

ԿԱՌԼ ՅՈՒՆԳԸ ԿՐՈՆԻ ՀՈԳԵԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ

Գոհար Սարգսյան

Կրոնի հոգեբանությունը կրոնագիտության համակարգի կարևորագույն դիսցիպլիններից է: Այն պատկանում է սոցիալ-հոգեբանական գիտությունների ընտանիքին և մեկն է հոգեբանության այն ճյուղերից, որն ուսումնասիրում է հասարակական կյանքի անբաժան մաս հանդիսացող կրոնական գիտակցության և կրոնատաճության հոգեբանական առանձնահատկությունները: Այլ կերպ ասած՝ նրա առարկայական տիրույթը հոգեբանական այն գործոնների համակարգված վերլուծությունն է, որոնք դրսևորվում են հավատացյալի ամենօրյա վարքագծում և հնարավորություն են ընձեռնում առավել խոր հասկանալ կրոնատաճ մարդու կյանքը, այն հակվածությունները, որոնք պրոյեկտվում են շրջապատող աշխարհի և հասարակական միջավայրի վրա: Այդ համատեքստում կրոնի հոգեբանությունը հանդես է գալիս գիտելիքների երկու այնպիսի ոլորտների խաչավորման հանգուցակետում, ինչպիսիք են կրոնագիտությունը և հոգեբանական գիտությունները:

Իմաստային տեսանկյունից կրոնի հոգեբանությունը ընդհանուր եզրեր ունի նաև փիլիսոփայության, կրոնական փիլիսոփայության և աստվածաբանության ոլորտի հիմնախնդիրների հետ: Եվ քանի որ «Կրոնատաճ մարդու համար ժամանակը համասեռ չէ և ոչ էլ անվերջ»¹, և՛ տեսական, և՛ պատմական կրոնագիտության շրջանակներում կրոնի հոգեբանությունը թույլ է տալիս ամբողջության մեջ, խորքային և համընդգրկուն ձևով հասկանալ մարդկության հոգևոր առաջընթացը, առանց որի ոչ միայն անհնար է կրոնի ուսումնասիրությունը, այլև՝ կրոնական համակարգերի տարրերի օբյեկտիվ լուսաբանումը:

Դրանով պայմանավորված՝ որպես կրոնագիտության համակարգի դիսցիպլին, կրոնի հոգեբանությունը իրականացնում է երկու հիմնական գործառույթ.

Աշխարհայացքային, որի որակով կրոնի հոգեբանությունը հանդես

¹ Элиаде Мирча. Священное и мирское. М., 1994, с. 48.

է գալիս իբրև ուրոյն տեսական արժեք: Տեսական արժեք է, քանի որ հոգեբանական գիտության դիրքերից բացատրում է կրոնի էությունը և բացահայտում վերջինիս ազդեցությունը ինչպես անհատի, այնպես էլ ամբողջության մեջ վերցրած՝ հասարակության վրա: Այդ հոլովոյթում կրոնի հոգեբանությունը անդրադառնում և համակարգված գնահատում է նաև հազարամյակների ընթացքում կրոններում կուտակված և խտացված մարդկության հոգևոր փորձառությունը:

Ուտիլիտար կամ գործնական, որի որակով կրոնի հոգեբանությունը էմպիրիկ հետազոտությունների օգնությամբ տեղեկատվություն է ներկայացնում սոցիալական խմբերի, խավերի կրոնական հավատալիքների էության, բովանդակության, ինչպես նաև այն մասին, թե ինչպիսին է կրոնական հավատի ինտենսիվության մակարդակը, հոգեկառույցի վրա կրոնական հավատալիքների ազդեցության աստիճանը, վերաբերմունքը դեպի եկեղեցին, կրոնական այլ ինստիտուտները և այլն:

Այդ ամենով հանդերձ՝ կրոնի հոգեբանության վերլուծական գիտադաշտում առաջին հերթին կարևորվում են մարդու հոգևոր ներաշխարհի, ինչպես նաև անհատի մտածողության և կրոնական վարքագծի վրա հետք թողած այնպիսի հոգեկան գործընթացների համակարգված ուսումնասիրությունը և արժևորումը, ինչպիսիք են հույզերն ու ապրումները, կամային-մտավոր ճիգերը, հիշողությունը, գիտակցական և անգիտակցական հոգեբանական ըմբռնումները և այլն: Ուտիլ՝ այդ համատեքստում առանձնահատուկ նշանակություն է ձեռք բերում հոգեբանական հետազոտությունների շրջանակում էմպիրիկ և մեթոդաբանական մակարդակներով մարդու ներաշխարհը բնութագրող կրոնական երևույթների վերլուծությունը:

XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած գիտական շրջանակներում մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում կրոնագիտության ոլորտին վերաբերող հետազոտությունները, որոնք հնարավորություն են ընձեռնում վերլուծական և պատմահամեմատական անդրադարձ կատարել կրոնների հիմնախնդիրներին: Այդ պահանջով են հրապարակ իջել նաև կրոնի հոգեբանության հայեցակարգերը: Նշված գործընթացի հիմքում հավասարապես ընկած էր նաև աստվածային հայտնության և կրոնի մեկնաբանության հետ կապված տեսական և էմպիրիկ փաստական հարուստ նյութի իմաստավորման պահանջը:

Հայտնի է, որ միջնադարյան Եվրոպայում կրոնի նկատմամբ վերա-

բերմունքը հանգում էր գլխավորապես եկեղեցու հայրերի աշխատությունների և կամ եկեղեցական ժողովների ուսումնասիրությանը: Այդ մոտեցման բնականոն արդյունքը հանդիսացավ նաև ավանդական-աստվածաբանական այն մեկնաբանությունը, որ կրոնը (այսինքն՝ բացառապես քրիստոնեությունը) մարդկանց տրված աստվածային հայտնություն է, անառարկելի, անփոփոխ և բացարձակ (հավիտենական) ճշմարտություն¹: Այդ ճանապարհով ձևավորված կրոնաբանական փիլիսոփայությունը ոչ միայն անտեսում էր կրոնների պատմականությունը կամ արմատապես մերժում էվոլյուցիոն գործընթացները, այլև հռչակում էր միայն սեփական հավատի համապարփակ և անփոփոխ ճշմարիտ լինելը, որով մերժվում էր կրոնական ցանկացած այլ համակարգի գոյությունն անգամ: Վերջինս Կ. Յունգը բացատրում էր «հավատի անբնական հարկադրանքի», իսկ մյուս կողմից՝ «գիտության նկատմամբ նույնքան անբնական հավատի» հակասությամբ²:

Աստվածաբանական վերոնշյալ ըմբռնմանը հակադարձելով քննադատական մոտեցումը՝ կրոնագիտությունը, իր պատմամշակութային հիմքերով և դիսցիպլիններով հանդերձ, հանդես եկավ հումանիստական աշխարհընկալման և «բարոյական վերաբերմունքի պաշտպանության» կոչերով: Այդ տեսանկյունից կրոնագիտության և կրոնի հոգեբանության ասպարեզում իր նշանակալի ավանդն է ներդրել XX դարի շվեյցարացի հայտնի հոգեբան, բանասեր, մշակութաբան և փիլիսոփա, «վերլուծական հոգեբանության և հոգեթերապիայի» հիմնադիր Կառլ Գուստավ

¹ Այդ կապակցությամբ Պ. Տեյար դը Շարդենը գրում է. «Քրիստոնեության փաստը մեր առջև է: Այն իր տեղն ունի Աշխարհի այլ իրողությունների կողքին: Նախ իր Հավատամքի բովանդակությամբ, այնուհետև իր գոյության արժեքով և, վերջապես, ընդլայնման իր արտակարգ կարողությամբ Քրիստոնեությունը գալիս է հաստատելու անձնական բնույթի էներգիաներով կառավարվող Տիեզերքի հեռանկարները. ... Նրանց, ովքեր Քրիստոնեությանը ծանոթ են միայն արտաքուստ, այն անհուսալիորեն խճճված է թվում: Իրականում իր հիմնական գծերի մեջ դիտվելիս, այն պարունակում է Աշխարհի չափազանց պարզ ու զարմանալիորեն համարձակ լուծում: Նրանում կենտրոնականը (և սա այն աստիճան ակներև է, որ կարող է շփոթեցնել) Աստծու որպես Անձի աներկբա հաստատումն է որպես Նախախնամություն, որ հոգատարությամբ ղեկավարում է Տիեզերքը, որպես Հայտնություն Շնորհողի, որ հաղորդակցվում է Մարդու հետ բանականության մակարդակում և միջոցներով», **Պիեռ Տեյար դը Շարդեն**, Մարդու ֆենոնենը, Երևան, 1998, էջ 253:

² Տե՛ս **Է. Կասիրեր**, Էսսե մարդու մասին, Երևան, 2008, էջ 10:

Յունգը (1875-1961թթ.)¹, որի տեսական ժառանգության ուսումնասիրությունը աներկբա վկայում է բազմարդյուն հեղինակի հանրագիտակային գիտելիքների փաստը:

Իբրև հոգեբույժ՝ Կ. Յունգն իր մասնագիտական գործունեությունը սկսել է Ցյուրիխի կլինիկայում, որտեղ էլ ծանոթացել է հոգեվերլուծության ուսմունքին: 1907 թ. տեղափոխվել է Վիեննա, ծանոթություն հաստատել Զ. Ֆրոյդի հետ, որը կարճ ժամանակում վերաճել է «մասնագիտական խոր բարեկամության»: Այդ կապակցությամբ Կ. Յունգը գրում է. «Ֆրոյդը ինձ հանդիպած իրապես հանճարեղ առաջին մարդն էր: Այդ ժամանակվա իմ ծանոթներից ոչ-ոքի չեմ կարող համեմատել նրա հետ: Նրա մեջ պարզունակ ոչինչ չկար: Նա անսովոր խելացի, խորաթափանց և բոլոր առումներով հրաշալի մարդ էր»²: Այս փուլում հոգեվերլուծաբանի ազդեցությունն այնքան մեծ է եղել, որ Կ. Յունգը համարվել է նրա «ավագ որդին և ժառանգը» և, որպես այդպիսին, դարձել է «հոգեվերլուծական շարժման» և ֆրոյդիզմի ակտիվ պրոպագանդիստներից մեկը³: Հետագայում թեև գիտնականների հարաբերությունները նախկին ջերմությունը չունեին, այդուհանդերձ, երբ 1910 թ. տեղի է ունենում հոգեվերլու-

¹ Կառլ Գուստավ Յունգը 1895-1900 թթ. սովորել է Բազելի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում: Ուսումն ավարտելուց հետո 1900 թ. աշխատանքի է անցել Ցյուրիխի հոգեբուժական կլինիկայում: Այստեղ նա մասնակցել է սպիրիտիստական սեանսների, մոտիկից ծանոթացել աստղագիտությանը և թվագիտությանը: 1902 թ. ավարտել է «Այսպես կոչված օկուլտիստական երևույթների հոգեբանության և ախտաբանության մասին» դոկտորական ատենախոսությունը: 1904 թ. հիմնադրել է փորձարարական հոգեբանության լաբորատորիա: Միջազգայնորեն ճանաչված գիտնականը բազմիցս հրավիրվել է ԱՄՆ, ուր դասախոսական գործունեությանը զուգընթաց զբաղվել է նաև մասնավոր թերապևտիկ պրակտիկայով: Արժանացել է Հարվարդի, Ելի, Օքսֆորդի համալսարանների պատվավոր դոկտորի աստիճանի: 1920-1930-ական թվականներին բազմիցս այցելել է Հյուսիսային և Արևելյան Աֆրիկա, Հնդկաստան, Մեքսիկա, ծանոթացել արևելյան մշակույթներին: Շուրջ 30 տարի զբաղվել է արքիմիայի հիմնահարցերով: 1948 թ. Ցյուրիխում հիմնադրվել է Կ. Յունգի Ինստիտուտը:

² **Jung C.G.** Psychology and the East, London, 1978. P. 99.

³ Կ. Յունգն այդ կապակցությամբ հավաստում է, որ «Ֆրոյդի գաղափարները արագությամբ նվաճեցին ժամանակի ամենափայլուն ինտելեկտուալների մտքերը, որոնք 1902 թ. կազմակերպեցին Վիեննայի հոգեվերլուծական խմբակը, որը 1908 թ. վերածվեց Վիեննայի հոգեվերլուծական ընկերության»: 1909 թ. Զ. Ֆրոյդը և Կ. Յունգը ԱՄՆ-ում հանդես են եկել դասախոսությունների շարքով և Կլարկի (Մասաչուսեթսի նահանգ) համալսարանը երկուսին էլ շնորհել է պատվավոր դոկտորի (honoris causa) կոչում:

ծության Միջազգային վեհաժողով, Զ. Ֆրոյդի առաջարկով Կ. Յունզը ընտրվում է «Վեհաժողովի մշտական նախագահ»: 1912 թ. Կ. Յունզը հրատարակում է «Լիբիդոյի մետամորֆոզներն ու սիմվոլները» աշխատությունը, որտեղ «վերջ է տալիս անգիտակցականի և գիտակցականի միջև ֆրոյդիստական արգելքին» և նորովի մեկնաբանում «սեռական էներգիայի մասին հոգեվերլուծության ըմբռնումները»: Տարածայնությունների պատճառով Կ. Յունզը 1913 թ. հրաժարվում է նաև հոգեվերլուծության միջազգային Վեհաժողովի մշտական նախագահի պարտականություններից և հիմք է դնում հոգեբանության նոր բնագավառի՝ «վերլուծական հոգեբանությանը»:

Հակադրվելով Զ. Ֆրոյդի կողմից անգիտակցականի ըմբռնման հենքի վրա առաջադրված «պանսեքսուալության» հայեցակարգին¹ Կ. Յունզը պնդում է, որ **մարդու էությունը պետք է բացատրել՝ հիմք ընդունելով նրա առողջական, այլ ոչ թե ախտաբանական գործոնը**²: Այդ հի-

¹ Կ. Յունզը մասնավորապես ցույց է տալիս, որ ինցեստը, որն արական սեռի համար Զ. Ֆրոյդը բնութագրում է ընտանիքի ներսում մանկայնության հիման վրա ձևավորված «էդիպյան բարդույթով», իսկ իգական սեռի համար՝ «Էլեկտրայի բարդույթով», ունի ոչ թե իրական, այլ պատրանքային նշանակություն: Ինցեստի նկարագրության հարցում Կ. Յունզը առաջնային է համարում կրոնական բովանդակությունը, քանի որ բոլոր դիցաբանական համակարգերում այն կարևորագույն տեղ է գրավում: Կարճ ասած՝ տարբերությունը այն է, որ «դուրս մղումը» չի կարող ամենայնի բացատրության պատճառ դառնալ, քանի որ անգիտակցական պատկերները կարող են նպատակաբանական բնույթ ունենալ, որ լիբիդոն միայն սեռական էներգիա չէ, տե՛ս **Юнг К. Г. Критика психоанализа / Аналитическая психология и психотерапия: Хрестоматия. СПб., 2001, с. 16:**

² Այսպես, եթե Զ. Ֆրոյդը անհատի կառուցվածքում առանձնացնում է «Նա», «Ես» և «Գեր-ես» հիմնատարրերը, ապա Կ. Յունզը մարդու հոգեկանում առաջնային է համարում Ստվեր, Անձ, Հոգի, Անիմուս, Աստվածային Մանուկ, Կույս (Կորա), Իմաստուն Ծերունի (Փիլեմոն), Ինքնություն և այլ գործոններ: Եթե անհատի զարգացման գործում դասական հոգեվերլուծությունը առաջնային դեր է վերապահում «հայրական բարդույթին», ապա վերլուծական հոգեբանությունը այդ դերը վերապահում է «մայրական բարդույթին», որը հիմնովին ներթափափված է «Մեծ Մոր» պատկերով: Եթե Զ. Ֆրոյդը մարդու կենսագործունեության ոլորտում բացառիկ դեր էր հատկացնում անգիտակցականին, ապա Կ. Յունզը պնդում է, որ «անգիտակցականն իր նշանակությամբ մոտավորապես համարժեք է գիտակցականին», և որ դրանք փոխադարձաբար լրացնում են մեկը մյուսին այն պարզ պատճառով, որ «փոխհատուցման հանգույցներով» անբաժան են միմյանցից: Մանրամասները տե՛ս **Юнг К. Г. Критика психоанализа, с. 8-9:**

ման վրա նա առաջադրել է հակաֆրոյդյան այն տեսակետը, որ անհատի տիպը (ինտրովերտ կամ էքստրովերտ) որոշվում է աշխարհակառույցի ներքին և արտաքին սկիզբների հետ ունեցած հարաբերությամբ: Այլ կերպ ասած՝ Կ. Յունգի հայեցակարգի նորոյթն այն է, որ նա կրոնը բնութագրելու համար առաջնային է համարում իրականության նկատմամբ ցանկությունների, կրքերի և ապրումների երկակիության միջոցով դրսևորվող հակումները, իսկ մարդու հոգեբանական էներգիայի և հակումների ձևավորումը բացատրում է այդ հակադրությունների նկատմամբ անհատի ունեցած դիրքորոշմամբ, քանի որ համոզված է, որ այդ հակադրությունն ընկած է «ցանկացած ներոտիկ դիսոցիացիայի հիմքում» և «...գիտակցության կողմից կարող է անեքսիայի ենթարկվել այն պարագայում միայն, եթե միաժամանակ համապատասխան անգիտակցական բովանդակությունը դառնում է գիտակցության հենարան»¹: Կ. Յունգը հոգեբանական տիպը միայն սեռական հակումներով բացատրելու ֆրոյդյան տեսակետը մերժել է նաև այն հիման վրա, որ լիբիդոն համարել է ավելի լայն հասկացություն, քան այն կիրառվում է հոգեվերլուծության համակարգում²: Վերլուծաբանը սեռական հակումները միայն կենսաբանական գործոնով բացատրելը թերի է համարում նաև այն պատճառով, որ ինցեստի պարագայում երկրորդ պլան է մղվում մարդկային հոգու և վերջինիս «վերապրումի» պահը: Նա պնդում է. «... կրոնների հետ կապված ամեն ինչ, այն ամենը, ինչի մասին խոսում են կրոնները, այնքան սերտորեն են հարաբերվում մարդու հոգու հետ, որ հոգեբանությունը, իմ կարծիքով, բոլորից քիչ կարող է իրեն թույլ տալ այդ առարկան տեսադաշտից դուրս թողնել»³: Հոգեբանը դա բացատրում է

¹ Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 1995, с. 105. Այս դեպքում վերլուծաբանը նկատում է, որ նկատի ունի նաև կրոնական հավատալիքների նումինոզ էությունը և դա բացատրում է նրանով, որ «Ինչպիսի հատկություններ էլ ունենան նումինոզ ապրումները, դրանք բոլորն էլ ունեն բնութագրական մեկ գիծ. իրենց ակունքը դուրս են դնում գիտակցության ոլորտից: Հայտնի է, որ այդ ոլորտը բնութագրելու համար հոգեբանությունը օգտագործում է անգիտակցական հասկացությունը ...», Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице / Юнг К. Г. Ответ Иову, с. 50:

² Այդ համատեքստում Կ. Յունգը հոգեվերլուծական մեթոդաբանությունը մերժում է նաև այն կապակցությամբ, որ «Ֆրոյդի ուսմունքի համաձայն ստացվում է, որ էդիպյան բարդույթի ինցեստուալ ցանկությունները դեպի մանկայնական պատրանք տանող հետընթացի իրական պատճառն են», Юнг К. Г. Критика психоанализа, с. 18:

³ Юнг К. Г. Ответ Иову, с. 9.

նաև նրանով, որ իր կրոնական հակումներում մարդն ընթանում է բնական ճանապարհով, այդ պատճառով էլ նրա հոգեկանը ներթափախված է կրոնական զգացմունքներով: Այդ դիրքերից էլ Կ. Յունզը փաստում է. «Բոլոր կրոնները պոզիտիվ են և դրանց վարդապետության բովանդակության մեջ առկա են այն պատկերները, որոնց հետ պացիենտներն առնչվում են երազում և ֆանտազիայում: Մարդու Ես-ը տառապում է ոչ միայն մարդկությունից իր տարանջատվելու, այլև՝ հոգևորության կորստի պատճառով»¹:

Կ. Յունզը առաջադրել է նաև հակաֆրոյդյան այն տեսակետը, որ մարդկության պատմության արշալույսին ծագած **անգիտակցականը ունի ոչ թե ֆիզիկական, այլ՝ մշակութային բնություն**, այլ կերպ ասած՝ ծագել է «կոլեկտիվ հոգեկան փորձի արդյունքում»: Ընդ որում, տեսաբանը պնդում է, որ այդ յուրատիպ «մշակութային անգիտակցականն» իր մեջ ներառում է ինչպես նյութական, այնպես էլ հոգևոր տարրեր, ընտանեկան և հասարակական հարաբերություններ, վարքագծային և մտային կարծրատիպեր, որոնք առօրեական մտածողության մակարդակում չեն գիտակցվում և հակասական են թվում: Հետևաբար, ըստ նրա՝ «Ցանկացած մարդու համար ակնհայտ է, որ այդ հակասությունը տրամաբանորեն անլուծելի է, և որ այդ պատճառով լավ է հեռու մնալ նման անարդյունք քննարկումներից»²: Կ. Յունզի համոզմամբ «մշակութային անգիտակցականի» հոգեբանական մոտիվները նյութականի և հոգևորի, ռացիոնալի և իռացիոնալի յուրատիպ հակադրությունն են: **Հոգեբանի կարծիքով այդ հակադրությամբ է պայմանավորված նաև կրոնական գիտակցության էությունը և երկակի բնույթը**: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «... հավատը կարևոր գործոն է, որը չի կարող վիճարկվել և ապացուցման կարիք չունի: Այդ ոլորտը (հոգևոր՝ Գ. Ս.) ներառում է նաև կրոնական դատողությունները»³: Տեսաբանն այդ հակադրությամբ է բացատրում նաև կրոնական գիտակցության երկչափ բնույթը, քանի որ այն միաժամանակ գործում է և՛ սրբազան (դիցաբանական՝ Գ. Ս.) տարածա-

¹ Տե՛ս Юнг К. Г. Критика психоанализа, с. 7-8.

² Юнг К. Г. Ответ Иову, с. 110. Կ. Յունզն այդ պնդումը հիմնավորում է նաև նրանով, որ «... անոմալ այդ երկակիության պատճառով, մի կողմից նա (մարդը՝ Գ. Ս.), հավանական է, կարող է լուսավորության հասնել, բայց մյուս կողմից գտնվում է այս աշխարհի իշխանի կրունկի տակ», **Նույն տեղում**, էջ 80-81:

³ **Նույն տեղում**, էջ 110-111:

ժամանակային միջավայրում, և՛ ժամանակային հաջորդականության մեջ¹: Մյուս կողմից՝ մարդու համար երկակի է նաև այսրաշխարհային իրականությունը: Այդ ամենն էլ Կ. Յունզին բերել են այն հետևության, որ իրականության մեջ «մշակութային անգիտակցականը» անփոփոխ դրսևվորվում է որպես «համապարփակ հիշողություն» և պահպանված է հատկապես դիցաբանական կերպարներում ու արքետիպերում²: Արքետիպը, նրա համոզմամբ, ամենևին չպետք է դիտարկել որպես ինչ-որ «զետեղարան», քանի որ այն այդպիսին կարող է դառնալ միայն, «եթե իր տեղում չէ»: Արքետիպն «ինքնին պատկանում է մարդկային հոգու մեծագույն արժեքների թվին, դրա համար էլ նա իրենով լցրել է բոլոր կրոնների բոլոր օլիմպոսները: Նրա՝ որպես ինչ-որ ներկայի դուրս մղումը պոտենցիալ կորուստ է»³, իսկ «կոլեկտիվ հոգեկան փորձի արդյունքում» մարդկության կողմից կուտակված ողջ իմաստությունը՝ որպես արժեքավոր և կար-

¹ Յունզյան այդ տեսակետին համահունչ է նաև հիմնահարցի արդի կրոնագիտական լուծումը: Մասնավորապես, Մ. Էլիադեն ևս համամիտ է, որ «Կրոնատաժ մարդու համար ժամանակը համասեռ և անընդհատ չէ: Գոյություն ունեն սրբազան ժամանակի փուլեր: Դա տոների ժամանակն է (որոնց մեծ մասը կրկնվում է որոշակի հաջորդականությամբ): Իսկ մյուս կողմից գոյություն ունի աշխարհիկ ժամանակ, առօրեական ժամանակային տարածություն, որից ներս ծավալվում են կրոնական նշանակությունից զուրկ իրադարձությունները», **Элиаде Мирча**. Священное и мирское, с. 48:

² Արքետիպ – հուն.՝ նախակերպար: Կրոնի հոգեբանության Կ. Յունզի հայեցակարգում շրջանառության դրված այս եզրով նշանակվում է նախասկզբնական այն սխեման, որը դրսևորվում է չգիտակցված և ասպիտորի, և «ակտիվացնում է երևակայությունը»: Արքետիպը դրսևորվում է առասպելներում, կրոնական հավատալիքներում, արվեստի և գրականության ստեղծագործություններում և երազներում: Արքետիպը կերպաների սխեմա է, դրանց հոգեբանական նախադրյալը, հնարավորությունը: Այն բովանդակային տեսք է ստանում միայն այն ժամանակ, երբ ներթափանցում է գիտակցության մեջ, «լցվում գիտակցական փորձի նյութով»: «Նա, ով խոսում է արքետիպերով, հազարավոր ձայներ է հոլովում, անցնում է հավերժական ոլորտ, իր անձնական ճշմարտությունը բարձրացնում է համամարդկային ճշմարտության մակարդակի»: Հոգեբանության մեջ Կ. Յունզը արքետիպի հարաբերական համարժեք է համարում հոգի-անիմուսը, չինական ին-յանը, Իմաստուն Ծերունին, դիցապաշտական Մոր բազմազան տարբերակները (աստվածուհի, կախարհ, մոյրա, Դեմետրա, Կիբելա, Աստվածամայր և այլն), որը տանում է բարձրագույն կանացի էության արքետիպի վերհանմանը, ինչը մարմնավորվում է սերունդների հերթափոխման հոգեբանական զգացողությունը, անմահության և ժամանակի իշխանության հաղթահարումը»:

³ **Юнг К. Г.** Структура психики и процесс индивидуализации / **Аналитическая психология и психотерапия**: Хрестоматия, с. 335-336.

և որ փորձ, արքետիպերի միջոցով փոխանցվում է սերնդեսերունդ: Այլ կերպ ասած՝ ըստ Կ. Յունգի՝ մարդկային ողջ իմաստությունը կուտակվում է կոլեկտիվ անգիտակցականում և իր ամբողջությամբ դրսևորվում է հատկապես դիցաբանության մեջ այն պարզ պատճառով, որ «դիցաբանության արվեստը որոշվում է իր նյութի առանձնահատկությամբ»: «Անհիշելի հնադարից պահպանված ավանդությամբ այդ նյութի հիմնական զանգվածը առկա է աստվածների և աստվածաման էությունների, հերոսական ճակատամարտերի և անդրաշխարհ ճանապարհորդությունների պատումներում (միֆոլոգեմ՝ ահա հին հունական լավագույն բառը դրանք նշանակելու համար), որոնք քաջածանոթ են բոլորին, բայց որոնք դեռևս հեռու են վերջնական ձևակերպումից և նյութ են նոր ստեղծագործությունների համար: Դիցաբանությունն այդ նյութի **շարժումն է**, դա միաժամանակ քարացած է և մոբիլ, սուբստանցիոնալ է և, այդուհանդերձ, ստատիկ չէ, ենթակա է ձևափոխումների»¹:

Կրոնի և կրոնական հավատալիքների բացատրության ֆրոյդական «պանսեքսուալիզմի» մոդելը Կ. Յունգը մերժում է նաև մեկ այլ պատճառաբանությամբ: Նա պնդում է, որ հոգեբանորեն մարդն «ամբողջական միասնության է ձգտում աշխարհի հետ», որի արդյունքում հոգեկան զարգացման նպատակը դառնում է **ինքնաիրացման ձգտումը**: Այս պարագայում հիմք ընդունելով էներգիայի պահպանման օրենքը՝ նա պնդում է, որ «Այս էներգիան սուբյեկտիվ իմաստով և հոգեբանական ըմբռնմամբ հասկացվում է իբրև **ցանկություն**: Ես այն անվանում եմ **լիբիդո**, այդ եզրն օգտագործելով իր նախասկզբնական, բայց ամենևին էլ ոչ միայն սեռականի իմաստով ...: Առավել լայն առումով լիբիդոն կարելի է հասկանալ որպես ընդհանրապես կենսական էներգիա»²: Վերլուծաբանը համոզված է նաև, որ այդ որակով է լիբիդոն «անցնում ամենատարբեր ակտերի միջոցով», զարգանում մինչև հասուն տարիք և արգելքների հանդիպելով՝ «ակկումուլացվելով», պահանջ ծնում այդ արգելքները հաղթահարելու համար: Եվ եթե այդ գործընթացում անորոշության հետևանքով անհատը չի կարողանում հաղթահարել արգելքները, ապա լիբիդոն հետընթաց (ռեգրես) է ապրում. «Այն բանի փոխարեն, որպեսզի ձրգտի է՛լ ավելի բարձր ճիգի, լիբիդոն հրաժարվում է իր առջև կանգնած

¹ Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996, с. 13.

² Юнг К. Г. Критика психоанализа, с. 19.

այդ խնդրից և վերադառնում է նախկին վիճակին»: Ուստի, ըստ Կ. Յունգի, ի տարբերություն ֆրոյդիզմի, ներքոյի պատճառը պետք է փնտրել ոչ թե անցյալում, այլ՝ ապագայում¹:

Քննարկվող համատեքստում Կ. Յունգը մեծ տեղ է հատկացնում նաև երազների ֆրոյդական մեկնաբանության մերժմանը: Այս հարցում նրա համար ելակետայինն այն է, որ երազների մեկնաբանության ֆրոյդական սկզբունքները «չափազանց պարզունակ են»: Բանն այն է, որ երբ ժամանակի ընթացքում «հարություն են առնում» երազատեսության այս կամ այն հատվածի վերաբերյալ ավելի ու ավելի մեծ թվով հիշողություններ, որոնք վերաբերում են երևույթի «ներքին իմաստին», ապա դրանք ոչ թե պետք է քննարկել որպես զուտ անգիտակցականի, այլ՝ ելակետի նկատմամբ ունեցած համեմատության և համադրության համատեքստում, քանի որ երազատեսության ընդհանուր բնութագրիչ գծերը համադրվում են անկախ այն բանից, թե դրանք վերաբերում են արտաքին ձևին, թե ներքին էությանը: «Ըստ այդմ, պետք է հրաժարվել կանխակալ ամեն մի կարծիքից»²:

Այս «համեմատական նկարագրության» դերն այն է, որ «... թույլ է տալիս անգիտակցականի բովանդակությունը կազմել այնպես, ինչպես համեմատվող բոլոր այն նյութերը, որոնցից պետք է ինչ-որ եզրահանգումներ բխեցնել»³: Այս պարագայում, երբ խոսքն աստվածաբանական մտայնության մասին է, նրա համոզմամբ խթանող մոտիվ է հանդիսանում «ինքնաիրացման բնազդը», քանի որ հավանական է համարվում այն, որ «...չափազանց անգիտակցականի ազդեցության տակ գտնվող բոլոր անհատականությունները անսանձ մոլուցքով մղվում են դեպի ինքնագիտակցության առավել բարձր աստիճան: Բայց միանգամայն ակնհայտ է, դա այդպես չէ: Ազգաբնակչության ամբողջական շերտերի մըտքով անգամ չի անցնում ներոտիկ դառնալ»⁴: Այլ կերպ ասած՝ համեմատական նկարագրության ճանապարհով հնարավոր է բացահայտել, թե որտեղ են անթեղված տվյալ երևույթի հիմնական տարրերը՝ նա-

¹ Նոյն տեղում, էջ 20:

² Նոյն տեղում, էջ 30-31:

³ Նոյն տեղում, էջ 31:

⁴ Юнг К. Г. Психология бессознательного / Аналитическая психология и психотерапия: Хрестоматия, с. 379.

խասկզբնական իմաստը, որով էլ թափանցում ենք «կրոնական առասպելների աշխարհ»: Եվ պատճառն այն է, որ «Անհատականացման նպատակը ... այլ բան չէ, քան մի կողմից ինքնության ազատագրումը անձի կեղծ ծածկույթից, մյուս կողմից՝ անգիտակացական պատկերների ներշնչանքի իշխանությունից»¹:

Համանման ձևով վերլուծաբանը հակադրվում է նաև երազատեսության ֆրոյդական հայեցակարգին: Երազատեսության տարբեր հատվածները համադրելով դրանց պատմական զուգահեռների հետ (թեկուզև միմյանցից բավականին հեռու գտնվող)՝ նա այդ ճանապարհով կառուցում է երազի հոգեբանական պատմությունը և վեր հանում ու բացահայտում նրանում թաքնված գաղտնի իմաստը²: Ընդհանրացնելով Կ. Յունգը հավելում է, որ միայն այդ մոտեցմամբ կարող է հետևողականորեն ընկալելի դառնալ «անգիտակցական դետերմինանտի ճշգրիտ ցանցը»: Նա նաև պարզաբանում է. «Դա էլ հնարավորություն է տալիս ենթադրել, որ անգիտակցական գործընթացները մշտապես և ամենուր գիտակցության են բերում այնպիսի բովանդակություն, որը ճանաչելով ընդարձակում է գիտակցության ծավալը: Այդ կերպ քննարկվող անգիտակցականը, այսպիսով, հանդես է գալիս ծավալով դեռևս չճշգրտված փորձի աղբյուրի որակով: Եթե նա գիտակցության նկատմամբ լինել պարզապես ռեակտիվ, ապա նրան կարելի էր հստակ նշանակել որպես **հոգեբանական հայելային աշխարհ**»³: Հոգեբանը չի մերժում ամենևին այն, որ «Մեզ համար անգիտակցականին դիմելը կենսականորեն կարևոր հարց է: Խոսքը հոգևոր կեցության կամ ոչ կեցության մասին է: Բայց նրա սիմվոլիկան բազմաթիվ հարյուրամյակներով ավելի հին է, քան ասենք, Սուրբ Գրաալի մասին ավանդապատումը»⁴:

Ակնհայտ է, որ երազների տեսության հիմնահարցը Կ. Յունգը քննարկում է «անգիտակցականի» կամ «անդրանցական գործառույթի» շրջանակներում, քանի որ երազների հարցը, նրա համոզմամբ, մի գործընթաց է, որը հենվում է իրական և երևակայական, ռացիոնալ և իռա-

¹ Նոյն տեղում, էջ 367:

² Մանրամասները տե՛ս Юнг К. Г. Критика психоанализа, с. 32-33.

³ Юнг К. Г. Психология бессознательного, с. 286.

⁴ Юнг К. Г. Архетип и символ / Аналитическая психология и психотерапия: Хрестоматия, с. 265.

ցիոնալ, ներունակ և անդրանցական տվյալների վրա և այդ պատճառով սահմանակից է գիտակցականի և անգիտակցականի հիմնահարցին: Հոգեբանը այդ համատեքստում երազատեսությունը քննարկում է որպես բնական գործընթաց, էներգիայի մանիֆեստացիա, որը ելնում է հակադրությունների լարումից և կառուցվում երազատեսության երևույթին ներունակ ֆանտազիայի և տեսիլների գործընթացների հիման վրա¹: Նա նաև պնդում է, որ այս պարագայում պատճառական-հանգեցման (ռեդուկցիայի) մեթոդը չի կարող միակը լինել, քանի որ **երազատեսությունը սուբյեկտիվ երևույթ է**, այսինքն՝ չի կարող դիտարկվել միայն որպես օբյեկտիվ իրողություն: Ըստ այդմ նա պնդում է, որ երազատեսության մեկնաբանությունը նաև **օբյեկտիվ բնույթ ունի**, քանի որ թույլ է տալիս երազի յուրաքանչյուր հատված հարաբերել երազատեսի հետ: Ուստի, վերլուծական այդ մոտեցմամբ ձեռք բերված արդյունքները նա համարում է **սուբյեկտիվ մեկնաբանություն**: Նույն երևույթը, ըստ Կ. Յունգի, նաև օբյեկտիվ է, հետևաբար՝ **վերլուծության ենթակա**, քանի որ այդ պարագայում երազի բովանդակությունը հարաբերելի է դառնում արտաքին իրավիճակների հետ, իսկ սուբյեկտիվ աստիճանը **համադրական է**, քանի որ այդ պարագայում երազի բովանդակությունը բաժանվում է արտաքին մտայնություններից և հասկացվում է իբրև միտում կամ սուբյեկտի բաղադրատարր², և «իրականություն չդարձած մտայնության պատճառով» ինքնանույնացումը մշտապես անբաժան է անգիտակցականից: Վերլուծական մակարդակում այն հանդես է գալիս որպես «լիբիդոյի անսանձ» մասի հոգեբանություն, և «անգիտակցականի այդ ինքնանույնացումը հիվանդություն է», իսկ սուբյեկտիվ վերլուծությունը էվրիստիկական կարևորագույն նշանակություն է ձեռք բերում:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը Կ. Յունգը հանգում է այն հետևության, որ «Երազատեսությունը գիտակցության սովորական բովանդակությանը հակադիր հոգեբանական կառույց է, գտնվում է ասես այդ բովանդակության զարգացման կոնտինուալությունից դուրս: Ամեն դեպքում երազատեսությունը, որպես կանոն, հանդես է գալիս ոչ թե որպես հոգու գիտակցական կյանքի միավորված բաղադրատարր, այլ ավելի շուտ որ-

¹ Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации, с. 52.

² Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 57:

պես ինչ-որ արտաքին, գրեթե իբրև պատահական ապրում»¹: Իսկ դրա պատճառը անթեղված է երազի ծագումնաբանական առանձնահատկության մեջ, քանի որ այն գիտակցական, տրամաբանական և զգացմունքային ապրումների հիման վրա չի ձևավորվում. «Երազատեսությունը հոգեբանական այն գործունեության ռուդիմենտն է, որը տեղ ունի միայն քնի ժամանակ: Արդեն իսկ ձևավորման այդ ճանապարհը երազատեսությունը մեկուսացնում է գիտակցական բովանդակությունից և է՛լ ավելի մեկուսացնում գիտակցական մտածելակերպի յուրատիպ բովանդակությունից»²: Ընդ որում, հոգեբանական այդ գործընթացում առաջնային է դառնում հակադիր ուղղություն ունեցող կոնտինուալությունը, որի բովանդակությունը մեծապես կախված է «տրամադրության տատանումներից»: Այլ կերպ ասած՝ երազատեսության մեջ առկա պատկերացումները իրենց էությամբ ֆանտաստիկ են և նման ասոցիացիաները մատնանշում են այնպիսի փոխկապակցվածություններ, որոնք, որպես կանոն, միանգամայն օտար են իրական մտածողությանը³:

Թեև Կ. Յունզը Զ. Ֆրոյդին է վերապահում երազատեսության հազարամյա պրակտիկան լուսաբանելու և գիտականորեն մեկնաբանելու առաջնությունը, այնուամենայնիվ, միաժամանակ հավելում է, որ այս հարցում նրա մեկ այլ ներդրումն է էմպիրիկ ճանապարհով (այլ ոչ թե դեդուկտիվ) երազատեսության էությունը լուսաբանելու մեթոդաբանական առաջին մշակումը: Նա, սակայն, մատնանշում է նաև իր մոտեցման հակադրությունն այն առնչությամբ, որ իր կողմից առաջադրված հայեցակարգում ինչպես ցանկացած հոգեբանական այլ կառույցի, այնպես էլ երազատեսության հիմնահարցը քննարկվում է վերլուծական դիրքերից այն պարզ պատճառով, որ դեռևս գիտությունը կամ փորձը չեն հարկադրել առաջնային համարել ավելի լավ ինչ-որ բան⁴: Ընդ որում, այս պարագայում նա առաջնորդվում է հիմնահարցը լուսաբանող այն մեթոդաբանությամբ, որ «Եթե անհրաժեշտ է բացատրել հոգեբանական որոշակի փաստացիություն, ապա պետք է հիշել, որ ամբողջության մեջ վերցրած

¹ Նույն տեղում, էջ 62:

² Նույն տեղում, էջ 62-63:

³ Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 63-64: Այդ առումով հոգեբանը պնդում է նաև, որ երազատեսությունը լիովին համապատասխանում է գռեհիկ «անմտության» հետ, տե՛ս նույն տեղում:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 65:

ողջ հոգեբանականը պահանջում է քննարկման երկակի միջոցներ՝ **պատճառական** և **ֆինալական**», - և պարզաբանում է, - «Ես միտումնավոր եմ խոսում ֆինալականի մասին, որպեսզի խուսափեմ աստվածաբանությունից վերցրած եզրի հետ շփոթելուց: Ֆինալական ասելով ես ցանկանում եմ նշանակել միայն դեպի նպատակը ուղղված հոգեբանական ներունակ ձգտումը»¹: Քաջ գիտակցելով, որ ֆինալության մեթոդը հակադիր է ֆրոյդական մեկնաբանությանը՝ Կ. Յունզը, սակայն, հավելում է, որ դրանով նպատակ չի հետապնդում միայն մերժել երազների պատճառական մեկնաբանության ֆրոյդական մոտեցումը, այլ ձգտում է երազատեսության հետ կապված նյութերը մեկնաբանել այլ մոտեցմամբ: «Ինչ վերաբերում է բուռն բանավեճեր ծնած երազատեսության **սիմվոլիզմին**, - պարզաբանում է տեսաբանը, - ապա դրա գնահատականը ևս ընդգծված երկբևեռ է և կախված է այն բանից, թե որ մեթոդին է առաջնություն տրվում՝ պատճառակա՞ն, թե՞ ֆինալական»: Ֆրոյդական պատճառական ըմբռնման հիմքը «տառփանքն է», այսինքն՝ երազատեսության կողմից «դուրս մղված» ցանկությունը: Այդ տառփանքը մշտապես հանդես է գալիս հարաբերականորեն պարզունակ և պարզեցված տեսքով, թեև կարող է շիրմավորված լինել նաև ամենատարբեր շղարշներով, իսկ ֆինալային մեթոդը երազատեսության բոլոր պատկերները քննարկում է յուրահատուկ ներքին արժեքի դիրքերից և երազատեսության փոփոխվող պատկերի հիմք է համարում հոգեբանական փոփոխվող իրավիճակը²: Մեթոդաբանական այդ մոտեցման դիրքերից էլ Կ. Յունզը, ընդհանրացնելով, պնդում է, որ երազատեսության ֆրոյդական հայեցակարգը «...չափազանց սահմանափակ է, թեև կենսաբանական փոխհատուցողական գործառույթի մասին նրա հիմնական միտքը անկասկած ճշմարտացի է: Փոխհատուցողական այդ գործառույթը սահմանափակ ձևով գործ ունի քնի իրավիճակի հետ, սակայն նրա գլխավոր նշանակու-

¹ **Նույն տեղում**, էջ 67: Նա հավելում է նաև, որ երազատեսությանը բնորոշ է նաև անգիտակցական մեկ այլ որոշակի հակում կամ միտում՝ իր սեփական էրոտիկ հակումները դիտարկել որպես «մեղքի գիտակցում»: Այդ տեսանկյունից երազատեսությունը ասոցացվում է մեղսագործության հետ: Երազատեսությունը համարել իմաստային կամ իմաստազուրկ, այս կամ այն չափով կապված է բարոյականի հետ, տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 70: Բայց և այնպես պնդում է, որ երազատեսության գործառույթը պետք է ըմբռնել և գնահատել որպես «բարոյական», **նույն տեղում**, էջ 71:

² Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 72-73:

թյունը աղերսներ ունի գիտակցական կյանքի հետ: Երազատեսությունը ցանկացած պահի փոխհատուցողական տեսքով դրսևորվում է գիտակցականի համեմատությամբ¹, ինչը բացատրվում է նրանով, որ գիտակցական բաղադրատարրը «օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ պատճառներով շեղվում է նորմայից, այլ կերպ ասած՝ տեղայնացվում է»: Այդ պարագայում անգիտակցականի փոխհատուցողական գործառույթը լրացուցիչ արժեք է դառնում և վերաճում է ուղղորդող պրոսպեկտիվ գործառույթի, որն ի գորու է լիովին փոփոխելու գիտակցական դիրքորոշումը և նրան այլ՝ ավելի կատարյալ ուղղվածություն տալու՝ նախորդի հետ համեմատած²: Այդ պատճառով էլ նշված գործընթացը առավել ճշգրիտ սահմանելու միտումով տեսաբանն առաջարկում է անգիտակցականի հիմնահարցին անդրադառնալ ռեդուկտիվ-հանգեցման գործառույթի դիրքերից³: Այդ պարագայում «Անգիտակցականը փոխում է իր արտաքինը և սեփական գործառույթը այնքանով, որքանով գիտակցական դիրքորոշումը»⁴: Փոխհատուցողական, պրոսպեկտիվ և ռեդուկտիվ գործառույթներին զուգընթաց Կ. Յունգն անդրադառնում է նաև այդ գործընթացը բնութագրող **ռեակտիվ** գործառույթի, ինչպես նաև տելեպատիկ երևույթների նկարագրությանը⁵:

Այսպիսով, եթե Զ. Ֆրոյդի հայեցակարգում հոգեկանը դիտարկվում

¹ **Նույն տեղում**, էջ 80-81: Այդ համատեքստում նա առանձնացնում է «երազատեսության պրոսպեկտիվ գործառույթը», որը որակում է որպես «երազատեսության էական հատկություն», և այն տարանջատում է փոխհատուցողական գործառույթից: Իր հայեցակարգում երազատեսությունը նա պրոսպեկտիվ է համարում այն իմաստով, որ գիտակցականի նկատմամբ հարաբերական համարվող անգիտակցականը ակամա գիտակցական ոլորտ է տեղափոխում բոլոր այն տարրերը, որոնք «նախորդ օրվա շեմին են մնացել» ինչպես արտամղման, այնպես էլ իրենց թուլության պատճառով: Այդ պարագայում հոգեբանականի «ինքնակառավարման փոխհատուցումը» կարելի է բնութագրել որպես «նպատակամղված», **նույն տեղում**, էջ 84:

² Տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 87-88:

³ Կ. Յունգը համոզված է, որ երազատեսության ռեդուկտիվ գործառույթը թույլ է տալիս «որոշակի նյութ կուտակել», որը կազմվում է անձնական մանկայնական-սեռական ցանկությունների (Զ. Ֆրոյդ) դուրս մղելու, իշխանության մանկայնական ձգտումներից (Ադլեր) և մտքի, զգացմունքների ու հակումների վերանձնային, արխայիկ տարրերից ազատագրվելու ճանապարհով, տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 88:

⁴ **Նույն տեղում**:

⁵ Մանրամասները տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 91, 93:

էր որպէս բաց համակարգ, ապա Կ. Յունգն այն որակում է որպէս փոխ-հատուցման սկզբունքով գործող «ինքնավար և փակ համակարգ», որում էներգիայի քանակը մշտապէս պահպանվում է: Թեև վերլուծական գրականության մեջ տեսակետներ են հնչում այն մասին, որ Կ. Յունգի հոգեթերապևտիկական հայեցակարգը սերտ աղերսներ ունի Զ. Ֆրոյդի հայեցակարգի հետ, ակնհայտ է, որ դրանք նաև տարբերվում են մեկը մյուսից: Այդ փաստն է մատնանշում նաև Կ. Յունգը, որը գրում է. «Ի հակադրություն երազատեսության մասին Ֆրոյդի հանրաճանաչ այն տեսակետի, թե այն «ցանկությունների իրականացում» է, ես ... ընդունում եմ այն տեսակետը, որ երազատեսությունը անգիտակցականի ակտուալ իրավիճակի ներունակ ինքնապատկերում է արտահայտության սիմվոլիկ տեսքով»¹:

Սրանից հետևում է, որ ի տարբերություն Զ. Ֆրոյդի՝ Կ. Յունգը անգիտակցականը բացատրում է հոգեբանական ներքին և արտաքին գործոնների փոխազդեցության դիրքերից: Ընդ որում, նա համոզված է, որ տվյալ պարագայում «գիտակցականի դաշտը գործնականում անսահմանափակ է», իսկ անգիտակցականը գիտակցականի «էմպիրիկ սահմանն է», քանի որ կազմվում է «անհայտներից» և չի փոխհարաբերվում ու փոխազդեցություն չունի գիտակցական Ես-ի հետ: «Անգիտակցականի անհայտությունը» կապված է ինչպէս «արտաքին, այնպէս էլ՝ ներքին աշխարհի հետ», և այդ գործոններն են, որ իրենցով պայմանավորում են անգիտակցականի բովանդակությունը. «Հնագույն շրջանից սկսած դատողունակ մարդիկ հասկացել են, որ արտաքին պատմական ցանկացած պայման լոկ ահեղ վտանգների առիթ է՝ մասնավորապէս հասարակական-քաղաքական անմտությունների համար, որոնք արտաքին պայմանների պատճառական անհրաժեշտ հետևանքներ չեն, այլ կյանքի են կոչվել գլխավորապէս անգիտակցականի կողմից: Այդ պրոբլեմատիկան նոր է, քանի որ նախորդ ողջ ժամանակաշրջանում մարդիկ այս կամ այն կերպ հավատում էին աստվածներին: Սիմվոլիկայի անօրինակ միավորում պահանջվեց այն բանի համար, որ աստվածները բացահայտվեն որպէս հոգեբանական գործոններ, հատկապէս որպէս անգիտակցականի արքետիպեր»²:

¹ **Նոյն տեղում**, էջ 95:

² **Юнг К. Г.** Архетип и символ, с. 285. Այս պարագայում հիշատակելի է վերլուծաբանի այն պարզաբանումը, որ «Արքետիպը» պատոնական """"-ի բացատրական նկարագ-

ԿԱՈՒ ՅՈՒՆԳԸ ԿՐՈՆԻ ՀՈԳԵԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ**Գոհար Սարգսյան**

Բանալի բառեր՝ կոլեկտիվ անգիտակցական, արքետիպ, ինքնաիրացում, հոգեվերլուծություն, հոգեթերապիա, ինտրոյեկտ, էքստրալեկտ, միֆոլոգեմ, ներոգ, սիմվոլ:

Կ.Գ. Յունգը շվեյցարացի նշանավոր հոգեթերապևտ փիլիսոփա և մշակութաբան է: Ըստ Յունգի հոգևոր ոլորտը այնպիսի հոգեբանական իրականություն է, որն օժտված է կոլեկտիվ անգիտակցականով և արքետիպերով, այդ կերպարների դուրս մղումը անգիտակցականից դեպի գիտակցական, Յունգը համարում է կրոնական փորձի և գեղարվեստական ստեղծագործության հիմք:

Կրոնն օգնում է մարդկանց առեղծվածային և սիմվոլիկ պահանջմունքերի բավարարմանը անձի ինքնության, կայացման բարդ գործընթացներում:

КАРЛ ЮНГ - О ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ РЕЛИГИИ**Գոար Տարգսյան**

Ключевые слова: коллективное бессознательное, архетип, самостоятельность, психоанализ, психотерапия, вторжение, экстерриториальность, мифология, невроз, символ.

К. Г. Юнг выдающийся швейцарский психотерапевт философ, культуролог.

Юнг считал, что духовная сфера обладает психологической реальностью и достоверностью, коллективным бессознательным, содержащее „архетипы“,.

Прорыв этих образов из сферы бессознательного в сознание Юнг рассматривает как основу религиозного опыта и творчества.

Религия может помочь людям, испытывающим потребность в таинственном и символическом, в процессе индивидуации становления личности.

րությունն է: Այդ անվանումը հավաստի և օգտակար է մեր նպատակների համար, քանի որ այն նշանակում է, որ խոսելով կոլեկտիվ անգիտակցականի բովանդակության մասին, մենք գործ ունենք հնագույն, լավ է ասել նախասկզբնական տիպերի հետ, այսինքն՝ ի հնուց անտի առկա համընդհանուր պատկերների հետ», **նույն տեղում**, էջ 266:

CARL JUNG: ABOUT THE PSYCHOLOGICAL NATURE OF RELIGION

Gohar Sargsyan

Key words: *collective unconscious, archetype, self-realization, psychoanalysis, psychotherapy, introvert, extrovert, mythologem, neurosis, symbol.*

C.G. Jung is an outstanding Swiss psychotherapist, philosopher, cultural scientist.

Jung believed that the spiritual realm possesses a psychological reality, authenticity and collectively unconscious, containing “archetypes”.

Jung views the basis of religious experience and creativity as breakthrough of these images from the sphere of the unconscious into the consciousness

Religion can help people who feel the need for the mysterious and symbolic, in the process of individuation of the formation of personality.