

## ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СТРУКТУРНИХ СКЛАДОВИХ НЕОМІФОЛГІНОГО НАРАТИВУ

С. Ю. Гуцол

*кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології і педагогіки  
Національного технічного університету України  
«Київський політехнічний інститут»*

Статтю присвячено аналізу міфологеми як структурної складової неоміфологічного нарративу. Представлено і проаналізовано теоретичні підходи до ідентифікації даного феномену в культурно-історичному контексті, виявлено певні особистості його функціонування в сучасному суспільстві.

*Ключові слова:* міфологема, неоміфологічний нарратив, архетип, стереотип.

Серед характерних рис постмодернізму можна виділити релятивізацію уявлень про реальність. У науковому вжитку міцно закріпилися ідеї симуляції та віртуалізації, що, у свою чергу, призвело до висновків про розмивання («вимивання») реального зі сфери сучасної культури. У руслі позначеної проблеми дискусійним залишається питання про те, у якому ступені масова свідомість і масова міфологія, що традиційно вважаються вкрай консервативними й орієнтованими на чіткі й строги опозиції, на сьогоднішній день можуть відображати цю «умовну реальність».

Предметом даної статті є структурні компоненти неоміфологічного нарративу як об'єктивності (у різних знакових формах) міфологічної свідомості в сучасній культурній ситуації.

Ідея космічного семіозису – знаковизначення та виробництва культурних змістів – як механізму соціальної адаптації відображалася в міфологічних моделях, що послідовно виникали в міфологічній культурі. Для опису елементарної складової міфу (міфологічного нарративу) багато дослідників (Н.Д. Арутюнова, О.М.Афанасьєв, В. Хумбольдт, В.В. Іванов, Ю.М. Лотман, В.М. Топоров та ін.) використовують поняття «міфологема». Цей термін запозичений загальнонавчальною науковою лексикою з юнґіанського психоаналізу для позначення стійких конструктів, які повторюються у колективній загальнонародній фантазії, що узагальнено відбивають дійсність у вигляді конкретно-почуттєвих персоніфікацій, різноманітних істот, які мислилися архаїчною свідомістю як цілком реальні.

Метою нашого дослідження є ідентифікація цього феномена в культурно-історичному контексті й виявлення особливостей його функціонування в сучасному суспільстві.

На амбівалентну природу міфологеми звертали увагу ще К. Кереньї і К.Г. Юнг. З їхнього погляду, міфологема – це, одночасно, і

міфологічний матеріал, і ґрунт для його утворення: «Основна маса [...] матеріалу, що зберігалася традицією з незапам'ятної давнини, утримувалася в оповіданнях про богів і богоподібних істот, героїчних битвах і подорожах у підземний світ – оповіданнях («міфологема») – це давньогрецьке слово для їхнього позначення, які всім відомі, але які далекі від остаточного оформлення й продовжують служити матеріалом для нової творчості. Міфологія є рухом цього матеріалу» [2, 13].

У сучасній науці міфологеми звичайно визначають як специфічний ґносеологічний образ, відмінною рисою якого є безпосередня єдність двох планів – предметного й символічного, як константу міфологічного мислення, мінімальну одиницю міфологічного дискурсу, що зберігає якість міфу. Міфологеми «можна назвати образами-символами. Але ці символи не формальні, не абстрактні, як, наприклад, символи у фізиці або математиці, а змістовні, оскільки одночасно є образами» [5, 104].

Родовими рисами міфологеми є безпосереднє сполучення загального та одиничного, предметно-образотворчого й символічного, наявність асоціативної логіки організації образу реальності. У науковій літературі цей термін поєднує як «основні ідеї міфів», так і традиційні універсальні міфологічні мотиви («золотий вік», «доля», «добрі старі часи») і типові міфологічні ситуації (смерть і воскресіння). Дискусійність семантичного наповнення поняття «міфологема» підтримується паралельним існуванням кореляційних йому термінів: міфема, архетип, стереотип.

Базисні чуттєві характеристики, що входять до складу опозицій міфологічного нарративу, утворюють елементарні змістовні одиниці (семантими) міфу й, разом з тим, найпростіші вихідні категорії первісного мислення. Семантими – елементарні змістовні одиниці мови; пучок яких, організованих через структуру

міфологічного сприйняття дійсності виражається в певному загальному уявленні – міфемі, соціально-психологічному й структурно-змістовному фундаменті міфу. Якщо міфема вербалізується як певне світовідчужання, стає частиною ідеології, ідейним комплексом, то вона перетворюється в міфологему – поняття-образ, ім'я, що має магічний вплив на соціальну дійсність.

Так, з погляду М.Ю. Лотмана, «міфологеми – колективні й індивідуальні – є власними іменами, або є функцією власних імен. Говорити (...) про зміст власних імен або, тим більше, намагатися розкласти цей зміст на компоненти, було б безглуздо. Однак кожне слово, а міфологема – особливо, крім свого референціального значення й поза залежністю від того, чи володіє воно сигніфікативним значенням чи ні, у пам'яті мовця/слухача включено в деяке коло звичних асоціацій, зрозумілих тільки носію даної культури. Подібного роду асоціації можуть матеріалізуватися у вигляді постійних епітетів або інших слів-супутників, що супроводжують, як правило, появу даної міфологеми в тексті» [4]. Міф (міфологічний нарратив), у цій термінології, – вже свого роду персоніфікована, антропоморфна міфологема, наприклад, культ античного бога Діоніса або сучасний культ вождя.

Міфологему іноді ототожнюють із архетипом, однак, ми вважаємо за необхідне розмежувати ці поняття. По К.Г. Юнгу, архетипи – це стійкі психологічні схеми або фігури, що становлять передумову й можливість психічних образів, що мають несвідомий апріорний характер. Про архетип можна говорити як про модель, що визначає лад людської думки. Вона об'єктивна, оскільки задана традицією більш глибокою, ніж засвоєна суспільством культурна традиція. У сучасній науковій літературі можна зустріти два протилежних погляди на розуміння взаєморозташування на логічних рівнях семантичного змісту термінів «архетип» і «міфологема» [11; 12].

Відповідно до першого (наприклад, М.Є. Кулікової), архетипи – змістовні складові міфологем, у яких зібрано воєдино все, що архаїчне суспільство знало про світ предків і про те, що було до них. На наш погляд, міфологемі доцільно визначити як змістовне наповнення архетипу, найближчий канал його актуалізації. Архетип є глибинним психологічним образом міфу, що вимагає певної роботи для розпізнання. Міфологема «лежить на поверхні» міфу, є його «персонажем». У вузькому значенні міфологема – розгорнутий образ архетипу, логічно структурований архетип. Як перероблені форми архетипів – міфологеми (продукти уяви й інтелектуальної інтуїції) – виражають безпосередній і нерозривний зв'язок

образу й форми. Вони освоюються свідомістю в символічному тотальному контексті з усім сущим, включаються в емпіричні й когнітивні зв'язки й задають певну тему, тенденцію, намір, перетворюючись в оповідання. Міфологема, як і архетип, універсальна, однак, на тлі його вираженої статичності, вона динамічна й піддається модифікаціям на різних етапах історичного процесу [3].

Стереотип і міфологема так само не є тождесними поняттями. Більшість стереотипів будуються на діадах, що відображають двоїчно-суперечливе осмислення відносин між властивостями предмета в навколишньому світі. Дійсно, їхній зміст той самий, що й у міфологемі, однак, існують певні розходження в акцентуванні: міфологема більшою мірою – концепт, стереотип – операційний конструкт. Міфологеми виступають базовим змістом для стереотипів як схем дій. Саме в міфологемах стереотипи черпають своє семантичне наповнення.

Міфологемі можна розглядати у вигляді центра, навколо якого вибудовується (стихійно або штучно) певна міфологія в різних її модифікаціях. Наповнення міфологем новим змістом представляє собою перенос архетипічних образів на реальні об'єкти буття. Це дозволяє їм бути ефективним інструментом впливу на суспільну свідомість. Міфологеми, що несуть фундаментальні норми й цінності, що пропонують конкретну поведінку в певних ситуаціях, що встановлюють збалансовані взаємовідношення, стають невід'ємною частиною комунікацій у культурі.

Таким чином, під міфологемою ми будемо розуміти якусь первинну сюжетну схему, якусь кроскультурну ідею, що зустрічається у фольклорі різних народів, що перейшла з міфу в епос і чарівну казку, а потім у різні форми неоміфів, що може наповнюватися різним змістом у результаті емоційної рефлексії, психічних процесів і існуючих соціальних відносин.

В основі міфологем лежить розподіл навколишнього світу на діади й тріади. Осмислення стародавніми людьми загальних властивостей матеріального світу відбувалося через становлення основних діад: низ-верх, праве-ліве, світле-темне, видиме-невидиме тощо. При цьому, чітко простежується тенденція визначити один полюс опозиції позитивно, а інший – негативно (високе, чоловіче, своє, біле, сонце – звичайно відзначаються позитивно; низький, жіночий, чужий, чорний, місяць – частіше негативно). Саме через осмислення бінарних ознак складалася первісна модель світосприйняття, що служила орієнтиром (у певному змісті, трафаретом) для людини при класифікації об'єктів і суб'єктів зовнішнього світу,

а також визначала поведінку всіх представників архаїчного колективу.

Основні діади можна вибудувати в певну ієрархію: від тих, що сприймаються на рівні почуттів, до культурно-соціальних утворень. На більш високому рівні абстракції бінарні опозиції виступають у ролі міфологем. Однак, якщо звичайні діади тільки протиставляють, відштовхують протилежності, то міфологеми також указують і на спосіб розв'язання протиріч між полюсами діади за допомогою медіатора – третього елемента в міфологемі, що зрівноважує, надає стійкість, динамічну рівновагу бінарної ситуації світу. Тріада спрямована на зрощування, з'єднання протилежностей: вода – між небом і землею, хвороби – між життям і смертю, похоронні обряди – між живими й мертвими. Діади й тріади, як ядро міфологеми, утворюють динаміку й логіку в міфі.

Спочатку існувала нерозчленована у вертикальному відношенні модель світобудови. З виділенням людини із природи відбувається її поділ на «свою» і «чужу» сфери. Символом цього поділу стають різні маркери, і, особливо, ідея кола. Модель « своє-чуже » (як основна міфологема) була першою, створеною людиною. «Чужий», інший світ, виглядав або сліпуче чудовим, або донезмоги огидним; ці крайності легко переходили одна в іншу, сприймаючись негативно (тотожність протилежностей – основна риса міфологічного мислення).

Міфологема «свое-чуже» полягала в протиставленні себе й свого колективу навколишньому Космосу. Таким чином, людина відчувала себе частиною природного світу, але разом з тим, знала, що навколишній, «не свій» світ був для неї деякою мірою небезпечним, ворожим, і тому було потрібно уявне й емпіричне протиставлення «не свого» світу «своему». Прагнучи перебороти пропасти (семантична напруга), що утворилася між ним і зовнішнім світом (що можна спостерігати в образотворчому мистецтві, міфології, релігії) – людина усе більш активно прагнула осмислити навколишній світ новими засобами, що з'являлися в неї, «захопити» його, приєднати до «свого».

Трохи пізніше починається вертикальний поділ світу по осі, що починалася з вогнища. Але цей поділ мав споконвічно «половинчастий» характер: незважаючи на появу вертикальної координати, «шарова» будова Всесвіту по вертикалі не виявлялася. І лише згодом (гіпотетично, у мезоліті, а вже з очевидністю – у неоліті) можна спостерігати вертикальну «двоїчність» і паралельно їй існуючу «троїчність» [8].

Детальніше проаналізуємо формування таких базових міфологем як «світова огорожа», «світова вісь», «світовий центр». Міф має свій специфічний хронотоп – міфологічний

простір-час. Час міфу позбавлений довжини: це або вічне сьогодні, або епоха першотворіння, тобто період, коли часу не було. Відповідно, вік міфічних героїв не змінюється (вічна юність, вічна старість). При міфологічному сприйнятті реального часу виникає подання про щасливі й нещасливі періоди (так, священні дні – це час контакту з іншим світом) [7].

Аналогічним образом відбувається й міфологічне сприйняття фізичного простору. Міфічний простір втілює уявлення про «свій» світ як про центр, з усіх боків оточений іншим світом. Таким чином, необхідність захиститися від «чужого» світу породжує образ «світової огорожі» як втілення сил Порядку на противагу Хаосу «чужого» світу. «Світова огорожа» може представлятися горами, але найчастіше – рікою, що відокремлює світ живих від світу мертвих, або світовими водами – невичерпними запасами прісної води й дощу. Бог хоронитель світових вод – бог-мудрець і помічник людям, він є втіленням сил Космосу. Основний зміст міфологічної діяльності, що визначає місце космології в міфі, полягає в ритуальному відтворенні картини світу, у якому людина підкреслювала свою єдність із природою, одночасно затверджуючи й протилежність свого буття її існуванню. Космологічний міф завжди був головним (згідно М. Еліаде, – основним) міфом, який концентровано виражає весь зміст міфологічної системи.

Серед основних міфологем можна виділити «світову вісь», «утилітарне» призначення якої – підтримувати небо. Найчастіше «світова вісь» мала вигляд світового дерева, крона якого утворювала верхній світ, стовбур перебував у середньому, а коріння – у підземному світі. Як втілення сил Порядку світове дерево є деревом долі. Оскільки світове дерево проходить через усі світи, то воно є своєрідними сходами, по якій міфологічний герой мандрує в інший світ. Інші форми «світової осі» – світова гора, на вершині якої живуть боги й велетні [7].

«Світова огорожа» і «світова вісь» можуть ототожнюватися: подорож героя до краю землі одночасно виявляється й подорожжю до центра світобудови (Геракл, ідучи за яблуками Гесперид, спочатку приходив на крайній схід грецького світу – до прикутого Прометея, а потім – на крайній захід до людини-гори Атланта, при цьому титани є братами, і кожний із них може бути представлений в образі велетня – «світової осі»). Аналогічна тотожність центра й межі має місце в уявленнях про інший світ: наприклад, у російських казках хата господарки іншого світу Баби Ягі розташована або в центрі світу смерті, або на його межі [8].

Моделі вертикальної світової осі, яка з'являється в палеоліті пов'язана з міфологемою «центра». Центр світу спочатку осмислювався

як певний прохід, джерело креативного, життєвої основи, що маркірувався зооморфним або гінекоморфним кодом і був спрямований вертикально догори або донизу. Семантика центра світу досить швидко перетворилася на ідею осі світу, спрямованої із центра вертикально догори. Виникнення такої осі ознаменувало появу нового ярусу світобудови в системі космології й введення його в сферу образів, актуальних для людини.

Останньою диференціацією світу був його горизонтальний поділ за чотирма напрямками. Відображенням цього процесу в мистецтві служить символ перехрестя. Його появу було викликано добуванням на основі синтаксичної опозиції ще одного протиставлення до кожного з її членів. У результаті з'явилася нова логічна організація ідеологічного тексту, яку може бути представлено у вигляді структури «семіотичного квадрата» [7, 28].

Таким чином, протягом усієї історії традиційного мистецтва можна простежити еволюцію площинної моделі – від найпростішого кола в палеоліті до складних космограм неоліту. В архаїчну епоху виникли найважливіші, засновані на архетипах міфологеми, що згодом сформували усі міфологічні системи давнини й продовжують в імпліцитній формі існувати й у сучасній культурі.

Однак феномен міфу не зводиться лише до архетипічних форм світосприйняття, хоча саме вони є його основою і знаходять своє вираження в різноманітних історично обумовлених семантичних формах. Так, наприклад, до числа найважливіших культурних міфологем можна віднести моделі взаємного сприйняття соціальних спільнот, які складаються в результаті накопичення історичного досвіду їхньої взаємодії, і по визначенню не можуть носити об'єктивний характер.

Тенденційний пошук архаїчної основи неоміфологічних наративів є закономірним наслідком використання в сучасних міфологічних дослідженнях теоретичних положень К.Г. Юнга і його послідовників. У той же час, сам К.Г. Юнг, у своїй полеміці із З. Фройдом, підкреслював необхідність відрізнити первісні частини міфологічного тексту від більш пізніх нашарувань [6].

Неадекватність універсалізуючого підходу юнґіанської теорії неодноразово підкреслювали багато фахівців. Зокрема, Є.М. Мелетинський відзначав, що в ній «має місце змішання модернізації (стосовно архаїчної культури) і архаїзації (стосовно сучасної індивідуалістичної свідомості)» [9].

Очевидна неоднорідність міфологічного матеріалу обумовлює паралельне існування великої кількості класифікацій, які розрізняються між собою за певними критеріями. На

наш погляд, досить перспективними є ідеї польських учених А.Ф.Грабського й Е. Топольського, згідно яким міфологічний наратив може бути прочитаний і проінтерпретований виходячи з аналізу певних історично обумовлених «нашарувань».

Так, підхід А.Ф. Грабського до вивчення неоміфологічних наративів припускає виділення міфологем, що утворюються в рамках ієрархізованої вертикальної структури на трьох рівнях історичного знання: «структурному», «культурному» і «подієвому».

Міфологеми, що утворилися на «структурному рівні історичного знання» формують ставлення до конкретних суспільних інститутів, як елементів соціальної структури, що сформувалася на певному етапі цивілізаційного розвитку й відображають особливості пануючих у той або інший момент суспільних відносин. До таких міфологем А.Ф. Грабський відносить етнічні (національні), державні (династичні) і класові (станові). Міфологеми структурного рівня найбільшою мірою затребувані ідеологією, тому що здатні історично обґрунтувати непорушність існуючого соціального порядку й забезпечити реалізацію інтересів пануючих еліт [13, 15]. Разом із тим, вони не вічні й ідуть у небуття разом із суспільними інститутами, які вони описують, як тільки ті втрачають функціональність [14, 37].

До міфів «культурного рівня» автор відносить «зашифровані в системі культури, властиві винятково їй, способи збагнення часу», відповідальні за встановлення «меж можливого й неможливого» [13, 2]. «Культурні міфи» відіграють роль історичних архетипів і представляють собою найбільш глибоке джерело міфотворчості. На думку А.Ф. Грабського, міфологеми культурного рівня непорушні для носіїв цивілізаційних цінностей і припиняють існування одночасно з цивілізаціями, які вони породили [14, 37].

Нарешті, чимало міфологем виникає на третьому, «подієвому» рівні історичного знання, де як об'єкт міфологізації виступають історичні факти й події (причому, не обов'язково вони мали місце в дійсності). Не кожний «звіт» про події, які відбулися, перетворюється на подієвий міф – така метаморфоза можлива лише в тих випадках, коли історична подія у певний спосіб відбиває позачасові цінності, що сформувалися в рамках міфологем культурного або структурного рівня. А.Ф.Грабський вважає, що подієва канва історії є об'єктивною й сама по собі таких цінностей не містить. Ці цінності приписуються конкретній події (або ж подія співвідноситься з певною системою цінностей) ззовні через політику, ідеологію, релігію тощо [14, 61]. Подієвим міфом найчастіше користуються для розв'язання практичних за-

вданий соціального розвитку, наприклад, при конструюванні того або іншого ідеологічного середовища. Саме до таких міфів застосовують звичні для нас маркери вимислу, фантазії або казки, оскільки вони влаштовують людей лише на певний час і піддаються обструкції, як тільки втрачають свою функціональність.

Класифікація Е. Топольського передбачає виділення чотирьох категорій міфологічних наративів:

- «міфи походження», що оповідають про початок світу, народів, держав, до яких відносяться, у тому числі, і міфи релігійного характеру;
- «міфи, що містять проєкції майбутнього»;
- міфи історіографічні, фактографічні й теоретичні – зв'язані зі структурою професійного історичного пізнання, наприклад, «міф детермінізму»;
- фундаментальні міфи – історично обумовлені «укорінені способи уявлень про дійсність» [15, 207-208].

Відповідно до поглядів Е. Топольського, аналіз міфологічного наративу припускає виділення в ньому архетипічної, цивілізаційної, конкретно-історичної, субкультурної і персональної складових. Архетипічний шар пов'язаний з міфологічними фігурами колективного несвідомого, цивілізаційний – з еталонними ціннісними нормами й поведінковими стратегіями, закріпленими в культурній свідомості та мають етно-конфесійну природу [1; 8]. В історичних текстах цей рівень проявляється, як правило, в образах часу й простору, обумовлює характер функціонування суб'єкта в цьому просторово-тимчасовому континуумі. Конкретно-історичний рівень складається з прецедентів, що вплинули на повсякденність суспільства, у якому створюється той або інший історичний добуток (певним чином корелює з тим, що Ю.М. Лотман називав загальним цитатним планом аудиторії або «образом аудиторії» у тексті).

З погляду Е. Топольського, субкультурний рівень змістовно можна співвіднести із ціннісними орієнтаціями й життєвими реаліями соціальної групи, у рамках якої створювався певний міфологічний наратив. Персональний рівень відбиває індивідуальний міфологічний шар свідомості автора, що забезпечує специ-

фічну своєрідність неоміфологічного тексту і має певну особистісну ангажованість. Підкреслимо, що введення персональної компоненти в теоретичну модель міфологічного наративу дозволяє певним чином нейтралізувати протиріччя між персональним міфом З. Фрейда й міфологією колективного несвідомого К.Г.Юнга.

Наприкінці звернемо особливу увагу на необхідність застосування збалансованого системного підходу до дослідження міфологічного матеріалу, не дотримання принципів якого може призвести до неприпустимих семантичних перекичувань. Так, у сучасних наукових дослідженнях паралельно з «універсалізуючим» підходом юнгіанської теорії (явно ігнорує існування в неоміфологічному наративі будь-яких інших рівнів, відмінних від архетипічного) простежується також тенденція надзвичайно «вузької» інтерпретації неоміфологічного матеріалу (з домінуванням лише субкультурної та персональної складових) як результату свідомого високотехнологічного конструювання соціальних стереотипів [10]. Ми вважаємо, що подібний підхід до осмислення сучасної міфології не тільки суперечить розумінню феномену міфотворчості, але й сам структурно нагадує традиційні міфологічні конструкти: своєрідний «міф про створення міфу», що містить у собі опозицію «істина-брехня», образ «маніпулятора-міфотворця», що протистоїть «чесному вченому» і явно відповідає архетипу «тінь», мотив космогонії (створення міфу), мотив вибору шляху, що відкривається перед цільовими аудиторіями в процесі сприйняття міфологічного тексту.

Підводячи підсумки нашого дослідження, відзначимо, що визнання міфу динамічним культурним явищем дозволяє послабити споконвічну опозицію між давньою і сучасною міфологією, що, на наш погляд, відкриває перспективну можливість відійти від універсалізації міфологічних феноменів (тотального зведення до архетипічних форм сприйняття), проаналізувати їхні історично обумовлені підстави, на базі яких інтерпретувати неоміфологічний наратив як багатопланове утворення, що складається з архетипічної, цивілізаційної, конкретно-історичної, субкультурної і персональної складових.

---

---

## ЛІТЕРАТУРА

1. Антоненко С. Конфессиональная составляющая исторического дискурса в современной России / С. Антоненко // Исторические исследования в России: Семь лет спустя. – М: Канон, 2003. – С. 282-312.
2. Кереньи К., Юнг К.Г. Введение в сущность мифологии // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – К.: Гос. Библиотека Украины для юношества, 1997. – 384 с.
3. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1983. – 536 с.

4. *Лотман М.Ю.* Семиотика текста / М. Ю. Лотман // Труды по знаковым системам Т. XI, (11.5). – Таллинн: Изд-во Тартус. ун-та, 1979. – С. 104-132.
5. *Майданов А.С.* Миф как источник знания / А. С. Майданов // Вопросы философии. – 2004. – № 9. – С. 91-105.
6. *Мелетинский Е.М.* Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов / Е. М. Мелетинский // Вопросы философии. – 1991. – №10. – С. 41-47.
7. *Меньшиков Л.А.* Мифологическое пространство и вечные темы в истории культуры / Л. А. Меньшиков // Бренное и вечное. Проблемы функционирования и развития культуры. Всероссийская научная конференция 24-26 октября 2000 года. Тезисы докладов и выступлений. – Великий Новгород, 2000. – Вып. 3. – С. 12-21.
8. *Мыльников А. С.* Мифологемы славянского этногенеза XVI-начала XVII в.: Концептуальный аспект проблемы / А. С. Мыльников // Славяне и их соседи. Вып. 8: Имперская идея в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. – М.: Наука, 1998. – С. 97-106.
9. *Топоров В. Н.* История и мифы / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М: Наука, 1987. – 572 с.
10. *Шатин Ю. В.* Исторический нарратив и мифология XX столетия / Ю. В. Шатин // Критика и семиотика. Вып. 5. – 2002. – 101 с.
11. *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
12. *Юнг К.Г.* Символ и архетип / К. Г. Юнг. – М.: Академический проект, 1991. – 299 с.
13. *Grabski A.F.* Czy historiografię można uwolnić od mitów? // Przegląd Humanistyczny 40. – 1996. – nr. 1. – S. 1-17.
14. *Grabski A.F.* Historiografia – mitotwórstwo – mitoburstwo // Historia, mity, interpretacje. – Łódź: Wydawn. Uniwersytetu Łódzkiego, 1996. – 164 s.
15. *Topolski J.* Jak się pisze i rozumie historię: Tajemnice narracji historycznej. – Warszawa: KP, 1998. – 354 s.

*Стаття надійшла до редакції 30.03.2011 р.*