюдських цінностей). “Те, що молода людина знаходила у зовнішньому світі, післяполуднева людина повинна знайти всередині” [193, с. 81]. Занурення у світ фантазій, поява архаїчних образів на місці об’єктивного сприйняття оточення могли би бути деструктивними для молодшої людини. Натомість, розглядаючи психологію “післяполудневої” людини, К.Г. Юнг “депатологізує архаїчний рівень душі, на якому внутрішня реальність і зовнішня подія є тотожними” [69, с. 98]. Власне тоді, коли тіло стає швидше обмежуючим фактором, аніж джерелом фізичної свободи, важливою є переоцінка цінностей на користь внутрішньої свободи. Така переоцінка – це не просте рішення, не одномоментний вольовий акт, а цілий етап у житті людини, котрий учений описує через міфологему народження, смерті та воскресіння після подорожі “нічним морем” Сонця, котра “виражає декілька фундаментальних тем: смерть і народження як психологічні процеси, виліковна сила творчої інтроверсії, боротьба з регресивно зарядженим лібідо і занурення з допомогою індивідуальної душі в джерела психічної енергії, в об’єктивну душу” [69, с. 102].

Сам К.Г. Юнг пише про те, що не використовує свій метод у роботі з кожним пацієнтом: “Для чималої кількості моїх пацієнтів ці речі є і залишаються книгою за сімома замками. Звичайно, якби для них взагалі виникла можливість піти цим шляхом, то він би виявився хибним, і я був би першим, хто стримав їх перед ним” [193, с. 224]. Лише для людини, котра досягла зрілого віку та залишила позаду інфантильні установки, дитячі паттерни відносин з батьківськими фігурами, приходиться час говорити про колективне несвідоме. Саме тому завданнями психотерапії молодих є звільнення патологічних фіксацій лібідо та скерування цієї енергії на досягнення реальних “матеріальних” життєвих цілей. Натомість, звільнене “післяполудневе” лібідо може скеруватися не назовні, а всередину, передусім задля опрацювання “проблеми протилежностей”, як її називає К.Г. Юнг. Іншими словами, йдеться про інтеграцію власного цілісного образу, котра полягає у диференціації та прийнятті у собі тих рис чи переживань, котрі витіснялися, заперечувалися, знецінювалися раніше.

Положення К.Г. Юнга характеризуються особливою глибиною світоглядного інсайту автора. При цьому можна знайти певні паралелі у теоретичних позиціях інших відомих психологів, психотерапевтів, психіатрів. Так, Альфред Адлер, вивчаючи роль відчуття неповноцінності у житті людини, відмічав конструктивні моменти цього переживання: власне прагнення звільнитися від принизливої залежності, бажання довести свою спроможність є джерелом компенсаторної та гіперкомпенсаторної поведінки особи [1]. Концепція цього відомого вченого стосується першочергово особливостей дитячого віку, проте плідно може бути використана і для розуміння особливостей психології старіння та старості як періоду поступової втрати фізичної дієздатності. Американські дослідники Л. Хьелл та Д. Зіглер, аналізуючи психологічну концепцію А. Ад-

лера, роблять таке узагальнення: “Адлер вважав, що люди володіють творчою силою, котра забезпечує можливість розпоряджатися своїм життям. Ця творча сила впливає на кожну грань людського досвіду: сприйняття, пам’ять, уяву, фантазії та мрії” [178, с. 166]. Власне згаданий у вищенаведеній цитаті вплив “творчої сили” реалізується тоді, коли зменшуються можливості для здобутків, котрі формовиявляються як “матеріалізовані” в кар’єрних досягненнях, матеріальному достатку, народженні дітей. Отож, виходячи з теорії А. Адлера, слідує, що старість можна інтерпретувати як час для внутрішніх перемог.

Вищеназвана теорія Е. Еріксона була плідно розширена Р. Пеком [41, с. 78] у розділі психології старості. Останній виділив три основні завдання, котрі повинна вирішити людина, щоб наблизитися до стану “успішної старості”. Конструктивне розв’язання цих психологічних конфліктів й відповідає адекватному розвитку трьох сторін особистості людини (*табл. 2.1.*).

У зв’язку з психологією старості та старіння доречно згадати положення екзистенційної філософії та психотерапії, однією з центральних концепцій яких є смертність людини та необхідність прийняття факту власної смерті. Фізична смерть руйнує людину, а ідея смерті рятує її. Це одна з основних екзистенційних максим. В 1926 році Мартін Хайдеггер сформулював наступне положення: усвідомлення неминучої особистої смерті спонукає нас до більш високого модусу існування (цит. за [197, с. 36]). К. Ясперс вважав старість сприятливим та природним періодом життя, котрий супроводжується згасанням, “приглушенням” пристрастей, у тому числі і страху смерті, що робить людину більш вільною духовно. С. К’еркегор переконаний, що здатність бути самим собою спричинена спроможністю людини зустрітися із своєю тривогою і рухатися уперед, не зважаючи на неї. Старість є тим

Таблиця 2.1.

*Основні психологічні конфлікти і відповідні потенції  
особистісного розвитку в старості*

Життєві конфлікти старості	Сфера особистісного розвитку
<b>Трансценденція тіла проти поглинання тілом:</b> розвиток здатності уникати надмірного зосередження на поганому самопочутті, болі і фізичній слабкості, котрими супроводжується старіння; спроможність "вийти" за межі свого тіла замість того, щоб узалежитися від нього	<b>Тілесність</b>
<b>Диференціація, трансценденція проти поглинання ролями:</b> потреба знайти нову ідентичність, котра не пов'язана з раніше виконуваною роботою, з турботою про дітей тощо	<b>Соціальність</b>
<b>Трансценденція Его проти поглинання Его:</b> прийняття смерті та уникнення постійних думок про смерть; подолання страху, котрий ізолює від життя, поки воно ще триває, опір у "затягненні себе "в ніч Его" (Р. Пек).	<b>Духовність</b>

місцем і часом, де і коли може відбутися зустріч із собою та здобуття внутрішньої свободи, адже свобода, за С. К'еркегором, першочергово залежить від того, як людина ставиться сама до себе кожного моменту свого існування.

Сучасний американський психотерапевт, котрий працює в екзистенційному філософському напрямку, І. Ялом вважає конфронтацію зі смертю шансом для особистісного розвитку, прекрасним стимулом для радикальної самозміни: "Життя і смерть взаємопов'язані... Усвідомлення смерті загострює відчуття життя і радикально змінює погляд на нього; ... дає нам поштовх для переходу з модусу існування, що базується на відволіканні, заспокоєнні та дрібних тривогах, у більш автентичний" [197, с. 48]. "Загроза для кар'єри чи вихід на пенсію може стати особливо потужним стимулом для усвідомлення смерті... Іноді приводом для зростання екзистенційної свідомості є щоденні докази старіння... Поява таких ознак старості, як втрата витривалості, старіння шкіри, зменшення рухомості суглобів, зморшки, облісіння і навіть просте усвідомлення того, що отримуєш задоволення від "старечих" занять – спостерігати, гуляти, бездіяльно проводити час, відіграє роль стимулу в усвідомленні смерті; ...збільшене усвідомлення смерті є позитивним

досвідом, який приводить до інтенсивнішого відчуття цінності життя, конструктивної переоцінки життєвих пріоритетів" [197, с. 197].

Отже, період старості – сприятливий час для самопізнання, котре відіграє роль смислоутворювального завдання на останньому етапі життя. У психотерапевтичних стосунках з особою старшого віку самопізнання клієнта є одночасно самопізнанням терапевта та спільним пізнанням людської природи.

Тренінгово-терапевтична робота з особами старшого віку вимагає також урахування багатьох інших факторів, зумовлених насамперед віковою специфікою клієнтів (пацієнтів). Тому далі відстежимо вікові зміни у функціонуванні особистості, інтелекту, емоційної сфери, без урахування яких неможливо побудувати терапевтичний діалог, виробити ефективну психотерапевтичну стратегію.

Спочатку окреслимо віковий діапазон, що описується терміном "старший, похилий". Відповідно до класифікації Європейського регіонального бюро ВООЗ похилий вік триває у чоловіків з 61 до 74 років, а у жінок – із 55 до 74 років, а з 75 років розпочинається старість. Зрозуміло, що це – біологічна градація, котра спирається більше на статистичні дані щодо тривалості життя та соціальної ситуації людини відповідного

віку. На думку М. Єрмолаєвої, “метрична якість часу свідчить лише про кількісні показники віку, дуже приблизно фіксує фізіологічну і соціальну “якість” людини та її самопочуття” [41, с. 15].

Однак, психологічні вікові періодизації розрізняють не лише кількісні параметри життєвого етапу старіння. Глибоко продуманий та логічно виважений соціопсихологічний підхід обґрунтований у вищезгаданій періодизації Е. Еріксона [187], у “схемі динамічного розвитку віку” Л.С. Виготського [17]. Хоча дослідження останнього присвячене вивченню розвитку дитини, проте його теоретичні положення стосовно самої структури віку можна перенести на більш пізні стадії онтогенезу. Визначення віку, за Л.С. Виготським, має мало спільного із кількісним виміром пройденого життєвого шляху. Закономірно, що розвиток окремих складових віку в межах норми припадає на конкретні хронологічні проміжки онтогенезу. І все ж головним при визначенні соціопсихологічного віку людини є якісна характеристика структурних складових віку – соціальної ситуації, провідної діяльності, психологічних новоутворень.

Н.С. Пряжников [123, с. 115], спираючись на ці положення, розробляє власну періодизацію старості, акцентуючи щонайперше соціально-психологічну картину етапів старіння. Згаданій концепції структурування онтогенезу в старості, на нашу думку, не вистарчає характеристик психологічних новоутворень похилого віку, а також теоретичного узагальнення в цілому, влучних емпіричних описів, а тому подана **таблиця 2.2.** презентує результати систематизації та доповнення, що здійснені нами. Зауважимо, що психологічні новоутворення розглядаються у площинах конструктивного та неконструктивного розв’язання психологічного конфлікту відповідного віку. Крім того, подібна періодизація має умовний характер, оскільки очевидною є неможливість урахування всіх індивідуальних чинників, котрі структурують життєвий шлях людини (стан здоров’я, індивіду-

альні здібності, нахили, інтереси, освіта, світоглядні орієнтації).

Отже, матеріал **таблиці 2.2.** показує, що фактичний біологічний вік є умовним діапазоном, тому вікова періодизація більше опирається на соціопсихологічні чинники. Передусім – соціальну ситуацію людини (Е. Еріксон, [187]), провідний вид діяльності, психологічні новоутворення (Л.С. Виготський [17]), повноту розвитку Я-концепції (О.Є. Гуменюк [25]), що метасистемно спричинюють її життєактивність на етапі старості.

На користь часткового ігнорування фіксації чітких вікових меж свідчить також визначення, прийняте у порівняно молодій науці – *соціогеронтології*, що особливо активно розвивається останнім часом у Росії. “Геронтогрупа – це специфічна соціально-демографічна група із своїми психологічними особливостями, з потягом до ретрокультури, з глибокою внутрішньою диференціацією, певним поділом на підгрупи: вікові (похилий вік, старість, довгожителство), територіальні, суспільно-статусні у допенсійному та пенсійному періодах” [2].

Ще одним аргументом щодо неможливості адекватного врахування чітких вікових меж є вплив хронопсихологічних аспектів розвитку людини. У сфері геронтології особливості суб’єктивної часової “розгортки” віку сформульовані як закон гетерохронності онтогенезу, згідно з яким старіння організму відбувається нерівномірно, що стосується як міжособистісного рівня, так і особистісного. Міжособистісна гетерохронність виявляється у тому, що індивіди розвиваються і досягають зрілості з різною швидкістю, а різноманітні критерії й аспекти зрілості мають для них неоднакове значення. Внутрішня гетерохронність полягає у неузгодженості термінів біологічного, соціального та психічного розвитку [84, с. 97].

У нашому дослідженні будемо дотримуватись умовних часових меж між зрілістю та старістю, котрі визначаються як вік виходу на пенсію плюс-мінус



Таблиця 2.2.

## Соціально-психологічна періодизація онтогенетичного етапу старості

Вік	Соціальна ситуація розвитку	Провідна діяльність	Психологічні новоутворення
Похилий, передпенсійний вік (приблизно від 50-55 років і до виходу на пенсію)	Очікування пенсії, наповнене індивідуальним смыслом  Наростання амбівалентності у стосунках із співробітниками та близькими	"Закінчення" професійних справ  Виховання учнів та послідовників  Освоєння ролі бабусі чи дідуся  Вибір занять на пенсійний період	Конструктивне опрацювання амбівалентності - диференціація позитивного та негативного аспектів очікування та інтерперсональних стосунків. Освоєння нових соціальних ролей  Неконструктивне опрацювання амбівалентності - утримання стану недиференційованої тривоги. Ідентифікація з неадекватними соціальними ролями
Перші роки після виходу на пенсію	Поступова втрата старих контактів поза межами родини  Інтенсифікація родинних стосунків  Поява нових стосунків у колі осіб свого віку	Продовження професійної діяльності  "Пошук себе" в новій якості  "Повчання" молодих  Осмилення життя	Конструктивна регуляція самооцінки з опорою на внутрішню цінність  Неконструктивна регуляція самооцінки з опорою на неадекватні ролі та за рахунок знецінення оточуючих
Період власної старості (через кілька років після виходу на пенсію і до моменту серйозного погіршення здоров'я)	Пік спілкування в колі старих людей  Спілкування з родиною  Можливі нові контакти в суспільній діяльності	"Дозвільні захоплення" - суб'єктивно сприймаються як неадекватний еквівалент "справжньої" роботи  Діяльність, котра сприймається як "принесення користі" оточенню  Підготовка до смерті – активізація релігійних поглядів, складання заповіту, розмови з рідними на тему "коли я помру"	Конструктивне опрацювання конфлікту стагнації - креативності: власна діяльність (починаючи від споглядання та саморефлексії і до суспільної діяльності) сприймається як креативна. Прийняття смерті  Неконструктивне опрацювання конфлікту креативності - стагнації: неможливість виявити креативний, суб'єктивно-ціннісний аспект будь-якої діяльності. Неприйняття смерті
Довгожителство в умовах різкого погіршення стану здоров'я	Спілкування з рідними та близькими, з особою, котра здійснює догляд  Спілкування з сусідами по палаті (в лікарнях, будинках для престарілих)	Лікування  Осмилення життєвого шляху	Конструктивне вирішення екзистенційної проблеми смертності, власного фізичного безсилля, страждань - прийняття їх як суб'єктивно смислоутворювального факту на тлі всього життєвого шляху  Неконструктивне вирішення екзистенційної проблеми смертності, власного фізичного безсилля, страждань на тлі всього життєвого шляху - неприйняття, відчай
Довгожителство при відносно хорошому здоров'ї (75-80 років і більше)	Спілкування з близькими та рідними, для котрих стара людина стає символом їхнього ймовірного довголіття  Поява нових друзів та знайомих	Осмилення життєвого шляху  Різноманітна активність залежно від нахилів самої людини	Конструктивне вирішення екзистенційної проблеми смертності, зростання фізичних обмежень, страждань - прийняття їх як суб'єктивно смислоутворювального факту на тлі всього життєвого шляху  Неконструктивне вирішення екзистенційної проблеми смертності, зростання фізичних обмежень, страждань на тлі всього життєвого шляху - неприйняття, відчай

кілька років. Основними ознаками геронтогрупи вважатимемо не біологічний вік як такий, а специфіку життєвих завдань, з котрою стикається той чи інший учасник дослідження, тобто необхідність розв'язання екзистенційних конфліктів на шляху самопізнання перед фактом зниження фізичної спроможності, зростання залежності та наближення до смерті. Власне такий підхід і пояснює участь у тренінгово-терапевтичних групах осіб, котрі за формальною ознакою віку не могли би бути її членами, але, взявши участь у роботі групи, все ж зуміли знайти своє місце у вибраній терапевтичній стратегії та стали носіями цінного індивідуального матеріалу, який можна розглядати як архетипічний.

Коротко зупинимось на проблемі особистісних змін, котрі супроводжують процес старіння. Врахування цього чинника – необхідна умова для встановлення продуктивного контакту (раппорту) й водночас основа психологічної гігієни особи, яка працює із старшими людьми (для адекватного опрацювання емоційних реакцій, котрі виникають у роботі), а також для визначення можливих індивідуальних цілей психотерапевтичної співпраці.

Результатом тривалої дискусії на тему зміни ядра особистості у старості є суперечливі висновки, котрі умовно можна поділити на чотири категорії [41]:

I. Кількісні експериментальні дослідження (Сіетлське лонгітюдне дослідження Шайї, дослідження Ботвініка та ін.), що вказують на відсутність помітних особистісних змін у старості.

II. Висновки психологів та психотерапевтів – представників гуманістичного психологічного напрямку, котрі мають якісний вимір (серед них і теорії Е.Г. Еріксона та К.Г. Юнга), констатують наявність глибинних особистісних змін, серед яких фіксується і тенденція наростання дефіцитарних характеристик (дратівливості, ригідності, проявів реакційних соціальних та політичних установок).

III. Дослідження клінічних психологів, котрі розглядають старіння як наростання дефіцитарних особистісних властивостей у процесі загострення наявних у молодості рис особистості, каталізоване органічним ослабленням центральної нервової системи; тобто констатується певна особистісна predisпозиція, котра розвивається в напрямку збіднення, ригідності, дефіцитарності.

IV. Питання про зміну ядра особистості знімається з порядку денного, класифікація та визначення питомої ваги чинників сукупних змін тимчасово залишається відкритою дискусійною темою.

У роботі із старшими людьми, на нашу думку, важливо дотримуватись індивідуального підходу та використовувати результати експериментів і теоретичні положення лише як орієнтири щодо потенційних можливостей розвитку клієнта (пацієнта). Психічний стан людини старшого віку спричинюється максимальною кількістю індивідуальних чинників, у тому числі біологічних та психологічних, вплив яких акумулювався, взаємно доповнювався чи нівелювався протягом багатьох років. У практичній роботі часто неможливо розділити психологічний портрет клієнта (пацієнта) на складові, виходячи з генезу кожної із них. Іншими словами, почасти важко розрізнити, яка риса є вродженою, а яка набутою, і якщо якась все ж є набутою – то коли і в результаті яких впливів вона виникла, розвинулася та закріпилася. Тут ми поділяємо погляди М. Єрмолаєвої, котра пише, що “старі люди здатні так само глибоко і повно переживати і розуміти почуття, однак зовнішня емоційна експресія у них може бути менш вираженою” [41, с. 82].

Оскільки психотерапія з клієнтами будь-якого віку передбачає інтеграцію емоційного переживання і його інтелектуальної інтерпретації (опрацювання), то надалі коротко зупинимось на характеристиці емоційної й інтелектуальної сфер осіб старшого віку. Як відомо, ресурси емоційного проживання ситуацій,

“утримання” емоцій без залучення механізмів соматизації у старших людей досить часто є зниженими в результаті вікових органічних змін у системі кровообігу і центральній нервовій системі. За даними Л.З. Рубенштейн (1998) щодо частоти захворювань серед старших людей 35–45% осіб страждають на гіпертонічну хворобу, 10–20% – на судинні захворювання (цит. за [65, с. 20]). Судинна патологія названого генезу, а також зміни на фоні захворювання на ревматизм, атрофічних процесів, перенесених травм головного мозку, інфекційних захворювань тощо, є причинами хронічної мозкової недостатності та як результату – енцефалопатії [140, с. 78]. Названа патологія центральної нервової системи серед інших симптомів супроводжується і дефіцитарними змінами у сфері емоцій: підвищеною дратівливістю, експлозивністю, емоційною гіперестетичною слабкістю, нетриманням афекту, ейфорією, переважанням тривожно-боязливого чи відсторонено-депресивного настрою [74, с. 472].

Разом з тим, якими б не були емоційні ресурси особистості, опрацювання потребують життєві проблеми, котрі можемо тематизувати так:

1. Ставлення до факту власного старіння як реалізація однієї з п'яти можливих стратегій, за Д.Б. Бромлей: конструктивне ставлення, стратегія залежності, оборонне ставлення, стратегія ворожості до оточення, стратегія ворожого ставлення до себе [81].

2. Ставлення до факту власної смертності як рух до прийняття смерті, хоча й в останні моменти життя.

3. Переживання горя втрати рідних та друзів як опрацювання розриву важливих стосунків та символізації наближення власної смерті. Актуальність цієї тематики ілюструють результати дослідження, проведеного Р. Каліш: 33% 60-ти літніх і старших людей за останні два роки свого життя втратили від 4 до 7-ми осіб, котрих вони знали особисто [56, с. 40].

4. Переживання самотності із цілим спектром суб'єктивних значень, починаю-

чи від сприйняття її як креативного стану самозаглиблення і до болісних переживань власної непотрібності, забутості, відчуженості від життя. При цьому очевидно, що об'єктивна самотність та суб'єктивні переживання такого змісту можуть не співпадати. “Переживання самотності пов'язане з когнітивною оцінкою людиною якості наявних соціальних зв'язків... Люди похилого віку, котрі знайшли для себе адекватний вид діяльності, що оцінюється ними як соціально значуща, рідше почувуються самотніми, оскільки через свою справу вони спілкуються з сім'єю, групою людей, або навіть з цілим людством (якщо йдеться про трудову діяльність чи написання мемуарів)” [41, с. 142].

5. “Драма непотрібності”, яка виникає в результаті порушення зв'язку та спадковості поколінь, коли потенціал старшої людини зовнішньо не відповідає (або дуже мало відповідає) культурним стереотипам нових поколінь [111, с. 20].

Вивченню інтелектуальних можливостей у старшому віці присвячено досить багато досліджень. При цьому вони спираються на відповідні теорії структурування та класифікації видів чи форм інтелекту, як наприклад, вербальний інтелект та кмітливість у концепції Дж. Векслера, поточний та кристалізований інтелекти у Дж. Хорна, когнітивні і прагмативні механізми у П. Балтеса, розмежування природи та функції інтелекту у К. Шайї. Проведені дослідження свідчать на користь існування явища “вітаукту”, описаного В.В. Фролькісом [167, с. 12]. Йдеться про компенсаторні можливості інтелекту як єдиного системного утворення, котре забезпечує адаптацію до наростання дефіцитарних когнітивних змін внаслідок старіння всього організму та центральної нервової системи зокрема. Вітаукт полягає у можливості посиленого розвитку окремих функціональних систем, пристосованих для заповнення пробілу, котрий виникає внаслідок “випадіння” інших, що дозволяє цілій системі продуктивно адаптуватися до конкретних вимог реальності.

Вивчаючи компенсаторні можливості психіки, котрі підтримують адаптацію частково деградованої інтелектуальної сфери (наприклад, при зниженні швидкості і точності інтелектуальних операцій), П. Балтес виділяв наступні стратегії змін мисленнєвої діяльності: селекція, оптимізація та власне компенсація (цит. за [41]). Іншими словами, пропонується модель ученого передбачає вибір старшою людиною тих видів діяльності, що реалізуються найуспішніше (селекція), забезпечують тренування у деяких інших формах життєактивності (оптимізація), або організують переструктурування ситуації задля компенсації недоступних функцій іншими.

Отже, психологічний аналіз особистості старшого віку, її емоційних переживань та інтелектуальної сфери дає підстави зробити такі узагальнення:

1. У психотерапевтичних взаємовідносинах із пацієнтами похилого віку не доречно прагнути значних особистісних змін. Досягнення часткової корекції критично дезадаптивних стратегій (пасивна, депресивна чи агресивна позиція, неадекватна регуляція самооцінки як самоприпинення чи знецінення інших тощо) шляхом зростання самопізнання є адекватною метою оздоровчої психологічної роботи.

2. У період старості відбувається зниження ресурсів емоційної регуляції, зростає імовірність афективних реакцій, активізуються соматичні еквіваленти, що є небажаним та небезпечним наслідком психотерапевтичної роботи.

3. Стратегія підтримувальної психотерапії осіб старшого віку може бути адекватно реалізована за умов переважання прийомів, які використовуються в роботі з пацієнтами психотичного рівня організації, а також власне тренінгових методик, спрямованих на активізацію когнітивних функцій.

4. Врахування фактора вітаукту підтверджує необхідність пошуку індивідуального підходу до кожного пацієнта,

орієнтує на створення адекватного спільного стилю комунікації у системі “терапевт – клієнт”.

Все зазначене підтверджує той факт, що у психотерапевтичній роботі з особами старшого віку головною є тактовна підтримка клієнта (пацієнта) щодо здійснення ним інтелектуальної та емоційної диференціації й інтеграції уявлень стосовно власної особистості та життєвої лінії. Це завдання адекватно відображає базисний психологічний конфлікт старшого віку між досягненням цілісності та відчаєм (за Е. Еріксоном), розв’язання котрого доступне кожному клієнту, зважаючи на його інтелектуальні та емоційні можливості.

## **2.2. Ампліфікація та активна уява як основні техніки доступу до колективного несвідомого**

Сучасний юнгіанський аналітик Х. Діманн [36], обґрунтовуючи методи аналітичної психології, наголошує на обставині, котра має принципове значення для психотерапевтів та дослідників. Він пише про неможливість створення фіксованої методології, єдиної та ефективною для всіх, незалежно від того, хто саме нею користується. Виводячи глибинну психологію із сфери алхімії як природничо-духовної науки, згаданий автор підкреслює суб’єктивність, індивідуальне спричинення позиції кожного, хто намагається наблизитися до розуміння глибин психе: “Ми маємо особливу й абсолютно унікальну ситуацію, коли психіка задіяна цілісно і, відповідно, вся особистість – інструмент нашої аналітичної техніки. Всі... індивідуальні методики не є технічними інструментами самі собою, а слугують лише різними формами нашої роботи” [36, с. 24].

Відмінності у техніках, на наше переконання, можна розглядати як індивідуальний стиль роботи, котрий насправді неможливо передати, скопіювати чи застосувати без того, щоб способи встановлення контакту, інтерпретацій та розу-

міння психічного матеріалу не відповідали внутрішній predisпозиції терапевта. Обговорення мультифакторної детермінації індивідуального стилю роботи, очевидність котрої не викликає сумнівів, виходить за межі актуального дослідження, а тому це питання у нашому випадку фігуруватиме як констатація факту. Водночас існують фундаментальні положення, що використовуються психотерапевтами чи дослідниками незалежно від індивідуального стилю роботи. Основоположні теоретичні позиції, дотримання котрих визначає приналежність фахівця до аналітичної школи глибинної психології, описані нами у п. 1.1. Натомість дана частина статті присвячена основним теоретичним засадам аналітичних методів, а саме – ампліфікації та активної уяви.

Нагадаємо, що прийняті нами ключові теоретичні положення тотожні змісту базових принципів архетипічної школи аналітичної психології. З цього погляду вся психічна продукція є символічною, а тому, у певному сенсі, – архетипічною. Іншими словами, кожному феномену, який ми спостерігаємо у вигляді індивідуальних почуттів, асоціацій, ідей чи фантазій, або ж у формі стосунків, ситуацій, значущих тем, котрі актуалізуються під час групових психотерапевтичних занять, притаманний багаторівневий символізм. Юнгіанський аналітик, представник архетипічної школи Дж. Хілман, описує полісимволічність психічного так: “Ніщо психічне не є однозначним. Амбівалентність оцінок та двозначність змісту – основоположні для кожного фрагмента психічних даних... Особистість занурена у простір культурних, символічних та історичних процесів, які взаємодіють з образами психічного” [174, с. 27].

Отже, кожен психічний феномен за умов його багатоаспектного вивчення розкриває цілий континуум смислів: від банально-буденних через особистісно значущі аж до універсально-типових. Процес індивідуалізації на шляху зростання

рівня самосвідомості та розширення поля усвідомленого контакту з власною психею передбачає набуття навичок полісемантичного погляду на власне психічне життя. Таке освоєння різноманітних символічних перспектив самосприйняття називається в аналітичній психології *ампліфікацією*. Метою його застосування, за М.В. Адамс, є “дебуквалізація (або метафоризація) реальності” [69, с. 164]. Потреба та доцільність опанування методом для пересічної людини зумовлена, на думку К.Г. Юнга, таким фактом: “У багатьох пацієнтів біда полягає власне у тому, що вони не володіють засобами та способами духовного оволодіння всім, що відбувається у них всередині” [193, с. 86]. Х. Дікманн порівнює ампліфікацію з грою-головоломкою, котра “створює цілісну картину з окремих частинок та сприяє розумінню символу” [36, с. 194].

Щоб висвітлити окремі теоретичні моменти використання методу ампліфікації, звернемося до першоджерела, а саме до праці К.Г. Юнга “Про психологію несвідомого” [193]. У цьому творі автор називає ампліфікацію синтетичним, або конструктивним методом, трансцендентною функцією, оскільки розуміє його як спосіб інтеграції в єдине ціле раціонального та ірраціонального, свідомого і несвідомого, в результаті котрої відбувається трансценденція – вихід на якісно новий рівень розуміння актуальної ситуації. У зв’язку з тим, що свідоме та несвідоме з погляду змістового наповнення співвідносяться між собою як діаметрально протилежні, то завдання індивідуалізації актуалізують перед клієнтом питання взаємопроникнення та цінності вказаних протилежностей. Тому К.Г. Юнг пише: “Природний процес об’єднання протилежностей став для мене моделлю та основою методу, котрий сутнісно описується так: те, що самодостатньо відбувається несвідомо і спонтанно, ми викликаємо на поверхню й інтегруємо у свідомість його сприйняття” [193, с. 86]. “Людина опиняється перед необхідністю

зрозуміти цінність того, що було протилежністю до її попередніх ідеалів, переконатися у помилковості набутих переконань, визнати не-істину, котра міститься у колишній істині, відчути, скільки опору і навіть ворожості містило те, що вона раніше вважала любов'ю" [193, с. 81]. "Докорінно невірно вважати, що коли ми розпізнаємо в окремих вартостях негативну цінність, або в деякій істині не-істину, то в такому випадку заперечується цінність чи істина. Вони лише стають відносними... Але справа не в переході у протилежність, а у збереженні попередніх вартостей разом з визнанням їхньої протилежності" [193, с. 82].

У такий спосіб обґрунтовується ампліфікація – метод, з допомогою якого терапевт допомагає клієнту опанувати вмінням більш різносторонньо бачити себе і світ навколо. Тут різнобічність зводиться до того, щоб навчитися витримувати напруження протилежностей, "натренувати" свідомість у переживанні амбівалентності, перейти від формули сприйняття "або-або" до "і-і". Об'єктом ампліфікації може стати будь-який факт психічного життя, починаючи від особливостей інтерперсональних стосунків і закінчуючи ідеями, плодами творчості, сновидіннями чи фантазіями. Основним інтелектуальним прийомом, котрий дозволяє працювати з допомогою синтетичного методу, є "мислення через відповідності" [36, с. 10], а інтелектуальною базою – знання з культурології, знайомство з міфологічними системами та філософськими концепціями різних епох та народів, світовими релігіями, а також з легендами, казками, притчами народів світу. Зрозуміло, що такий інтелектуальний багаж є індивідуальним для кожного психотерапевта та збирається ним довгі роки. Так, для нас основою у проведенні тренінгово-терапевтичної роботи в групах осіб старшого віку із застосуванням прийомів ампліфікації слугували елементи слов'янської, єгипетської, китайської та австралійської міфологій.

Згадане вище "мислення через відповідності" також можна розглядати як інструментальний вимір методу ампліфікації, а тому зупинимось детальніше на цьому питанні, звернувшись насамперед до визначення терміну, як його розуміє Х. Дікманн [36, с. 11]. Мислення у термінах відповідності є найбільш архаїчним, спирається на ідею, згідно з якою специфічні первинні факти відображаються і проявляються у величезному розмаїтті відповідностей, замінюючи як аналогії один одного. Отож, це аналогова форма мислення, котра оперує за принципом "ніби", а не "тому що", як це має місце в каузальних логічних процесах.

Одна з перших праць К.Г. Юнга "Лібідо. Його символи та метаморфози" [190], що спирається на глибокі та різноаспектні знання автора у сфері міфологічних образів та мотивів, надзвичайно багата зразками застосування мислення за аналогіями, де логічний зв'язок замінюється тотожністю. Так, наприклад, у розділі "Символи матері і відродження" [190, с. 213–265] автор вибудовує ланцюг аналогій: мати = місто = жінка = скриня = материнська утроба = море = сонячний шлях з моря і в море = поглинання і народження = мати, яка поглинає і народжує.

Застосування аналогового мислення у методі ампліфікації означає прийняття логіки первинного процесу мислення, тобто мислення неспрямованого, про котре йшлося у п. 1.1. І якщо цей спосіб побудови наукових міркувань для пізнання світу був звичайним для середньовічних алхіміків, то, як пише Х. Дікманн, "мислення відповідностями стало настільки чужим для нас, що викликає сумніви та здається підозрілим, коли ми з ним стикаємось" [36, с. 11]. А це цілком несправедливо, оскільки воно "є першою стадією, чимось подібним до матриці, з котрої виростає увесь корпус нашого логічного мислення" [36, с. 13]. Однак, навіть володіючи потрібною інформаційною базою у вигляді знань згаданої

вище тематики, аналітик повинен “не боятися ділитись подібними аналогіями з клієнтом; при цьому важливо, щоб ці аналогії підходили до ситуації пацієнта і водночас відповідали його здатності розуміти їх” [36, с. 196].

За останні десятиріччя аналітики архетипічного напрямку змістили акценти у розумінні зцілювальних чинників психотерапевтичної процедури: відтепер особливе значення у названому контексті мають не стільки усвідомлення конфліктів, рамкові умови, вербалізація та катарсис чи інсайт, скільки споглядання як один із визначальних терапевтичних факторів. Самопізнання ніколи не може закінчитися, несвідоме є безмежним і невичерпним, тому навчитися метафоричному способу мислення, опанувати споглядання як його передумову і як самоцінну діяльність – важливе і межове за цілями і складністю завдання аналітичної психотерапії.

У зв'язку з вищесказаним коротко охарактеризуємо трансформації особистості, котрі відбуваються у процесі психотерапії, як їх бачить Дж. Хіллман [174, с. 49–52]:

1. *Делітеризація*: навчити клієнта розпізнавати власні фантазії, котрі виникають під час психотерапії у вигляді “планів, самозвітів, елементів масової культури, що зачаровують клієнта, в особистих ненавистях та пристрасних бажаннях, у будь-яких взаємостосунках”.

2. *Диференціація особистісних змістів від універсальних*: “розвинути індивідуальне знання самого себе за допомогою знання різних сукупностей, котрі говорять через рупор Его”.

3. *Патологізація* як формування нового ставлення до ексцентричних, дивних аспектів особистості: “Ми розглядаємо їх швидше як насини індивідуальності, аніж як недоліки, котрих треба позбутися”.

4. *Реміфологізація* як набуття навичок метафоричного мовлення, оскільки сучасна культура перевантажена несвідомими архетипічними потребами, які не знаходять символічного задоволення;

тому психотерапевт прагне “не перекладати сновидіння на психодинамічні пояснення чи поняття (навіть власними термінами К.Г. Юнга – “аніма”, “тінь” – ми намагаємося не зловживати). Натомість відповідаємо на сон аналогічною метафоричною мовою”. У такий спосіб досягається відхід від особистого у бік переносних значень, себто у вимір міфів, казок, притч, легенд, снів, вигадок та парадоксів.

5. *Віталізація* як опора на дієвість образів, котрі, символічно апелюючи до інстинктів, чинять не менший вплив на пристосування до реальності, аніж симптоми; так ми наближаємося до “більш безпосередньої й емоційно насиченої адаптації, яка є культурно більш імагінативною, досягається з допомогою музики, живопису чи літератури, або роботи із сновидіннями, шляхом розкриття можливостей уяви ...у буденному житті”. Відтак, віталізація – це завжди відновлення зв'язку з інстинктивними аспектами психе, залучення вітальної сили до “оживлення, наповнення кольорами” самого процесу життя.

6. *Консолідація* як вихід за межі однобічності, що обмежує психічне життя; тому “пацієнт вивчає методи психологізації процесів, щоб мати змогу більшою мірою керувати ними після завершення психотерапії... Ця безперервна робота над власною психічною основою... дає внутрішній простір та глибину особистості”. Саме тому консолідація – це рух одночасно у двох цілком протилежних напрямках – до поєднання раніше роз'єданого (синтез) та роз'єднання раніше синкретичного (диференціація).

Передумовою для здійснення перелічених трансформацій є здатність до само-рефлексії та рефлексивного сприйняття реальності, котрою володіє психотерапевт та котру поступово у формі навичок він передає клієнту. На нашу думку, рефлексивність та здатність до споглядання – взаємопов'язані та, починаючи з певного моменту (після тривалої роботи

над собою, здійсненої у психотерапевтичному діалозі чи самостійно), вони стають тотожними.

Зауважимо, що мовиться про зважене та адекватне використання методу ампліфікації як з боку терапевта, так і в майбутньому самим клієнтом. Явище багаторівневого полісемантизму феноменів психічного життя обґрунтовує саму можливість застосування метафоричного бачення та одночасно може провокувати виключення з поля зору індивідуально значущих, або й цілком буденних смислів. Тому основне аналітичне правило можна сформулювати парадоксальним чином: пам'ятаючи про полісемантизм, не можна забувати про нього. Зловживання глибинно-символічним способом розуміння спотворює картину, провокує відрив від реальності, паралізує психічну активність, спрямовану назовні, що не завжди виправдано. К.Г. Юнг застерігає перед “нелегітимним”, невиправданим, недоцільним підходом до неособистісних проблем: “Легітимні такі екскурси тільки тоді, коли вони походять з найглибшої та справжньої індивідуальної потреби; а нелегітимні, коли народжуються із суто інтелектуального інтересу, або внаслідок спроби втекти від неприйнятної дійсності” [193, с. 183].

Неадекватне використання універсальної символіки, перевищення здатності свідомого до осмисленої асиміляції архетипічних змістів спричинює стани, описані К.Г. Юнгом у праці “Відносини між Я і несвідомим” як інфляція двох видів: “Процес асиміляції несвідомого призводить до специфічних явищ: одні пацієнти вибудовують непорушне, навіть неприємно підвищене самовідчуття..., інші стають пригніченими змістами несвідомого. Перші через надлишок самовідчуття беруть на себе відповідальність за своє несвідоме, яке виходить за межі реальних можливостей. Другі, врешті-решт, відмовляються нести будь-яку відповідальність за себе й, будучи пригніченими свідомістю, утверджують безсилля Я

перед долею, котра проявляє свою силу через несвідоме... Якщо ми... уважніше розглянемо одну і другу реакції в їхніх межових проявах, то побачимо, що за оптимістичним самовідчуттям першої приховується така ж глибока або, краще сказати, ще глибша безпорадність, на тлі якої свідомий оптимізм має вигляд невдалої компенсації. І навпаки, за песимістичною резигнацією в реакції другого типу приховується вперта воля до влади, у багато разів сильніша за самовпевненість свідомого оптимізму першого” [193, с. 141].

Як зазначалося у п. 1.1., аналітична психологія К.Г. Юнга виникла та розвивалася на початках у тісному зв'язку з психоаналітичним методом З. Фрейда. Нині – це два напрямки глибинної психології, що мають багато спільного, у тому числі й у методології та технічних прийомах. Як психоаналітична, так і аналітична процедура використовують метод вільних асоціацій, працюють із сновидіннями, оперують поняттями рамок умов, переносу та контрпереносу, механізмів захисту тощо. Зокрема, метод вільних асоціацій (хоча К.Г. Юнг та його наступники відмовляються називати асоціації “вільними”, оскільки звертають увагу на неможливість уникнення внутрішньої детермінації всього психічного матеріалу, котрий продукує клієнт) доцільно розглядати як технічно допоміжний стосовно ампліфікації, тобто як засіб отримання психічного матеріалу, котрий можна зрозуміти через аналогове мислення.

Таким чином, метод ампліфікації у розумінні архетипічної школи аналітичної психології спирається на асоціації клієнта щодо будь-якого факту психічного життя, починаючи від сновидіння і закінчуючи інтерперсональними стосунками чи сприйняттям творів мистецтва. Представники класичної аналітичної школи пропонують розподіляти ці первинні асоціації на дві групи: а) спонтанні думки, почуття і спогади, пов'язані з інди-



відуальною історією пацієнта, та б) психічні образи, котрі не походять з особистого життєвого досвіду клієнта. Представники архетипічної школи також диференціюють їх, але спираються при цьому на принцип кон'юнкції ("і-і"), тоді як підхід класичних аналітиків можна описати як диз'юнктивний ("або-або"). Іншими словами, згідно з теоретичними положеннями архетипічної юнгіанської психології у кожній асоціації можна виявити елементи архетипічних образів, що не заважає при потребі працювати на рівні індивідуальних смислів. Індивідуальне й універсальне існують одночасно, почасти паралельно, семантично ізолювано, а іноді у взаємному проникненні та впливі. Шляхом підбору образів із скарбниці світової міфології, релігії, філософської думки для здійснення ампліфікації є можливість беззупинно збагачувати індивідуальну символіку, що "поступово чи несподівано приводить до прояснення символічного значення, котре так само спонтанно може увійти у свідомість й у такий спосіб стимулювати процес трансформації" [46, с. 194].

Актуалізований науково-психологічний матеріал дав нам змогу узагальнити

ключові параметричні позиції методу ампліфікації як основного інструменту у вивченні архетипічної символіки (*таблиця 2.3.*).

Крім ампліфікації, одним із класичних методів аналітичної психології є активна уява. Як і аналогове мислення, цей інструмент самопізнання має глибоке коріння у містичних практиках стародавніх народів, в алхімії та релігійних відіннях. Активна уява застосовується для встановлення міжсуб'єктного контакту та проведення діалогу з різними частинами психіки, точніше – з комплексами. К.Г. Юнг, аналізуючи виявлений ним спосіб організації життєдіяльності психіки через утворення комплексів, описав персоніфікативну природу останніх. Це означає, що комплекси не існують у психіці як абстрактні ідеї чи групи понять, вони завжди являють собою образи-персоніфікації, реалізовані за допомогою антропоморфної, зооморфної, рослинної або природничої символіки, навколо котрих об'єднуються різноманітні почуття та уявлення. "Комплекси подібні до незалежних істот, котрі живуть у психічному космосі... Вони складаються з емоційно зарядженої сукупності ідей та образів...

Таблиця 2.3.

*Основні характеристики методу ампліфікації*

<b>Метод</b>	Ампліфікація як застосування аналогового мислення
<b>Суб'єкт</b>	Цілісна особистість терапевта та пацієнта ("тут-тепер-повно", за А.В. Фурманом)
<b>Об'єкт</b>	Будь-які факти психічного життя: почуття, сновидіння, фантазії, ідеї, бажання, страхи, а також перенос та контрперенос
<b>Предмет</b>	Метафоричний вимір об'єкта
<b>Цілі застосування</b>	Делітеризація, диференціація, патологізація, реміфологізація, віталізація, консолідація; загалом формування умінь, норм і навичок споглядання психічного життя у його метафоричному вимірі
<b>Теоретичний вимір методу</b>	Основні теоретичні положення глибинної психології (психоаналітичні та аналітичні)
<b>Інструментальний вимір методу</b>	Мислення за аналогією
<b>Когнітивний вимір методу</b>	База знань з культурології, міфології, релігієзнавства, історії філософії народів світу
<b>Технічні прийоми</b>	Вільне асоціювання, робота із сновидіннями, з переносом та контрпереносом

У серці кожного комплексу знаходиться архетип, або архетипічний образ” [69, с. 467].

Власне завдяки персоніфікованості автономних комплексів і можливий діалог між Его (котре також є комплексом, див. п. 1.1.) та іншими частинами психе. К.Г. Юнг описує комплекси як “маленькі, відокремлені психіки, котрі самі собою розвивають діяльність фантазії” [192, с. 17]. Механізмом реалізації спілкування між ними є фантазування, а розуміння взаємодії комплексів передбачає врахування їх символічної природи.

До основних комплексів, описаних К.Г. Юнгом у контексті структури особистості, належать Персона, Тінь, Аніма та Анімус, Самість. Крім того, існує велика кількість інших архетипічних образів, котрі можуть структурувати психічні змісти, як, наприклад, архетипи Божественної Дитини, Мудрого Старця (Сенекса), Діви-Кори (Персефони), Матері, Трикстера [188].

Ідеї К.Г. Юнга розкрили новий рівень вивчення світової міфології, фольклору, обрядовості та релігій. Тому розгорнутий огляд описаних на сьогодні архетипічних мотивів далеко виходить за межі даного дослідження. Варто лише згадати про аналіз казкових тем та персонажів Марії-Луїзи фон Франц та Кларисси Піккола-Естес, глибинний погляд на міфологію Е. Ноймана, О. Ранка, М. Еліаде, Дж. Кемпбелла, “архетипічний кристал” С. Вільямса та авторську версію “архетипічного кристалу” О. Лаврової. На нашу думку, всі спроби систематизувати відомі архетипи, класифікувати та скласти їхній перелік на засадах певної ієрархії (у тому числі і побудована нами матриця архетипічних змістів, представлена у п. 2.3.) спрощують психічну реальність. Сучасному досліднику варто залишатися “відкритим” до психологічної інформації, яку він аналізує, бути готовим розпізнавати активність не описаних іншими універсальних образів.

Якщо порівняти ампліфікацію та активну уяву як методи аналітичної психо-

логії, то перша є безпечнішою, характеризується більшою інструментальністю. Натомість друга вважається небезпечним способом спілкування з несвідомим, у результаті котрого можливе небажане, незаплановане послаблення контролю Его та надмірна активізація інстинктивних сил психе. Жоден із авторів, котрий описує активну уяву, не пропускає коментарів стосовно ризиків у застосуванні цього методу, а супроводжує свої інструкції вказівкою на неможливість його використання без відповідної підготовки, або без знайомства з особою, котра могла б допомогти в разі небезпеки. Водночас активна уява завжди описується як спосіб індивідуальної психотерапевтичної роботи, що є цілком зрозумілим з огляду на потребу створення особливо безпечної та інтимної атмосфери для її реалізації. Тому під час тренінгово-терапевтичної роботи в групах осіб старшого віку даний метод використовувався нами мінімально.

Для того щоб об’єктивно оцінити глибину застосування методу активної уяви у тренінгово-терапевтичній практиці, звернемось до чотирифазної схеми Р. Джонсона, котра базується на відповідній моделі М.-Л. фон Франц [35, с. 192]:

**1. Запрошення** (стан “порожнього Его-розуму”, за М.-Л. фон Франц) полягає у відгородженні свідомості від зовнішнього світу і зосередженні уваги на уяві. Сетінг групової роботи до певної міри передбачає відмежування від реальності, оскільки у групі діють особливі правила. Тому в нашій практиці “відмежування” не стимулювалось будь-якими додатковими методами, швидше навпаки, всім переживанням, пов’язаним з реальністю довкілля (минулого, теперішнього чи майбутнього) було приділено достатньо групового часу. Лише на певному етапі роботи групи і на окремих часових проміжках конкретної сесії могли виникати умови для наближення до образів автономних комплексів.

**2. Діалог та відчуття.** Це фаза активної уяви у сутнісному розумінні слова, коли Его веде діалог з іншими комплек-

сами, котрі “відгукнулися на запрошення”. У процесі тренінгово-терапевтичної роботи активна уява для ведення діалогу не використовувалась, а для підтримання зв'язку з реальністю ведучий наголошував, що групі треба виконати особливу вправу задля тренування уяви. Після “народження” групою образів учасникам пропонувалось описати власні відчуття з приводу “придуманого”, згадати події, переживання, людей, котрі спадають на думку в даній ситуації. За умови достатньої підготовки групи (тривалий час спільної роботи, довірлива атмосфера окремого групового заняття) учасники могли “придумувати”, що б міг сказати групі цей персонаж, якби був реально присутнім, і що би можна було йому відповісти. Іншими словами, вся робота подібного типу велася з наголошенням принципу “якби”, а також з обов'язковим кінцевим узагальненням, інтеграцією в групову ситуацію, прив'язкою до реальності створених образів.

**3. Цінності.** Р. Джонсон описує цей етап як своєрідний виховний акт свідомості щодо несвідомого: “Як наділені свідомістю людські істоти, ми повинні вносити у внутрішні події етичний елемент... Его, котре усвідомлює, покликане окреслити межі, щоб запобігти сповзанню уяви до крайнощів, у нелюдськість чи дикість... Оскільки створіння, котрі виникають у нашій активній уяві, персоніфікують безликі сили природи, то ми повинні вносити етичний, людський і практичний елементи” [35, с. 227]. Оскільки тренінгово-терапевтична група осіб старшого віку постійно підтримує контакт з реальністю, як це описано вище, то немає потреби постійно наголошувати на Его, котре усвідомлює, тобто на потребі займати етичну позицію. Швидше навпаки, щоб допомогти учасникам вільно фантазувати, доводиться регулярно нагадувати головне правило: “У цій групі немає місця для оцінок, немає чіткого розмежування “добра” і “зла”, “правильного” і “неправильного”, “морального” і “неморального”.

**4. Ритуали.** При індивідуальному застосуванні активної уяви ця фаза виконує роль розмежування світу фантазій та реальності. Конкретний ритуал, хоча б і найпростіший, але обов'язково виконаний насправді, допомагає відсунути назад ірраціональні образи, активізувати раціональні сили Его. В роботі тренінгово-терапевтичних груп роль ритуалу відіграє прикінцеве узагальнення, про котре йшлося вище. Крім того, учасникам пропонується висловитися з приводу пережитого під час заняття, у процесі котрого ведучий допомагає ще раз розставити адекватні акценти між світом реальним та уявним.

Використання активної уяви на правах спеціальної вправи із чітким інформуванням про це учасників дає підстави розглядати групи як тренінгово-терапевтичні. У такому контексті, крім досягнення глибинних цілей, дослідницьких чи інтеграційних, дана методика виконує й низку інших завдань: а) допомагає учасникам стимулювати довільну увагу; б) оживити образне мислення; в) вносить емоційний компонент новизни та інтересу; г) підтримує відчуття власної спроможності; д) загалом стимулює вітальні сили учасників, а тому, на нашу думку, є добрим способом роботи в групах осіб старшого віку. Щоправда, застосування активної уяви можливе тільки після того, як група стає достатньо інтегрованою, досягає певного рівня взаємної довіри, а також після тривалого тренування подібних навичок, подолання опору учасників у формі страху, сорому, знецінення та зневажливого ставлення до вправи чи ведучого.

Отже, в роботі з групами осіб старшого віку в контексті аналітичної психології нами використовувалися два її основні методи – ампліфікація як спосіб інтерпретації через доповнення будь-яких психічних феноменів та активна уява, яка була акцентована на тренінговій складовій методу. Водночас обидва наукових способи пізнання та перетворення психічної реальності дозволяли збирати цінний

матеріал щодо формовиявів етнічного менталітету, носіями якого й були учасники груп.

### **2.3. Синтез міфологічної та індивідуальної символік у процесі дослідження етнічного менталітету**

Завдання, визначене у назві параграфу як синтез міфологічної та індивідуальної символік, є результатом поєднання наших практичних та теоретико-методологічних пошуків. Тому спроба його розв'язання відноситься до сфери прикладних інновацій, а конкретні пропозиції щодо її вирішення – один із головних методичних здобутків виконаного дослідження. Справа в тім, що висвітлені вище теоретичні засади визначають загальнотеоретичне поле та загальнометодологічні аспекти окресленого психологічного пізнання. Зasadничу роль у цьому пошукуванні відіграють принципи аналітичної психології та етнопсихології, гіпотеза щодо походження етнічного менталітету не безпосередньо з універсальних глибин колективного несвідомого, а з етнічно-специфічного прошарку, автентичного для того чи іншого етносу. Не менш важливим є і метод ампліфікації як спосіб виходу за межі стандартної каузальної логіки задля адекватного когнітивно-емоційного опрацювання психічного матеріалу через поєднання його з універсальними мотивами та образами. Але у жодній із опрацьованих монографій чи посібників ми не знайшли конкретних порад стосовно того, яким чином можна було б опанувати масивом міфологем, принаймні у межах одного етносу. Автори, котрі працюють методом ампліфікації (К.Г. Юнг, К Кереньї, М. Еліаде, М.-Л. фон Франц, Е. Нойманн, Дж. Кемпбелл), презентують свої знання переважно в енциклопедичному стилі, інформативно насиченому, надзвичайно складному для опанування, особливо на початках практичної роботи у контексті синтезу індивідуаль-

ного та міфологічного матеріалу. Тому вважаємо за доцільне розробити своєрідну матрицю архетипічних змістів, котра могла б “накладатися” на індивідуальний матеріал, упорядковуючи його й допомагаючи підбирати синтетичні паралелі до індивідуальних образів.

У царині аналітичної психології спосіб психотерапевтичної чи дослідницької роботи передбачає адекватне поєднання логічного та архаїчного типів мислення. Отримання матеріалів та їхнє асоціативне збагачення відбувається завдяки непрямоному мисленню, натомість інтелектуальне опрацювання та інтеграція вимог застосування логічних процедур. Зрозуміло, що створення і використання індивідуальної “інформаційної бази” щодо світових міфологій, релігій, культур тощо, до котрої постійно звертається дослідник, з необхідністю спирається не на механічне, а на осмислене запам'ятовування. Власне тому й виникає потреба у побудові систематизованої матриці.

Складність поставленого завдання пов'язана з бідністю інформації щодо слов'янської міфології, передусім із відсутністю автентичної систематизації наявних матеріалів. Адже окремі міфологічні світи мають вигляд умовно хронологічної та/або ієрархічної теогонії, що доступна певному осмисленню. Прикладами хронологічно-ієрархічних теогоній є міфологічно-релігійні системи стародавніх єгиптян, греків, вавілонян, індійців тощо. Натомість Кабала, система Таро, філософсько-природничі алхімічні уявлення мають виразну ієрархічну структуру. Щодо слов'янської міфології, то її автентичне коріння губиться у віках. Ми не знаємо стародавніх легенд, релігійних гімнів, описів культів та ін., оскільки, починаючи з часів запровадження християнства на Русі у X столітті, вони нищать та змальовуються лише з критичного погляду, без адекватного розуміння та поважного трактування.

Розробка цілісної матриці архетипічних змістів слов'янської міфології озна-

чала б опанування всією міфологічною системою цього етнотипу. Зіставлення серйозності та складності такого завдання із часовими і практичними ресурсами даного дослідження дозволило скоригувати цілі, котрі можуть бути релевантними за таких умов. Ось чому ми зосереджуємо увагу на певній частині метафоричного континууму слов'янської міфології, а саме на материнсько-жіночих мотивах-міфологемах.

Серед об'єктивно обмежувальних чинників практичного цілепокладання у даному дослідженні слід згадати ще й потребу у постійному зівставленні, "накладанні" матриці на індивідуальні матеріали, котрі актуалізувалися під час роботи тренінгово-терапевтичних груп. Останні спричинені специфікою індивідуальної життєвої ситуації учасників. У цьому контексті варто зауважити, що актуальна реальність певним чином структурувала можливості роботи з універсальними змістами. Як з'ясувалося пізніше, найбільш актуальною проблематикою для груп були материнсько-жіночі мотиви. Тому виконана робота може розглядатись як перший етап побудови загальної матриці, у котрій потенційно присутні й чоловічо-батьківські міфологеми. Очевидно, у перспективі предметом психологічного пізнання може стати система чоловічо-батьківських, "героїчних" міфологем та подальше конструювання відповідної цілісної матриці.

Отже, у процесі дослідження через об'єктивні обставини виникли передумови для опрацювання мотивів залежності, циклічності смерті та народження, долі, розвитку тощо на засадах жіночих міфологем у досвіді носіїв слов'янського менталітету. Подані нижче матеріали та побудована на їхньому підґрунті матриця виконують методичну функцію і є вихідним змістом для керівника тренінгово-терапевтичної групи. Така схема дає змогу побачити загальні зв'язки, протилежності, особливості того чи іншого образу та оцінити його місце у цілісній

системі, якою є міфологія слов'янського етнотипу.

Якщо для кількох послідовних людських поколінь міфологія, релігійні вірування та культу богів є сферою речей сталих і незмінних ("вічних"), то з погляду століть міфологія має вигляд надзвичайно мінливого утворення, котре постійно еволюціонує, ніколи не набуває закінчених форм, які можна було б закріпити раз і назавжди. Цю плінність вносять тлумачення сучасників, продиктовані духом часу та особистим досвідом людей, причетних до його передачі. Дослідження міфологем – це не вивчення історії, тому дослідник не повинен ставити собі за кінцеву мету визначення родоводу та складання біографій богів і героїв. Швидше, навпаки, потрібно слідувати законам кон'юнктивної логіки: кожен варіант міфологічної "історії" є "правдивим", оскільки містить у собі суб'єктивну, психологічну істину. Одні міфологеми відмирають, інші народжуються, але психологічно істинними залишаються і ті, й інші, з тією лише різницею, що актуальність перших тимчасово згасає, а другі якнайкраще відповідають потребам та проблемам свого соціального часу. "Міфи, – пише Р.А. Джонсон, – це надзвичайно багате джерело психологічного інсайту" [35, с. 5].

За К.Г. Юнгом, "сліди" психічного життя акумулюються від покоління до покоління та успадковуються у вигляді універсальних структур колективного несвідомого. У такому максимально широкому часовому вимірі через всю слов'янську міфологію чітко прослідковується розвиток принаймні трьох типів жіночих міфологем:

1. Індивідуальні (Велика Матір, вона ж жінка-доля, втілення безсторонньої справедливості, закону необхідності).
2. Парні (Матір-Донька як втілення циклу народження-смерті-воскресіння).
3. Множинні, індивідуально неартикульовані (берегині, русалки та ін., котрі відповідають окремим смисловим ас-

пектам великих “ядерних” комплексів, згаданих вище).

Нижче розглянемо міфологічні мотиви слов’янської міфології відповідно до запропонованої класифікації. Враховуючи фрагментарність наявного матеріалу, а також приналежність слов’ян до групи індоєвропейських народів, під час даного огляду для доповнення буде використана символіка грецької міфології як світоглядна система однокорінного етносу.

#### Індивідуальні жіночі образи.

Парою небесного батька – сяючого неба – в індоєвропейських народів завжди є земля, котру небо запліднює та котра виступає в образі божественної праматері народів. Жіноче начало асоціюється таким чином із ознаками земного, темного, важкого, вологого, а також смертного та посмертного. Російські автори В.В. Іванов і В.М. Топоров пишуть про жіночу базисну символіку так: “Спеціалізований міфологічний образ землі виявляється у таких індоєвропейських традиціях, як іранська та слов’янська: авестійська Ардвісура Аніхата, богиня плодючості, плодоносної вологи, російська “мати сира земля”... Плодотворна функція землі відображена в загальноіндоєвропейському міфологічному мотиві людини, котра походить від землі... Людина веде свій родовід від землі як жіночого (материнського) начала; вона є смертною, перетворюється на прах... Смертність людини протиставляє її безсмертним дітям неба – богам, котрі долають смерть за допомогою напою безсмертя” [101, с. 528]. “Істоти, пов’язані з нижнім, водяним світом, також символізують родючість, багатство та життєву силу, співвідносяться при цьому з однією з іпостасей матері-землі, або загалом плодючого начала” [101, с. 530].

Мокош (Макош, Мокоша) – одна з головних та найбільш архаїчних богинь слов’янського пантеону. Її зображення знаходяться на Збручанському ідолі, де вона розміщена на передній грані, з рогом достатку в руках. Навіть у пантеоні

Володимира, котрий створено за часів патріархально-воїнських, коли жіночі образи були різко відсунуті на другий план, Мокош залишилася, хоча й на останньому місці у переліку. У повчаннях проти язичництва XII–XIV століть ця богиня “іноді приєднується до переліку літописних богів (Перун, Хорс та ін.), але найчастіше її ім’я сусидить з вилами-русалками та собакою Симарглом, які утворюють певний комплекс аграрно-магічних уявлень, оскільки Симаргл був пов’язаний з насінням та паростками, а русалки – із зрошенням полів туманом (росою) та дощем” [138, с. 363].

Мокош – покровителька наповнених кошів, матір урожаю. А.Б. Рібаков наголошує на тому, що Мокош не є богинею росту, продуктивності чи життєвих сил. Сфера її впливу – всі результати людської праці. Розширивши це поняття поза межі землеробської тематики, неважко зрозуміти і паралелі, проведені російським істориком між Мокошею та грецькою Гекатою, а також богинями долі Мойрами, котрі прядуть та обрізають нитки життя. У грецькому пантеоні згадані богині посідають особливе місце: не втручаючись активно в життя богів та героїв, на своєму місці вони здатні керувати долею світу. Всі боги Олімпу разом із Зевсом підкоряються силі Гекати та Мойр.

Мойри – “Три Долі, потрійна богиня місяця... Клото пряде, Лахезіс відміряє, Атропос є тією, котру не уникнути. “Мойра” означає “частина”, або “фаза”, а місяць має три фази і три постаті: новий місяць, богиня-діва весни, перша частина року; повний місяць, богиня-німфа літа; старий місяць, стара богиня осені, останньої частини року” [222, с. 62]. Отож, Мойри є втіленням необхідності, неминучості природних життєвих циклів народження і смерті, “життя-смерті-життя” (К. Пінкола-Естес, [72]), котрі ми постійно можемо спостерігати як фази місяця. Мойрам покораються всі боги Олімпу. Вони безпощадні, не знають жалю ані співчуття, проте не як “злі

сили”, а як справедливі, відсторонено-нейтральні, завдяки чому на них тримається порядок речей у світі.

С. Головін в “Енциклопедії символів” вибудовує наступний асоціативний ланцюг навколо образу місяця: “Місяць стає символом жіночого початку світу: лона, з котрого народжується все земне, відкритої вгору дуги, заглиблення, долини, впадини в землі, з яких все виростає і виникає життя. Це і чаша для омовінь, і посудина з рідиною (озеро, море, оточене берегами, ... циркуляція рідини в організмі, особливо – жіночому... Місяць володіє пустинями, лісами, скалами і великим камінням, горами, хащами, джерелами, водоймами, річками, морями, берегами, кораблями. Місячна богиня ходить гаями, опікується великими дорогами і складами, де зберігаються фрукти” [6, с. 257, 259].

Геката – також “потрійна” богиня, “найвища володарка неба, землі і Тартару, котрій поклонялися на перехресті трьох доріг” [222, с. 128]. Навіть Зевс не зміг забрати у неї чарівну силу виконувати найпотаємніші бажання смертних. Змістовне наповнення цієї міфологеми еволюціонувало від “всесильної та всеблагої” до “всесильної та небезпечної”. Образ Мокоші, на думку Б.А. Рібакова, поєднує особливості раннього культу Гекати (як володарки Всесвіту, покровительки урожаїв) та його пізніх інваріантів (як володарки підземного царства, покровительки гадань, чарів та чарівниць).

У наведених паралелях Мокош постає перед нами в іпостасі насамперед справедливого божества – нейтрального, а тому безжального, як сама природа. Крім того, цей образ, будучи тісно пов’язаний з потрійністю, є відображенням незавершеної цілісності, котрій бракує четвертого елемента для реалізації своєї повноти. Триелементна структура віддзеркалює співвідношення між головними та підлеглою функціями, про котре йшлося у п. 1.1. Тому потрійні образи містять прихований конфлікт, потенціал роз-

витку, мають динамічний характер, запобігають стагнації та активують глибинні джерела змін у напрямку пошуку та інтеграції четвертої складової. К.Г. Юнг, аналізуючи догмат про святу Трійцю та інші типи “потрійних” ідей, пише про “троїчне” мислення так: “Мислення у зачарованому колі Трійці... не зводиться до простого розмірковування, а завжди намагається відобразити деякі невимовні психічні події. Наскільки в троїчному мисленні відсутні особисті мотиви, а його рушійні сили беруть початок у безособистих, колективних душевних станах, настільки воно виражає потребу свідомої психе, котра набагато перевищує всі особисті духовні потреби” [191, с. 149]. “Четвериця... є логічною передумовою кожного логічного судження. Якщо ми хочемо висловити таке судження, то воно повинне мати четверинний аспект... Трійка – це не природна, а штучна схема порядку” [191, с. 153]. “Емпіричний матеріал показує, як цей архетип (потрійної структури) діє, захоплюючи всі найдрібніші та найменш важливі психічні деталі. Власне тому він є таким важливим, спочатку, щоправда, лише як схема упорядкування і критерій для оцінки стану індивідуальної психічної структури, але потім також і як провідник того синтезу, котрим завершується процес індивідуації. Ця мета символізується поєднанням чотирьох елементів: ось чому четвериця є символом Самості” [191, с. 176].

Якщо про трьох Мойр ми знаємо, що четвертою для них є їхня матір Ананке – необхідність, а про Гекату у трьох іпостасях – що четвертою її формою є небуття, то стосовно четвертого елемента Мокоші нам нічого невідомо. Можливо, останній відповідає богині Ананке в етнічно специфічному слов’янському варіанті та/або втілює конечність прийняти небуття як невід’ємну частину людського існування.

Християнський культ Параскеви-П’ятниці тотожний Мокоші, тому дозволяє більше дізнатися про останню. Відтак

варто пам'ятати, що Мокош тісно пов'язана із земною вологою, підземними водами, а також росами і туманами. Зв'язок з водою, особливо з акцентом на "земне", "підземне" походження вологи розкриває багату символіку образу: вода життя, підземна ріка забуття, потойбічний світ, зв'язок із земним, матеріальним; матеріальний вимір починань, емоційність, невідомі (несвідомі) глибини, сльози, омивання, очищення, розм'якшення та розчинення, проникання у глибини, піднімання з глибин, запліднення, зародження життя.

З потойбічним світом Мокош пов'язує ще одна символічна паралель, а саме веретено та прядіння. Відомо, що "обрядовість культу Параскеви-П'ятниці зосереджена довкола жіночих справ, початку весільного сезону і довгої пори жіночих робіт зимовими вечорницями" [138, с. 375]. У слов'янському фольклорі Мокош приймає вигляд невидимої пряді, котра втручається в жіночі справи. "Прядіння – міфологічний мотив, пов'язаний з жіночими хтонічними персонажами, джерелом життя і смерті, долі, родючості" [43, с. 15]. Веретено як образ слов'янської міфології має багате смислове наповнення. Воно пов'язане із створенням світу як пристрій прядіння тканини Всесвіту і людських долі, як вісь, на котрій обертається Земля. Один із асоціативних рядів, центрованих на веретені, "веде" у потойбічний світ: воно часто служить для чарів та спілкування із духами, магічними силами, в тому числі і зміями – хтонічними тваринами, котрі уособлюють культу родючості та предків. "Веретено-змій як поєднувальний стрижень традиційного трискладового Всесвіту виконував також і медіативну функцію щодо світу людей і світу померлих" [16, с. 56].

Багате трактування асоціативного ланцюга жіночих домашніх робіт дає К. Пінкола-Естес, розглядаючи їх як символіку внутрішнього особистісного розвитку: "Коли мовиться про розвиток жінки, всі ці мотиви домашньої роботи – приго-

тування їжі, прання, прибирання – мають на увазі речі поза межами буденності. Всі ці метафори передбачають нові способи обдумування, вимірювання, годування, живлення, виправлення, очищення, упорядкування життя душі" [72, с. 102]. "Прання – одвічний ритуал очищення. Він призначений не лише для очищення: як і хрещення, прання передбачає насичення, наповнення духовністю, вищою силою, таємницею... Його смисл – знову повернути форму тому, що розтягнулось від ношення... Таке оновлення, оживання відбувається у воді, коли ми заново виявляємо те, що справді вважаємо істинним, священним" [72, с. 100]. "Підмітати в домі – значить не лише цінувати внутрішнє життя, а й дбати про його чистоту... Так чи інакше, своє дике життя потрібно регулярно впорядковувати. Не варто звертатися до нього раз у рік, на день чи два" [72, с. 101]. "...Готуючи щось нове, абсолютно оригінальне, відкриваючи нові напрямки, проявляючи відданість своїй роботі та творчості, ми постійно живимо дику душу. Це ж саме є їжею для Старої Великої Матері, підтримує її життя в наших душах. Якщо немає вогню, то наші великі ідеї, оригінальні думки, прагнення залишаться напівсирими, а бажання – незадоволеними. Зате все, що ми робимо з вогником, приносить їй задоволення та живить нас" [72, с. 102].

Характерним, дуже експресивним та амбівалентним, слов'янським аспектом Великої матері – Гекати-Мокоші є її іпостась як прародительки всіх відьом – Баби Яги. Основним джерелом для аналізу цієї міфологеми слушно вибрати казки. Правомірність посилання на казковий матеріал підтверджує російський історик, знавець стародавнього слов'янського фольклору та мистецтва Б.А. Рибак: "Казка донесла до нас дуже архаїчну міфологію і первинні форми героїчного епосу, витоки якого віддалені від початку створення билин Київської Русі на цілих два тисячоліття" [138, с. 576].



За даними, зібраними В. Войтовичем, казкова Баба-Яга є: "...богинєю смерті, мешканкою потойбічного світу Нав, родоначальницею і попередницею усіх відьом у світі... У стародавні часи приносили Бабі Язі криваву жертву, вважаючи, що вона годує нею двох своїх онучок. Пізніше Яга постала в образі злої чарівниці, іноді людоїдки... Як і інші відьми, Яга відвідує шабаші, літає на Лису Гору... Баба Яга знає про все, що робиться на цьому і на тому світі, і не кожного підпускає до себе. Сміливець, потрапивши до неї, виходив зовсім іншою людиною, очищався душею і ставав улюбленцем мудрої Яги, яка оберігала його в разі небезпеки. Вона – мати вітрів, у неї зберігаються ключі від Сонця... Казки нерідко згадують про трьох віщих сестер, які діють разом з Ягою" [16, с. 19]. Як богиня зла і смерті, Баба Яга почасти виступає в ролі помічниці, обдаровує героя, котрий стикається з нею, чарівними предметами та мудрими порадами. Очевидно, що мотив зустрічі з героєм, його боротьби чи служіння Бабі Язі – це універсальна психологічна істина про шлях чоловічої індивідуалізації, котра описує зіткнення чоловіка із жіночою половиною своєї душі – Анімою та її асиміляцію. Яга, як і Мефістофель, "використовує кожен можливість, щоб перешкодити потоку Життя, тим самим стимулюючи саме Життя. Бороться проти Блага і, врешті-решт, тим самим творить Благо" [185, с. 17]. Отже, казкова багатозначність Баби Яги є архетипічною підказкою на шляху конструктивного вирішення життєвих завдань та подолання перешкод – індивідуалізації.

На основі мотивів першопочатку, відання "потойбічними" справами, присутності мотивів трійці та четвериці, на нашу думку, цю міфологему можна поставити в один ряд із вищезгаданими жіночими міфологічними персонажами. І це зрозуміло, адже образ Баби-Яги описує тіньову сторону материнського та жіночого (Аніма) комплексів, поєднуючи при цьому явно негативні моменти з позитивними,

згладжуючи чорно-біле, однозначне сприйняття тіні. Тому вся символіка Мокосі обертається навколо теми "жіночого" – "земного" – "водяного" – "життя-смерть-життя-циклічного" – "справедливого-неминучого" – "долею призначеного" – "потойбічного" – "магічного".

#### Жіночі пари типу "мати-донька"

Російський історик Б.А. Рібаков [138, с. 579] проводить двоетапну періодизацію еволюції слов'янської парної жіночої міфологеми – богинь-рожаниць. Перший етап співпадає з веденням мисливського господарства за часів мезоліту. Тоді небесні Володарки Світу уявлялися напів-жінками-напівлосихами. Життєдайна функція зооморфних істот-рожаниць полягала у постійному народженні всього живого – тварин, риб і птахів, потрібних для людей. Натомість рожаниці землеробської епохи є покровительками урожаю, а також тими, хто забезпечує світ небесною вологою. "Культ рожаниць супроводжується ритуалом щорічних жертвоприношень олениць: згідно з легендою, з лісу прибігають дві олениці (мати і донька), одну з них і приносили в жертву" [138, с. 580]. Пізніше рожаниці починають фігурувати у міфологічній системі слов'ян як цілком антропоморфний образ матері і доньки – Лади і Лелі.

Отже, образ рожаниць належить до тих міфологем, котрі А. Гуггенбуль-Крейг [22; 23] описує як бінарний архетип: це мотив матері-доньки. Леля (Ляля) – міфологічна донька Лади, котра доповнює аграрний культ весняного відродження: "Лада і Леля – архаїчна пара мати-донька – богині природи, що оживає і народжує... Ця пара веде нас до пари мисливських рожаниць, котрі також є матір'ю і дочкою. Але тут ми маємо справу вже з рожаницями аграрними, пов'язаними не з приплодом звірів, а з вегетативною силою весняного розквіту рослинності загалом і хлібних злаків зокрема" [138, с. 391].

Б.А. Рібаков, враховуючи глибинне коріння міфологем Лади і Лелі, називає їх найбільш архаїчними богинями слов'

янського пантеону. На його думку, одиничний образ Мокоші народився на тлі тривалого існування уявлень про бінарну архетипічну пару. Оцінити глибину архаїки цих міфологем досліднику також дає змогу розмах географічного поширення у фольклорі образу Лади: він відомий усім слов'янським народам, а також слов'яно-балтським (латисько-литовським). Крім того, на переконання згаданого історика, правомірно ототожнювати слов'янську Ладу з грецькою Лето (Латоною), котра була відома вже у VI–V століттях до н.е. Справа в тім, що грецька Лето походить з країни гіперборейців – “найпівнічнішого народу”, яким для греків того часу були племена, що жили на території праслов'ян.

Якщо Мокош як покровителька матеріального благополуччя відповідає за результати трудів, і вшановується восени, то Лада і Леля сприяють процесам народження та росту, відтак їхнім часом є весна: “Лада – богиня подружжя і благополуччя, святкування на її честь проводять весною і у першу половину літа” [138, с. 383]. “Леля приходить навесні з далекого вирію, де живуть душі предків, звідки приходять і новонароджені дітки” [16, с. 276]. Містичний компонент культу Лади і Лелі пов'язаний з аграрно-весільною символікою, що поєднує як тотожності весняно-польові роботи та весняні весільні обряди. В.М. Войтович на основі стародавніх колядок і щедрівок змальовує багатий символізм образ Лади: “Богиня Лада принесла світові живу воду, прийшовши до людей по веселці з немовлям на голові, з пшеничним колосом та квітами. У руці вона тримала червоне яблуко з виноградною ягодою. Немовля означало втілений світ, а яблуко, як і яйце, – початок усього суцього” [16, с. 271].

Якщо грецька міфологема матері та доньки (Деметра і Персефона) дійшла до нас у цілісній, інформативно багатій формі і як міф, і як відомості щодо елевсинських містерій, то про внутрішній вимір стосунків Лада-Леля нам невідомо

нічого. Але Б.А. Рибаків однозначно проводить паралель між ними, вважає універсальними і тотожними ці образи грецької та слов'янської міфологій. Зважаючи на материнсько-дочірній зміст міфологеми, весняне вшанування Лади-Лелі, символіку пшеничного колосся, зародження нового життя в результаті смерті старого, доречно звернутися до характеристики пари Деметри-Персефони.

К. Керені аналізує образи Кори, Деметри та Гекати, порівнюючи структуру будь-якої міфологеми з брунькою, котра містить Всесвіт у стані ідеальної рівноваги: “Щодо космосу ці боги суть лише його певні аспекти, але самі собою вони є цілісними, “світами”, котрі, зі свого боку, також володіють аспектами, причому суперечливими аспектами з тієї простої причини, що їхня структура поєднує протиріччя в бездоганну рівновагу” [188, с. 125]. Отже, Деметра-Персефона чи Лада-Леля – це міфологема-всесвіт богині-Диви (Кори), котра ніколи не стає Жінкою. Земною матір'ю Персефони є Деметра, а підземною, потойбічною – Геката. Мати постійно супроводжує її і навіть після одруження, котре є для Персефони смертю: вона залишається недоторканою, богинею-дівчиною, котра чекає весни-воскресіння. Цикл смерті та воскресіння Кори-Персефони-Лелі встановлений богами. Геката (Мокош) гарантує його стабільність і ніхто не в силах змінити перебіг подій. У цьому циклі – неминучість і надія.

Мотив циклічності реалізується одночасно у міфологемах Мокоші та Лади-Лелі, але з різними акцентами. Весняна землеробська та весільна обрядовість означають пробудження від смерті для нового життя. Зерно віддає своє життя новому паростку, а наречена помирає для дівочого життя і народжується у новій ролі жінки. Юнгіанський аналітик А. Джонсон, аналізуючи міфологеми Афродіти та Психеї, зауважує аспекти відмирання та конечність символічної смерті, котрі несе для жінки одруження: “По суті кожна дівчина ніби помирає в день свого одру-

ження, оскільки закінчується певний етап у її житті. В ній помирає багато рис, котрі характеризують жіночу сутність та котрі існували до цього часу. У цьому розумінні одруження для неї – це похорон. Багато характерних деталей весільних церемоній запозичені з похоронних обрядів давніх часів” [34, с. 17]

Можливо, порівнявши образи Мокоші та Лади-Лелі, а також розширивши термінологію Клариси Пінкола Естес, слушно асоціювати Мокош з циклом “смерть-життя-смерть”, а бінарний архетип Лади-Лелі з процесами “життя-смерть-життя”. Разом вони урівноважують обмежувальну необхідність та безмежну креативність.

#### Множинні міфологеми.

Тісні рамки даного дослідження дають змогу зробити лише короткий екскурс у слов’янську міфологію у частині її множинних жіночих образів. Зрештою, як зазначалось вище, міфологія для нас була не об’єктом, а інструментом дослідження, тому для розуміння суті справи достатньо буде обмежитися нижченаведеним міфологічним матеріалом.

Названі міфологеми існують та можуть бути описані як демонологія, демонологічна система, тобто знання про істот, нижчих за богів, але сильніших за людей. Селекція множинних жіночих образів торкатиметься найбільш відомих персонажів (відьми, русалки), а також практично забутих (босорки, богинки, мавки, лісунки, полудниці), котрі екзистують лише у фольклорі віддалених від урбаністичної культури районів. Всі ці образи розкривають, деталізують, виокремлюють часткові характеристики “великих богинь”. І тому дуже виразно описують потенційні амбівалентність та полісемантичність, що зашифровані у конденсованих одиничних образах.

Насправді, архетипічні комплекси, побудовані довкола однієї особи чи пари осіб, є надзвичайно багатозначними, психологічно поліфункціональними. Кожна така міфологема одночасно озвучує велику кількість архетипічних мотивів, будучи при цьому включеною у смис-

лові світи інших образів та історій. Інтелектуальне та емоційне осягнення багатства значень та цілісного змісту архетипічного образу може тривати довгі роки. Глибоке та всебічне розуміння вимагає зрілості, певного багажу життєвого досвіду, зрештою, напруженої внутрішньої праці. Натомість численні образи демонічних істот відображають окремі психологічні істини, ніби спрощуючи та наближаючи нумінозне у термінології К.Г. Юнга.

Множинні жіночі образи у слов’янській міфології чи не найяскравіше відтворюють напруженість конфлікту амбівалентності через поєднання символіки прекрасного та огидного, життєдайного та смертоносного, “доброго” та “злого”. Розглянемо кілька ілюстрацій до сказаного.

Серед усіх демонічних істот слов’янської міфології **відьма** відрізняється особливою близькістю до людей. Цей персонаж настільки масивно наближається до грані між фантастичним, чарівним світом та буденністю, що чи не найбільш безпосередньо вклинюється у реальність. Історії слов’янських народів не відомі випадки, коли б люди ловили русалок, мавок чи інших істот. Такі випадки описані лише як легенди, перекази, казки. Натомість відьом упізнавали у найближчих сусідках та нищили їх далеко не чародійським, а цілком реальним способом – топили. Відьми – це земні жінки із особливими здібностями, котрі володіють сакральними знаннями, здатні керувати подіями (причаровувати, насилати вроки, викликати епідемії тощо). Платою за надприродну силу є союз жінки-відьми з нечистими силами. В енциклопедії “Міфи народів світу”, “Енциклопедії символів” знаходимо своєрідну “розгортку” амбівалентності, втіленої у міфологемі: “Виділялось три категорії відьом: “чорні”, які творять виключно зло; “сірі”, котрі могли творити і добрі справи; “білі”, котрі допомагали людині. Більшість відьом (відповідно до судових процесів XV–XVII ст.) належали до другої категорії” [101, с. 226].

“Звичайна зовнішність відьми – потворна стара баба, але вона може приймати образ молоді привабливої жінки” [101, с. 227]. “Образ відьми як древньої баби та ...уявлення, ніби відьми чи феї одночасно (!) є старими і молодими, можливо, походить з містично-магічного сприйняття дійсності: як “молоду і прекрасну істоту” відьом описують, щоб підкреслити могутність їхніх чарів. А похилий вік, навпаки, є символом древності традиції, котра в них живе і котру вони собою являють” [6, с. 233].

Надзвичайно важливу, на нашу думку, семантичну грань образу відьми відмітив В.М. Войтович, пов'язавши цю міфологему із символікою перевтілення, трансформації: “Багатьом легендам притаманні мотиви роздягання відьом до гола, звертання до хатнього порогу, перекочування через стіл і, врешті-решт, двобою на межі. Хтозна, чи можна трактувати їх інакше, ніж символи підготовки до переродження: повернення до первісного стану (“як мати народила”), прощання з родом, корені якого під порогом, момент самого переродження (згадаймо символіку перекочування при перетворенні чаклуна вовкулакою) і відвідини царства мертвих. З культом предків також пов'язаний мотив пошуку відьмами квітки папороті” [16, с. 72].

Інший відомий образ, **русалка**, є не менш амбівалентним. Як і попередній персонаж, вона постає і як прекрасна молода дівчина з розпущеним волоссям, і як потворна розпатлана і розхристана жінка [102, с. 390]. Русалки взаємодіють із світом мертвих, а тому в язичницькій традиції не могли бути однозначно негативними персонажами. Зв'язок людини з такими природними силами – медіаторами, провідниками між світами Нав і Яв – забезпечував спілкування з богами, дозволяв звертатися до них з проханнями посприяти родючості землі та худоби, створити сприятливі погодні умови, допомогти дочекатись та зібрати урожай: “Образ русалок пов'язаний одночасно з водою та рослинністю, поєднує риси водних духів

(іноді русалки уявлялися у світі водяника) і карнавальних персонажів, котрі втілювали родючість на кшталт Костроми, Ярили і т.п., смерть котрих гарантувала урожай... Очевидно, під впливом християнства русалки стали ототожнюватися лише з шкідливими покійниками, котрі померли не своєю смертю” [102, с. 390]. Але поза межами обрядового дійства вони є небезпечними для людини: “В русалковий тиждень, що настає після трійці, русалки виходять з води, бігають полями, гоїдаються на деревах, можуть залоскотати зустрічного до смерті, або затягнути його у воду” [102, с. 390].

Польовими та лісовими сестрами русалок є **мавки** (нявки) та **лісунки**. У період християнізації слов'ян відбулася специфічна трансформація образу – вважалось, що мавками стають діти, котрі померли нехрещеними. Ймовірно, що раніше таким критичним порогом був невідомий на даний момент язичницький обряд, котрий вводив душу дитини у світ Яв. Мавки танцюють на полях і тим самим сприяють родючості землі. Спілкування з ними загрожує людині втратою відчуття часу, забуттям реального життя, зокрема – земних справ, рідних та коханих людей, власного дому. Лісунки турбуються про добробут лісових рослин і тварин, а для людини є небезпечними, оскільки, як і мавки, можуть залоскотати до смерті необережних мандрівників. У цих образах зустрічаємось із “фізіологічним” способом вираження амбівалентності, парадоксального поєднання прекрасного й огидного. Мавки – це істоти, котрі спереду виглядають як вродливі молоді дівчата, але насправді безтілесні, а в інших варіантах вони не мають спини, тому ззаду можна побачити їхні нутрощі [102, с. 87]. Лісунки “мають настільки великі груди, що змушені закидати їх за плечі... Можуть нагадувати своєю подобою дівчину, котру кохає легінь, чи жінку, яку покинув молодий газда та думає про неї. Але бісиці тільки спереду нагадують коханих, бо ззаду мають у спині отвір, крізь який видно нутрощі” [16, с. 281].

Метафора зустрічі з такою прекрасно-огидною Анімою описує переломний момент у природній динаміці об'єктних стосунків: перехід від ідеалізації до знецінення – критичного періоду, конструктивне подолання якого приводить до інтеграції часткових об'єктів у реальний цілісний образ коханої людини. Це трансформація, котра відбувається на самоті, в лісі, що образно вказує на рівень несвідомого та занурення у власний інтимний внутрішній світ. У результаті людина отримує доступ до особливих знань – здатності до більш синтетичного сприйняття світу, емоційного та/або інтелектуального примирення протилежностей в одному образі. Зустріч з демонічними істотами допомагає більш реально оцінити не лише інших людей, а й саму себе, наблизитись до проекції власної Самості в образах вищих богів.

Багатозначність психічної реальності зацентрована у колективних міфологічних проекціях – образах **босорок**, **богинок** та багатьох інших персонажів-перевертнів. Так, за гуцульськими повір'ями, богинки – “потворні старі жінки... Інколи втілюються в образі блідих молодих дівчат... Можуть перевтілюватись у жаб, собак, котів, показуватись ніби тінь, але частіше для людини вони невидимі” [16, с. 35]. Босорка “удень може бути красивою дівчиною, вночі – старою бабою з червоними злими очима, з курячими лапами і хвостом. Може ставати жабою, кішкою, собакою, поросям, сичем, змією, летючою мишею, колесом, кочергою; може бути й невидимою” [16, с. 40].

Всі згадані іпостасі демонів є хтонічними створіннями, тому вказують на зв'язок міфологічних істот із світом Нав, а також із власним корінням, традицією, родом, з перебуванням індивідуальної душі у загробному світі, з її глибинним несвідомим корінням, спільним для всіх мешканців світу Яв. Отож усі міфологічні образи тісно переплетені між собою, пов'язані через свої атрибути, функції,

співучасть у тих чи інших ситуаціях. Вони перегукуються, резонують, доповнюють та дублюють одні одних. Тому слов'янська міфологічна система утворює певний континуум, парадоксальне поєднання недиференційованої сукупності колективних поекцій та чітко кристалізованих “ядер” універсальних комплексів. Одним із способів теоретичного упорядкування міфологічного континууму (котре необхідне нам у практичних цілях, описаних вище) може бути побудова матриці архетипічних змістів, поданої на **рис. 2.1**. Така матриця, безсумнівно, є лише одним із багатьох варіантів, що особливо важливо при створенні власного психологічного інструментарію для психотерапевтичної роботи з клієнтами та поведенні відповідних досліджень.

Застосована у матриці символіка кола вказує на циклічність повторення етапів буття від народження до смерті та нового народження (відродження, воскресіння), постійне повернення на порядок денний конфлікту свободи та необхідності. Розв'язуючи для себе дилему креативності, котра неухильно наближає момент завершення земного шляху, та стагнації, що дає ілюзію зупинки часу, людина рухається шляхом трансформації з тим, щоб у похилому віці урівноважити для себе найважливіші пари протилежностей, такі як довіра і страх, залежність і автономія, ініціатива і почуття вини, відчуття власної спроможності та безсилля, ідентичність та змішання ролей, близькість та ізоляція, любов і влада, цілісність Его та відчай, життя і смерть.

Кульмінаційними точками матриці є поняття народження-воскресіння, свободи, необхідності та смерті, котрі містяться у слов'янських індивідуальних і парних міфологемах. Цикл “народження-смерть-воскресіння” описаний за допомогою міфологічного мотиву пари матері і дочки – Лади і Лелі. Присутність необхідності (долі) та свободи вибирати свій шлях розкриває міфологема слов'янської Гекати – Мокоші. Народження у слов'ян-



Рис. 2.1.

*Матриця архетипічних змістів слов'янських жіночих міфологем*

ській міфології можна розуміти як втілення енергетичного імпульсу – пробудження життєвих, “земних” сил, а смерть – як вичерпання, згасання, засипання знесилоного живого. Згадаємо, що міфологічний ланцюг “енергетичних” символів (вогонь, сонце, вітер, дух) розглядається К.Г. Юнгом як метафора лібідо, тобто як загальна психічна енергія [190].

Важливо зауважити, що навіть “ядерні” архетипічні образи не є чітко диференційованими між собою, тому неможливо провести однозначну межу між виділеними нами основними темами циклічності життя та конфлікту свободи-необхідності. Так, щорічна смерть Лелі може розглядатись як виразний символ неухильності долі матері (у широкому розумінні того, хто народжує що-небудь: жінки чи чоловіка, молодого чи старого) та доньки (всього народженого: дитини або всіх плодів праці – доглянутого поля, вирощеного саду, побудованого будинку, написаної картини та ін.). Натомість воскресіння Лелі-Персефони як результат впертої суперечки Лади-Деметри з богами символізує свободу вибирати та впливати на долю. Те саме можемо ска-

зати і про символіку Мокоші: ця міфологема також недалеко від мотиву трансформації. Мокоша-Геката – володарка потойбічного світу, вона супроводжує Лелю-Персефону під час її перебування в країні мертвих душ, дає життєві уроки, справедливо оцінює та винагороджує людські зусилля.

Описаний момент переплетення символіки міфологем знайшов відображення на матриці за допомогою двох парадоксальних осей, котрі можна назвати “народження як необхідність” та “смерть як креативність”, а точніше, ідея смерті як порятунку від стагнації (про що йшлося у п. 2.1). Побудована матриця відображає також цілісність циклу буття через поділ його на чотири етапи, три з яких є “земними” (дозрівання, трансформація зрілого віку, синтез протилежностей похилого віку), а четвертий – “потойбічним” (переселення душі в Ирїї, або у Нав, де вона може перебувати тривалий час, або повернутись як душа новонародженої дитини).

Заповнення символічного простору між чітко артикульованими образами відбувається з допомогою множинних

міфологем, котрі на матриці розміщені у кожній точці всередині круга. Ці образи в контексті матриці архетипічних змістів розглядаються як “добрі-злі” медіатори (провідники), а відтак як проекції часткових об’єктів та інструменти формування ідентичності, способи синтетичного пізнання “добра” і “зла”. За допомогою них архаїчний, ірраціональний тип мислення відстежує присутність парадоксального у житті в його локальних проявах, хоча й не настільки глобальних, як це має місце в одиничних та парних міфологемах. Заповнення міфологічного простору нижчими (та ближчими до людини, що відображається у їхній фізичній міфологічній близькості) образами допомагає поєднати непоєднуване, прийняти тіньову сторону власної особистості та амбівалентну парадоксальність буття.

Очевидно, що побудована матриця архетипічних змістів жіночих образів слов’янської міфології не може розглядатись як єдиний спосіб систематизації символічного матеріалу. Але в контексті даної роботи вона є засадничою у синтезі міфологічної та індивідуальної символіки, “народженої” учасниками тренінгово-терапевтичних груп у вигляді значущих тем чи групових фантазій.

## ВИСНОВКИ

У результаті проведеного теоретико-методологічного пошуку та аналітико-синтетичного опрацювання архаїчних міфологем нами розроблена гіпотеза щодо доцільності дворівневого структурування колективного несвідомого як глибинної детермінанти етнічного менталітету. Прикладним здобутком, котрий має інноваційний характер, стала розробка матриці архетипічних змістів слов’янських жіночих міфологем. На основі наведеного вище теоретичного та емпіричного матеріалу доцільно зробити такі висновки:

1. Колективне несвідоме як складова психе являє собою континуум від най-

глибшого рівня, наповненого типовими (універсальними) архетипічними структурами, до етнічно-специфічного, на якому функціонують архетипи, автентично аранжовані тим чи іншим етносом – носієм конкретного менталітету.

2. Використання теоретико-методологічних засад глибинно-психологічної парадигми дає змогу застосовувати міфологію не лише як об’єкт, а й як інструмент пізнання: міфологічна система як сукупність колективних проекцій архетипічних комплексів етносу-творця виявляє неусвідомлювану готовність до структурування психічного матеріалу (індивідуального та колективного життєвого досвіду) наперед заданим чином. Отож, міфологія є семантичним полем архетипічних змістів – персоніфікацій автоматично відтворюваних комплексів переживань.

3. Поняття “етнос”, “менталітет”, “етнічний менталітет” на даний момент не мають однозначного теоретичного визначення. У контексті пропонованого дослідження, побудованого в теоретичному полі психокультурної парадигми та концепції ментальності як безпосередньо-процесуального пласта національної культури (А.В. Фурман), сформульоване наступне робоче визначення: етнічний менталітет – багатовимірна інформаційна психічна структура, що може бути спричинена як на генетичному рівні, так і без вузькобіологічної причинності і реалізується на основі та завдяки циркулюванню інформаційних потоків (психічних змістів) різної значущості та міри впорядкованості, інтенсивності та ступеня усвідомленості, глибини причинно-наслідкових та акаузальних зв’язків, котрі всі разом й утворюють таку надскладну й малоочевидну цілісність, як етнічна ідентичність.

4. Враховуючи зв’язок етнічного менталітету та етнічної ідентичності, котра, зі свого боку, формується на основі індивідуального та колективного, свідомого і несвідомого психічного матеріалу, теоретично доведено, що етнічний

менталітет є формою маніфестації колективного несвідомого етносу.

5. Для дослідження особливостей етнічного менталітету доцільно створити тренінгово-терапевтичні групи осіб старшого віку. Вибір власне такої вікової категорії учасників пов'язаний із специфікою напрямків індивідуації (відтак і психотерапевтичних цілей), котрі відрізняються на різних етапах онтогенезу. Власне на "післяполудневому", за К.Г. Юнгом, етапі життя індивідуація здебільшого відбувається як вивчення та розвиток внутрішнього світу, повторний синтез цілісної ідентичності на основі всього життєвого досвіду. Оскільки енергія лібідо у цьому випадку скерована на внутрішні об'єкти, то існує більша ймовірність катексису не лише індивідуальних несвідомих змістів, а й колективної символіки. Тому дослідження етнічно-специфічних, детермінованих колективним несвідомим, рис є більш адекватним на основі матеріалів, генерованих особами старшого віку. Більше того, саме така форма терапевтичної роботи відповідає психологічним потребам останніх.

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии: Пер. с нем. / Вступ. ст. А.М. Боровикова. – М.: Фонд "За экономическую грамотность", 1995. – 296 с.
2. Альперович В.Д. Социогеронтологические теории. [<http://home.novoch.ru/~azazel/texts/apswl/st7.html>]
3. Бабаков В.Г. Кризисные этносы. – М., 1993. – 183 с.
4. Баллинт М. Изменение терапевтических целей и техник в психоанализе // Антология современного психоанализа. – Т.1 (под ред. А.В. Россохина). – М.: Изд. Института психологии РАН, 2000. – С. 131–141.
5. Батаева К. Три рівні герменевтики релігійного міфу // Філософська думка. – 1998. – № 4–5. – С. 211–228.
6. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов / Пер. с нем. Г. Гаева. – М.: КРОН-ПРЕСС, 2000. – 504 с.
7. Библия, або Книги Святого письма старого й нового заповіту. – UKRAINIAN BIBLE. – Ukrainian Bible Societies, 1991. – 100M. – V053.
8. Блинников Л.В. Великие философы: Словарь-справочник. – 2-е изд., перер. и доп. – М.: Логос, 1999. – 429 с.
9. Большой толковый психологический словарь /Ребер А. – Т.1; 2. – М.: Вече, 2000. – 591 с.
10. Букалов А.В. Возникновение и исчезновение пассионарных этносов как следствие нового биологического эффекта // Соционика, ментология и психология личности. – 2000. – № 4. – С.
11. Буханцева С.Н. Российский менталитет как необходимое условие для выхода из экономического кризиса [<http://www.ostu.ru/conf/soc2002/papers/buchanceva.htm>]
12. Бычков А.А. Энциклопедия языческих богов (мифы древних славян). – М.: Вече, 2000. – 400 с.
13. Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. – М.: Наука, 1985. – 180 с.
14. Віконська Д. Психіка ресантименту // Визвольний шлях. – 1956. – № 8–9. – С.

15. Винникотт Д. Игра и реальность. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2002. – 288 с.
16. Войтович В.М. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
17. Выготский Л.С. Психология. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 1008 с.
18. Гамезо М.В., Герасимова В.С., Горелова Г.Г., Орлова Л.М. Возрастная психология. – М.: Изд. дом «Ноосфера», 1999. – 334 с.
19. Гарфилд С. Практика краткосрочной психотерапии. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – 256 с.
20. Гилл М.М. Психоанализ и исследовательская психотерапия // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. Института психологии РАН, 2000. – С. 201–219.
21. Гуггенбуль-Крейг А. Брак умер – да здравствует брак!. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 115 с.
22. Гуггенбуль-Крейг А. Власть архетипа в психотерапии и медицине. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 117 с.
23. Гуггенбуль-Крейг А. Навянные старцы. Анализ современных мифов. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 97 с.
24. Гуменюк О.Є. Психологія впливу. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 304 с.
25. Гуменюк О.Є. Психологія Я-концепції. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 186 с.
26. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990.
27. Гуц А.К. Глобальная этносоциология. – Омск.: ОмГУ, 1997. – 212 с.
28. Давидова Г.И., Семьонов И.С. Рефлексивна діалого-терапія: теорія і практика // Форум психіатрії і психотерапії – Т.3. – 2001. – С. 58–63.
29. Данько Я. Орус Гегеля: алхімія понять // Філософська думка. – 2000. – № 4. – С. 93–117.
30. Дао и даосизм в Китае: Сб. статей / АН СССР, Ин-т Востоковедения. – М.: Наука, 1982. – 287 с.
31. Декарт Р. Первоначала философии // Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – 306 с.
32. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Пер. С.Г. Кашина, Н.В. Суслов. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
33. Джекинс Х. Человеческое в человеке // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 392–433.
34. Джонсон Р.А. Она. Глубинные аспекты женской психологии. – Харьков: Фолио; Москва: Институт общегуманитарных исследований, 1996. – 124 с.
35. Джонсон Р. Сновидения и фантазии. Анализ и использование. – М.: REFL-book; К.: ВАКЛЕР, 1996. – 286 с.
36. Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. – М.: Институт аналитической психологии, 2001. – 328 с.
37. Долишня Н.И., Мироненко О.И. Функціональне навантаження різних підходів в груповому процесі // Форум психіатрії і психотерапії – Т. 3. – 2001. – С. 33–36.
38. Донченко О. Психологія трансперсональних конструктів // Психологія і суспільство. – 2001. – № 3. – С. 44– 104.
39. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
40. Сріна А.М. Пальян З.О. Теорія статистики: практикум. – 3-те вид., перероб. і доп. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2002. – 255 с.
41. Ермолаева М. Практическая психология старости. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 320 с.
42. Життя етносу: соціокультурні нариси. Навч. пос. / Б. Попов, В. Ігнатов, М. Степаненко та ін. – К.: Либідь, 1997. – 240 с.
43. Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології. – К.: Орфей, 2002. – 448 с.
44. Загороднюк В. Мова у модерній та постмодерній парадигмах // Філософська думка. – 2003. – № 6. – С. 12–36.
45. Заїченко Г. Філософські підсумки ХХ сторіччя // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 3–24.
46. Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии. – СПб.: Б&К, 2000. – 324 с.
47. Зелінська Т. Амбівалентність особистості як психологічний феномен // Психологія і суспільство. – 2001. – №3. – С. 23–32.
48. Зелінська Т. Маскулінність та батьківська амбівалентність // Психологія і суспільство. – 2003. – № 1. – С. 90–102.



49. Зелінська Т. Психологія материнської амбівалентності // Психологія і суспільство. – 2002. – № 1. – С. 18–27.
50. Зеліченко А.І. Психологія духовності. – М.: Издательство трансперсонального Института, 1996. – 400 с.
51. Іваненков С.П., Кусяжанов А.Ж. Размышления о российском менталитете [<http://ivanenkovs.narod.ru/mental.htm>].
52. Іванюк Б. “Метафізика” метафори // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С. 3–15.
53. Изард К.Э. Психология эмоций / Пер. с англ. - СПб.: Питер, 2000. – 464 с.
54. Каганець І. Структура національного характеру // Перехід. – 1999. – IV, Число 2. – С. 101.
55. Калина Н.Ф., Черный Е.В., Шоркин А.Д. Лики ментальности и поле политики [<http://politicon.iatp.org.ua/Library/books.html>].
56. Калиш Р. Пожилые люди и горе // Психология зрелости и старения. – 1997. – № 3. – С. 38–42.
57. Камю А. Творчество и свобода: Ст. эссе, записные книжки: Пер. с фр. / Предисл. и сост. – М.: Радуга, 1990. – 602 с.
58. Кан М. Между психотерапевтом и клиентом: новые взаимоотношения. – Перевод с англ. под ред. В.В. Зеленского и М.В. Ромашкевича. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 143 с.
59. Канетти Э. Масса // Райгородский Д.Я. (редактор-составитель). Психология масс. Хрестоматия. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2001. – С. 315–397.
60. Восстание масс // Райгородский Д.Я. (редактор-составитель). Психология масс. Хрестоматия. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2001. – С. 195–314.
61. Канигін Ю.М., Ткачук З.Ю. Українська мрія. – К.: Лексикон, 1996. – 152 с.
62. Канцер М. Коммуникативная функция сновидений // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 228–237.
63. Карвасарский Б.Д. Психотерапия // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 339–349.
64. Карпенко З. Етнофункціональні передумови підприємницької діяльності у Прикарпатському регіоні // Психологія і суспільство. – 2000. – № 1. – С. 52–59.
65. Карюхин Э.В. Геронтологические НКО: от моделей ухода к становлению сектора. – М.: РОФ «Доброе дело», 2000. – 120 с.
66. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 448 с.
67. Катков А.Л. Манифесты развивающей психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. – 2001. – №3. – С. 49–78.
68. Каустов А. Феномен магії в контексті теорії культури // Філософська думка. – 2003. – № 4. – С. 38–48.
69. Кембриджское руководство по аналитической психологии. – М.: Добросвет, 2000. – 477 с.
70. Кеннард Д., Робертс Дж., Уинтер Д. Групп-аналитическая психотерапия. – СПб.: Питер, 2002. – 192 с.
71. Кисельова О. Увлєння про долю в українській культурі // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С. 91–102.
72. Кларисса Пинкола Эстес. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаньях: Пер. с англ. – К.: София, М.: Гелиос, 2002. – 496 с.
73. Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. Перевод с английского А.Ф. Ускова. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 96 с.
74. Клиническая психология: уч. / Под ред. Б.Д. Карвасарского. – СПб.: Питер, 2002. – 960 с.
75. Кондрашенко В.Т., Донской Д.И. Классический психоанализ // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 133–198.
76. Кондрашин И. О строении мозга – основы менталитета [<http://user.cityline.ru/~linko/rus/consc/bmen.htm>].
77. Копытин А.И. Системная арт-терапия. – СПб.: Питер, 2001. – 224 с.
78. Кордуэлл М. Психология А–Я: Пер. с англ. К. Ткаченко. – М.: Фаир-Пресс, 2000. – 441 с.
79. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
80. Кохлікян Р. Проблема методу в аспекті протистояння “логоса” та “міфу” (“чисте дослідження” як уникання забобнів) // Філософська думка. – 1999. – № 5. – С. 25–56.
81. Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 282–299.
82. Кошарний С. Філософія і культура у контексті онтологічного вчення класичної феноменології / Е. Гуссерль // Філософська думка. – 1998. – № 4–6. – С. 118–144.
83. Кравченко О. Герменевтика і фізичне знання // Філософська думка. – 1999. – № 5. – С. 82–101.
84. Краснова О.В. Социальная психология старения как основная составляющая социальной регонтологии // Мир психологии. – 1999. – № 2. – С. 96–106.
85. Кулагина И.Ю., Колоцкий В.Н. Возрастная психология: Полный жизненный цикл развития человека. – М.: ТЦ Сфера, 2001. – 464 с.
86. Культурология: Учебник под ред. Н.Г. Багдасарьян. – М.: Высшая школа, 1999. – с.
87. Лаврова О.В. Глубинная топологическая психотерапия: идеи о трансформации. Введение в философскую психологию: Монография – СПб.: ДНК, 2001. – 424 с.
88. Лакосина Н.Д., Ушаков Г.К. Медицинская психология. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Медицина, 1984. – 272 с.
89. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 316 с.
90. Левальд Г.В. О терапевтической работе в психоанализе // Антология современного психоанализа. – Т.1. / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 300–326.
91. Левенштейн Р.М. Проблема интерпретации // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 147–156.
92. Лендрет Г.Л. Игровая терапия: искусство отношений // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 475–530.
93. Ли Д. Практика группового тренинга. – СПб.: Питер, 2002. – 224 с.
94. Ливрага Х.А. Фивы: Пер. с исп. – М.: Новый Акрополь, 1997. – 164 с.
95. Майстерманн-Зеегер Э. Вклад психоанализа в социальную психологию // Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 2. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе: Пер. с нем. / Общ. ред. А.М. Боковикова. – М.: Когито-Центр; МГМ, 2001. – С. 326–371.
96. Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе / Пер. с англ. – М.: Независимая фирма «Класс», 2001. – 480 с.
97. Марти П., де М'юзан М. «Оперативное мышление» // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 327–335.
98. Мартин Гайдеггер очима сучасників: Пер. з нім. Култаєвої. – К.: Стило, 2002. – 127 с.
99. Менцос С. Психодинамические модели в психиатрии: Пер. с нем. Э.Л. Гушанского. – М.: Алетейа, 2001. – 176 с.
100. Мирчук І. Історія української культури. – Мюнхен – Львів: Український вільний університет, видавництво “Фенікс ЛПД”, 1994. – С. 243–375
101. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 2000. – Т. 1 (И-К).
102. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 2000. – Т. 2 (К-Я).
103. Москалець О. Ірраціональна природа художньої символізації: феноменологічний аналіз // Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 64–78.
104. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс: Пер. с фр. - М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
105. Мэй П. Смысл тревоги / Пер. с англ. М.И. Завалова, А.Ю. Сибуриной. – М.: Независимая фирма «Класс», 2001 – 384 с.
106. Нечуй-Левицький І.С. Світогляд українського народу (ескіз української міфології). – К.: Обереги, 1992. – 88 с.
107. Носова Г. Міф у культурі: спроби інтерпретації // Філософська думка. – 2003. – № 5. – С. 27–50.
108. Ольмайер Д. Групповые свойства психического аппарата // Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 2. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе: Пер. с нем. / Общ. ред. А.М. Боковикова. – М.: Когито-Центр,

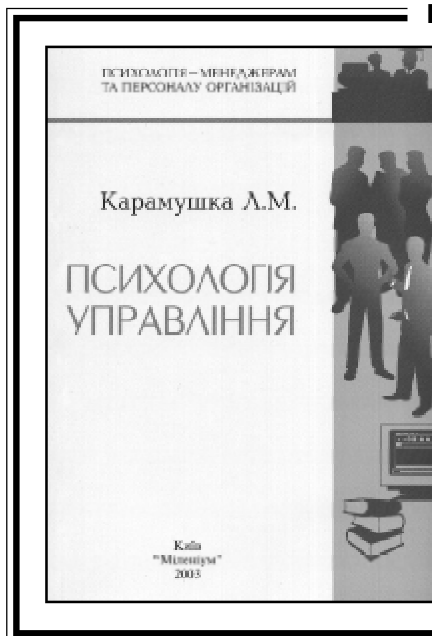
- МГМ, 2001. – С. 402–411.
109. *Ольшанский Д.В.* Психология масс. – СПб.: Питер, 2001. – 368 с.
110. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Психология масс. Хрестоматия. Редактор-составитель Райгородский Д.Я. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2001, 2001. – 592 с.
111. Основы социальной медицины: Учебно-методическое пособие / Под ред. А.В. Мартыненко. – М.: Социум, 1998. – 89 с.
112. *Парахонський Б.* Виворіт раціональності, або витоки європейського безумства // Філософська думка. – 1998. – №1. – С. 9–30.
113. *Пелипенко А.А.* Смыслогенез и структуры сознания (культурологический подход) // Мир психологии. – № 1. – 1999. – С. 141–146.
114. *Перлз Ф.* Опыты психологии самопознания // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 623–699.
115. *Пирен М.І.* Етнополітичні процеси в сучасній Україні. – К.: Вид-во УАДУ, 1999. – 204 с.
116. *Пирен М.І.* Основы этнопсихологии: Пособие. Вид. 2-ге, доповнене. – К.: Друкарня МВС України, 1998. – 436 с.
117. *Понятенко П.* Культура, національність та асиміляція. – Вінніпег, Ман: Українська видавничка спілка, 1917. – 50 с.
118. *Поплавська Т.* Особливості національного менталітету та побудова правової держави в Україні // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 73–91.
119. *Потебня А.* Символ и миф в народной культуре / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. – М.: Лабиринт, 2000. – 480 с.
120. *Потоцька Ю.* Філософ постсучасності: між класичною та некласичною думкою // Філософська думка. – 2003. – № 6. – С. 3–11.
121. Практикум по арт-терапии / Под ред. Копытина А.И. – СПб.: Питер, 2001. – 448 с.
122. *Пролєсєв С.* Національне буття: тотальність культури та альтернатива побуту // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 135–151.
123. *Пряжников Н.С.* Личностное самоопределение в преклонном возрасте // Мир психологии. – 1999. – № 2. – С. 111–123.
124. Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1990. – 494 с.
125. Психотерапевтична клініка – її рамкові умови і терапевтична концепція. Матеріали підготовлені на основі розділів з колективної монографії “Стационарна психотерапія і рамкові умови” під загальною редакцією Г. Шепанк та В. Трез (наук.ред. О. Фільц, переклад Ю. Ковалів) // Форум психіатрії та психотерапії – Т.4, спеціальний випуск – 2003. – С. 8–26.
126. Психотерапевтическая энциклопедия / Абабков В.А. и др. Под ред. Карвасарского Б.Д. – СПб.; М.; Х.; Минск: Питер, 1999. – 743 с.
127. Психотерапія – нова наука про людину / За ред. А. Прітца / Пер. з нім. Ю. Прохаська. – Springer Wien New York, Львів: Електрон, 1998. – 391 с.
128. *Рай Л.* Развитие навыков тренинга. – СПб.: Питер, 2002. – 208 с.
129. *Рай Л.* Эффективный тренинг. Упражнения: схемы и стратегии. – 2-е изд. – СПб.: Питер, 2003. – 256 с.
130. *Ранк О.* Миф о рождении героя. – М.: “Рефл-бук”, “Ваклер”, 1997. – 249 с.
131. *Річінський А.В.* Проблеми української релігійної свідомості / Упорядники А. Колодний, О. Саган / Вид. третє. – Тернопіль: Медкнига, 2002. – 448 с.
132. *Роджерс К.* Групповая психотерапия // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 434–474.
133. *Росохин А.В.* Коллизии современного психоанализа: от конфронтации подходов к их динамическому взаимодействию (эволюция теории аналитической техники) // Антология современного психоанализа. – Т.1 (под ред. А.В. Россохина). – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 23–80.
134. *Рудестам К.* Группы телесной терапии // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 350–391.
135. Руководство по психотерапии. Под ред. В.Е. Рожнова. – 2-е изд. доп. и перераб. – М.: Медицина, 1979. – 620 с.
136. *Рутан Дж., Стоун У.* Психодинамическая групповая психотерапия. – СПб.: Питер, 2002. – 400 с.
137. *Рэнджелл Л.* Сходства и различия между психоанализом и динамической психотерапией // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 220–227.
138. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
139. *Ряузов Н.Н.* Общая теория статистики. – М.: Финансы и статистика, 1984.
140. Справочник невропатолога / Под ред. Шмидта Е.В. – М.: Медицина, 1976. – 394 с.
141. Справочник по психиатрии / Под ред. А.В. Снежневского. – 2-е изд. перераб и доп. – М.: Медицина, 1985. – 416 с.
142. *Стародубцева Л.В.* Метафизика лабиринта, или Лабиринт как метафора сознания // Мир психологии. – № 1. – 1999. – С. 147–170.
143. Статистика: Підручник / А.В. Головач, А.М. Єріна, О.В. Козирев та ін. За ред. А.В. Головача, А.М. Єріної, О.В. Козирева. – К.: Вища шк., 1993. – 623 с.
144. Статистичний щорічник України за 2002 / За ред. О.Г. Осаулєнка. – К.: Консультант, 2003. – 662 с.
145. *Стрєчи Дж.* Характер терапевтической работы в психоанализе // Антология современного психоанализа. – Т.1 / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 81–106.
146. *Стюарт В.* Работа с образами и символами в психологическом консультировании / Пер. с англ. Н.А. Хмелик. – М.: Независимая фирма «Класс», 2000. – 384 с.
147. *Стюарт-Гамильтон Я.* Психология старения. – СПб.: Питер, 2002. – 256 с.
148. *Суздальцев И.* Нация и этнос [http://souzdaltsev.narod.ru/article2.htm]
149. Сумерки богов: [Сборник] / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; сост., общ. ред. и предисл. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – 369 с.
150. Технологія інноваційного пошуку в системі вищої освіти: Збірка матеріалів до Другої регіональної науково-методичної конференції (31 січня 2003 р.). – Тернопіль: Економічна думка, 2003. – 132 с.
151. *Титина А.Н.* Философия религии К. Ясперса. Критический анализ. – Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1982. – 152 с.
152. *Уотс А.* Миф и ритуал в христианстве / Пер. с англ. К. Семенова. – К.: София, 2003. – 240 с.
153. *Урсано Р., Зонненберг С., Лазар С.* Трансфер // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 268–297.
154. *Фейдимен Дж., Фрейгер Р.* Личность и личностный рост // Методы эффективной психокоррекции: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 298–338.
155. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с.
156. *Фільц О.О.* Перший досвід організації психодинамічного психотерапевтичного стаціонару в Україні” // Форум психіатрії та психотерапії. – Т.4, спеціальний випуск. – 2003. – С. 3–7.
157. *Фільц О.О.* Групповой анализ: Славсон и Барроу // Форум психіатрії та психотерапії – 2001. – Т.3. – С. 25–32.
158. *Фільц О.О.* Групповой анализ: Славсон и Барроу. – Ч. 2 // Форум психіатрії та психотерапії. – 2001. – Т. 4. – С. 28–33.
159. *Фон Боксберг К.И.* Аналитические этнографические исследования // Энциклопедия глубинной психологии. – Т.2. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. Пер. с нем. / Общ. ред. А.М. Боковикова. – М.: Когито-Центр; МГМ, 2001. – С. 372–401.
160. *Фон Франц М.Л.* Алхимия. (Введение в символизм и психологию) / Перевод с англ. Ю. Донца / Под общ. ред. В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 291 с.
161. *Фон Франц М.Л.* Подчиненная функция // Лекции по юнговской типологии. Перевод с английского М.Г. Пазиной / Под общей редакцией В.В. Зеленского и А.М. Ельшевича. – СПб.: Б.С.К., 1998. – С. 1–98.
162. *Фон Франц М.Л.* Психология сказки. Толкование волшебных сказок. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке / Перевод с английского Р. Березовской и К. Бутырина. Научная редакция В.В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1998. – 360 с.
163. *Фопель К.* Психологические группы: Рабочие материалы для ведущего: Практическое пособие / Пер. с нем. – М.: Генезис, 1999. – 256 с.

164. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. – М.: Погресс, 1990. – 368 с.
165. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.
166. Фрейд З. Толкование сновидений. – К.: Здоров'я, 1991. – 384 с.
167. Фролькис В.В. Системный подход, саморегуляция и механизмы старения // Геронтология и гериатрия. – К., 1985. – С. 12–23.
168. Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
169. Фурман А.В. Українська ментальність та її культурно-психологічні координати // Психологія і суспільство. – 2001. – №1. – С. 9–73.
170. Хааз С. Ритуалы прощания // Московский психотерапевтический журнал – 2000. – № 1. – С. 5–28.
171. Хайманн П. О контрпереносе // Антология современного психоанализа. – Т.1. / Под ред. А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 142–146.
172. Хартманн Х. Эго-психология и проблема адаптации / Под общ. ред. М.В. Ромашкевича – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 160 с.
173. Хилл Дж. Перенос, сны и взаимность // Московский психотерапевтический журнал. – 2000. – № 1. – С. 29–47.
174. Хиллман Дж. Архетипическая психология / Пер. с англ. Ю. Донца и В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 157 с.
175. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. Донца и В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 181 с.
176. Хиллман Дж. Чувствующая функция // Лекции по юнговской типологии: Перевод с английского М.Г. Пазиной / Под об. ред. В.В. Зеленского и А.М. Ельашевича. – СПб.: Б.С.К., 1998. – С. 99–198.
177. Холл А. Дж. Юнгианское толкование сновидений. Практическое руководство: Пер. с англ. В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 168 с.
178. Хелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб.: Питер, 2001. – 508 с.
179. Чмихов М. Від яйця-раїця до ідей Спасителя. – К.: Либідь, 2001. – 429 с.
180. Шарп Д. Психологические типы. Юнговская типологическая модель. Пер. с англ. В. Зеленского. 2 изд., перераб. и доп. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 216 с.
181. Шинкаренко Ю. Стьови структури і криза ідентичності: соціальні наслідки глобалізації // Філософська думка. – 2000. – № 4. – С. 2–36.
182. Шледерер Ф. Критика Фрейдом общества, культуры и религии // Энциклопедия глубинной психологии. – Т. 2. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе: Пер. с нем. / Общ. ред. А.М. Боковикова. – М.: Когито-Центр; МГМ, 2001. – С. 263–303
183. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: Фенікс, 1992. – 158 с.
184. Шюпп // Антология современного психоанализа. Т.1 / Под ред А.В. Россохина. – М.: Изд. института психологии РАН, 2000. – С. 81–106.
185. Элиаде М. Мефистофель и андрогин, или Мистерия целостности [<http://jungland.indeep.ru>].
186. Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.1. — СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. – 447 с.
187. Эриксон Э.Г. Детство и общество. - Изд. 2-е, перераб. и доп. / Пер. с англ. Алексеев А.А. – СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская книга», 1996. – 592 с.
188. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов: Пер. с англ. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
189. Юнг К.Г. Избранное: Пер. с нем. Е.Б. Глушак, Г.А. Бутузов, М.А. Собоуцкой, О.О. Чистяков; отв. ред. С.Л. Удовик. – Мн.: Попурри, 1998. – 448 с.
190. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы, под общ. ред. Белкина А.И., Решетникова М.М. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 416 с.
191. Юнг К.Г. Ответ Иову: Пер. с нем. – М.: АСТ; Канон, 1998. – 384 с.
192. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
193. Юнг К.Г. Психология бессознательного: Пер. с нем. Бакусева В., Кричевского А., Ребеко Т. – М.: АСТ; Канон+, 2001. – 400 с.
194. Юнг К.Г. Психология Dementia Praecox: Пер. Т.Э. Гусакова. – Мн.: Харвест, 2003. – 400 с.
195. Юнг К.Г. Психологические типы: Пер. с нем. Лорне С., перераб. и доп. Зеленским В. – СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.
196. Юнг К.Г. Тавистокские лекции [<http://jungland.indeep.ru>].
197. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия: Пер. с англ. Т.С. Драбкиной. - М.: Класс, 1999. – 576 с.
198. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: Український вільний університет, 1993. – 99 с.
199. Ярмусь С. Духовність українського народу. – Вінніпег, Канада: Інститут дослідів Волині, накладом товариства “Волинь”, 1983. – 225 с.
200. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение: Пер. с нем. Лошевский К.В. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.
201. Ясперс К. Общая психопатология: Пер. с нем. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.
202. Babel Jerzy Tomasz. Psychologiczne źródła wiary w reinkarnację // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 162-175.
203. Budge E.A.W. Ozyrys. Symbolika przejścia na drugą stronę, Tłum. M.Kuźniak, Wyd. Brama - Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań, 1994.
204. Buss D. Psychologia ewolucyjna. – Gdansk: GWP, 2001.
205. Campbell J., Bohater o tysiącu twarzy, Tłum. A.Jankowski, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań, 1997.
206. Campbell J., Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem, Tłum. J.Kania, Wyd. Znak, Kraków 1994
207. Campbell J., Kwestia bogów, Tłum. P.Kołyżsko, Wyd. Santorski & CO, Warszawa, 1994.
208. Chertok L., de Saussure R., Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda, Tłum. A.Kowaliszyn, Wyd.PWN, Warszawa, 1988.
209. Dąbrowski L., Freud i Jung, w: Studia z filozofii współczesnej, R.Różanowski (red.), «Filozofia XXII», Wrocław, 1996.
210. Damasio A. Tajemnica świadomości. – Poznań: Rebis, 2000.
211. Dorosz Krzysztof. Integracja Cienia i Stara Etyka // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 176-184
212. Dudek Zenon Waldemar. Autonomia nieświadomości. Fenomen snów Junga // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 69-86.
213. Dudek Zenon Waldemar. Jungowska psychologia marzeń synnych. - Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 1997.
214. Dudek Zenon Waldemar. Freudowska i Jungowska psychologia kultury – konflikt i dialog // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 197-203.
215. Dziekanowski Czesław. Początek mężczyzny // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 87-98.
216. Dziekanowski Czesław. Twórczość i nieświadomość // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 216.
217. Eliade M., Historia wierzeń i idei religijnych, Tłum. A.Kuryś, Wyd. PAX, Warszawa, 1997.
218. Eliade M., Mity, sny, misteria, Tłum. K.Kocjan, Wyd. KR, Warszawa, 1999.
219. Eliade M. Joga. Nieśmiertelność i wolność, tłum. B. Baranowski, Warszawa: ENETEIA, 1997
220. Eliade M., W poszukiwaniu historii i znaczenia religii, Tłum. A.Grzybek, Wyd. KR, Warszawa, 1997.
221. Geller J.L., Koncepcja indywidualizacji od Platona do Junga, w: «Albo albo», 4 (5) / 1992, Wyd. Eneteia, Warszawa, 1992.
222. Graves R. Mity greckie. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974. – 702 s.
223. Jakubik Andrzej. Kontrowersje wokół osobowości pogranicznej (borderline) // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 134-144.
224. Horney K. Nerwica a rozwój człowieka. – Poznan: Dom wydawniczy Rebis, 1997. – 504 s.
225. Kerényi, Hermes przewodnik dusz, Tłum. J.Prokopiuk, Wyd. Sen, Warszawa, 1993.

226. *Killingmo B.* Psychoanalytyczna metoda leczenia. Zasady i pojęcia. – Gdansk – Gdanskei Wydawnictwo Psychologiczne, 1995.
227. *Kobierzycki Tadeusz.* Impresja na temat twórczości – estetyka i teoria Junga // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 214-215.
228. *Kolankiewicz L.,* Carl Gustav Jung - wędrowiec Wschodu, wstęp w: C.G. Jung, Podróż na Wschód, Tłum. W.Chelmiński, J.Prokopiuk, E i W.Sabaszkowie, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa, 1989.
229. La psychanalyse. Encyclopedie du mond actuel. – Paris: Imprime en France par Brodard et Taupin, 1975. – 224 p.
230. *Lurker M.,* Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach, Tłum. R.Wojnakowski, Wyd. Znak, Kraków, 1994.
231. *Madejska N.* Malarstwo i schizofrenia. – Krakow: Wydawnictwo literackie, 1975. – 140 s.
232. *Maurin Krzysztof.* Myśliciele kręgu Eranosa – Jung, Pauli, Corbin // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 15-34.
233. *McLynn F.* Carl Gustav Jung. – Poznań: Zysk i s-ka, 2000.
234. *Mity z pięciu części świata.*
235. *Motycka Ania.* Fenomen Junga a dylematy kultury współczesnej (szkic filozoficzny) // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 145-161.
236. *Motycka A.* Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia. – Wrocław, 1998.
237. *Moreno A.* Jung, bogowie i człowiek współczesny. – Warszawa: PAX, 1973.
238. *Nosal Czesław S.* Czas i typy psychologiczne – próba retrospekcji // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 116-124.
239. *Oleś P. K.* Psychologia przelomu połowy życia. – Lublin: TN KUL, 2000.
240. *Oleś Piotr K.* Kryzys „połowy życia” – interpretacja i inspiracje K.G. Junga // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 125-133.
241. *Pajor K.,* Rola archetypu w analitycznej psychologii C.G. Junga, Wyd. PWT, Poznań, 1992.
242. *Pankalla Andrzej.* O spotkaniu kwadratu z kulą. Jung po polsku // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 217-224.
243. *Paprocki Henryk.* Jung i teologia // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 110-115.
244. *Piotrowski Piotr.* Jung i astrologia // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 44-68.
245. *Piróg Miroslaw.* Jung okiem krytyka // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 35-43.
246. *Piróg Miroslaw.* Pytanie skierowane do XXI wieku // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 204-206.
247. *Plużek Z.* Proces twórczego kształtowania osobowości w świetle teorii C.G. Junga, Wyd. TNKUL, Lublin, 2001.
248. *Prokopiuk J.,* C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku, [wstęp w:] C.G. Jung, Archetypy i symbole, Tłum. J.Prokopiuk, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1976.
249. *Prokopiuk Jerzy.* O wybaczeniu i wybaczeniu // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 185-196.
250. *Prokopiuk Jerzy.* Freud a Jung. Pogadanka subiektywna // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 11-14.
251. *Rogowski C.* Hermetyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne. – Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1999.
252. *Rosińska Zofia.* Jaźń i poczucie sensu // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 99-109.
253. *Stachowski R.* Historia współczesnej myśli psychologicznej od Wundta docasów najnowszych. – Warszawa: Scholar, 2000.
254. *Stig Phaner,* Słownik psychoanalizy. – Gdansk, 1996. – 346 s.
255. *Vedfelt Ole,* Poziomy świadomości, Tłum.P.Billig, Wyd.Eneteia, Warszawa, 2001.
256. *Vedfelt O.* Wymiary snów. - Warszawa: ENETEIA, 1998.
257. *Waniek Henryk.* Czy Jung pomoże sztuce? // Fenomen Junga. Dzieło. Inspiracje. Współczesność. Redakcja naukowa Krzysztof Maurin, Alina Motycka. – Warszawa: Wyd-wo ENETEIA, 2002. - s. 207-213.
258. *Zdybicka Z.J.,* Człowiek i religia. Zarys filozofii religii, Wyd. WKUL, Lublin, 1984.

Надійшла до редакції 16.02.2004.

## КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



Карамушка Л.М.

Психологія управління: Навч. посіб. — К.: Міленіум, 2003. — 344 с.

У навчальному посібнику розкриті психологічні особливості управлінського процесу в освітніх організаціях (зміст, структура, специфіка). Головну увагу приділено аналізу психологічних характеристик керівників і працівників освітніх організацій, які впливають на успішність управління, визначенню психологічних факторів та умов їх ефективної взаємодії.

Навчальний посібник може бути використаний у вищих навчальних закладах для підготовки психологів, менеджерів, а також застосовуватися керівниками освітніх закладів, викладачами та науковцями, які досліджують проблеми освітнього менеджменту.

З питань придбання звертайтеся за телефоном у м. Києві: **(044) 244-37-19.**