

Національна ідентичність в якості нарративу чи перформансу не являє собою однорідного цілого – вона є фрагментованою, розірваною в самій собі, гетерогенною. Національний нарратив, чи нарратив нації, завжди, на думку Х.Баба, переривається, заперечується наявністю інших нарративів, нарративів меншин. Національна ідентичність постійно «перевивається та заперечується втручанням інших голосів, інших ідентичностей» [6, с. 123]. Отже, національна ідентичність завжди містить в собі щось підсвідоме, витіснене, приховане. Кожна колективна ідентичність завжди містить в собі образ «іншого» чи «інших», які сперечаються за однорідність та однозначність національного нарративу. Отже, розуміння національної ідентичності неможливо без дослідження того, що було витіснено з національного нарративу, що є непередставленим, заглушеним, що лишилось прихованим під маскою в підсвідомому. А частіш усього приховане – це підсвідоме бажання зайняти місце влади, імперського центру, метрополії.

Висновки

Підсумовуючи проведений аналіз, можна зробити наступні узагальнюючі висновки: 1) основні історичні типи конституювання національної ідентичності в цілому відповідають основним фазам секуляризації; 2) відповідні способи її теоретичної рефлексії відповідають парадигмам історичного й історіософського мислення даної доби; 3) кореляція між

типами національної ідентичності і світоглядними трансформаціями полягає у тому, що перша виступає як своєрідне заміщення попередніх елементів релігійної свідомості і виконує інтегративну функцію у формуванні «образу світу» даної локальної культури.

Список літератури

1. Бурдые П. Описывать и предписывать. Заметки об условиях возможности и границах политической действительности // Логос, 4–5 (39). 2003. – С. 22-56.
2. Gutierrez N. The Study of National Identity // *Modern Roots: Studies of National Identity*. Ed. by A. Dieckhoff and N. Gutierrez. – Aldershot: Ashgate, 2001. – P. 3-20.
3. Smith A. Interpretation of National Identity // *Modern Roots: Studies of National Identity*. Ed. by A. Dieckhoff and N. Gutierrez. – Aldershot: Ashgate, 2001. – P. 21-56.
4. Smith A. Ethno-symbolism and the Study of Nationalism // *Nations and Nationalism. A Reader*. Ed. by Ph. Spenser and H. Wollman. – New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2005. – P. 9-43.
5. *Винайдення традиції*. За ред. Е.Гобсбаума та Т.Рейнджера. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 520 с.
6. Грицак Я. Страсті за націоналізмом: історичні есеї. – К.: Критика, 2004. – 386 с.
7. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 324 с.
8. Said E. W. Orientalism // *The Postcolonial Studies Reader*. L.; N. Y., 2001. – P. 23-61.
9. Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К.: Критика, 2001. – 432 с.
10. Bhabha H. K. Location of culture. L.; N. Y., 1998. – 312 p.

В.Н. Даренская

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РЕФЛЕКСИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Национальная идентичность рассматривается как специфический вид идентичности, конституируемый совокупностью культурных процессов. Выделено три типа национальных дискурсов – романтический, современный, постмодерный, дана их общая характеристика.

V. Darenka

HISTORICAL TYPES OF REFLECTION OF NATIONAL IDENTITY

The article is devoted to the investigation of formation process of national identity with regard to their essence and function. National discourses are differentiated as romantic, modern and postmodern.

УДК 1 (091)

У.П. Кошетар, канд. іст. наук

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ АРХЕТИПІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ (деякі аспекти концепції душі Дж. Хіллмана)

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

У статті проаналізовано сутнісні риси, якими Дж. Хіллман наділяє поняття "душа" і "дух", розкривається філософська проблема методу "визначення душі" або її логосу.

Вступ

Нагальним завданням сучасного суспільства є вирішення проблеми пошуку духовних орієнтирів. Нині відбувається формування нової парадигми світосприйняття, яка б значно розширювала світогляд людини від раціонально-прагматичної зацікавленості до духовно-трансцендентних сенсів існування. Такі дослідження стають домінуючими в сучасному релігієзнавстві. Важливим став підхід, що відображає багатосмисловий характер релігійного феномена, його глибинні, внутрішні підвалини, де найяскравіше висвітлюється сенсотворче ядро релігійності. Саме психологія релігії репрезентує екзистенційно-персоналістичне "прочитання" проблеми

почуттєвого на рівні само- і світопереживання та світовідношення, досліджує переживання надприродного й можливості через нього впливати на світ. Релігія впливає на сферу внутрішнього життя людини, на рівні її переживань. Тут вона виступає в якості чинника, що пом'якшує пограничні ситуації людської екзистенції (тяжка хвороба, смерть близьких, фізичні та моральні страждання тощо). Цілком закономірно, що кожна людина постійно перебуває в пошуку нових можливостей для реалізації, виповнення своїх сутнісних сил. Це спонукає її до виходу за межі власного "Я" з метою осягнення трансцендентного. Подорож особистості в царину духовності висвітлює нові вершини її власних можливостей.

Вони торкаються потаємних глибин буття і безпосередньо пов'язані з питанням про його сенс. Важливим в цьому контексті є звернення до процесу формування та утвердження саме релігієзнавчої парадигми психології релігії, де екзистенційно-особистісні виміри звернення людини до Абсолюту набувають певної цілісності, в якій релігієзнавство отримує можливість поширити свої знання не тільки в змістовному, але й в функціональному та архетипічному аспектах. Основи архетипічної психології були закладені в останні десятиліття ХХ ст. Джеймсом Хіллманом. Учений контекстно досліджує особистість у взаємозв'язку з різноманітними суспільними "організмами" – родиною, містом, планетою і започатковує певну психотерапію ідей. Архетипічна психологія це політеїстична структура постмодерністської свідомості. Відтак проблематика даного дослідження співзвучна запитам сучасної людини, яка, долаючи екзистенційну напруженість, перебуває в пошуку шляхів духовного самовизначення та самоствердження.

Постановка завдання

Мета дослідження полягає у встановленні кореляції між релігійно-філософськими концепціями, які характеризують етапи розвитку поняття "душа", визначенні спільних та відмінних рис "душі" та "духа" в архетипічній психології, дослідженні можливості архетипічної психології в осягненні релігії.

Аналіз публікацій

У науковій та філософській літературі спостерігається доволі різнопланове осмислення релігії як психологічного феномена, що багато в чому зумовлено віднесенням її до галузі психології (К. Платонов), релігієзнавства (В. Лубський, О. Сарапін), або водночас до зазначених напрямів (В. Москалець, Д. Угринович). У працях В. Безрогова, А. Белік, Г. Пушкарьова, В. Сосніна та інші розглядаються основні тенденції розвитку американської психології релігії. В ній віддзеркалюються основні школи, що розкривають проблеми психологічного та релігійного буття людини. Зазначається, що сучасна американська психологія релігії характеризується поступовим посиленням соціально-психологічних аспектів. Ряд зарубіжних дослідників вказують на позитивний вплив релігійності на психічне здоров'я (В. Вільсон, Дж. Картнер, Дж. Шумахер), значну роль відводять прикладним сферам психології релігії: релігійному консультуванню, пастирському духівництву та пастирській психотерапії (В. Бір, Д. Каванаш, Е. Жозері, К. Ліч та інші). Досить поширені розвідки, пов'язані з виміром релігійного досвіду (А. Грілі, В. Стейс, Р. Худ та інші). На жаль, більшість із них носять описовий характер, що значно ускладнює проблему виміру релігійності. Витоки архетипічної психології пов'язані з дослідницькою роботою К. Юнга, Дж. Хіллмана, Г. Корбіна, Е. Кейсі, П. Беррі, Сарделло, Томаса, Мура. Вплив на формування напрямків подальшого розвитку архетипічної психології мали платонівські ідеї, прагнення до духовності в період кризи та занепаду, необхідність формування в суспільстві потреби у взаємодопомозі та співробітництві. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми

дослідження мають праці провідних українських філософів, соціологів, психологів: В. Андрущенко, І. Бойченка, Л. Губерського, В. Євтуха, С.Кримського, І. Манохи, В. Москальця, І. Надольного, В. Роменця, В.Чуйка, В. Ярошовця та інших.

Основна частина

На розвиток психології релігії мали вплив європейські філософські, психологічні та богословські традиції. В першу чергу назвемо класичний британський емпіризм XVIII – XIX ст., класичну німецьку філософію і, як приклад останньої, – трансцендентальну проблематику досвіду філософії І. Канта. В основу досліджень Ф. Шлейєрмахера було покладено обґрунтування релігійного досвіду. Пізніше на психологію релігії вплинули практично всі течії європейської філософії, в яких була актуалізована проблема релігійного досвіду.

Наприкінці XIX ст. політики звертались до ідеї важливості "іраціональних" елементів у підтриманні соціальної будови і соціального порядку. "Хоч би хто опирав своє політичне мислення на вивчення людської природи, він мусив спочатку подолати власну схильність перебільшувати розумність людства," – писав Г. Воллес [1, с. 309]. Нове покоління мислителів намагалося пояснити цю тенденцію. Вони зосередили свою увагу на іраціональних елементах в індивідуальній психіці (В. Джеймс, З. Фройд). В соціальній психології (Г. Тард, Ле Бон) вождів розглядали як харизматичних месій, які поєднували на ґрунті певної доктрини образи батька-засновника та сина-героя. З. Фройд і Г. Тард довели, що політичні партії одночасно виконують функції церкви і армії. Пророк стає архетипом вождя. Останній, завдяки квазірелігійній системі вірувань об'єднує, стримує, згуртовує людей і формує ідеал жертвності за ради ідеї.

Іраціональні елементи вчені знаходили в класичному еллінізмі (Дж. Фрезер, Корнфорд) та вивчали антропологи. Дюркгейм в обрядах австралійських аборигенів знаходив елементи багатьох релігій. Важливо зазначити вплив на розвиток психології релігії філософської феноменології та аналітичної філософії. Психологічні школи початку ХХ ст. розглядали певні види релігійного досвіду, наприклад, звернення до Бога, роль релігійних мотивів в діяльності людини. В подальшому при дослідженні несвідомого почали залучати методи психоаналізу, гуманістичної психології. Психоаналіз намагався пояснити феномен релігії хворобливою психікою невротика, або певними бажаннями особистості. Один із засновників гуманістичної психології А. Маслоу звернув увагу на "вершинний досвід" у житті людини з високим ступенем самореалізації. Він визначив цей досвід як містичний, трансцендентний, із первісними елементами релігії. Г. Олпорт виявив різницю між зрілою та незрілою релігійністю. Вона, на думку вченого, полягає в наступному – або людина сконцентрована виключно на собі, або вона відчуває трансцендентне і живе у фарватері релігії на противагу використанню релігії для досягнення власної мети. Е. Еріксон визначив позитивну роль психосоціальних криз у житті людини, яка зорієнтована на трансцендентне. В. Франкл приділяв важливе значення сенсу життя, корені якого пов'язані з релігійні-

стю. Він вважав, що істинний сенс буття Всесвіту перебуває поза розумінням людини, в духовному вимірі людського існування. На думку вченого, сенс необхідно шукати, але його неможливо створити, а так званім органом сенсу у людини є совість. Е. Фром писав про значення духовної радості і любові до Бога та ближнього для цілісності душевного життя людини.

Термін "архетипічна психологія" вперше був запропонований Дж. Хіллманом в 1970 році. Вчений зокрема зазначав, що проблема архетипу була фундаментально розроблена К. Юнгом і стала центральною для юнгіанської терапії в межах аналітичної психології. Ідея про архетип (буквально "архетип" – це попередня форма) зустрічається в різних галузях гуманітарних наук. Наприклад, у дослідженнях міфології архетипи визначають як "мотиви"; в історії первісного світу для характеристики психології вони відповідають концепції Леві-Брюля про "колективні уявлення". В галузі порівняльного релігієзнавства вони були визначені Губертом та Мауссом як "категорії уяви". Поняття архетипу дослівно означає першоджерело, першооснова культури, менталітету, в цілому становлення і розвитку культурних та соціальних моделей, що оформлюють людське буття. Воно співвідноситься з нелінійним, циклічним поглядом на життя. К. Юнг пропонував розглядати архетип як усадковану форму або образ та здатність до формоутворення. С. Кримський доводить, що аналіз архетипів є важливим методом дослідження менталітету, праісторії та перспектив розвитку суспільних утворень [2, с.98].

А. Менегетті зауважував, що архетип – це постійна величина потенціалу, за допомогою якої відбувається структурування обставин буття людини. Це варіант загального принципу як на рівні явища, так і на рівні наукового аналізу. Архетип – це "потенція, яка характеризується віртуальністю, що спрямована на специфічну одиницю" з метою синтезу світу, реальності та існування у межах певної функціональності, моделі та проекту [3, с. 184].

Архетипи розглядалися як основні чинники уяви, у свою чергу акцент на уявному формує концентрацію на самому образі. К. Юнг та Дж. Хіллман звертали увагу на здатності психіки до творення образів. В архетипічній психології образи – це не лише знаки, символи тощо, а й сама психічна реальність. Вони вимагають поєднання осмислення, пояснення, інтерпретації з проживанням та відчуттям. Поза естетичним підходом, проти якого в цьому випадку виступав К. Юнг, образи дозволяють створити безпосередній місток між психологічним досвідом та міфом. Дж. Хіллман вважав, що незмінна мова моделей архетипу "це метафорична мова міфу" [4, с.32]. Д. Міллер зазначав, що боги та богині – це імена сил та енергій, які автономні, не зумовлені соціальними та історичними подіями, людською волею, індивідуальними факторами. Вчений називав їх "інформуючими силами" [5, с.515], що надають форму суспільній та особистій поведінці. Дж. Хіллман в свою чергу розглядав міфи як ключ до розуміння та усвідомлення образу.

Антична міфологія генотейстичного ґатунку, іудеохристиянський монотеїзм тощо кристалізують для

архетипічної психології моделі поведінки та розвитку людства загалом. На підтвердження наведемо міркування Д. Міллера, який довів відповідність між розвитком військово-промислового комплексу і родом діяльності Гери, Гефеста. Вчений запропонував наступні дуальні пари: "активна діяльність" – Герракл, "урбанізація" – Афіна, "іраціональне" – Пан, "доктрина Бога" – Зевс [5, с.517]. Дж. Хіллман, у свою чергу, зазначав, що сценарій поведінки античних богів розкриває природу поведінки сучасної людини. Отже, архетип надає можливість опрацювання фактологічного матеріалу на рівні пошук-характеристика-кодифікація. Це один із можливих засобів уникнути викривлення у тлумаченні та надати вичерпну інформацію про події, що відбулись.

Учений пов'язує зародження монотеїзму з тоталітарним поглядом на світ, з обмеженням уяви, що стало певним етапом розвитку західної культури, яка поєднала раціоналізм, залежність від технологій, моральний вибір з ідеєю єдиного Бога. Не випадково поклоніння Буттю стало підмінити довіру принципам Буття, а на рівні психіки це привело до волюнтаризму, розщеплення, неврозу. Політеїзм формує умови для створення, розгляду та усвідомлення моделей поведінки поза моралізацією та "Его". Багатобожжя тут виступає як шлях до уявного світу, появи індивідуальних символічних утворень, особистісного визначення добра і зла, уявної персоналізації. Отже, в архетипічній психології головним поняттям виступає архетип, досліджується образ за допомогою міфології, плюралізму та політеїзму.

Архетип – це "глибинний психосоціальний конструкт інформаційно-енергетичної природи" [6, с. 24]. Для аналізу соціальних проблем іноді застосовують поняття "душа". Розглядають "душу" суспільних структур та утворень на рівні сім'ї, людства, цивілізації. У ХХ ст. відбувались дискусії, присвячені осмисленню та взаємозв'язку понять "душа спільноти" та "душа індивіда". Наприклад, Л. Виготський пропонував вийти за межі "організму" для розуміння вищих психічних функцій. Отже, у запропонованому дослідженні в подальшому зосередимо увагу на розумінні понять "душа", "дух" в архетипічній психології і розглянемо їх на тлі обраних нами філософських та богословських концепцій.

У християнстві Душа визначає цілковито людину, оскільки вона живе духом життя, а не є частиною, що в поєднанні з тілом утворює людську істоту [7, с. 314]. Внаслідок зв'язку з Духом, Душа вказує на духовне походження людини. В більшості мов, терміни, що називають душу: іврит – нефеш, грецька – ψυχή, латинська – anima, пов'язані безпосередньо з подувом, диханням. Для деяких представників грецької філософії душа стає сутнісним початком, що існує незалежно від тіла, в якому вона знаходиться і з якого виходить, – це "спірітуалістське" уявлення підкреслює нематеріальний характер подуву, на противагу матеріальному тілу. Для семітів душа є невід'ємною від тіла і вказує як конкретне життя проявляється в людині, передовсім що в людині рухається коли він нерухомий під час сну. Це одна з причин порівняння душі з кров'ю [8, с. 142]. Згідно з Платоном, душа ототожнюється з духом, еманациєю якого вона певною мірою є, і надає лю-

дині цілковиту автономність. Для семітів джерелом життя є Бог, що вибрав за посередника Свого Духа. Душа – життєвий початок – і Дух, що є її джерелом, розрізняються в глибині людської сутності, там, куди досягає лише Слово Боже. Наприклад, у християнській традиції, завдяки різниці між Душею та Духом, можливо говорити про "людей душевних, що не мають духа" [8, с. 1717].

Грецькі філософи вважали, що душа додає іншим тілам певну досконалість, є подихом життя, і наділяли нею не лише людину. Фалес Мілетський допускав її наявність у магніті, оскільки той приводив у рух залізо. Філософи-натуралісти сприймали душу як фактор життя людини і як матерію. Нематеріальність душі доводив Платон. Він пояснював, що душа – це досконаліша від тіла і незалежна від нього субстанція. Душа є буттям духовним, ідеєю, пізнає інші ідеї, є джерелом істини, добра і становить ество людини. Платон формує діалектичний висновок про те, що душа, сутнісною ознакою якої є життя, не може мати відношення до її протилежності – смерті. У "Федоні" філософ визначив, що душа подібна до божественного, безсмертного, одноманітного, неподільного тощо.

Аристотель описав три частини душі відповідно до ієрархії природи. Він називав вегетативну (рослинну) душу з функцією харчування, чуттєву (тваринну) душу з функцією відчуття та локальних рухів, і розум з функцією духовної діяльності, який має лише людина. Душа, за Аристотелем, є цілісним формальним початком тіла. Це форма або енергія обмеженого тіла. Душа не може існувати без тіла, а тіло не може існувати без душі, яка його оживляє. Важлива функція душі – це свідомість, розум, який пізнає і надає оцінку буттю.

Ідеї про душу періоду античності вплинули на вчення християнських філософів св. Августина з Тагасте та св. Тому з Аквінату. Як і Платон, св. Августин уважав, що людина – це розумна душа, яка користується смертним тілом. Останнє, в свою чергу, є даром і виявом творчої сили Бога. Однією з особливостей душі є здатність пізнавати себе саму.

У вченні св. Томи, як і в Аристотеля душа і тіло – недосконалі субстанції (недовершені), але в наслідок їх об'єднання виникає нова субстанція – людина. Душа є самостійною, духовною, безсмертною субстанцією і має найвищу владу – розум і волю.

В архетипічній психології використовується термін "душа", коли мова йде про точку зору, яка в своїй основі є рефлексивною і знаходиться між людиною і подіями. Осягнення душі можливе лише в контексті явищ. Останнє впливає на ототожнення з принципом життя або божеством. Душа за Дж. Хіллманом надає сенс, робить можливою любов і мотивує релігійний інстинкт. Особливо він підкреслює "поглиблення подій у переживанні" ("душевні звершення") і зв'язок душі із смертю. Вчений пов'язує проблему творення душі з питанням: "Що саме зачіпає в моїй душі зазначена подія, зазначена річ, зазначений момент? Як це пов'язано з моєю смертю?" [9, с.49]. На його думку, саме на тлі смерті спостерігається різниця між перспективою душі і перспективою життя. В глибині душі знаходяться спогади, як події, що застигли в образах нашого

життя. Саме душа формує суб'єктивну історію, сповнену різноманітними сюжетними лініями – фантазійними, трагічними та комічними. Далі Дж. Хіллман зазначав, що така "історизація" життєвих подій виводить їх у категорію минулого, вічного, сакрального. Так, сьогочасна подія залучається до процесу перетворення, стає метафоричною, долає описовість на користь символізму. В цьому випадку уява дозволяє переглядати події як образи. Дж. Хіллман писав: "Уява знаходиться між існуючим світом та невловимими вічними реаліями духа. Позаду історії знаходиться Мнемозина (Меморія), імагінальна мати історизації, своєрідний архетипічний процес споглядання душі в формі історії" [9, с. 151]. Уяві, в зазначеному розумінні присвячена оповідь, арабського теолога і містика Ібн Арабі (1165–1240), про царя Соломона, який запросив царицю увійти до палацу, підлога якого була викладена прозорими кристалами. Вона помилково прийняла скляну підлогу за воду і підняла поділ свого одягу, щоб не намочити його. Соломон використав цей епізод як приклад для розуміння того, що окремих об'єкт перцепції кожної миті сприймається, як нове творіння, є новим створенням, і що видима постійність полягає в вияві подібностей і схожості. Ця схожість надає відчуття постійності і безперервності, що обманює нашу свідомість у стані сну. Об'єкти завжди в певному розумінні "нові створіння", оскільки щось працює на них, що робить їх більш ніж тільки матеріальними речами, які ніколи не змінюються.

Дж. Хіллман розглядав душу як фактор об'єднання "здібності нашої природи до уяви, переживання через роздуми рефлексій, образу сну і фантазії – того виміру, який визнає всі реалії як перш за все символічні або метафоричні" [9, с. 46]. На думку вченого, образи фантазії знаходяться в душі. Вона пов'язана з глибиною (натомість дух визначається висотами, які він може осягнути) і є визначальним принципом життя. Глибина стає умовою і проявом нашого філогенезу. В той же час образи є не лише філогенетичними, але вони самі по собі є філогенезом. Вони є засобом віддзеркалення подій життя в душі. Цей процес спирається на свідому роботу уяви і створює "корабель смерті" подібний охемі (oschema), "душевному тілу" як внутрішньої оболонки душі у неоплатоніків [9, с. 50]. Зв'язок між душею і смертю нагадує про злиття, яке, на думку З. Фрейда, має місце між еросом і танатосом, інстинктами життя й смерті. Тоді душа наближається до того аспекту інстинкту смерті, який передбачає прагнення до злиття, регресії і океанічного стану. Ці якості перебувають у постійному конфлікті з такими атрибутами "Его", як аналіз, розвиток, сепарація.

Архетипічна психологія намагається розкрити поняття "душа" порівняно з поняттям "дух". Останній є в науці, в теології, в раціоналізмі і в явному здоровому глузді, також як і в метафізиці. Існування духу не заперечується, але спростовується його роль як суб'єкта психології. Хіллман вказує, що "дух" прагне до крайнощів, і це викреслює багато речей – особливо, фантазії.

Душа пов'язана зі снами, дух – з чудесами або бажаннями. Це різниця між внутрішнім і зовнішнім. Дж. Хіллман вважає, що дух (наука) прагне дисцип-

лінувати душу (образи фантазії). Тому інтерпретацію образів можна розглядати як накладання духу на душу, накладання монотеїзму на політеїзм. Дж. Хіллман також пов'язує "дух" із самозвеличанням, героїзмом і з "риторикою єдності, завершеності, тотожності" [9, с. 92]. Архетипічна психологія сформувала стратегію виокремлення душі та духа. Була визначена різниця між методами і засобами прояву душі та духу. Визнається примат духа, що говорить трансцендентною, завершеною, чистою мовою. Архетипічна психологія має на меті актуалізувати духовну мову "істини", "віри", "закону" тощо. Різниця між душею та духом не дозволяє поєднувати психологічну терапію та східні й західні духовні дисципліни. Саме тому в межах зазначеної психологічної дисципліни не використовуються методи так званих медитативних практик, за допомогою яких події описують у релігійних термінах.

Дж. Хіллман стверджував, що при використанні поняття "душа" він говорить про перспективу, точку зору, яка в основі є рефлексивною і розташована між подіями та звершеннями. Душі немає в жодному явищі окремо, її неможливо досягнути в ізоляції від явищ. Саме тому, на думку вченого душу ототожнюють із божеством або принципами життя.

На початку 80-х років ХХ ст. у межах архетипічної психології почалися дослідження проблем "світової душі" міста. Місто виступає в якості пацієнта, осередком патології. В ньому уявлення про душу знаходять земну актуалізацію. І в цьому контексті архетипічна психологія почала досліджувати "хвороби" мегаполісу. Дж. Хіллман визначав, що душа людини перебуває безпосередньо в самій сутності планети. Він повертається до ідеї світової душі, яка панувала в більшості культур, і яка наділяє явища значенням, сенсом та сутністю. Учений, отже, підійшов до вирішення екологічної проблеми на рівні "екології душі". Оскільки симбіоз людської та планетарної душі (anima mundi) не дозволяє розглядати планету як сировинний ресурс та джерело експериментів. Головним завданням архетипічної психології як сфери, що поєд-

нує науку, мистецтво та релігію, Дж. Хіллман вважає: "одужання душі світу на основі розгляду світового образу з естетичної точки зору" [9, с. 102].

Висновки

В останнє десятиліття ХХ ст. Дж. Хіллман започаткував нове бачення психології та започаткував основи архетипічної психології. Вчений увів поняття "психологічна екологія", "психологічний урбанізм", які склали основу його концепції світової душі і душі в світі (anima mundi). Зазначена концепція має на меті вирішення питань екології душі, родини, міста, соціальних структур тощо. Архетипічна психологія Дж. Хіллмана, ґрунтуючись на неоплатонізмі, дозволяє розглядати душу ("психе") як складову антропологічної системи разом з духом та тілом. Останнє відповідає матеріальному, душа – імагінальному (mundus imaginalis), а дух – свідомості та логічному мисленню. Душа, на думку Дж. Хіллмана, є "закладеною в нашу природу можливістю творчої уяви" [9, с. 62], а також формою, що розглядає можливість реальності як переважно "символічні або метафоричні" [9, с. 73]. Важливим завданням архетипічної психології він називає "одужання" душі світу.

Список літератури

1. Винайдення традиції / За ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера; Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 448 с.
2. Кримський С. Б. Архетипи української культури // Феномен української культури. К., 1996. – С. 97-98
3. Менегетти А. Система и личность. – М.: "Онтопсихология", 2003. – 328 с.
4. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. – СПб.: Питер, 1997. – 260 с.
5. Miller David L. Poytheism and Archetypal Theology // American Academy of Religion, 1972. – № 40. – P. 513-527.
6. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. К.: Либідь, 2001. – 334 с.
7. Словарь библейского богословия // Под. ред. К. Леон-Дюфура; Пер. с фр. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1990. – 1287 с.
8. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1989, – 2535 с.
9. Хиллман Дж. Архетипическая психология / Пер. з англ. – М.: Когито-Центр, 2006. – 351 с.

У.П. Кошетар

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ АРХЕТИПИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ ДУШИ ДЖ. ХИЛЛМАНА)
В статье проанализировано основные черты, присущие, по мнению Дж. Хиллмана, понятиям душа и дух, раскрывается философская проблема "определения души" или ее логоса.

U. Koshetar

PSYCHOLOGY OF RELIGION IN THE CONTEXT OF ARCHAETYPICAL PSYCHOLOGY (ASPECTS OF A SOUL CONCEPT BY J. HILLMAN)
Basic features, which are characteristic to soul and spirit in Hillman's opinion are analyzed in the article. The philosophical problem of "defining a soul" and its logos is revealed.

УДК 1 (091)

А.А. Машталер, канд.філос.наук

КУЛЬТУРА В ЕПОХУ ІНТЕРНЕТУ: ЗМІНА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ

Київський національний економічний університет ім. В. Гетьмана

В статті аналізується проблема кризи культури в епоху інформаційного суспільства. Автор доводить, що даний стан культури є її закономірним етапом, який обумовлює зміну мислення, буття, цінностей. В цьому полягає сенс інновації.

Вступ

Єдина умова збереження і розвитку людини – культура, криза якої є сьогодні очевидним фактом. Однак необхідно з'ясувати - стосовно якої культури або

якої частини культури робиться висновок про кризу. Як зазначає В.М.Розін, „бурхливий розвиток Інтернету і завоювання ним світу, звичайно, обумовлено не тільки новими технологічними можливостями, але і