

Чернышова Е.В.

УДК 398.22=161.1:398.22=11:398.22=413

РОЛЬ АРХЕТИПА В ФОЛЬКЛОРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОЙ, НЕМЕЦКОЙ И БЕРБЕРСКОЙ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗОК)

Взаимозависимость стремительно изменяющегося мира, информационная революция обуславливают необходимость конструктивного диалога между носителями самых различных культур, представителями религиозных конфессий, социальных и политических сил. В ряде аспектов межкультурного диалога определенную проблему составляют частичное или полное несовпадение картины происходящего, непонимание мотивов поведения субъектов исторического процесса. Полноценной коммуникации зачастую препятствуют не рациональные соображения, а нечто весьма близкое мифологемам, искаженным культурно-социальным моделям; а последние являются по сути трансформированной актуализацией определенных архетипов.

По К. Г. Юнгу, архетипы – это идеальные формы, наделенные энергетической иррациональной силой, - «... изначальные проявления досознательной души, произвольные воспоминания о событиях в бессознательной психике» [23; с. 88]. Именно врожденные психические структуры определяют сущность и направления самых важных видов деятельности человека. Юнг считал архетипы величайшей ценностью, подчеркивая, что образы, через которые проходит их интерпретация, «с незапамятных времен населяли небеса всех народов» [23; с. 221]. Любое отношение к архетипу задевает нас, - писал ученый, - оно пробуждает в нас голос более громкий, чем наш собственный. [25; с. 230]. Вместе с тем у Юнга говорится, что «... нет такого зла, которому человек не предался всей душой, находясь под властью архетипа» [26; с. 14]. Исследователь предлагал соотносить с коллективным бессознательным большинство аспектов человеческой деятельности, поскольку «... Лишенное корней сознание подвержено психическим эпидемиям» [26; с. 58].

Особый интерес к архетипной проблематике и актуальность исследований в этой области обусловлены тем, что они способствуют изучению психосоциальной эволюции в целом, помогают систематизировать закономерности и особенности развития собственной национальной культуры, определив ее роль в мировом культурном взаимодействии.

Исследованию архетипной проблематики посвящены работы С. Крымского, А. Швецовой, Н. Ковальчук, В. Ятченко, О. Гуцуляка, Н. Лысюк. Изучены архетипная подоснова мифопоэтического народного творчества, архетипы национального характера и их воздействие на исторический опыт. Тем не менее, существует необходимость более четкого определения границ понятия коллективного бессознательного, методологически целесообразного использования семантических опосредований категории «архетип» при исследовании произведений народной культуры.

Цель статьи: Подчеркнув синхронный амбивалентный характер архетипа как общечеловеческой универсалии, проиллюстрировать роль коллективного бессознательного в качестве культурологической категории на примере русской, немецкой берберской волшебных сказок.

В последние десятилетия понятие архетипа использовалось в различных сферах гуманитарного знания. Поскольку в каждой из этих сфер решались специфические, присущие только данной области задачи, точность формулировок во многом была утрачена. По словам современного автора, «В период становления понятийно-категориального аппарата культурологии «... требует оценки целесообразность расширительного семантического наполнения термина «архетип», что зачастую обуславливает некорректное его использование» [16; с. 1].

С проблематикой коллективного бессознательного связаны работы по психологии, философии, теории культуры, литературоведению, фольклористике, этнографии. Характерно, что М. Элиаде использовал указанный термин в значении элемента архаического сознания, образца для подражания, прототипа [20; с. 171 – 176; 21; с. 53 - 62]. У С. А. Токарева и Е. М. Мелетинского под архетипом понимаются не только психические структуры, но и наиболее общие, фундаментальные, универсальные мифологические мотивы, первобытные схемы представлений о мире [12; с. 111].

Расширение понятия «архетип» можно встретить у С. С. Аверинцева, который полагал, что у коллективного бессознательного несколько уровней: непосредственно под персональным подсознательным начинаются слои группового бессознательного в т.ч. бессознательное семьи или другого микросоциума, затем бессознательное крупных социальных групп вплоть до нации и группы наций, объединенных общим прошлым [1; с. 126].

С. С. Крымский, напротив, подчеркивал общечеловеческую сущность указанной категории, указывая, что «... Во время погружения человека в глубины собственной психики она находит в них коллективные представления человеческого рода. Причем, чем глубокие уровни психики исследуются, тем интенсивнее выдвигаются на передний план общечеловеческие прообразы индивидуального опыта. При этом они символизируют особое методологическое видение, когда в символике прошлого очерчиваются смыслы будущего. Архетипы раскрываются как «культура впереди нас» [10; с. 97-98].

Л. Сорочук также определяет архетип как внеисторическую форму (матрицу), которая является конечным результатом, непрерывно наполняющимся исторически-уникальным человеческим опытом и, прежде всего, образами – символами, имеющими глубоко архаическую природу [17; с. 52].

Полагаем, что целесообразной и конструктивной является максимальная конкретизация понятия.

Поскольку психологическая корреляция в определенной мере препятствовала онтологизации категории «архетип», исследователи А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко предложили ввести понятие первотектон. Отчасти корреспондируя с юнговским архетипом, первотектон представляет собой базовый уровень ментальности, в котором весь уровень природной (докультурной) самоорганизации снят в виде априорных интенций смыслообразования (моделей структурирования). Поскольку уровень семантического опосредования первотектонов носит базовый для всех культур характер, стремление партисипировать к этим формам и значениям закреплено в виде культурно-антропологической характеристики человека [14; с. 21].

Отметим, что в ряде отечественных исследований наметилась тенденция вольной или невольной подмены категорией «архетип» понятий имеющих иное значение - «стереотип», «автостереотип», «менталитет», «традиция», «мифологема» и т. д. Нецелесообразным считаем употребление определений типа «украинский (русский, немецкий и т. д.) архетип», «архетип славян» [7] и т. п.

Некорректными и дезориентирующими выглядят утверждения типа «Вся история состоит из борьбы, точнее, из войны архетипов», «Архетипы никогда не смогут договориться между собой и выработать какой-то единый архетип» [19]. Следует подчеркнуть то, что, как упоминалось выше, архетип – это не национальное, и даже не культурно-цивилизационное, а общечеловеческое явление, которому присущи амбивалентность и синхронный характер. Однако каждый из субъектов межкультурного взаимодействия погружен в собственный мир архетипов, актуализация которых связана с парадигмальными историческими событиями и соответствующими этапами развития социума.

К примеру, в первобытных культурах мы можем констатировать относительную целостность архетипов. По мере развития общества и становления социальных институтов в архаических конструкциях, через интерпретацию которых дешифруются образные символы, постепенно проявляются бинарные оппозиции. А в социуме закрепляются оценочные характеристики.

В контексте сказанного вспомним, что этика древнеиндийских Вед, созданных во второй половине II тысячелетия до нашей эры, по сути нейтральна. Бог Шива, рассердившись на расшалившегося сына Ганешу (Ганапати), оторвал ему голову, но затем, видя безутешное горе супруги Парвати, пристроил голову первого попавшегося животного – слоненка.

Божество совершило крайне жестокий поступок и, тем не менее, осталось объектом поклонения [6; с. 171]. Но уже античный философ Ксенофан (вт. п. VI – V ст. до н. э.), а после него и христианские апологеты усомнились в подлинности древнегреческих богов, поскольку те совершают поступки, считающиеся неблагоприятными даже у людей – адюльтер, ложь, воровство [20; с. 150]. Поскольку боги не превосходят людей нравственно, считал мыслитель, они являются продуктом воображения. Т. о. более зрелое общество имеет соответствующие ценностные ориентации, что находит отражение в отношении к мифу.

У всех народов мира мифы связаны с эмоциональной жизнью и психическими процессами, имеют общие корни в коллективном бессознательном В. Вунд полагал, что в мифологическом повествовании благодаря оживлению чувства – оживляющей апперцепции – предмет становится личным существом, не просто отражающим мгновенную или периодически повторяющуюся при одном и том же впечатлении эмоцию, но и соединяющим в себе ряд настоящих свойств, подобных тем, которые находит у себя апперцепирующий субъект [4; с. 48].

О несомненном отождествлении личностного бытия с мифом писал А. Ф. Лосев, который отмечал связь характера бытийности с мифологической структурой. «Миф – личностная форма, лик личности», - говорится у ученого [11; с. 74, 97].

Не менее прочной связью с закономерностями психического развития и социального становления обладает сказка. Вне зависимости от того, является ли сказка более архаичной, чем миф, либо представляет собой десакрализацию мифа, в произведениях этого жанра можно разглядеть напоминание о тотемическом ритуале инициации. Сходством этого ритуала, а также других социальных институтов В. Я. Пропп, как и многие другие исследователи, объяснял близость сказочных сюжетов у самых различных народов мира.

Однако следует отметить, что с точки зрения аналитической психологии сказка отражает и сюжеты индивидуации, пути к достижению идеала целостности – Самости. Любопытно, что многие культуры имеют традиции и уклад жизни, отличающиеся значительным своеобразием. Полагаем, что в этих случаях идентичность сказочных сюжетов связана с синхронным, наднациональным характером архетипов.

Понятия первобытного ритуала и инициации в трактовке Юнга максимально сближает М. Элиаде. «Содержание сказки – рассказ об инициации – переживается на уровне воображаемого», - пишет исследователь. – Сценарии... не теряют серьезности и продолжают передавать соответствующие заповеди и вызывать изменения. Не отдавая себе в этом отчета, современный человек продолжает пользоваться воображаемой инициацией, содержащейся в сказках» [22; с. 199]. Элиаде полагал, что всякая человеческая жизнь складывается из непрерывной цепи «испытаний», «смерти», «воскрешений», независимо от того, какими словами пользуются для передачи этого (первичного религиозного) опыта.

И положительные, и отрицательные герои в сказках имеют теснейшую связь с миром природы. В фольклоре всех народов мира значительное место занимают сказки о животных. Удивительное сходство этих произведений народного искусства объяснялось либо совпадением исторических и социальных предпосылок, либо взаимодействием культур [9; с. 933]. Действительно, у всех народов в первобытную эпоху вступающий в брак юноша доказывал свою связь с тотемным предком, показывая, что у него есть помощник [15; с. 185-186]. В образе животного мог являться к людям умерший, вызванный с того света. Но

в дальнейшем сюжет постепенно утрачивает связь с мифологической реальностью, превращаясь в отражение психических процессов на различных этапах индивидуации.

«Животный облик, - говорится у К. Г. Юнга, - указывает на то, что обсуждаемые содержания и функции пребывают во внечеловеческой области – по ту сторону человеческого сознания. С одной стороны, они участвуют в демоническом – сверхчеловеческом, с другой – в животнo-подчеловеческом [25; с. 102]. Кроме того, фигуры быка, козы, барана, осла или вепря в определенном контексте могут быть восприняты как териоморфические изображения полового влечения [24; с. 41]». В сущности, животные подчинены законам коллективного бессознательного, но для своего вида (для этой – уже внечеловеческой сферы – Юнг ввел термин «психоидное»).

Как отмечает С. Биркхойзер – Оэри, животные символизируют часть нашей личности, сохранившуюся связь со своими иррациональными корнями, с глубинными уровнями нашей психики [2; глава 5].

Полагаем, что универсальный и синхронный характер архетипов, актуализация которых в форме амбивалентных образов связана с териоморфической сущностью, в различных культурах отражает единые для всех этапы мужской и женской инициации, а также поиск идеала целостности – Самости.

Сопоставим сказку берберов Кабилии «Корова сироток» [18; глава 88-95], немецкую – «Братец и сестрица» [5; глава 55-62], а также русскую сказку «Сестрица Аленушка и братец Иванушка» [13; глава 315-322].

Следует отметить, что если два последних фольклорных произведения принадлежат народам, языки которых относятся к индоевропейской группе, то берберы – жители Кабилии, горной страны на территории Алжира, – носители одного из диалектов афразийской языковой семьи. Собственно берберского литературного языка не сложилось, а национальное письмо существует только у одного берберского диалекта – туарегского; другие же диалекты (зенетский, шлэхский, браберский, зенагский) лишены письменности [8; с.4]. С VII в. н. э. берберские племена исповедуют ислам. У кабиллов и в настоящее время действуют нормы средневекового мусульманского права, распространено многоженство, сохранились пережитки родового строя. Не исключая гипотезы заимствования сказочного сюжета на Западе, полагаем, что от нее следует отказаться: кабилльские племена вплоть до XX столетия стремились не поддерживать контактов не только с колонизаторами – французами, но и с соседями – арабами. Любопытно, что в эпоху средневековья самозванные берберские пророки создавали на берберском языке даже свои кораны в противовес Корану Мухаммеда [8; с. 5].

Что касается сюжетов всех трех фольклорных произведений, то они максимально близки. Анализируя знакомую и любимую всеми с детства «сказку о сестрице Аленушке и братце Иванушке», современная исследовательница Г. Б. Бедненко увидела в фабуле один из сюжетов индивидуации – пути к максимально полному развитию и совершенству души. Как считает автор, в данном случае исцеление неразумного партнера исходит из архетипической материнской модели спасения своего ребенка; и старшая сестра играет роль матери для младшего брата, что бывало нередко в крестьянских семьях [3].

Немецкий, русский и берберский варианты повествования объединяют фигуры персонажей. Главные герои – это Сестра и Брат (нем.), Алёнушка и Иванушка (рус.), Айша и Али (берб.). Развитие фабулы идет путем переосмыслений, замен и новообразований.

У кабиллов в сказке «Корова сироток» объединены два сюжета; первый напоминает хорошо знакомую славянам волшебную историю «Крошечка - Хаврошечка» об осиротевшей девочке, злой мачехе, волшебной корове и о материнской любви, побеждающей зло.

Во всех трех произведениях мы видим актуализацию архетипа матери в позитивном и негативном аспектах. На протяжении всего повествования остается актуальной тема Мачехи. С. Биркхойзер на примере произведения немецкого фольклора, записанного братьями Гримм, рассматривает образ мачехи - колдуньи как воплощение темной материнской анимы брата, тогда как образ сестрицы – это помогающая часть его анимы [2; глава 5]. Позитивный аспект архетипа матери у кабиллов связан и с покойной матерью сирот, чудесным образом помогающей им после смерти, и с Айшой, которая, так же, как и Аленушка, и безымянная немецкая героиня, понимает язык журчащих родников.

В русском варианте сказки негативный аспект вначале скрыт – показан через заколдованную воду, которую выпил непослушный братец (вода, по Юнгу, - материнский символ) [24; с. 222].

В берберской сказке мальчик превратился в газель (в русской и немецкой сказках – в козленка). Превращение человека в животное символизирует возвращение на более раннюю стадию психического развития, которая предполагает инстинктивное существование, бессознательную жизнь. С. Биркхойзер полагает, что подобная трансформация указывает на утрату моральных норм и всех человеческих черт, причем стадное животное указывает на обезличенность и анонимность [2; глава 5]. Фактически речь идет об негативном варианте личности в состоянии неполного синтеза, у которой, как отмечал К. Г. Юнг, целостность уже присутствует, но переживается еще не в рамках собственного сознания, а только в семье, в племени, в нации и т. д. [23; с. 102]. Такой человек ощущает себя комфортно только в составе групп, что весьма характерно для подростков.

Братца, превратившегося в жертву своих влечений и ведущего себя только так как другие, контролирует и оберегает сестра (помогающая часть анимы):

Айша взяла длинный шерстяной пояс и обвязала его вокруг газели. С тех пор она потеряла покой и не на минуту не разлучалась с ним [18; с. 91].

Аленушка обвязала его шелковым поясом и повела с собою, а сама – то плачет, горько плачет... [13; с. 317].

Она (Сестра) сняла свою золотую подвязку, надела на шею козлику, нарвала осоки и сплела из нее мягкую веревку. Она привязала козлика за веревку и повела его вместе с собой дальше [5; с. 56].

Образ султана (царя (рус.); короля (нем.)) символизирует мужское начало. Однако целостность пока не достигнута. По видимому, аллегория указывает на подмену помогающей, позитивной стороны анимы тёмной стороной, поскольку

<p>Айшу толкнула в колодец старшая жена султана. Но Али не переставал плакать и, подходя на рассвете к колодцу ,говорил:</p> <p>Точат ножик у огня Резать газелёнка... О, Айша, спаси меня, Вызволи, сестрёнка!</p>	<p>Алёнушку (и Сестрицу в немецкой сказке) погубила ведьма, заменив ее собою (или своей одноглазой дочерью), а супруг сразу не заметил подмены. Но Иванушка плакал у реки:</p> <p>Алёнушка, Алёнушка, сестрица моя! Выплынь, выплынь на бережок! Огни горят горючие, Котлы кипят кипучие. Хотят меня зарезати!</p>
<p>И сестра отвечала:</p>	
<p>Айша твоя в колодце, Сестра твоя в колодце – Вылезти не может. Бог тебе поможет. [18; с. 94]</p>	<p>Иванушка, Иванушка, братец! Тяжел камень ко дну тянет. Лютя змея сердце высосала. [13; с. 321]</p>

В русской и немецкой сказках сестрицу спас ее супруг. Исповедующим ислам кабилам присуща глубокая религиозность и уверенность в том, что человек нуждается в водительстве Бога; и в берберском варианте произведения спасение героев связано с позитивными личностными качествами, но приходит извне. Здравый смысл в сказке олицетворяет волшебница Сеттуга, терпение и доброту близких – фея колодца. Но главную роль в разрушении злых чар сыграл шейх из мечети, который смог услышать разговор газеленка и Айши. С помощью воды и заклęcia «Сам ты родился человеком, снова стань им, заклинаю Богом!» волшебник вернул животному образ мальчика.

Отметим, что вода как символ нового рождения присутствует также и в культурах христианских народов – в обряде крещения; в реке Иордан второе рождение обрел Христос [24; с. 222].

В образе шейха – волшебника мы видим актуализацию архетипа духа. Старый мудрец, врач, маг, волшебник, - говорится у Юнга, - возникает, когда необходимы благоразумие, понимание, добрый совет, решимость, замысел и т. п., которые, однако, не могут быть порождены собственными силами [25; с. 92]. Дух – волшебник есть закономерное размышление и сосредоточение моральных и физических сил. «...Концентрации и напряжению свойственно нечто такое, что каждый раз проявляется как магия. Таким образом ,-подводит итог исследователь,-развивается неожиданная пробивная сила, которая зачастую превосходит результат сознательной воли [25; с.94].

Заступничество духа, т. е. напряжение воли и концентрация, связывает процессы внутренней конфронтации, распутывая при этом клубок судьбы. Герой не только жалел себя, но и сострадал сестре и пытался ей помочь, что и привело к победе над темной стороной анимы.

Финал сказки – это возвращение сознания и преодоление препятствий на трудном пути индивидуации. Покой и счастье, которые узнали наконец любящие друг друга брат и сестра, символизируют стремление к целостности и преодоление темных сторон бессознательного.

Выводы.

1. Современный этап культурологических исследований обуславливает необходимость четкой дефиниции категорий «архетип», «мифологема», «стереотип», «автостереотип», «менталитет» и максимально корректное их использование. Методологически нецелесообразны определения типа «украинский архетип», «архетип славян» и т. п.

2. Оптимальной задачей исследований является изучение закономерностей, непосредственно связанных с актуализацией тех или иных архетипов в различных национальных культурах.

3. Волшебная сказка, память о первобытном обряде инициации, отражает как этапы социальной истории, так и закономерности развития психических процессов.

4. В приведенных сюжетах русской, немецкой и берберской волшебных сказок снятие заклęcia символизирует победу над темной стороной бессознательного путем напряжения моральных и физических сил и актуализации способности к помощи другим людям. Победе способствовало воздействие позитивного аспекта архетипа матери, символом которого служит образ старшей сестры.

Источники и литература:

1. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии / С. С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1979. – С. 113-143.
2. Биркхойзер-Оэри Сибилл Мать. Архитипический образ в волшебных сказках : [Электронный ресурс] / Сибилл Биркхойзер-Оэри. – М. : Когито – центр, 2006. – 256 с. – Режим доступа : <http://www.psiland.narod.ru/psich/sibille/05.htm>.
3. Бедненко Г. Б. Красавица и чудовище: социально – ролевой и интрапсихический анализ сказки. Доклад прочитан на I международном сказкотерапевтическом фестивале 9 февраля 2009 г. : [Электронный ресурс] / Г. Б. Бедненко. – Режим доступа : http://www.flogiston.ru/articles/therapy/beaty_beast/
4. Вундт В. Миф и религия : [Электронный ресурс] / В. Вундт; под ред. Д. Н. Овсяннико-Куликовского. – СПб., 1913. – 214 с. – Режим доступа : <http://www.sceptic.ratio.narod.ru/hs/udod41ht>
5. Братья Гримм. Сказки : в 2-х т. / В. и Я. Гримм. – Рыбинск : Библиотека Альманаха «Пакт», 1991. – Т. 1. – 384 с.
6. Гусева Н. Р. Славяне и арьи: путь богов и слов / Н. Р. Гусева. – М. : Фаир-Пресс, 2002. – 336 с.
7. Гуцуляк О. Заветное царство: изначальный архетип славян и его трансформация : [Электронный ресурс] / О. Гуцуляк. – Режим доступа : http://www.file:///F:/ГУЦУЛЯК/HELESI_AVATARA
8. Завадовский Ю. Н. «Волшебное зерно» и берберская литература / Ю. Н. Завадовский // Волшебное зерно. Сказки, легенды и песни берберов Кабилии / Таос-Амруш Маргерит.. – М. : Гл. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1974. – С. 3-18.
9. Краткая литературная энциклопедия : в 69 т. / гл. ред. А. А. Сурков. – М. : Сов. энциклопедия, 1964. – Т. 1. – 1056 с.
10. Кримский С. Б. Архетипи української культури / С. Б. Кримський // Феномен української культури; методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 97-106.
11. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Методология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 21-186.
12. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энцикл.; Изд-во малого предприятия «Останкино», 1991. – Т. 1 : А – К. – 1064 с.
13. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3-х т. / подг. текста и прим. В. Я. Проппа. – М. : Гос изд-во худ. лит-ры, 1957. – Т. 2. – 508 с.
14. Пелипенко А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М. : Форум «Языки русской культуры», 2001. – 376 с.
15. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 365 с.
16. Пуларія Т. В. Жіночий архетип у міфопоетичній традиції української культури (на матеріалі народної культури Середньої та Нижньої Наддніпрянщини) : автореф. дис. / Т. В. Пуларія. – Сімферополь, 2011.
17. Сорочук Л. Міфопоетичний світ в українській календарно – обрядовій поезії / Л. Сорочук // Українство у світі: традиційність культури та спільності взаємини : монографія / В. П. Піскун, А. В. Ціпка. – К. : ЗАТ «Нічлава», 2004. – 240 с.
18. Таос-Амруш Маргерит. Волшебное зерно: сказки, легенды и песни берберов Кабилии / Маргерит Таос-Амруш. – М. : Гл. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1974. – 231 с.
19. Шумский А. За русский изначальный образ : [Электронный ресурс] / А. Шумский. – Режим доступа : <http://www.rusklin.ru/analitika/2001/07/11/>
20. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. Большакова; статья, коммент. Е. Строгановой. – М. : Инвест-ППП; СТ «ППП», 1996. – 240 с.
21. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде; пер. с фр.: Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – СПб. : Алетейя, 1998. – 250 с.
22. Элиаде М. Мифы и волшебные сказки / М. Элиаде // Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. Большакова; статья, коммент. Е. Строгановой. – М. : Инвест-ППП; СТ «ППП», 1996. – С. 191-199.
23. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. – К. : Гос. Б-ка Украины для юношества, 1996. – 384 с.
24. Юнг К. Г. Либида, его метаморфозы и символы / К. Г. Юнг. – СПб. : Восточно-Европейский ин-т психоанализа, 1994. – 416 с.
25. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии художественному творчеству / К. Г. Юнг // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе / сост., общая ред. Г. К. Костинова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 214-231.
26. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации (Памятники психологической мысли) / К. Г. Юнг. – М. : Наука, 1996. – 269 с.