

## ЗИГМУНД ФРЕЙД І КАРЛ ЮНГ ПРО МІФИ ТА АРХЕТИПИ КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО: НЕУСВІДОМЛЕНА СХОЖІСТЬ

*Між психоаналізом Зигмунда Фрейда та аналітичною психологією Карла Густава Юнга існує чимало відмінностей, і деякі з них є надзвичайно важливими. Дуже поширеною є думка, згідно з якою одним із найнаочніших прикладів цього ідейного протистояння можуть слугувати Фрейдіві та Юнгові погляди стосовно міфології. Прихильники цієї точки зору вважають, що К. Юнг значно більше цікавився міфологічною проблематикою і його теорія міфу виявилася набагато глибшою і розвиненішою, ніж Фрейдова. Зокрема зазначають, що З. Фрейд був зосереджений виключно на розвитку психіки індивіда, тоді як К. Юнг нібито дійшов справжніх витоків міфотворчості у колективному несвідомому, що є осадом величезного історичного досвіду людства. У статті показано, що такі твердження відображають не реальний стан справ, а точку зору, яку після свого розриву із З. Фрейдом поширював К. Юнг. Насправді засновник психоаналізу теж мав стійкий і глибокий інтерес до міфології. Проявом цього стало формування психоаналітики міфу – специфічного напрямку досліджень, до якого у перші роки існування психоаналітичного руху долучилася ціла низка його перших представників, зокрема Франц Риклін, Карл Абрагам, Ото Ранк, Ернест Джонс та власне К. Юнг. Принципово, що З. Фрейд та К. Юнг, як до, так і після розриву, що відбувся у 1913 р., були та назавжди залишилися прихильниками розгляду людини й культури крізь призму низки тогочасних біологічних концепцій. Ідеться про принцип успадкування набутих властивостей (ламаркізм) та ідею, що онтогенез є рекапітуляцією філогенезу («біогенетичний закон»). Відповідно до лamarкістсько-біогенетичних припущень, як Фрейд, так і Юнг знаходили витоки міфології у колективному історичному досвіді людства. У статті продемонстровано, що образ Едіпа і пов'язані з ним мотиви інцесту та батьковбивства відіграють у Фрейдівій (та фрейдистській) моделі міфотворчості майже таку саму роль, як і архетипи колективного несвідомого у концепції міфу К. Юнга та його послідовників.*

**Ключові слова:** Зигмунд Фрейд, Карл Густав Юнг, лamarкізм, біогенетичний закон, міф, міфологія, несвідоме, архетипи колективного несвідомого.

Характеризуючи провідні концепції міфу, запропоновані мислителями різних традицій та епох, автори відповідних історичних оглядів майже завжди згадують і про міфологічні розвідки, що здійснювалися в рамках психоаналізу. Найчастіше йдеться про теорії Зигмунда Фрейда (1856–1939) та Карла Густава Юнга (1875–1961), причому увагу приділяють не так батькові-засновнику цієї течії, як його молодшому колезі, який певний час був приятелем та союзником З. Фрейда (з 1906 до 1913 р.), але згодом, після розриву з останнім, створив власний напрям у глибинній психології – аналітичну психологію. Один із прикладів такого підходу зустрічаємо у фундаментальній праці з вивчення міфу, що уперше з'явилася ще за радянських часів і відтоді зазнала чимало перевидань. Її автор, Єлезар

Мелетинський, віддає явну перевагу концепції К. Юнга і пояснює це передовсім тим, що «...фрейдівський психоаналіз орієнтований на індивідуальну психологію... В соответствии с этим содержание подсознания трактуется как плод вытеснения подавленных инстинктов и желаний из области сознания, а символика мифической или сказочной фантазии – как некая прозрачная и однозначная аллегория вытесненного из сознания эротического комплекса. ...Более интересную попытку связать мифы с бессознательным началом в психике мы находим у К. Г. Юнга, который в своей аналитической психологии отказался от обязательных поисков сексуальных комплексов и сосредоточенности на процессах “вытеснения” и перешел к гипотезам относительно глубинного коллективно-бес-

сознательного слоя психики» (Мелетинский, 2000 [1976], с. 59–60).

На тому, що за порівняння Фрейдівської та Юнгової теорій міфу варто враховувати цей перехід з індивідуального на колективний рівень, наголошує і відомий сучасний фахівець із Великої Британії Роберт Сігал. «Фрейдистське несвідоме, – говорить він у нещодавно виданій праці, присвяченій безпосередньо психоаналітичним концепціям міфу<sup>1</sup>, – просто називають несвідомим. Воно складається із комплексів, найвідомішими з яких є комплекси Едіпа та Електри. Юнг перейменовує Фрейдівське несвідоме у “індивідуальне несвідоме”, оскільки воно створюється кожним окремим індивідом. Воно створюється наприкінці Едіпальної стадії, або у віці від трьох до п’яти років. До індивідуального несвідомого Юнг додає те, що він називає “колективним несвідомим”. Воно успадковується генетично» (Segal, 2021, р. 96). У лекціях, прочитаних у Та-вістокській клініці (Лондон) восени 1935 р., тобто більш ніж за двадцять років після розриву із З. Фрейдом, аналогічно схарактеризував свою відмінність від нього й сам К. Юнг: «Для Фрейда несвідоме є передовсім вмістилищем витисненого. Він дивиться на нього з точки зору дитячих ясел. Для мене ж воно є величезним історичним сховищем. Я визнаю, що й у мене були ясла, але вони маленькі порівняно з величезними просторами історії, які з дитинства цікавили мене більше, ніж ясла» (Jung, 1970 [1935], р. 143). В інтерв’ю, яке він дав наприкінці власного життя і за двадцять років після смерті засновника психоаналізу, відповідаючи на запитання щодо його ідейних розходжень з останнім, К. Юнг сказав, що передусім ішлося про такі Фрейдівські особливості, як суто індивідуальний підхід та ігнорування історичності людини (Jung, 1959)<sup>2</sup>.

На думку К. Юнга та багатьох його більш-менш відвертих послідовників, витоки усього міфологічного розмаїття слід шукати не у фрейдистському «індивідуальному» несвідомому, що нібито формується виключно на ранніх етапах розвитку окремої людини, а у глибоко вкоріненому в історії людства і успадкованому кожним із нас «колективному» несвідомому, нібито відкритому К. Юнгом. Цими витоками є архетипи –

первісні образи, що демонструють «вражаючу відповідність відомим міфологічним мотивам» і кожен з яких «завжди є колективним, тобто таким, що є спільним, принаймні для цілих народів чи навіть епох» (Jung, 1921, S. 598)<sup>3</sup>. За одним із численних наявних у К. Юнга формулювань, архетип «є осадом психічного функціонування лінії предків, тобто досвідом органічного існування загалом, накопиченим і згущеним у типи завдяки повторенню мільйони разів. Тому у цих архетипах представлений весь досвід, що відбувався на цій планеті з доісторичних часів» (Jung, 1921, S. 573).

Поняття архетипу К. Юнг уперше оприлюднив за шість років після розриву з Фрейдом<sup>4</sup>, і відтоді його вважають однією з характерних ознак його вчення. Скажімо, Анрі Елленбергер у своїй класичній праці з історії психоаналізу, протиставляючи Юнгове розуміння несвідомого Фрейдівському, виокремлює три основні розбіжності, однією з яких є розгляд цього шару психіки як «вмістилища універсальних первісних образів – архетипів» (Ellenberger, 1970, р. 705). Таке протиставлення проводив і сам К. Юнг, зокрема у випадку з думкою З. Фрейда про те, що у відомій картині Леонардо да Вінчі, на якій немовля Ісус зображений разом із Богородицею та її матір’ю святою Анною, знайшов відображення факт із життя художника, який ріс спочатку з матір’ю, а потім із мачухою. Це припущення було висловлене у психобіографії італійського художника («Спогад про дитинство Леонардо да Вінчі»), яку З. Фрейд опублікував ще за часів дружби і співпраці з К. Юнгом (Freud, 1910). Зі свого боку останній у праці «Поняття колективного несвідомого», що з’явилася вже тоді, коли стосунки були давно розірвано<sup>5</sup>, піддав цю інтерпретацію різкій критиці. Припускаючи наявність у міфах різних часів та епох такого архетипового мотиву, як народження від двох матерів, К. Юнг заявив, що З. Фрейд обмежується індивідуальним поясненням, хоча насправді у картині Леонардо «з видимою особистою психологією переплітається неособистий мотив, який ми добре знаємо з інших джерел. Це мотив двох матерів, архетип, на який можна у незліченних варіаціях натрапити у сфері міфології і релігії і

<sup>1</sup> У цього автора є ще ціла низка праць, присвячених теоретичному осмисленню міфу, причому не тільки в рамках психоаналізу, а й в інших традиціях. Див., наприклад: (Segal, 1999; Segal, 2004). Безпосередньо про Юнгову концепцію див. у: (Segal, 1998).

<sup>2</sup> Йдеться про висловлювання стосовно Фрейда, зроблені Юнгом на двадцять другій хвилині інтерв’ю: «I could not agree with quite a number of his ideas... chiefly [with] his purely personal approach and his disregard of the historical conditions of man» (<https://youtu.be/2AMu-G51yTY?t=1276>).

<sup>3</sup> Процитовані у статті фрагменти з німецькомовних праць авторіві люб’язно допоміг перекласти доктор філософських наук Вахтанг Кебуладзе.

<sup>4</sup> У доповіді «Інстинкт і несвідоме», представленій на спільному засіданні Аристотелівського товариства, Асоціації дослідження свідомості (The Mind Association) та Британської психологічної асоціації в Лондоні у липні 1919 р. (Jung, 1919).

<sup>5</sup> Уперше її було виголошено як доповідь у Лондоні у 1936 р.

який утворює основу численних “representations collectives” [колективних уявлень]» (Юнг, 2018 [1936], с. 67). На думку Юнга, «цілком неможливо, щоб усі ті люди, котрі вірять у подвійне походження, й справді мали двох матерів, чи, навпаки, що ті нечисленні, котрі розділили долю з Леонардо, заразили все інше людство своїм комплексом. Утім, нам тільки й залишається, що припустити: фантазія про подвійне народження має універсальну природу, а тим часом фантазія про двох матерів відповідає всюдисущій людській потребі» (Юнг, 2018 [1936], с. 69).

Однак не варто сприймати ці заяви К. Юнга за чисту монету і разом зі згаданими вище (та багатьма іншими) дослідниками просто відтворювати ту версію протистояння із З. Фрейдом, яку він поширював через багато років після розриву стосунків із ним, зокрема й тоді, коли його опонент вже не міг відповісти. Наприклад, усупереч розглянутим вище заявам К. Юнга, у своєму аналізі картини Леонардо З. Фрейд не обмежувався виключно індивідуально-біографічним виміром і для підтвердження власної гіпотези залучив також аналогії з давньоєгипетської міфології. Зокрема, доволі швидко з'ясувалося, що паралель між індивідуально-біографічним та колективно-міфологічним мотивами, запропонована безпосередньо у цій роботі З. Фрейда, була абсолютно штучною, бо базувалася на помилковому перекладі. Проте для нас важливо інше. Йшлося зовсім не про поодинокі та ще й помилкове застосування міфологічного матеріалу, а про один із фундаментальних принципів, що мав велике значення не тільки для Юнгового, а й для Фрейдового проекту, і робив об'єднання індивідуального та колективного не випадковим, а скоріше необхідним. У роботі про Леонардо цей принцип було сформульовано так: «Ми підготовлені вагомими біологічними аналогіями до того, що психічний розвиток індивіда повторює перебіг розвитку людства у скороченій формі» (Freud, 1910, S. 33).

Щойно наведена цитата, як легко здогадатись, є варіацією на тему «теорії рекапітуляції», або «біогенетичного закону», відповідно до якого онтогенез є скороченим повторенням філогенезу. Сучасна біологія істотно переосмислила відповідну ідею і якщо й приймає її, то у дуже скоригованому вигляді. Проте у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст., коли К. Юнг та З. Фрейд здобували медичну освіту та формували свої теорії, вона мала велике поширення і була одним із засадових постулатів модерної науки про живе. Розвитку біогенетичних спекуляцій сприяв ламаркізм – уявлення про успадкування набутих

ознак, що теж було дуже популярним за тих часів і яке поділяли як З. Фрейд, так і К. Юнг. Саме так: попри істотну розбіжність у поглядах, яка врешті-решт призвела до повного розриву, вони обидва залишалися прихильниками ламаркізму<sup>6</sup> та «теорії рекапітуляції», а отже були схильні розглядати психологію сучасного індивіда крізь призму психологічної історії роду, і тому дуже цікавилися нібито наявними у першій слідами колективної давнини, зокрема й міфології.

Звісно, цей інтерес реалізувався по-різному. З. Фрейд представив розгорнутий виклад своєї точки зору щодо специфіки архаїчних суспільств і мислення давніх людей у 57-річному віці – в опублікованій у 1913 р. праці «Тотем і табу: деякі подібності у душевному житті дикунів і невротиків» (Freud, 1913). Роком раніше власне велике дослідження, в якому було приділено велику увагу міфології, – «Метаморфози та символи лібідо» – опублікував 38-річний К. Юнг (Jung, 1912). Отже, якщо в останнього захоплення архаїкою наочно проявилось ще у молоді роки і стало однією з найвідоміших ознак його вчення, то у З. Фрейда воно формувалося дещо повільніше і зараз є менш очевидним. Утім, як буде показано нижче, насправді Фрейдова думка майже від самого початку і до кінця передбачала значно більшу симпатію до колективних уявлень та міфології, ніж того хотілось би К. Юнгу та прихильникам його версії протистояння з засновником психоаналізу.

Є чимало свідчень того, що інтерес до давнини, міфології та еволюційної антропології зародився у З. Фрейда задовго до публікації праці «Тотем і табу» (див., наприклад: (Wallace, 1983, pp. 5–57; Scully, 1997; Armstrong, 2005)). З багатьох джерел відомо, наприклад, що ще у дитинстві він дуже цікавився Стародавнім Римом, зокрема протистоянням останнього з Карфагеном, захоплювався образом Ганібала. Все життя він збирав колекцію старовинних речей, а з усіх книжок, які він, наприкінці життя вимушено залишаючи Австрію, забрав з собою до Британії, одна п'ята стосувалася археології та давньої історії<sup>7</sup>. За чотири десятиліття до того, тільки-но беручись до викладу положень, з яких незабаром народиться психоаналіз (в опублікованому в 1900 р. «Глумаченні сновидінь»), З. Фрейд дав

<sup>6</sup> Наприклад, як зазначає відомий дослідник, «Фрейд залишався стійким ламаркістом все життя – незважаючи на те, що Вайсманові книжки були у нього на полицях» (Wallace, 1983, p. 11). Юнгів ламаркізм найбільш відверто проявився на семінарах, які він провів у Нью-Йорку та Цюриху у 1925 р. (див., наприклад: (Noll, 1997, p. 265)).

<sup>7</sup> Див., наприклад: (Wallace, 1983, p. 7).

знати, що й тоді серйозно цікавився архаїкою і не виключав, що вдасться до її детального вивчення у майбутньому: «Питання про сприйняття снів примітивними племенами у доісторичні часи і про його ймовірний вплив на формування тогочасних поглядів на світ і душу настільки цікаве, що я вкрай неохоче оминаю його обговорення у контексті своєї розвідки. Наразі, посылаючись, зокрема, на визнані праці сера Джона Лаббока, Герберта Спенсера, Едварда Б. Тейлора, зазначу, однак, що досягнути масштаби пов'язаних з цим питанням суджень ми зможемо, тільки виконавши завдання “тлумачення снів”, що стоїть перед нами» (Фройд, 2019 [1900], с. 13–14). Дуже символічно також, що завершити цей *magnum opus* З. Фрейд вирішив розповіддю про одного хлопця, ключом до розуміння хвороби якого стала аналогія з давньогрецьким міфом про те, як Зевс кастрував серпом свого батька Кроноса (Freud, 1900, S. 368–370; Фройд, 2019 [1900], с. 582–583).

Разом з тим Роберт Кенні, автор однієї з найновітніших публікацій із цієї проблематики (Kennedy, 2015), не заперечуючи того, що певний інтерес до міфологічно-антропологічного матеріалу був у З. Фрейда з давніх часів, наголошує на тому, що в його біографії був особливий епізод, після якого цей інтерес різко підсилювався. Таким поворотним пунктом, на його думку, стала поїздка на психологічну конференцію до Кларківського університету (Массачусетс, США) у вересні 1909 р. Ба більше, згідно з Р. Кенні, ця поїздка стала переломною у плані поглядів на давнину не тільки для З. Фрейда, а й для його компаньйона у заокеанській подорожі – К. Юнга. Саме після неї обговорення відповідної проблематики вийшло на одне із перших місць у їхньому приватному листуванні, а вже за кілька років по тому з'явилися «Метаморфози і символи лібідо» та «Тотем і табу». Р. Кенні також впевнений, що спалах інтересу до міфології та антропології, що стався у З. Фрейда та К. Юнга після поїздки, слід вважати реакцією на антропологічну модель американського етнографа і лінгвіста Франца Боаса (1858–1942), з якою вони, за його припущенням, могли ознайомитися саме під час перебування в Америці (Kennedy, 2015, pp. 173, 180).

Як показує Р. Кенні, у своїй доповіді на тій конференції («Психологічні проблеми в антропології») Ф. Боас, спираючись на результати реальних польових досліджень, поставив під сумнів дуже поширені на той момент ламаркістсько-біогенетичні припущення щодо еволюційних відмінностей у ментальності архаїчних та

сучасних людей. Натомість З. Фрейд і К. Юнг опинилися в ролі «кабінетних вчених», які, користуючись знаннями, набутими виключно з книжок і власної психотерапевтичної практики, спробували довести, що ці відмінності існують і є дуже істотними: «Фрейд та Юнг визнали генетичну психічну єдність людства, але ця єдність відображала ієрархічну градацію психічного розвитку від “дикуна” до “цивілізованого”, в рамках якої останній отримує здібності, які у першого ще не розвинулися» (Kennedy, 2015, p. 176). За цією логікою, стадію психічного розвитку, якої сягає «дикун» лише у зрілому віці, «цивілізована» людина проходить ще у дитинстві. На відміну, скажімо, від Е. Б. Тайлора, для якого психічна єдність людства означала, що всі люди мають однакові ментальні здібності й усі здатні сягнути стану високої цивілізованості, погляд З. Фрейда та К. Юнга, згідно з яким колективні стадії культурного розвитку знаходять відображення у стадіях психічного розвитку індивіда, «більш нагадував еволюціоністську психологію Спенсера, в якій вважалося очевидним, що мозок представника кавказької раси структурно розвинений до вищого рівня [у порівнянні з мозком представників інших рас]» (Kennedy, 2015, p. 176).

Для цілей нашого дослідження не дуже принципово, яку саме роль у Фрейдівому та Юнговому захопленні антропологічно-міфологічною проблематикою відіграв Ф. Боас. Прямий причинно-наслідковий зв'язок між їхніми поглядами встановити непросто. Р. Кенні, наприклад, лише говорить, що є рація припустити, що З. Фрейд та К. Юнг «чули Боасову доповідь чи принаймні знали її зміст» (Kennedy, 2015, p. 180). Принципово, однак, що вони обидва осмислювали архаїчну ментальність, спираючись на відкинуту американським антропологом думку, що психічний досвід «дикунів» є стадією, яку «цивілізовані» проходять у своєму розвитку ще у дитинстві. Справді, остаточний розрив між З. Фрейдом та К. Юнгом відбувся у 1913 р., і «Метаморфози та символи лібідо» (особливо – їхня друга частина, в якій ідейні розбіжності стали особливо наочними) й «Тотем і табу» відіграли в цьому велике значення. Однак, як влучно зазначає Р. Кенні, причина розриву ховалася зовсім не у засадах цих двох досліджень. Навпаки, вихідні наміри у їхніх авторів були дуже схожі, але «коли обидва заглибилися у розгляд рекапітуляційних засад психоаналізу крізь призму антропології та праїсторії, стали також більш очевидними і їхні базові відмінності, особливо щодо значущості сексуальних потягів, і на це вже не можна було

заплющувати очі» (Kenny, 2015, pp. 182–183). Йшлося передовсім про інцестуальний потяг і похідний від нього потяг до батьковбивства, маніфестовані у давньогрецькому міфі про Едіпа і тоталізовані в психоаналізі як Едіпов комплекс. Як зазначає Едвін Воллес у відомій праці «Фрейд та антропологія: історія та переоцінка», «дуже ймовірно, що усвідомлення Юнгової схильності до десексуалізації, яке вже напевне з'явилося у Фрейда у квітні 1912 р., спонукало останнього збільшити наголос на первісному батьковбивстві та всепроникності Едіпового комплексу у суспільстві. Або ще буквально: якщо Юнг мав намір заперечити роль Едіпового комплексу в культурі, Фрейд наголошував на ньому ще більше, причому не тільки як на психологічному, а і як на історичному чиннику. Якщо Юнг збирався розглядати інцест передовсім як “проблему фантазії”, Фрейд прагнув показати, що інцест існував насправді – у людському минулому» (Wallace, 1983, p. 106).

Парадоксально, але факт: за часів своєї співпраці із засновником психоаналізу наявність у Фрейдівій концепції психіки не тільки індивідуального, а й колективно-історичного виміру визнавав й сам К. Юнг. На самому початку «Метаморфоз та символів лібідо» (тобто у тій частині цієї праці, під час написання якої розходження її автора із З. Фрейдом ще не набули радикального характеру) він заявив про глибоке враження, яке має справити на будь-кого те місце у «Тлумаченні сновидіння», в якому «Фрейд нагадує той факт, що індивідуальний психологічний конфлікт, а саме фантазія про інцест, є суттєвим корінням величезної античної драми – саги про Едіпа. Враження, яке викликає це просте зауваження, можна порівняти з тим особливим почуттям, яке виникає у нас, коли ми у шумі і суєті сучасної міської вулиці натрапляємо на релікт давніх часів» (Jung, 1912, S. 3). «Якщо ми підемо шляхами, окресленими Фрейдом..., – розвиває цю думку К. Юнг, – ми з подивом побачимо, що Едіп для нас все ще живий. Важливість цього враження не слід недооцінювати: це розуміння вчить нас ідентичності первинних людських конфліктів, які перебувають по той бік часу і простору» (Jung, 1912, S. 4–5). Далі К. Юнг визнає, що З. Фрейд не просто звернув увагу на одвічність інцестуального мотиву і зв'язок психології сучасної людини з античною міфологією, а фактично започаткував цілий напрям досліджень, у рамках якого індивідуальні психічні проблеми сучасних людей набувають універсального історичного значення. Як твердить К. Юнг, «питання, яке постало завдяки роботі

Фрейда, вже дало плідний ефект...». Згадуючи такі ранні психоаналітичні розвідки щодо міфології, як «Здійснення бажання та символіка у казках» Франца Рикліна (Riklin, 1908), «Символіка в легендах, казках, звичаях і сновидіннях» Альфонса Медера (Maeder, 1908), «Сновидіння і міф. Дослідження з етнопсихології» Карла Абрагама (Abraham, 1909), «Міф про народження героя» Ото Ранка (Rank, 1909), «Про кошмар» Ернеста Джонса (Jones, 1910a)<sup>8</sup> і «Фантазії та міфи» Герберта Зільберера (Silberer, 1912), К. Юнг зазначає, що «лейтмотив цих праць – це розкриття історичних проблем через застосування психоаналітичних (тобто почерпнутих із діяльності сучасної несвідомої душі) знань до даного історичного матеріалу» (Jung, 1912, S. 5–6). Ба більше, за часів написання «Метаморфоз та символів лібідо» К. Юнг вважав, що у роботі про Леонардо да Вінчі З. Фрейд у взірцевий спосіб («in vorbildlicher Weise») здійснив розширення аналізу індивідуальних проблем завдяки залученню історичного матеріалу (Jung, 1912, S. 6).

Спираючись на досвід своїх колег-фрейдистів, автор «Метаморфоз та символів лібідо» також дав розгорнуте «біогенетичне» обґрунтування власного дослідження, в якому психологічні мотиви універсалізуються завдяки активному залученню широкого кола літературно-антропологічних матеріалів: «Увесь цей досвід, – говорить він про міфологічні розвідки, що їх здійснювали З. Фрейд та його послідовники не тільки після 1909 р., а й раніше, – унаочнює паралель між фантастично-міфологічним мисленням давнини та подібним мисленням дітей, нижчих людських рас і сновидіння. Цей хід думки нам не чужий, а добре відомий із порівняльної анатомії та історії еволюції, які показують, як будова та функції людського тіла виникають через низку ембріональних змін, що відповідають подібним змінам в історії племен. Тому припущення, що і в психології онтогенез відповідає філогенезу, є виправданим. Отже, стан інфантильного мислення в психічному житті дитини, так само, як у сновидінні, є не чим іншим, як повторенням праісторії та давнини» (Jung, 1912, S. 24–25).

Справді, відверто «біогенетичні» висловлювання з'являються у працях З. Фрейда та К. Юнга вже після поїздки до США. Зокрема, як показує Р. Кенні, попри те, що на початку статті, яка зго-

<sup>8</sup> У цитованому джерелі К. Юнг не згадує іншу роботу Е. Джонса (1879–1958), що була опублікована того ж року і навіть більш дотична до історії психоаналітичного осмислення міфології, – «Едіпов комплекс як пояснення таємниці Гамлета: дослідження мотиву» (Jones, 1910b). Про неї ми говоритимемо нижче.

дом стала складовою твору «Тотем і табу», З. Фрейд заявив, що «від самого початку психоаналітичне дослідження вказувало на подібність та аналогії між результатами психологічного життя індивідів та результатами психології народів» (Freud, 1912, S. 17), прикладів наведення таких аналогій у його працях, що публікувалися раніше, знайти не вдається (Кенпу, 2015, р. 175). Справжнього розцвіту ламаркістсько-біогенетичне мислення сягає у працях, які З. Фрейд написав за часів Першої світової війни, зокрема у знайденому лише у 1983 р. рукописі дванадцятій статті з метапсихології, що народилася у процесі його листування з Шандором Ференці (1879–1933)<sup>9</sup>. Попри те, що сам З. Фрейд назвав цей текст «Оглядом неврозів перенесення», його англійське видання вирішено було опублікувати під заголовком «Філогенетична фантазія: огляд неврозів перенесення», оскільки, на думку перекладачів, тільки так й можна автентично відобразити його специфіку (Freud, & Grubrich-Simitis, 1987, pp. VII–IX). Як свідчить аналіз рукопису та відповідного листування з Ш. Ференці, «у філогенетичній фантазії Фрейд реалізує своє переконання у спадкуванні набутих ознак на повну силу... [і] врешті-решт веде до того, що десь усередині кожного індивіда міститься історія усієї людськості» (Freud, & Grubrich-Simitis, 1987, р. XII). У лекціях зі вступу до психоаналізу, які З. Фрейд прочитав упродовж зимових семестрів 1915/1916 та 1916/1917 рр., ця настанова була виражена не менш явно: «Той прачас, у який нас повертає робота сновиддя, подвійний: по-перше, це індивідуальний прачас – дитинство, а по-друге, оскільки кожен індивід у скороченій формі повторює в дитинстві весь розвиток людського роду, ще й другий прачас, філогенетичний. Вважаю за можливе, що колись нам таки пощастить розрізнити, яка частина латентних психічних процесів походить з індивідуального прачасу, а яка – з філогенетичного. Я, приміром, гадаю, що символізм, якого ніколи не могла б опанувати окрема людина, слід цілком слушно вважати за філогенетичну спадщину» (Фрейд, 1998 [1915–1917], с. 196).

Утім, як дає змогу припустити навіть вище процитований «біогенетичний» фрагмент із «Метаморфоз і символів лібідо», певні кроки у напрямі з'єднання індивідуально-психологічної проблематики сучасної людини (інфантильне мислення, сновидіння, неврози) з колективною

давниною З. Фрейд та його послідовники зробили ще до 1909 р. Зокрема у серпні 1908 р. у листі до К. Юнга З. Фрейд написав, що зацікавився міфологією і починає підозрювати, що міф та невроз мають спільне ядро (Freud, Jung, & McGuire, 1974, р. 107). Однак, скажімо, ідею про те, що у міфах (легендах) і неврозах, так само як й у сновидіннях та народних звичаях, нерідко використовується та сама символіка, він висловив ще у першому виданні «Тлумачення сновидінь»<sup>10</sup>. У рамках Віденського психоаналітичного товариства, засідання якого проходили у З. Фрейда вдома по середах, «...із дев'яти десятків засідань, починаючи з жовтня 1906 р. (коли Ранк почав вести записи щодо засідань) до грудня 1909 р., приблизно одна третина була присвячена питанням застосовного психоаналізу – мистецтву і літературі, біографії, міфології та антропології» (Wallace, 1983, р. 42).

Інтерес до міфології, що визрівав усередині психоаналітичного руху ще до 1909 р., дуже швидко переріс у бажання присвятити цьому предмету спеціальні дослідження. Скажімо, задумом створити книжку під назвою «Сновидіння і міф» К. Абрагам поділився із З. Фрейдом у листі, написаному ще у лютому 1908 р. (Falzeder, 2002, р. 29). Незважаючи на те, що офіційним роком видання цієї праці є 1909-й (Abraham, 1909), вже у листі, надісланому 8 листопада 1908 р. із Торонто, Е. Джонс розповів З. Фрейду про те, що прочитав «Сновидіння і міф» із великим інтересом. У тому ж листі він зазначив, що сам почав цікавитися подібною проблематикою, і вже прочитане ним стосовно англійської міфології та казок дає змогу говорити, що цей предмет є дуже перспективним. «Це прекрасно, – написав Е. Джонс про власний досвід міфологічно-фольклорних розвідок, – простежувати зв'язки між різними легендами в якійсь одній або у різних країнах і дедалі більше повертатися назад, усвідомлюючи, наскільки неминучим є наше повернення до витoku життя, до давньої великої теми» (Freud, Jones, Paskauskas, & Steiner, 1993, р. 6). У листі-відповіді (20 листопада того ж 1908 р.) З. Фрейд написав, що радіє тому факту, що Е. Джонсу сподобалася Абрамова праця, назвав останнього сильним мислителем, що встав на дуже плідний ґрунт, а також повідомив, що у наступному випуску тієї ж книжкової серії, в якій було опубліковано «Сно-

<sup>9</sup> Ще один ранній однодумець З. Фрейда, який разом із ним та К. Юнгом подорожував до США у 1909 р. На Північноамериканському континенті до них приєднався також Е. Джонс, який за тих часів жив у Канаді.

<sup>10</sup> В оригіналі: «Ein gutes Theil dieser Symbolik hat übrigens der Traum mit den Psychoneurosen, den Sagen und Volksgebräuchen gemeinsam» (Freud, 1900, S. 233). В українському перекладі: «І чималу частину цієї символіки сни поділяють з психоневрозами, легендами і народними звичаями» (Фрейд, 2019 [1900], с. 335).

видіння і міф», «продовжиться дослідження предмета Міфології<sup>11</sup>, яка, я гадаю, має підкоритися нашим поглядам» (Freud, Jones, Paskauskas, & Steiner, 1993, pp. 7–9). Говорячи про продовження дослідження міфології, З. Фрейд мав на увазі працю О. Ранка «Міф про народження героя», що була опублікована у 1909 р. Ба більше, на перше згадування про тему міфологічного дослідження, яке задумав написати сам Е. Джонс і яке було опубліковане у 1910 р. (Jones, 1910b), натрапляємо у листі, написаному З. Фрейдом 1 червня 1909 р. (Freud, Jones, Paskauskas, & Steiner, 1993, p. 25), тобто теж до поїздки на конференцію до США.

Окрім того, не варто, як це робить Р. Кенні, повністю ототожнювати Фрейдів інтерес до антропології з його інтересом до міфології. Щодо антропології сучасний дослідник справді має рацію: «У Зигмунда Фрейда явне захоплення антропологією збіглося з поворотом до соціального застосування його теорій: то був момент появи “Тотема і табу” (1912–1913), коли психоаналіз залишив клініку, щоб стати однією з найвпливовіших ідеологій ХХ століття» (Kenny, 2015, p. 173). Що ж до міфології, скоріше має рацію інший сучасний дослідник, який показує, що «Фрейдове захоплення греками та їхніми міфами – зовсім не цікава деталь еkleктичного розуму, воно надає нам важливий ключ до розуміння його уявлень щодо людини» (Tauber, 2010, p. 220). Справді, у перевиданнях «Тлумачення сновидінь», що з’явилися після 1909 р., кількість антропологічно-міфологічних вставок зростає<sup>12</sup>. Однак уже у першому виданні цієї праці містилася специфічна «герменевтика снови-

дінь», оригінальна стратегія їх декодування, яка, як визнає Р. Кенні, принципово відрізняла розвідки З. Фрейда від усього, що робилося у тодішній психології (Kenny, 2015, p. 181), і, яка, як буде показано нижче, заклала фундамент для специфічної фрейдистської концепції міфу.

Свого часу, досліджуючи передісторію формування Фрейдів антропології, значну увагу численним міфологічним розвідкам, що їх здійснювали ще до появи «Тотема і табу» такі перші психоаналітики, як Ф. Риклін, К. Абрагам, О. Ранк, А. Медер, Е. Джонс та Ш. Ференці<sup>13</sup>, приділив автор вже згадуваної роботи (Wallace, 1983). При цьому він зазначив, що провести чітку межу між відповідними доробками З. Фрейда та його послідовників дуже важко, адже «усі вони працювали, спираючись на схожий канон, й усі перебували в комунікації, якщо не одне з одним, то принаймні з Фрейдом, який давав поради і вносив правки в їхні роботи. Зокрема Ранк заслужив прихильність з боку вчителя, і між ними відбулося багато обговорень міфології; фактично, значну частину Ранкового “Міфу про народження героя” (про сімейний любовний роман) написав сам Фрейд» (Wallace, 1983, p. 43). Е. Воллес визнає, що Фрейд спочатку здебільшого надихав учнів своїми інсайтами та підтримкою<sup>14</sup> і навіть виступав у ролі продовжувача їхніх розвідок<sup>15</sup>, однак засадничий момент у формуванні психоаналітичної теорії міфу та антропології, що був пов’язаний саме з появою «Тлумачення сновидінь», він визначає абсолютно точно. Адже саме у цій праці З. Фрейд уперше у публічній формі сформулював свій «першоміф», заявивши, що у давньогрецькій легенді про царя Едіпа та базованій на ній трагедії Софокла зображено ті самі імпульси, що, «нехай навіть у згніченому стані», наявні й у психіці сучасних людей (Фрейд, 2019 [1900], с. 257–259)<sup>16</sup>. Як влучно зазначає Е. Воллес,

місце серед наук, які реконструюють найдавніші та найтемніші періоди дитинства людського роду» (Фрейд, 2019 [1900], с. 520).

<sup>13</sup> В опублікованих у 1912 р. «Метаморфозах і символах лібідо» К. Юнг, як ми пам’ятаємо, згадав усіх перелічених дослідників, окрім Ш. Ференці. Останній долучився до розроблення психоаналітики міфу того ж року, опублікувавши статтю про символічне зображення принципів задоволення і реальності у міфі про Едіпа (Ferenczi, 1912).

<sup>14</sup> Див., наприклад: (Wallace, 1983, p. 48).

<sup>15</sup> Наприклад, у статті «Сновидіння у фольклорі», написаній Фрейдом разом з Давідом Ернстом Опенгаймом у 1911 р. (але опублікованій уперше лише у 1957 р.), реалізується модель, що була закладена в раніше опублікованих працях Абрагама та Рикліна і відповідно до якої у фольклорі символи сновидінь тлумачаться так само, як і в психоаналізі (Wallace, 1983, p. 50).

<sup>16</sup> Уперше цю ідею Фрейд сформулював у приватному листі до свого тодішнього близького приятеля Вільгельма Флісса у жовтні 1897 р. (за кілька днів до річниці смерті свого батька Якоба Фрейда) (див.: (Freud, Fliess, & Masson, 1985, pp. 272–273)).

<sup>11</sup> Саме так – з великої літери – вжито слово «міфологія» в оригіналі, написаному, як й інші листи З. Фрейда до Е. Джонса (так само, як і зворотні листи), англійською мовою.

<sup>12</sup> Зокрема у передмові до третього видання «Тлумачення сновидінь» (1911 р.) З. Фрейд «фриктив спорокувати», що пізніші видання цієї книжки «матимуть можливість зблизитися з великим матеріалом, представленим у художній літературі, міфах, живому мовленні і у фольклорі» (Фрейд, 2019 [1900], с. 7). Це «пророцтво» було реалізовано у наступному (четвертому) виданні (1914 р.), куди як додатки до шостого розділу («Робота сновидіння») увійшли дві статті О. Ранка: «Сновидіння і поезія» («Traum und Dichtung») та «Сновидіння і міф» («Traum und Mythos») (вони були вилучені лише із восьмого видання «Тлумачення сновидінь», яке побачило світ у 1929 р., тобто тоді, коли З. Фрейд розірвав стосунки вже й з О. Ранком). У четвертому виданні (1914 р.) з’явився такий «біогенетичний» додаток: «За цим індивідуальним дитинством нам обіцяно картину філогенетичного дитинства – розвитку людського роду, скороченим повторенням якого насправді є життя окремої людини, модифіковане впливом випадкових обставин. Ми можемо здогадатися, наскільки справедливим є твердження Ніцше про те, що “у снах діє реліктовий слід первісного людства, до якого ми зараз не маємо прямого шляху”; і ми можемо сподіватися, що аналіз снів таки приведе нас до пізнання архаїчної спадщини людства, до пізнання того, що є психічно вродженим. Сні і невротизм, здається, зберегли більше психічних старожитностей, ніж ми могли б собі уявити; тож психоаналіз може претендувати на почесне

залучивши сюжет давньогрецької трагедії до аналізу психічного життя сучасної людини, З. Фрейд тим самим підняв інцестуальний потяг «від статусу невротичного феномену в однієї сучасної людини (себе) до рівня універсального (як сучасного, так й історичного) феномену. Іншими словами, індивідуальне теперішнє поєднане не тільки з індивідуальним минулим (дитинством), а й імпліцитно з культурним минулим (Едіп)» (Wallace, 1983, p. 8).

І все ж таки у Фрейдівому формулюванні цієї універсальності Едіпа є певна суперечливість. Як ми пам'ятаємо, спочатку К. Юнг вважав, що З. Фрейд виводить Едіпів сюжет на всесвітньо-історичний рівень, натомість після розриву з останнім твердив, що Фрейдове вчення працює на суто індивідуальному і позбавленому історичності рівні. Елементи такої амбівалентності насправді є й у тому, як було схарактеризовано витоки міфу про Едіпа у «Тлумаченні сновидіння». За словами З. Фрейда, цей міф «виник з найдавнішого матеріалу снів, змістом яких є болісне порушення відносин дитини з батьками внаслідок пробудження перших статевих імпульсів». Йдеться про інцестуальний потяг, який у хлопчиків, як у давнину, так і зараз, проявляється так: «Сни про статеві стосунки з матір'ю трапляються, як тоді, так тепер, у багатьох людей, які повідомляють про це з обуренням і здивуванням. Таке явище, безперечно, є ключем до трагедії і має зв'язок зі снами про смерть батька. Міф про Едіпа є реакцією уяви на ці два типові сновиддя...» (Фрейд, 2019 [1900], с. 260–261). Отже, окрім явної колективності (йдеться про багатьох людей) і історичності (йдеться про різні часи), тут також говориться, що основним джерелом міфології є такі психічні стани окремих людей, як сновидіння.

Міркуючи щодо цієї двоїстості, треба взяти до уваги, що амбівалентність – дуже характерна риса З. Фрейда та його спадщини загалом<sup>17</sup>. Зокрема у випадку з Фрейдівим розумінням міфу про Едіпа мало місце коливання між двома підходами, які можна назвати «евгемеризмом» та «символізмом». Відповідно до першого, міф базується на події, що реально мала місце в минулому, а відповідно до другого – слугує символічним відображенням не одиначної події, а якогось універсального мотиву, образу, відношення тощо. Важливо, однак, що хоч би до якого з цих двох підходів З. Фрейд схилявся на різних етапах життя і у різних контекстах, він при цьому

непохитно дотримувався ламаркістсько-рекапітуляційних переконань (Wallace, 1983, pp. 12, 22–23). Зокрема у «Тотемі й табу» обстоювалася ідея, згідно з якою Едіпів комплекс базується на первинному батьковбивстві, що реально мало місце у доісторичному минулому (евгемеризм) і відтоді генетично передається від одного покоління до наступного (ламаркізм), знов і знов породжуючи пригадування та каяття у цьому діянні (рекапітуляція). В останній праці Фрейда «Мойсей та монотеїзм» (Freud, 1939) взагалі йшлося про реальне вбивство давніми євреями конкретної історичної постаті, а ламаркістсько-біогенетичне обґрунтування можливості збереження подібних подій у психіці кожного індивіда чисто біологічним шляхом (без передавання через традицію) звучало так: «...архаїчна спадщина людини містить не лише диспозиції, а також і змісти, сліди спогадів про переживання попередніх поколінь» (Freud, 1939, S. 178). Від цього погляду З. Фрейд, до речі, не хотів відмовлятися навіть тоді, коли стало ясно, що наука його вже відкинула: «Звісно, наше становище ускладнюється нинішньою настановою біологічної науки, яка не хоче нічого знати про успадкування нащадками набутих властивостей. Але ми готові визнати, що попри це не можемо обійтися без цього чинника біологічного розвитку» (Freud, 1939, S. 179).

Фрейдіві думки стосовно Едіпового комплексу у його пацієнтів, точніше – пацієток з істерією, розвивалися дещо іншим шляхом, але й тут мала місце амбівалентність. Спочатку, ще у допсихоаналітичні часи, З. Фрейд сприймав спогади своїх пацієток про акти спокушання, які вони переживали у ранні роки з боку своїх родичів чоловічої статі, як цілком реальні (Wallace, 1983, p. 104). Однак, як відомо, дуже скоро від ідеї про те, що акти спокушання коріняться у конкретних фактах індивідуальних біографій, тобто в онтогенезі пацієнтів, З. Фрейд довелося відмовитися. Замість цього з'явився психоаналіз – вчення, одним із базових постулатів якого є припущення щодо символічності інцестуальних фантазій і їх вкоріненості не в онтогенезі, а у філогенезі. Насправді після відмови від гіпотези про реальне спокушання і висунення замість неї тези про те, що в психіці кожного індивіда інстинктивно відтворюється загальнолюдська інцестуальна фантазія, тлумачення міфу про Едіпа стає символічним, а сам Едіпів комплекс перетворюється на свого роду архетип колективного несвідомого. Як зазначає Е. Воллес, «подібно до Юнга, якого він міг несвідомо копіювати, Фрейд перегорнув індивіда з ніг на голову на

<sup>17</sup> Докладніше про Фрейдіву амбівалентність щодо статусу власного вчення (між наукою та філософією) див., наприклад: (Менжулін, 2006).



користь архетипу. І в цьому він був як ніколи далекий від реальності» (Wallace, 1983, p. 105)<sup>18</sup>.

Розвиваючи цю паралель, можна сказати, що відмінність між З. Фрейдом та К. Юнгом, принаймні у поглядах щодо природи міфу, має далеко не такий радикальний характер, як це заведено вважати. Обидва визнавали, що міфологію не можна розглядати, ігноруючи філогенетичний (колективно-історичний) вимір, і що в її основі лежить щось максимально давнє та типове, тобто, власне, *архе-типове*. Однак якщо у К. Юнга архетипів багато (за його думкою, їх може бути стільки, скільки й типових життєвих ситуацій), то у З. Фрейда власне архетиповим статусом наділені лише такі аспекти Едіпового міфу, як інцест та батьковбивство, а решта міфологічних героїв, мотивів, сюжетів розглядаються як їхні модифікації. Річ у тім, що, згідно з «Тлумаченням сновидінь», у переважній більшості снів потяги, що у міфі про Едіпа реалізовані абсолютно відверто, піддаються вторинному опрацюванню і стають менш помітними і зрозумілими<sup>19</sup>. Це здійснюється за допомогою таких механізмів деформації первинного (едіпального) смислу, як зсув акцентів (те, що у несвідомому є головним, на поверхні може подаватися як другорядне); згущення (декілька мотивів або персонажів можуть фігурувати в сновидінні в згущеному вигляді – як один мотив або персонаж) чи, навпаки, розщеплення; символізація (для маскування свого справжнього сенсу сновидіння оперує сталим набором символів<sup>20</sup>) і навіть поляризація (перетворення чогось одного на щось прямо протилежне<sup>21</sup>). Саме спираючись на ці

положення і спроектувавши їх на міф, Ф. Риклін, А. Медер, О. Ранк, К. Абрагам, Ш. Ференці, Г. Зильберер, Е. Джонс і до певного моменту також і К. Юнг<sup>22</sup> зайнялися дешифруванням різноманітних міфологічних сюжетів, із чого виріс особливий напрям досліджень, який можна назвати психоаналітикою міфу<sup>23</sup>.

Зрозуміло, порівняння Фрейдівського Едіпа з Юнговими архетипами, як і будь-яке інше порівняння, треба сприймати обережно. Наприклад, К. Юнг часто підкреслював, що архетипи мають бути визначені не змістовно, а суто формально. Так, про Фрейдів «архетип інцесту» або «архетип батьковбивства» цього не скажеш. Однак чи можна сказати, що ті архетипи, про які говорив К. Юнг (відродження, тінь, трикстер тощо), є набагато формальнішими? На нашу думку, ні. Точно можна сказати, що Юнгове розуміння засад міфу від Фрейдівського відрізняє відсутність концентрації на сексуальній проблематиці та, відповідно, відмова розглядати увесь архетиповий матеріал як такий, що є проявом заборонених інстинктів і тому підлягає витисканню. У зв'язку з цим Р. Сігал навіть робить таке протиставлення: «...для Фрейда несвідоме є продуктом витискання інстинктів. Для Юнга ж воно скоріше успадковане, ніж створене, а також містить більше, ніж витиснені інстинкти» (Segal, 2004, p. 102). Однак феномен філогенетичного успадкування, як ми бачили, притаманний як Юнговим архетипам, так і основним інстинктивним складовим Едіпового комплексу (потягам до інцесту та батьковбивства). Окрім того, з інстинктами порівнював свої архетипи й сам Юнг: «Віддавна вроджений спосіб дії позначають як інстинкт, а спосіб психічного схоплення об'єкта я би запропонував позначати як архетип» (Jung, 1921, S. 540). Взагалі, щодо намагання провдодити кореляцію між постульованими ними психологічними передумовами міфу і фізични-

<sup>18</sup> Докладніше про історію Фрейдівської відмови від гадки про реальність актів спокушання і про те, що при цьому З. Фрейд, можливо, відмовився також і від реальності як такої, див., наприклад: (Masson, 1984).

<sup>19</sup> В оригіналі фрагмент, в якому З. Фрейд застерігає від сприйняття цих модифікацій Едіпового «першоміфу» як чогось самодостатнього, виглядає так: «Ihre weitere Gestaltung rührt wiederum von einer missverständlichen *sekundären Bearbeitung* (курсив наш. – В. М.) des Stoffes her, welche ihn einer theologisierenden Absicht dienstbar zu machen such» (Freud, 1900, S. 183). Переклад цього речення, запропонований у цитованому вище українському виданні «Тлумачення сновидінь» («Його пізніші модифікації, своєю чергою, пов'язані з хибним розумінням *первісного матеріалу* (курсив наш. – В. М.) внаслідок спроб надати міфу богословське тлумачення» (Фрейд, 2019 [1900], с. 260–261)), видається некоректним. Щодо «*sekundären Bearbeitung*», то тут явно йдеться не про «первісний матеріал», а про такий важливий механізм маскування «первісного матеріалу», як «вторинне опрацювання». З. Фрейд наголошує на тому, що це опрацювання є оманливим, адже може увести дуже далеко від того, що насправді є «первісним матеріалом», тобто від інцестуального потягу.

<sup>20</sup> Див., наприклад: (Фрейд, 2019 [1900], с. 335).

<sup>21</sup> Приміром, у «Тлумаченні сновидінь» Фрейд згадує «лицемірний Едіпів сон» певної особи, де «ворожі імпульси й побажання смерті замінилися на позірну ніжність» (Фрейд, 2019 [1900], с. 149). Ствердження про наявність такого механізму, як поляризація, з одного боку, робить позицію аналітика

сновидіння дуже важкою, адже він спричиняє «такий ступінь спотворення зображуваного матеріалу, що ніби геть паралізує спроби тлумачення сну». З іншого боку, це дає психоаналітику право робити із сновидінням буквально будь-що, аби отримати необхідний результат, адже, як каже Фрейд, «коли сновиддя особливо затято оберігає свій сенс, варто спробувати “перевернути” деякі частини наочного змісту, після чого сон нерідко робиться цілковито прозорим. У деяких випадках сенс сну розкривається тільки після багаторазового “перевертання” всього змісту в цілому, а також і окремих його елементів» (Фрейд, 2019 [1900], с. 318–319).

<sup>22</sup> До цього списку ще можна додати Ганса Закса, у співавторстві з яким О. Ранк опублікував велике дослідження щодо значення психоаналізу для наук про дух, в якому спеціальний розділ було присвячено психоаналітичному дослідженню міфів і казок (Rank, & Sachs, 1913).

<sup>23</sup> Докладніше про цей напрям див., наприклад: (Mullahy, 1955 [1948]; Wallace, 1983, pp. 31–51); про те, як саме в рамках цього напрямку називали суперечності й відбувся відхід від нього К. Юнга, див.: (Menžulin, 1995; Менжулін, 1996).

ми інстинктами К. Юнг та З. Фрейд були цілком єдині. Як зазначає Ільзе Грубрич-Симитис (яка знайшла загублену Фрейдіву статтю з метапсихології, в якій викладалася «філогенетична фантазія»), схильність до подібних ламаркістсько-біогенетичних спекуляцій З. Фрейд поділяв із багатьма своїми ранніми союзниками, зокрема з Ш. Ференці та К. Абрагамом, а «надто – з К. Г. Юнгом, який теж порівнював свої архетипи з інстинктами і розглядав їх як закріплені генетично» (Freud, & Grubrich-Simitis, 1987, p. 100).

Сказане стосується також й Е. Джонса, одного із найвірніших союзників З. Фрейда і згодом – автора канонічної тритомної біографії засновника психоаналізу (Jones, 1953–1957). Його внесок у розроблення психоаналітики міфу полягає передусім у розвитку Фрейдівої ідеї про те, що окреслені у «Тлумаченні сновидінь» механізми маскуванія едипального матеріалу можуть бути застосовані для аналізу не тільки сновидінь, а й фольклору та літератури, зокрема Шекспірового «Гамлета»<sup>24</sup>. Демонстрації вірності цього припущення Е. Джонс присвятив роботу «Едипів комплекс як пояснення таємниці Гамлета: дослідження мотиву» (Jones, 1910b), про передісторію появи якої ми вже говорили вище. У подальші роки він неодноразово звертався до міфоло-

<sup>24</sup> Паралель з Едіпа з Гамлетом, як і теза про глобальне значення потягів до інцесту та батьковбивства, Фрейд спочатку зауважив у листі до Флісса (Freud, Fliess, & Masson, 1985, pp. 272–273), а потім відтворив у «Тлумаченні сновидінь» (Фрейд, 2019 [1900], с. 261–262).

гічної проблематики<sup>25</sup>, зокрема переробляв та перевидавав своє дослідження про Гамлета та Едіпа<sup>26</sup>. В останньому виданні Е. Джонс без жодних застережень скористався терміном «архетип», викладаючи власні міркування (Jones, 1949, p. 154)<sup>27</sup>. Зокрема, колективне несвідоме він назвав «дещо неоднозначним» висловом, однак щодо об'єктивності самого явища, для позначення якого К. Юнг упровадив цей вислів («певних фундаментальних тем, що є спільними для інстинктивного життя раси і одним із проявів яких завжди є аж ніяк не застаріле створення міфів, легенд, історій тощо»), теж жодного сумніву не висловив (Jones, 1949, pp. 146–147). Це може бути додатковим підтвердженням нашої основної тези про те, що З. Фрейд і К. Юнг, попри істотні розбіжності стосовно цілої низки питань, були дуже схожі у намаганні шукати витoki усього міфологічного розмаїття в фундаментальних, архетипових темах (мотивах, сюжетах, образах тощо), що є свого роду інстинктами, сформованими на базі колективного історичного досвіду.

<sup>25</sup> Див.: (Jones, 1928; Jones, 1974).

<sup>26</sup> У 1911 р. під дещо зміненою назвою («Проблема Гамлета та Едипів комплекс») побачив світ її німецький переклад (Jones, 1911). У 1923 р. розширений англійський варіант статті (тепер уже під назвою «Психоаналітичне дослідження Гамлета») був опублікований як перша глава у збірнику праць Е. Джонса із прикладного психоаналізу (Jones, 1923). Ще ширший і вже остаточний варіант відповідних розвідок з'явився у 1949 р. – як окрема монографія під назвою «Гамлет та Едіп» (Jones, 1949).

<sup>27</sup> Аналогічно Е. Джонс використовував термін «архетип» і в інших працях. Див., наприклад: (Jones, 1948, p. 328).

#### Список посилань

- Мелетинский, Е. М. (2000 [1976]). *Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература», РАН.
- Менжулин, В. И. (1996). *Мифологическая революция в психоанализе*. Київ: Наукова думка.
- Менжулін, В. І. (2006). Зигмунд Фрейд між натуралізмом та трансценденталізмом: варіації на тему Блюменберга. У Я. В. Шрамко (Ред.), *Актуальні проблеми духовності* (с. 67–86). Кривий Ріг: КДПУ.
- Фрейд, З. (1998 [1915–1917]). *Вступ до психоаналізу* (П. Тарашук, Перекл.). Київ: Основи.
- Фрейд, З. (2019 [1900]). *Тлумачення снів*. (В. Б. Чайковський, Перекл.) Харків: Фоліо.
- Юнг, К. Г. (2018 [1936]). Поняття колективного несвідомого. У К. Г. Юнг, *Архетипи і колективне несвідоме* (К. Котюк, Перекл., 2-ге опрац. вид., с. 64–79). Львів: Астролябія.
- Abraham, K. (1909). *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Wien: Deuticke.
- Armstrong, R. H. (2005). *A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Falzedo, E. (2002). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907–1925, Completed Edition*. London, New York: Karnac Books Ltd.
- Ferenczi, S. (1912). Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus-Mythos. *Imago*, 1, 276–284.
- Freud, S. (1900). *Traumdeutung*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/Freud\\_1900\\_Die\\_Traumdeutung\\_k/mode/2up](https://archive.org/details/Freud_1900_Die_Traumdeutung_k/mode/2up).
- Freud, S. (1910). *Eine Kindheits Erinnerung des Leonardo da Vinci*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/SzaS\\_7\\_Freud\\_1910\\_Leonardo/mode/2up](https://archive.org/details/SzaS_7_Freud_1910_Leonardo/mode/2up).
- Freud, S. (1912). Die Inzestscheu. *Imago*, 1, 17–33. Retrieved from [https://archive.org/details/Imago.ZeitschriftFrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie\\_762/](https://archive.org/details/Imago.ZeitschriftFrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie_762/).
- Freud, S. (1913). *Totem Und Tabu: Einige Übereinstimmungen Im Seelenleben Der Wilden Und Der Neurotiker*. Leipzig: H. Heller. Retrieved from <https://archive.org/details/b28052389>.
- Freud, S. (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. New York: Longmans, Green. Retrieved from <https://archive.org/details/freud-1939-moses>.
- Freud, S., & Grubrich-Simitis, I. (1987). *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, S., Fliess, W., & Masson, J. M. (1985). *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, S., Jones, E., Paskauskas, A. R., & Steiner, R. (1993). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones*.

- 1908–1939 (Revised ed.). Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.
- Freud, S., Jung, C. G., & McGuire, W. (1974). *The Freud/Jung Letters: the Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung* (W. McGuire, Ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jones, E. (1910a). On the Nightmare. *American Journal of Insanity*, 66 (3), 383–417.
- Jones, E. (1910b). The Oedipus-Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery: A Study in Motive. *The American Journal of Psychology*, 21, 72–113. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/1412950>.
- Jones, E. (1911). *Das Problem des Hamlet und der Ödipuskomplex*. (P. Tausig, Übers.) Leipzig und Wien: Franz Deuticke.
- Jones, E. (1923). A Psycho-Analytic Study of Hamlet. In E. Jones, *Essays in Applied Psycho-Analysis* (pp. 1–98). London: International Psycho-Analytical Press. Retrieved from <https://archive.org/details/EssaysOnAppliedPsycho-analysis/page/n5/mode/2up>.
- Jones, E. (1928). Psycho-Analysis and Folklore (Read before the Jubilee Congress of the Folk-Lore Society, Sept. 25th, 1928). *Scientia*, 55, 209–220.
- Jones, E. (1948). *Papers on Psycho-Analysis. 5th edition*. London: Baillière, Tindall and Cox.
- Jones, E. (1949). *Hamlet and Oedipus*. London: Gollancz. Retrieved from <https://archive.org/details/hamletoedipus00jone>.
- Jones, E. (1953–1957). *The life and work of Sigmund Freud. 3 v*. New York: Basic Books.
- Jones, E. (1974). *Psycho-myth, psycho-history: essays in applied psychoanalysis*. New York: Hillstone.
- Jung, C. (1912). *Wandlungen Und Symbole Der Libido: Beiträge Zur Entwicklungsgeschichte Des Denkens*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/Jung\\_1912\\_Wandlungen/mode/2up](https://archive.org/details/Jung_1912_Wandlungen/mode/2up).
- Jung, C. (1919). Instinct and the unconscious. *British Journal of Psychology*, 1904–1920, 10, 15–23. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1919.tb00003.x>
- Jung, C. (1921). *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher & Cie. Retrieved from [https://archive.org/details/Psychologische\\_Typen](https://archive.org/details/Psychologische_Typen).
- Jung, C. (1959). Face To Face. (J. Freeman, Interviewer). Retrieved from <https://youtu.be/2AMu-G51yTY>.
- Jung, C. (1970 [1935]). *Analytical psychology: Its theory and practice; the Tavistock lectures*. New York: Vintage Books. Retrieved from <https://archive.org/details/analyticalpsycho-00jung>.
- Kenny, R. (2015). Freud, Jung and Boas: The Psychoanalytic Engagement with Anthropology Revisited. *Notes and Records of the Royal Society of London*, 69 (2), 173–190. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/26478250>.
- Maeder, A. (1908). Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen. *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 10, 45–55.
- Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Menžulin, W. (1995). Mitologiczna rewolucja w psychoanalizie. In J. Mizińska, & M. Kociuba, *Sociologia Wiedzy i Jej Wrogowie* (W. Martyna, Transl., pp. 193–214). Liublin: Wyd-wo Uniw-tu M. Curie-Skłodowskiej.
- Mullahy, P. (1955 [1948]). *Oedipus: Myth and Complex*. [Evergreen edition]. New York: Grove Press.
- Noll, R. (1997). *The Aryan Christ: The secret life of Carl Jung*. London: Macmillan.
- Rank, O. (1909). *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien: Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/SzaS\\_5\\_Rank\\_1909\\_Mythus\\_von\\_der\\_Geburt\\_des\\_Helden](https://archive.org/details/SzaS_5_Rank_1909_Mythus_von_der_Geburt_des_Helden).
- Rank, O., & Sachs, H. (1913). *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften von Otto Rank und Hanns Sachs*. Wiesbaden: J.F. Bergmann.
- Riklin, F. (1908). *Wunscherfüllung Und Symbolik Im Märchen*. Wien: H. Heller. Retrieved from <https://archive.org/details/WunschererfuemllungUndSymbolikImMaumlrchen>.
- Scully, S. (1997). Freud's Antiquities: A View from the Couch. *Arion*, 5, 222–233.
- Segal, R. (1998). Introduction. In C. Jung, & R. Segal, *On mythology* (pp. 3–45). Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Segal, R. (1999). *Theorizing about myth*. Amherst: University of Massachusetts.
- Segal, R. (2004). *Myth: a very short introduction (Very short introductions; 111)*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Segal, R. (2021). *Myth Analyzed (Theorists of Myth)*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Silberer, H. (1912). Phantasie und Mythos (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der 'funktionalen Kategorie' aus betrachtet). *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 4, 541–622.
- Tauber, A. I. (2010). *Freud, the reluctant philosopher*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, E. (1983). *Freud and anthropology: A history and reappraisal*. New York: International Universities Press.

## References

- Abraham, K. (1909). *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Wien: Deuticke.
- Armstrong, R. H. (2005). *A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Falzeder, E. (2002). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907–1925, Completed Edition*. London, New York: Karnac Books Ltd.
- Ferenczi, S. (1912). Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus-Mythos. *Imago*, 1, 276–284.
- Freud, S. (1900). *Traumdeutung*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/Freud\\_1900\\_Die\\_Traumdeutung\\_k/mode/2up](https://archive.org/details/Freud_1900_Die_Traumdeutung_k/mode/2up).
- Freud, S. (1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/SzaS\\_7\\_Freud\\_1910\\_Leonardo/mode/2up](https://archive.org/details/SzaS_7_Freud_1910_Leonardo/mode/2up).
- Freud, S. (1912). Die Inzestscheu. *Imago*, 1, 17–33. Retrieved from [https://archive.org/details/Imago.ZeitschriftFrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie\\_762/](https://archive.org/details/Imago.ZeitschriftFrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie_762/).
- Freud, S. (1913). *Totem Und Tabu: Einige Übereinstimmungen Im Seelenleben Der Wilden Und Der Neurotiker*. Leipzig: H. Heller. Retrieved from <https://archive.org/details/b28052389>.
- Freud, S. (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. New York: Longmans, Green. Retrieved from <https://archive.org/details/freud-1939-moses>.
- Freud, S., & Grubrich-Simitis, I. (1987). *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, S., Fliess, W., & Masson, J. M. (1985). *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, S., Jones, E., Paskauskas, A. R., & Steiner, R. (1993). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908–1939 (Revised ed.)*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.
- Freud, S., Jung, C. G., & McGuire, W. (1974). *The Freud/Jung Letters: the Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*. (W. McGuire, Ed.) Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Froid, Z. (1998 [1915–1917]). *Vstup do psykhoanalizu [Introduction to Psychoanalysis]*. (P. Tarashchuk, Transl.) Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Froid, Z. (2019 [1900]). *Tlumachennia sniv [The Interpretation of Dreams]*. (V. B. Chaikovskiy, Transl.). Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
- Jones, E. (1910a). On the Nightmare. *American Journal of Insanity*, 66 (3), 383–417.
- Jones, E. (1910b). The Oedipus-Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery: A Study in Motive. *The American Journal of Psychology*, 21, 72–113. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/1412950>.
- Jones, E. (1911). *Das Problem des Hamlet und der Ödipuskomplex*. (P. Tausig, Übers.) Leipzig und Wien: Franz Deuticke.
- Jones, E. (1923). A Psycho-Analytic Study of Hamlet. In E. Jones, *Essays in Applied Psycho-Analysis* (pp. 1–98). London: International Psycho-Analytical Press. Retrieved from <https://archive.org/details/EssaysOnAppliedPsycho-analysis/page/n5/mode/2up>.
- Jones, E. (1928). Psycho-Analysis and Folklore (Read before the Jubilee Congress of the Folk-Lore Society, Sept. 25th, 1928). *Scientia*, 55, 209–220.
- Jones, E. (1948). *Papers on Psycho-Analysis. 5th edition*. London: Baillière, Tindall and Cox.
- Jones, E. (1949). *Hamlet and Oedipus*. London: Gollancz. Retrieved from <https://archive.org/details/hamletoedipus00jone>.
- Jones, E. (1953–1957). *The life and work of Sigmund Freud. 3 v*. New York: Basic Books.
- Jones, E. (1974). *Psycho-myth, psycho-history: essays in applied psychoanalysis*. New York: Hillstone.
- Jung, C. (1912). *Wandlungen Und Symbole Der Libido: Beiträge Zur Entwicklungsgeschichte Des Denkens*. Leipzig: F. Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/Jung\\_1912\\_Wandlungen/mode/2up](https://archive.org/details/Jung_1912_Wandlungen/mode/2up).
- Jung, C. (1919). Instinct and the unconscious. *British Journal of Psychology*, 1904–1920, 10, 15–23. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1919.tb00003.x>
- Jung, C. (1921). *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher & Cie. Retrieved from [https://archive.org/details/Psychologische\\_Typen](https://archive.org/details/Psychologische_Typen).
- Jung, C. (1959). *Face To Face*. (J. Freeman, Interviewer). Retrieved from <https://youtu.be/2AMu-G51yTY>.
- Jung, C. (1970 [1935]). *Analytical psychology: Its theory and practice; the Tavistock lectures*. New York: Vintage Books. Retrieved from <https://archive.org/details/analyticalpsycho00jung>.
- Kenny, R. (2015). Freud, Jung and Boas: The Psychoanalytic Engagement with Anthropology Revisited. *Notes and Records of the Royal Society of London*, 69 (2), 173–190. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/26478250>.
- Maeder, A. (1908). Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen. *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 10, 45–55.
- Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Meletinskij, E. M. (2000 [1976]). *Pojetika mifa. 3-e izd., reprintnoe [The Poetics of Myth, 3rd Edition, Reprinted]*. Moskva: Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literatura", RAN [in Russian].
- Menzhulin, V. I. (1996). *Mifologicheskaja revolucija v psihoanalize [The Mythological Revolution in Psychoanalysis]*. Kyiv: Naukova dumka [in Russian].
- Menzhulin, V. I. (2006). Zygmond Freid mizh naturalizmom ta transtsendentalizmom: variatsii na temu Bliumenberha [Sigmund Freud between naturalism and transcendentalism: variations on Blumenberg's theme]. In Ya. V. Shramko (Ed.), *Aktualni problemy dukhovnosti [Actual Problems of Mind]* (pp. 67–86). Kryvyi Rih: KDPU [in Ukrainian].
- Menzhulin, W. (1995). Mitologiczna rewolucja w psychoanalizie [The Mythological Revolution in Psychoanalysis]. In J. Mizińska, & M. Kociuba, *Sociologia Wiedzy i Jej Wrogowie [Sociology of Knowledge and Its Enemies]* (W. Martyna, Transl., pp. 193–214). Liublin: Wyd-wo Uniw-tu M. Curie-Sklodowskiej.
- Mullahy, P. (1955 [1948]). *Oedipus: Myth and Complex. [Evergreen Edition]*. New York: Grove Press.
- Noll, R. (1997). *The Aryan Christ: The secret life of Carl Jung*. London: Macmillan.
- Rank, O. (1909). *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien: Deuticke. Retrieved from [https://archive.org/details/SzaS\\_5\\_Rank\\_1909\\_Mythos\\_von\\_der\\_Geburt\\_des\\_Helden](https://archive.org/details/SzaS_5_Rank_1909_Mythos_von_der_Geburt_des_Helden).
- Rank, O., & Sachs, H. (1913). *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften von Otto Rank und Hanns Sachs*. Wiesbaden: J.F. Bergmann.
- Riklin, F. (1908). *Wunscherfüllung Und Symbolik Im Märchen*. Wien: H. Heller. Retrieved from <https://archive.org/details/WunschererfüllungUndSymbolikImMärchen>.
- Scully, S. (1997). Freud's Antiquities: A View from the Couch. *Arion*, 5, 222–233.
- Segal, R. (1998). Introduction. In C. Jung, & R. Segal, *On mythology* (pp. 3–45). Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Segal, R. (1999). *Theorizing about myth*. Amherst: University of Massachusetts.
- Segal, R. (2004). *Myth: a very short introduction (Very short introductions; 111)*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Segal, R. (2021). *Myth Analyzed (Theorists of Myth)*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Silberer, H. (1912). Phantasie und Mythos (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der 'funktionalen Kategorie' aus betrachtet). *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 4, 541–622.
- Tauber, A. I. (2010). *Freud, the reluctant philosopher*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, E. (1983). *Freud and anthropology: A history and reappraisal*. New York: International Universities Press.
- Yung, K. G. (2018 [1936]). Poniattia kolektyvnoho nesvidomoho [The Concept of the Collective Unconscious]. In K. G. Yung, *Arkhetypy i kolektyvne nesvidome [Archetypes and the Collective Unconscious]* (K. Kotiuk, Transl., 2nd ed., pp. 64–79). Lviv: Astroliabiiia [in Ukrainian].

Vadym Menzhulin

## SIGMUND FREUD AND CARL JUNG ON MYTHS AND ARCHETYPES OF THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS: UNNOTICED SIMILARITY

*Sigmund Freud's psychoanalysis and Carl Gustav Jung's analytical psychology are different in many ways and some of their differences are extremely crucial. It is widely believed that one of the most obvious examples of this intellectual confrontation is the difference between Freud's and Jung's views on mythology.*

*Proponents of this view believe that Jung was much more interested in mythological issues and his theory of myth became much deeper and more developed than Freud's one. In particular, it is believed that Freud focused exclusively on the individual's psyche, while Jung allegedly reached the true origins of mythmaking in the collective unconscious, which is the sediment of the vast historical experience of mankind. The article shows that such statements do not reflect the real situation but just the point of view, which Jung began to spread after his break-up with Freud. In fact, the founder of psychoanalysis had a steady and deep interest in mythology. The manifestation of this interest was the formation of "psycho-analytics" of myth – a specific area of research, which in the early years of the psychoanalytic movement was joined by several first psychoanalysts, including Franz Riklin, Karl Abraham, Otto Rank, Ernest Jones, and Jung himself. It is essential that both Freud and Jung, before and after the break-up in 1913, have been and remain the supporters of the consideration of a man and culture through the prism of certain biological concepts of that time. Those are the principle of inheritance of acquired properties (Lamarckism) and the idea that ontogenesis recapitulates phylogeny ("biogenetic law"). Based on Lamarckian-biogenetic assumptions, both Freud and Jung saw the origins of mythology in the collective historical experience of mankind. The article demonstrates that the image of Oedipus and the associated motives of incest and parricide play almost the same role in Freud's (and Freudian) model of mythmaking as the archetypes of the collective unconscious in Jung's (and Jungian) concept of myth.*

**Keywords:** Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Lamarckism, biogenetic law, myth, mythology, unconscious, archetypes of the collective unconscious.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Матеріал надійшов 05.08.2021