



УДК 008:130.2

Тетяна ПУЛАРІЯ,

кандидат культурології,
доцент кафедри митної ідентифікації
культурних цінностей та гуманітарної підготовки
Академії митної служби України (м. Дніпропетровськ)

АРХЕТИП, МІФ, СИМВОЛ: ДО СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ

У статті розглянуто теоретичні підстави, що надають можливість вивчення символічних форм репрезентації архетипу (архетипових образів, мотивів, ідей) у міфопоетичній традиції культури.

Ключові слова: архетип, архетипна теорія К. Юнга, символ, міф

В статье рассмотрены теоретические основания, предоставляющие возможность изучения символических форм репрезентации архетипа (архетипических образов, мотивов, идей) в мифопоэтической традиции культуры.

Ключевые слова: архетип, архетипическая теория К. Юнга, символ, миф

This article describes the theoretical foundations, providing an opportunity to study the symbolic forms of representation of the archetype (archetypal images, motives, ideas) in mythopoetical cultural traditions.

Key words: Archetype, Yung's Archetype Theory, Symbol, Myth.

В умовах сучасної поліпарадигмальності науково-філософського знання проблема архетипів як інваріантних елементів культури залишається надзвичайно актуальною. Перш за все, інтерес до поняття «архетип» з боку представників і гуманітарних, і природничих наук (психоаналітиків, культурологів, філософів, соціологів, фізиків тощо) пояснюється усвідомленням зв'язку людини з космосом, інформаційним полем, визнанням «духовнонаукових істин» (Р. Штайнер) та розумінням того, що найглибинніші суттєві аспекти смислогенезу приховані від адекватного усвідомлення в надрах несвідомого. Відкриття З. Фрейдом позасвідомого як самостійного, не залежного від свідомості безособистісного начала людської душі, яке активно втручається у життя людини, дало можливість залучити до аналізу базових основ культури досягнення у сфері глибинної психології, насам-

перед, аналітичної психології К. Юнга, його архетипної теорії.

Філософська рефлексія, спрямована на виділення в українській культурі базових елементів світосприйняття, починається від П. Юркевича з його «філософією серця» і далі – у працях з історії культури, літератури, мовознавства М. Грушевського, Д. Чижевського, І. Франка, О. Потебні, сучасних науковців В. Буряка, С. Возняка, В. Горського, І. Драча, С. Кримського, Н. Ковальчук, В. Личковаха, О. Мишанича, В. Нічик, А. Нямцу та інших.

З архетипною проблематикою напряму пов'язані роботи у галузі семантики та теорії культури А. Бичко, І. Бичка, С. Бондаря, І. Бондарчук, Т. Васильєвої, Г. Горак, О. Забужко, О. Кирилюка, М. Поповича, В. Табачковського, Н. Хамітова та інших.

Дослідженню специфіки відтворення архетипних схем та образів у міфопое-

тичний свідомості присвячені праці В. Ятченка, О. Лівінської, О. Гуцуляка, Н. Лисюк, О. Колесник.

Разом з тим, дискусійними залишаються теоретичні аспекти вивчення архетипу як культурфілософської категорії, а відтак суттєво різняться методологічні засади дослідження інваріантних основ культури. Відбуваються спроби створити нові категорії для означень універсалій культури, близьких до поняття «архетип» (концепт «категорії граничних підстав» українського філософа О. Кирилюка [6], «первотектон» російських науковців А. Пеліпенка та І. Яковенка [12]). Потребує оцінки доцільність широко розповсюдженого розширювального семантичного наповнення терміну «архетип», некоректного його використання, в першу чергу, у вітчизняній культурологічній практиці, що зумовлено періодом становлення понятійно-категоріального апарату культурології як порівняно молодій науки.

Відсутність загальноприйнятої теорії архетипу у світовій науці, несформованість єдиної точки зору на генезис та розвиток цього феномену зумовлюють відкритість проблеми змістовного наповнення та функціонування архетипів в українській культурі.

Мета статті – розглянути теоретичні підстави, що надають можливість вивчення символічних форм репрезентації архетипу (архетипових образів, мотивів, ідей) у міфопоетичній традиції культури. Для цього розкриємо співвідношення понять «архетип» – «міф» – «символ» та торкнемося питання про бінарну сутність архетипу.

Не ставлячи за мету проаналізувати поняття архетипу в його діахронних трансформаціях та парадигмальних модифікаціях, будемо спиратися у своєму аналізі на концепцію архетипу, теоретично обґрунтовану в аналітичній психології швейцарського психолога К. Юнга (1875 – 1961) і саме у його інтерпретації евристично цінну.

К. Юнг визначав архетипи як прототики психічної діяльності людини, як відповідні мислеформи, які «спрямовуються головним чином інстинктивними імпульсами», що управляють «позасвідомим»; а також як суспільні «ком-

плекси», які «дають життя міфам, релігіям та філософським концепціям, що впливають на цілі народи і розділяють історичні епохи» [18, с. 76].

Розглядаючи архетип як смислоутворюючу форму, позаісторичну, позаетнічну, позаціннісну за своєю суттю, К. Юнг звертає увагу на здібність архетипів до самовираження у якості «культурних символів» – «важливих складових нашого ментального пристрою» [18, с. 91]. Культурні символи, за К. Юнгом, є життєвими силами у побудові людського образу. Вони несуть у собі заряд величезної психічної енергії, яка при її спробі придушення або ігнорування йде в глибоко несвідомі сфери і може поводитися непередбачувано. Підкреслюючи думку про взаємозамінність архетипних форм, К. Юнг акцентує увагу на головній цінності архетипу – сакральності («нумінозності»). «Нумінозність» архетипу виявляється в його осліплюючій, зачаровуючій дії, спонуканню до вчинків [19, с. 195]. Отже, архетипи, за К. Юнгом, – це одночасно образи та емоції [18, с. 95], тобто, інформаційно-енергетичні структури.

В одній із останніх своїх робіт – «Пізні думки» – К. Юнг висуває постулат про те, що «феномен архетипного вигляду <...> лише обумовлений психічно, але належить відповідно до іншої форми існування»; такі форми існування «звичайно називають «духовними» [20, с. 299]. Ця думка К. Юнга особливо важлива для розуміння природи архетипу як потенціалу духовного розвитку людини, що сприяє збереженню її не тільки як земного біологічного виду, але і як виду вищого духовного порядку.

Не випадкова тому і пильна увага К. Юнга до міфології, бо міф є та форма суспільної свідомості, в якій позасвідоме знаходить своє первинне символічне втілення: «вся міфологія – це як би свого роду проекція колективного позасвідомого» [21, с. 112], яке «містить джерело сил, що приводять душу в рух, а форми або категорії, які все це регулюють, – архетипи» [21, с. 118].

К. Юнг не задається метою побудувати ієрархію архетипів, проте намагається виділити основні з них, що виступають, з одного боку, як образи-символи у міфам, мистецтві, релігії, а з іншого боку, – як



персоніфіковані назви компонентів особистості: архетипи Матері, Батька, Духу (Мудрого Старого), Аніми / Анімуса, Дитини, Персони, Тіні, Трікстера (Блазня), зв'язаних як з центром – архетипом цілісності та трансформації Самістю.

Аналіз архетипної теорії К. Юнга надає можливість сформулювати наступне визначення архетипів. Архетипи – це апіорні структурні форми інстинктивного фундаменту свідомості, патерни колективного позасвідомого, наднаціональні, позачасові, морально індіферентні структури, виявлені у свідомості як символічні форми (архетипові образи, мотиви, ідеї), енергетично заряджені й здатні до синхронного та амбівалентного прояву.

Юнгівська концепція визначила й основні функції архетипів: компенсаційну, трансцендентну та соціоспрямовуючу.

Символічна природа архетипу, заявлена К. Юнгом, надає можливість його збагнення через дослідження міфопоетичної традиції у культурі. При цьому символічна інтерпретація міфу, що є складовим елементом аналітичної психології К. Юнга, має свою передісторію.

Питання про символізм міфу вперше було поставлене романтиками і знайшло свій вираз у філософській системі Ф. Шеллінга (1755–1834), в якій міфологія, займаючи проміжне положення між природою та мистецтвом, розглядається як символіка природи [15]. Символ у Ф. Шеллінга виступає абсолютною формою, що синтезує дві інші форми уяви: схематизм (особливе через загальне) та алегорію (загальне через особливе) – з повною невиразністю загального та особливого в особливому [10, с. 19]. Символізм виступає як принцип конструювання міфології, яка, у свою чергу, є матеріалом всякого мистецтва і може виразитися як індивідуальна творча міфологія, наприклад, міфологія Данте, Шекспіра, Сервантеса, Гете [10, с. 19, 20]. Як не пригадати про подібну інтерпретацію творчості Т. Шевченка у сучасному тлумаченні (О. Забужко, «Шевченків міф України» [3] тощо).

Якнайповніше символічна теорія міфу була розроблена представником неокантіанства німецьким філософом Ернстом Кассіроном (1874–1945). У своїй

фундаментальній праці «Філософія символічних форм» (1923–1929) він обґрунтовує думку про те, що всяке оформлення духу відбувається за допомогою знаку, символу, «символічної форми». За Е. Кассіроном, мова, міф, релігія, мистецтво є прояв енергії духу в образі символічних форм. Причому «всяка національна мова наділена своїм власним духом мови; кожна мова містить у собі своєрідний формоутворювальний принцип» [4, с. 74]. Дух, божественна ідея, виступає прообразом до будь-якої символічної форми: «Людське пізнання не може обійтися без образів і знаків, але саме тому воно і характеризується як «людське», тобто як обмежене і кінцеве, якому протистоїть ідеал досконалого, первісного і божественного розуму» [4, с. 46]. Символічні форми – це духовні форми, необхідно пов'язані із змістом життя. Суть культури, за Кассіроном, «виражається у творінні ідеальних образних світів, певних символічних форм», а мета філософії «полягає не в поверненні до того, що було до них, а в тому, щоб зрозуміти і осмислити їх фундаментальний формоутворювальний принцип» [4, с. 47].

Подальший розвиток філософії міфу в аналітичній психології К. Юнга не одержав однозначної оцінки у міфологічній критиці. Однак ідея К. Юнга про те, що міфи всіх народів мають архетипове коріння у колективному позасвідомому людства, знайшла підтримку в сучасному науковому світі. Ця ідея була розвинена угорським філологом Карлом Кереньї, спільно з яким К. Юнг видав книгу «Введення в сутність міфології» (1941) [5]. Відомий швейцарський психолог Еріх Нойман, що вважав К. Юнга своїм вчителем, у фундаментальній праці «Походження та розвиток свідомості» розглядав міфологію як «позасвідоме забезпечення розвитку свідомості людини» [11, с. 17]. Доказ архетипного та психологічного значення міфу міститься також в роботах Генріха Циммера, Жільбера Дюрана, Джозефа Кемпбелла і Девіда Міллера. Вчення К. Юнга здійснило вплив на роботи зарубіжних дослідників міфології та релігії: Г. Шолема, А. Корбена, К. Леві-Стросса, Є. Мелетинського, А. Руткевича, літературознавців С. Аверінцева, Н. Фрая, М. Бодкін та інших.

Міфологічний напрям в осмисленні архетипу до середини ХХ століття одержав розвиток у дослідженнях румунського історика релігій та міфолога Мірча Еліаде: «Міф про вічне повернення. Архетипи та повторення» (1949), «Образи та символи» (1952), «Міфи, сни та таїнства» (1957), «Сакральне та профанне» (1965), «Аспекти міфу» (1964). Основна ідея наукової творчості М. Еліаде – прагнення виявити загальні риси у розвитку людської культури, знайти сполучну ланку між архаїкою та сучасністю. Такою ланкою М. Еліаде вважав архетип та міф. Науковець розглядає архетип як «ідеальну модель вищого порядку», яку імітують і повторюють і яка є гарантом стабільності, сталості, подолання трагедійності та скінченності буття» [17, с. 99].

«Закономірна гармонія, якою управляється всесвіт, – на думку засновника антропософії Р. Штейнера, – виявляється у людському пізнанні» [16, с. 30]. Міф можна вважати первинною формою сприйняття цієї гармонії, адже у міфі суб'єкт відчуває себе частиною космосу, невідокремленим від об'єкту. Розчленовування міфологічного простору і часу відбувається за принципом «священне» – «профанне» (ідея Е. Кассіра, висхідна до Е. Дюркгейму [4, с. 96]), нескінченність буття передається циклічністю процесів, відображається універсум як цілісна система. Міфи відтворюють у собі єдиний закон – закон рівноваги як основу світопорядку. Повернення до міфу – це повернення до витоків, де потенціал подальшого духовного розвитку максимальний. У цьому значенні реміфологізація культури і перш за все – художньої творчості, яка спостерігається у кризові, перехідні періоди розвитку загальнолюдського духу, є регенерація духу, очищення його, своєрідний катарсис.

У юнгівському розумінні, міф у єдності з ритуалом – найбільш рання синкретична форма самовираження людини. А значить, можна припустити, що слово, як вказана емоція, є перший акт духовної творчості homo sapiens'a. І слово, і міф – символічний вираз архетипу, буттєвий його початок.

Так само, як і архетип, символ «такий же давній, як людська свідомість взагалі»,

за словами С. Аверінцева [1, с. 158]. Символ має більш ніж двотисячолітню історію його теоретичного осмислення, та розгляд її виходить за рамки даного дослідження. Як концептуальне використовуємо визначення С. Аверінцева: «символ є образ, узятий в аспекті своєї знаковості, ... він є знак, наділений всією органічністю міфу і невичерпною багатозначністю образу» [1, с. 155]. На відміну від звичного знаку, для якого багатозначність є перешкодою для виявлення раціонально-формальної структури або логічної формули, символ тільки збагачується за рахунок широкого поля коннотацій. «Значення символу не можна дешифрувати простим зусиллям розуму, в нього треба «ужитися» [1, с. 156]. Тому всякий символ є образ, але образ, направлений за свої межі. Спорідненість між символом і міфом, як відзначає С. Аверінцев, закладена у тому, що «сама структура символу направлена на те, щоб занурити кожне окреме явище в стихію «першооснов» буття і дати через це явище цілісний образ світу. ...символ і є міф, «знятий» (у гегелівському значенні) культурним розвитком, виведений з тотожності самому собі і усвідомлений у своєму неспівпаданні з власним значенням» [1, с. 156]. Йдеться, безумовно, про первинний символ, до якого найбільш історично близький міф, бо, за словами О. Лосева, «всякий міф є символ, але не всякий символ є міф» [9, с. 146]. Символи, які «можуть бути прослідковані до своїх витоків, архаїчного коріння, – тобто ідей і образів, які ми зустрічаємо у найстародавніших записках і у первісних суспільств», К. Юнг у роботі «До питання про позасвідоме» називає «природними» символами [18, с. 91]. При цьому К. Юнг розрізняє поняття «культурних» символів – тих, «якими користувалися для виразу «вічних істин» і які в багатьох релігіях використовуються дотепер», вони «стали колективними образами, прийнятими цивілізованими суспільствами» [18, с. 91]. «Природні» символи «походять з позасвідомого змісту психічного і тому являють величезну безліч варіацій основних архетипових образів» [18, с. 91]. Думається, що ці основні архетипові образи і є «культурні» символи, за К. Юнгом, у чому і



полягає прямий зв'язок між обома виділеними науковцем типами символів.

Підхід до символів як форм реалізації архетипу – «модальним континуумам» – відмічений у монографії «Культура як система» російських філософів А. Пеліпенка та І. Яковенка [12]. У такому розумінні символи можуть викликати амбівалентність залежно від тієї системи цінностей, яку вони формують. Чим багатозначніший символ і чим «полюсніше» його значення, тим він ближчий до архетипу. Образи-символи, наповнені архетиповим змістом, виступають структурними, базисними елементами моделі культури як системи.

Архетип, як духовний потенціал, може об'єднувати в єдине ціле всі начала, подібно до того, як поняття Космосу, Універсуму об'єднує поляризацію бінарних опозицій, категорій добра і зла, зводячи просторово-часові відносини до поняття нескінченності вічності в її циклічному спіралевидному русі. Свій символічний вираз ця сутнісна сторона архетипу знаходить в образі Уроборосу, який ототожнюється з циклічною безперервністю часу і життя. Значення Уроборосу, що реконструюються з різних символічних традицій, «групується навколо значень недиференційованості, незмінного закону, загального зв'язку речей, самозапліднення, первісної ідеї самодостатньої природи, що вічно повертається до свого початку» [12, с. 33]. Як відзначає австрійський славист А. Ханзен-Льове, «міфічний Уроборос, тобто змія, що кусає себе за хвіст, символізує архетип вічного повернення в кружлянні, в обертальному або спіральному русі становлення і зникнення, при цьому колоподібне постає як подолання четвертинного (матеріально-земного образу буття елементів) в quadratura circuli» [14, с. 78].

Звідси виникає ідея про первинне синкретичне Божественне Єдине, висловлена ще Ф. Шеллінгом у його тезі про первинний «прамонотеїзм» у міфологічному мисленні. Основний зміст цієї тези у тому, що поняття бога і пізнання бога утворюють початок будь-якого міфологічного мислення. Ф. Шеллінг, за словами Е. Кассіра, «люто заперечує тим, хто веде початок релігійного розвитку людства не від єдності поняття бога, а від безлічі окремих,

спочатку швидше за все місцевих уявлень, від так званого фетишизму або від такого обожнювання природи, коли обожнюванню піддаються навіть не поняття або роди речей, а окремі природні об'єкти, наприклад це дерево або ця річка» [4, с. 28]. Первинна Змія – «найстародавніше божество доісторичного світу, – пише Е. Нойман (1905–1960) і посилається на численні джерела, що підтверджують це. – Уроборос можна знайти в Одкровенні Іоанна і серед гностиків, а також серед римських синкретистів, його зображення на піску є у індійців навахо і у Джотто; його знаходять в Єгипті, Африці, Мексиці та Індії, у циганів у вигляді амулета і в рукописах алхіміків» [11, с. 28].

Доказом синкретизму Єдиного Божества служить один з якнайдавніших міфологічних образів – образ Великої Матері, що зберіг свою амбівалентність у міфологіях Сходу: індійська Калі, єгипетська Хатор, фрігійська Кібела тощо, які втілюють одночасно і хаос, і порядок, і жорстокість, і милосердя. Трансформація образу Матері-прародительки у безліч богинь представляється пізнішим актом міфологічної свідомості.

Прикладом із слов'янської міфології може служити образ «Бога богів», «Щонайвищого Бога», «Прабога», якого одного, не дивлячись на очевидне багатобожжя, визнавали слов'яни, як повідомляє М. Костомаров у своїй лекції про слов'янську міфологію, посилаючись на Коллара: «Бог або Прабог, як називає його Коллар, не сам створив світ, не розпоршився у своєму творенні, а лише випустив із себе духів, які населяють матерію і служать ніби посередниками між мертвою масою і всеоживним началом, але самі існують окремо від Бога» [7, с. VIII]. У цьому слов'янські вірування, вважає М. Костомаров, дуже схожі на вчення Зенд-Авести про феруанів та ізедів.

Синкретизм міфологічного образу Бога відображає і первинний синкретизм самої міфологічної свідомості як свідок цілісності архетипу, що репрезентується в ній. Іншим таким архетипом цілісності, як вже наголошувалося, К. Юнг вважав архетип Самості як прояв божественного в людині.

З іншого боку, важливою стороною процесу переходу від природи до культури є осмислення біологічних детермінант у термінах бінарних опозицій, на що звертає увагу К. Леві-Строс, творець концепції структурної антропології [8]. Бінарні опозиції є елементом загальнолюдської структуризації свідомості та космосу. Метод опису міфологічних та соціальних структур у термінах бінарних опозицій був запропонований французькими етнологами Р. Ерцем (1909) та М. Грансом (1934), розвинений у працях радянських науковців А. М. Золотарьова та М. Бахтіна (1895–1975). На присутність бінарних структур у знакових системах міфу та ритуалу вказують Вяч. Іванов (1929 р. н.), а також Е. Мелетинський (1918–2005), який у монографії «Поетика міфу» відзначає: «Міфологічна логіка широко оперує бінарними (двійковими) опозиціями почуттєвих якостей, долаючи, таким чином, «безперервність сприйняття навколишнього світу шляхом виділення дискретних «кадрів» з протилежними знаками. Ці контрасти все більш семантизуються та ідеологізуються, стаючи різними способами виразу фундаментальних антиномій типу життя/смерть тощо. Подолання цих антиномій за допомогою прогресуючого посередництва, тобто послідовного знаходження міфологічних медіаторів (героїв та об'єктів), що символічно поєднують ознаки полюсів, є яскравим проявом логіки бріколажу» [10, с. 168–169].

Думка про те, що «ідея бінарності закладена в культуру, хоча і не є єдиним і непорушним її референтом» [13, с. 13], знаходить свою конкретику в монографії сучасного російського філософа М. Уварова «Бінарний архетип: Еволюція идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры» [13]. На думку дослідника, «різні варіанти бінарного дискурсу (відмінні, в основному, за формами можливого синтезу протилежностей) властиві духовному досвіду людства в цілому, причому європейська традиція виражає цей досвід найбільшою мірою в тому значенні, що вона має явну тенденцію до "загострення" протилежних сторін відношення (тези та антитези) при достатньо невизначеному (спочатку) прагненні до синтезу» [13, с. 14–15].

Теоретичні підстави дають можливість стверджувати, що архетип може виражати свою буттєвість, будучи виявленим у бінарних опозиціях («свій» – «чужий», «правий» – «лівий», «інь» – «ян» тощо), з виникненням яких явища, а потім і поняття знаходять оцінку характеристику.

Теорія архетипів впритул підводить нас до теорії пізнання, до того порогу в свідомості людини, з якого починалася його рефлексивна діяльність (за К. Юнгом) та пізнавальна діяльність (згідно теоретиків-епістемологів). Рух до духовного ідеалу, який, на наш погляд, визначає сутність архетипу, може здійснюватися тільки через процес пізнання, а пізнання, у свою чергу, можливе тільки в системі ціннісних координат. За словами Р. Штейнера, «пізнати себе як діючу особистість – значить володіти для своєї діяльності відповідними законами, тобто етичними поняттями та ідеалами як знанням» [16, с. 30]. «Лише в людському існуванні і через людське існування можливе пізнання буття», – стверджував М. Бердяєв [2, с. 26].

Вивчення регіональної актуалізації архетипів у рамках національної культури сприятиме виведенню теоретичної рефлексії такого актуального та дискусійного концепту як «архетип» на новий рівень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Символ художественный // София-Логос : Словарь / С. С. Аверинцев / [2-е, испр. изд.] ; [сост., авт. послесл. К. Сигов]. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 155–161.
2. Бердяев Н. А. Проблема человека. (К построению христианской антропологии) / Николай Бердяев // Путь. – 1936. – № 50. – С. 3–26.
3. Забужко, Оксана. Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу / Забужко, Оксана. – 3-є вид. – К. : Факт, 2006. – 148 с. – (Сер. «Висока полиця»).
4. Кассирер Эрнст. Философия символических форм : В 2-х тт. / Эрнст Кассирер ; [пер. с нем. С.А. Ромашко]. – М. ; СПб.: Университетская книга, 2001. – Т. 2 : Мифологическое мышление. – 280 с. – (Книга света).



5. Кереньи К. Введение в сущность мифологии / К. Кереньи, К.Г. Юнг // Юнг К. Г. Душа и миф : шесть архетипов / [пер. с англ. А.А. Юдина]. – М. – К. : ЗАО «Совершенство» – «Port-Royal», 1997. – С. 11–210. – (Бестселлеры психологии).
6. Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури : монографія / Олександр Сергійович Кирилюк. – Одеса : ЦГО НАН України / Автограф, 2008. – 416 с.
7. Костомаров М. Слов'янська міфологія : Витяг із лекцій, читаних в Університеті Св. Володимира в др. пол. 1846 р. / Микола Костомаров ; [пер. з рос. В. Кордун] // Антологія українського міфу: Етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи. У 3 т. / [зібрав та упоряд. В. Войтович]. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2006. – Т. 1. – С. VII – XXXV.
8. Леви-Стросс, К. Мифологии : В 4-х т. / Клод Леви-Стросс – М. ; СПб. : Культурная инициатива : Университетская книга, 2000. – Т. 1 : Сырое и приготовленное / [пер. с франц. З. А. Сокулер, К. З. Акопян]. – 2000. – 406 с. – (Книга света). – («Университетская библиотека». Культурология).
9. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / Алексей Федорович Лосев. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
10. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Мелетинский Елеазар Моисеевич ; Ин-т мировой литературы РАН. – 4-е изд., репр. – М. : Вост. лит., 2006. – 407 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока; осн. в 1969 г.).
11. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Эрих Нойманн; [пер. с англ.]. – М. : «Рефл-бук»; К. : «Ваклер», 1998. – 464 с. – (Созвездия мудрости).
12. Пелипенко А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М. : «Языки русской культуры», 1998. – 376 с. – (Язык. Семиотика. Культура).
13. Уваров М. С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры / Уваров Михаил Семенович. – СПб : Изд-во Балтийского гос. техн. ун-та, 1996. – 214 с.
14. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / Аге А. Ханзен-Лёве ; [пер. с нем. М. Ю. Некрасова]. – СПб. : «Академический проект», 2003. – 816 с. – (Серия «Современная западная русистика», т. 48).
15. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии: Историко-критическое введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг; [пер. с нем.] / Академия Наук СССР. Институт философии. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 159–374. – (Философское Наследие. Т. 108).
16. Штейнер Р. Истина и наука (пролог к «Философии свободы») / Рудольф Штейнер ; [пер. с нем. Б. Григорова]. – М. : Московский центр вальдорфской педагогики, 1992. – 56 с.
17. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; [пер. с франц.]. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Академический Проект, 2001. – 240 с. – (Концепции).
18. Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Человек и его символы / [Юнг Карл Густав, фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л. и др.] ; под общ. ред. С. Н. Сиренко / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. Сиренко С. Н.]. – М. : Серебряные нити, 1997. – С. 13–102.
19. Юнг К. Г. Личное и сверхличное, или коллективное, бессознательное // Структура психики и архетипы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. Т. А. Ребеко]. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 189–206. – (Психологические технологии).
20. Юнг К. Г. Поздние мысли // Собрание сочинений: в 19 т. / [пер. с нем., вступ. часть, приложение] / К. Г. Юнг ; [пер. с нем. А. Темчина]. – М. : Ренессанс, 1992. – Т. 15 : Феномен духа в искусстве и науке. – С. 271–302.
21. Юнг, К.-Г. Структура души // Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг ; [пер. с нем. А. Боковинова]. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 98–118. – (Психологические технологии).