

ЧИ ВАРТО ПИСАТИ ПСИХОІСТОРІЮ ДАВНЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ?

Монографія Ніли Зборовської „Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури” (2006) покликана заповнити прогалину в сучасному українському літературознавстві, котра утворилася через відсутність у ньому систематизованих психоісторичних досліджень. У цій праці дослідниця розглядає великий фрагмент історії української літератури, починаючи від творчості Івана Котляревського до аналізу постмодерної ситуації в українській літературі, спираючись у своїх психоісторичних висновках, в основному, на теорію онтогенезу М. Кляйн та класичний психоаналіз З. Фрейда (як символічну теорію, що приховує код національної державності). Проте дослідниця інтуїція (на якій особливо наголошує Н. Зборовська: „Психоісторія літератури, як і психоаналіз, має свою теорію і практику. Теоретичні і практичні знання, поєднуючись, породжують інтуїцію, яка вважається істинною сутністю оволодіння будь-яким явищем” [4, с. 12]), – на наш погляд, деякою мірою підвела дослідницю принаймні в одному принциповому питанні: чому її психоісторія української літератури розпочинається з творчості Івана Котляревського? Чому в поле зору психоісторика не потрапили понад вісім століть розвитку давньої української літератури?

Н. Зборовська дуже слушно зазначає: „Історія літератури – це матеріал, який вербалізує все, що відбувалося з національним характером (характер є синтезом національного свідомого і національного несвідомого; психоісторія як мотиваційний аналіз актуалізує проблематичну історичну еволюцію національного характеру)” [4, с. 10]. Але чи виправдано розпочинати писати психоісторію української літератури та відстежувати формування українського національного характеру з творчості Івана Котляревського, котру аж ніяк не можна назвати „дитинством” української літератури. Український літературний канон, як сказав би Гарольд Блум, чи історія архетипних письменників України виглядають неповноцінними без такої центральної постаті для формування української самосвідомості як Григорій Сковорода, без киево-чернігівської поетичної школи, без великих реформаторів Петра Могили і Феофана Прокоповича, без так званої „католицької русі”, без полемічної літератури, не кажучи вже про киеворуське візантійство із його психологією аскетизму та релігійного і державницького подвижництва, без фольклорно-міфологічної передісторії розвитку літератури.

Щоправда, фольклору пощастило трохи більше, ніж давній літературі. У пункті 1.3. „Проблематика моделювання психоісторії літератури” Ніла Зборовська виокремлює підпункт „Фольклор і психоісторія”. Дослідниця зазначає також, що „у моделюванні психоісторії новітньої літератури необхідно виходити з існування двох основоположних художніх систем – романтизму і реалізму” [4, с. 37]. Проте досить дивно, що ці дві художні системи нової літератури настають після первинної фольклорної системи, що Н. Зборовська обґрунтовує, покликаючись на описані З. Фрейдом у „Трьох нарисах з теорії сексуальності” та „Тотемі і табу” три філософські системи чи три великих світогляди: анімістичний, релігійний і науковий. „На основі цих досліджень, – пише авторка монографії, – Фрейд резюмує: анімістична фаза відповідає нарцисизму, релігійна – об’єктній любові, що втілює прив’язаність до батьків, наукова – реалістичній зрілості індивідуума, внаслідок якої „він відмовився від принципу насолоди і шукає свій об’єкт у зовнішньому світі, пристосовуючись до реальності” [4, с. 32], – і від себе дослідниця додає: „У літературі ці три світогляди втілені у трьох основоположних системах: фольклорі, романтизмі і реалізмі” [4; 31]. Щодо розуміння фольклору, саме виникнення якого пов’язане з різного роду анімістичними віруваннями, як замкненої у собі нарцисичної системи, котра губиться у проєкціях себе на різні реалії дійсності і через них доходить до самопізнання – заперечень бути не може. Психоаналітична інтерпретація українських фольклорних здобутків належить майбутньому.

Проте важко погодитися із відповідністю релігійної фази романтизму, а наукової – реалізму, якщо ці поняття датувати услід за Н. Зборовською ХІХ століттям. Чи не завеликий стрибок робить у своєму ході думок дослідниця? До того ж дивно, що ці поняття трактуються виключно як стилі нової української літератури. Вже Д. Чижевський трактує романтизм і реалізм як свого роду „вічні течії”, котрі взаємно змінюються в ході розвитку літератури [9]. У контексті Фрейдових міркувань схема історичного розвитку української літератури Д. Чижевського виглядає цілком переконливо,

бо творчий суб'єкт закономірно переходив від фаз раціонального (наукового) самовизначення – умовно реалістичних: раннє середньовіччя, ренесанс, класицизм, реалізм, неокласицизм – до фаз, за Фройдовим визначенням, релігійних, коли брало гору ірраціональне начало – умовно романтичних: пізнє середньовіччя, бароко, романтика, неоромантика (символізм). І тут зовсім невиправданим виглядає звертання виключно до нової української літератури.

Складається таке враження, що бачення давньої української літератури сучасною авторкою монографії мало змінилося від того, як сприймали її літературознавці-опоненти І. Франка та С. Єфремова межі XIX-XX ст. Так, С. Єфремов на початку першого розділу своєї „Історії українського письменства” підкреслює: „Нове українське письменство не з голови Котляревського зродилось, як Венера з шумовиння морського, а було тільки дальшим об'єктивним розвитком того літературного процесу, що в головах у себе має тисячолітню традицію, зав'язками своїми входить у глиб віків і там зникає у невідомій старовині, а ближчим корінням сягає вже загальновідомих історичних подій і в них безпосередньо бере свій початок. Вже в давню епоху, з того часу, як людність теперішньої України виступила на арену історії, вона виразно одмежовувала себе од інших народів, а поміж ними й од своїх найближчих сусідів і родичів з півночі й заходу, отже й тоді була вона свідомо своєї родової окремішності. Водночас виявляла вона цю свою окремішність і в письменстві, де більш свідомі особистості давали ясний образ того народу, рідними дітьми якого вони були. (...) Цей процес національної творчості в письменстві простежити можна од перших його зародків на території нинішньої України й через усю його історію аж до нових часів” [3, с. 69]. А отже, витоки національного характеру український психоісторик і психоаналітик має вбачати у тих ранніх формах письменства, а не в творах романтиків, де цей характер постає на значно вищому еволюційному витку. Окремі психоісторичні зауваги, коли більш системно, коли менш, трапляються досить часто в багатьох дослідженнях з давньої української літератури, – як у класичних історико-літературних працях І. Франка, М. Грушевського, С. Єфремова, М. Гнатишака, Д. Чижевського, М. Возняка, так і в наближених до сучасності дослідженнях В. Полека, М. Брайчевського, О. Мишанича, В. Яременка, В. Шевчука, М. Сулими, П. Білоуса, О. Александрова, О. Сліпушко та ін. Завдання психоісторика давньої української літератури, вочевидь, полягає не лише у вибудовуванні власної схеми розвитку давнього письменства, а також великою мірою в систематизації усіх цих розрізнених спостережень.

Системний психоісторичний погляд на історію давньої української літератури можна висувати, наприклад, з історіософських міркувань Євгена Маланюка. Тут варто розглянути кілька цікавих позицій, серед яких, перш за все, належність українських земель до т.зв. „антично-грецького кола, до кола античної культури Еллади. (...) Ми були північною окраїною, північним сегментом цього культурного кола, що його так розширив герой популярної в нашій середньовіччі повісті – Александер Македонський. І так небезпечно розтягнув був той круг на південь і далеко на схід...” [7, с. 90]. Саме греки заклали на чорноморському узбережжі при дельтах річок Дністра (Тірас), Богу (Гіппаніс), Дніпра (Борістен), Дону (Танаїс) ряд торговельних пунктів-факторій, котрі розрослися у міста: Тіра (Акерман), Ольвія, Херсонес (Корсунь), Пантікапейон (Керч). „Про ці колонії-міста і про їх доокільні місцевості маємо свідчення античних грецьких вчених-географів, істориків, поетів. Особливо живі і зворушливі є описи Ольбії, що квітла багатством і культурою, що пишалася знанням Гомера і Платона, що жила духом античної філософії (свідчення письменника Діона Хризостома)” [7, с. 91]. Євген Маланюк висловлює у зв'язку з цими давніми історичними фактами ряд цікавих для психоісторика тверджень: по-перше, що культура наших давніх предків була хліборобська, осіла і традиційна – що глибинно споріднювало її з культурою греків, і неминуче детермінувало картину світу майбутнього національного суб'єкта; по-друге, існував релігійний зв'язок з греками – маються на увазі своєрідні „прощі” місцевих дівчат до грецьких святинь для відправ хліборобських культів – чи не звідти походить матриархальне забарвлення української ментальності, перші спалахи якого історики культури знаходять якраз у землеробстві – саме тоді в міфологіях з'являються образи Великої Богині: Іштар (у Вавилоні), Астартя (у семітів), Ісіда (у єгиптян), Гея, Рея, Кибела (у греків), Рожаниці та Мокош (у слов'ян); по-третє, спільним центром грецької культури і пізнішої української є людська особистість (на відміну від автократичних кочових племен) – а звідси індивідуалізм українського національного суб'єкта й антропоцентризм та гуманізм культури і літератури в тому числі.

Наступною цікавою позицією, що відчитується в історіософських міркуваннях Євгена Маланюка є розуміння ним історії як амбівалентної моделі – тобто як постійної боротьби або злиття протиріч, контрастів. „Маланюк ніби „віризає” з неї героїчні, волюнтаристські, експансивні

періоди, створюючи цим окреме, автономне буття, і протиставляє його всьому аморфному та кволому, здеградованому й спустошеному. Під його інвективи попадає „каліцтво внутрішньонаціональне”, „національне пораженство” [1, с. 216]. Ця амбівалентність, це своєрідне притягування та відштовхування „героїчних” та „пораженських” періодів в українській історії нагадують юнгіанську теорію індивідуації людської особистості, котра теж ніколи не відбувається гладко, а має свої періоди підйому чи занепаду.

Е.Ф. Едінгер, послідовник К. Юнга, у своєму дослідженні „Его та архетип” пише про існування двох незалежних центрів психічного життя: це Его і Самість. „Самість є найвищим психічним авторитетом, якому підкоряється Его. В спрощеному вигляді Самість можна описати як внутрішнє емпіричне Божество. Вона співпадає з образом Божим (imago Dei)” [2, с. 10]. Чимало закономірностей психічного життя, на думку Е.Ф. Едінгера, можна зрозуміти завдяки мінливому взаємозв'язку між Его і Самістю. Циклічна формула відокремлення Его від Самості та їх подальшого возз'єднання відображає психічний розвиток індивіда від народження до смерті. Якщо завданням першої частини життя є відокремлення Его від Самості та усвідомлення зв'язку між цими різними центрами психічного, то „друга частина життя вимагає капітуляції, щонайменше релятивізації Его в міру розвитку його відношення до Самості” [2; 11]. Едінгер пропонує схему цілісного циклу психічних станів, спрямованих на диференціацію Его та Самості: 1) початкова цілість (пасивна інфляція: тотожність Его і Самості); 2) активна інфляція (Его привласнює якості Самості, наприклад, перебільшує свою велич і могутність); 3) інфляційний чи героїчний факт; 4) первинне відокремлення Его від Самості; 5) відторгнення; 6) відчуження (рана, розчленування); 7) смирення, покаяння (жертвна установка); 8) усвідомлення відмінності себе від Самості; 9) визнання; 10) відновлення зв'язку із Самістю; 11) повага (часткове повернення до стану інфляції); 12) пасивна інфляція.

Юнгове вчення про колективне несвідоме та його архетипи чи не найбільше серед інших психоаналітичних теорій надається для застосування його в психоісторичних дослідженнях давньої літератури. Тут вдається провести прямі паралелі між становленням індивідуальної психіки (онтогенезом) та психічним становленням нації (філогенезом) – як суб'єктів, котрі шляхом щораз глибшого самоусвідомлення наближаються до Самості: людський індивід пізнає, як сказав би Г. Сковорода, своє „серце” та його потреби, а етнос підіймається до щораз вищого рівня національної самосвідомості. Не менш важливими для психоісторії літератури є також юнгіанські детальні інтерпретації фольклорних і міфологічних образів та сюжетів, текстів середньовічних алхіміків та їх символіки.

Початковий етап становлення національної художньої свідомості відбився у фольклорі та міфології. „Реконструкція міфологічної системи українського народу розкриває джерела формування його менталітету, – зазначає О. Сліпущко, – особливості „психічного обличчя”, національного характеру, світогляду і світовідчуття” [8, с. 44]. Цей етап можна визначити як період початкової цілості та тотожності свідомості (Его) і колективного несвідомого (Самість), а на рівні етносу – своєрідної державно-національної дифузії. Слов'янські осілі племена проживали у повній гармонії зі світом та своїм сумлінням. Язичницька свідомість спроектувала свої дитячі страхи на цілий ряд батьківських і материнських божеств: Перун, Дажбог, Сварог, Стрибог, Симаргл, Мокоша та ін., – яким приносила пожертви і до яких довірливо молилася упродовж століть. Хоч і були у тих племенах якісь елементи самоврядування (як зауважується, наприклад, у „Влес-книзі”: „Се ж бо князів наших вибираємо, хай будуть про нас піклуватися, хай як прийде ворог до кордонів наших, кордонів переходити не буде, бо одвернуть його” [5, с. 131]), хоч і усвідомлювалася відмінність від інших племен у звичаях та віруваннях (у тій же „Влес-книзі”: „Боги Русі не беруть жертви людські ані животини, єдине плоди, овочі, квіти і зерна, молоко і суру питву на травах настояну і мед, ніколи живу птицю ані рибу. І це варяги еланські богам дають жертву іншу і страшну чоловічу” [5, с. 131], або „У ті часи покою князі вибирались многі на вічах, осібно від князя. І всякі, які того покняження зазнали, звичайні прості мужі і так стоячі землю орали і себто князями були названі дбати про людей, а хліб, і їжу, і всякі пожитки од людей своїх сьогодні мають. Інші князі полюддя беруть і на синів владу передають, од отця до сина і аж до правнука” [5, с. 130] – питання про державу, як певну суспільну ієрархію не поставало. Давній рапсод (автор „Влес-книги”) з гордістю підкреслює „славність” свого роду й наголошує на його вічному триванні: „І буде ото земля наша славних племен і родів, бо ж славимо богів, ніколи не просимо, лише славимо силу їх і також величаємо прашура нашого Сварога, який був, є і пребуде вождем нашим од віку до кінця” [5, с. 132], зауважує також нероздільну єдність цього роду зі своєю землею – оту первинну інфляційну тотожність внутрішнього і зовнішнього, сакрального і

профанного, індивідуального і надлюдського, колективного: „Се ж бо сідаємо на землю і беремо пучку землі до рани своєї і товчем до неї, аби по смерті міг стати перед Марморею і щоб сказала: „Не маю винити того, який є повен землі і не можу його відділити од неї”. І боги будучі доречуть від себе: „Си русич і пребудеш ним, бо взяв еси землі до рани своєї і приніс її до Нав’я” [5, с. 130].

Перші плоди із дерева пізнання добра і зла, вкушення яких призвело до руйнування початкової цілості, відбулося із появою на слов’янських теренах норманів, котрі принесли нашим землям назву Русь, а також перших християн, котрі посяли у свідомості язичника дух сумнівів, перше усвідомлення гріховної оголеності перед невідомим поки що і загадковим, новим християнським Богом. „Видається певним, що мусила з’явитись якась сила, якийсь чинник, який збудив осідлого хлібороба, заколисаного геокультурними та геополітичними умовинами, до державного життя, – пише Є. Маланюк, – який дав йому своєрідну мілітарно-державницьку „ін’єкцію”, який прищепив йому почуття „меча” і „держави”, коротше, виконав роль „Риму” в нашій історії. І таким чинником були, без сумніву, нормани, що їх літопис зве „варягами” [7, с. 101]. Тоді й народжується свідомий національний суб’єкт, метою якого є державність. Він переходить у стан активної інфляції, і його дії фіксує давньоруський автор. Вони неминуче виливаються у довжелезний ряд героїчних фактів, якими рясніє оригінальна література раннього Середньовіччя. Цим героїзмом є, по-перше, призбирування земель навколо Києва і „примучування” сусідніх племен, укріплення кордонів держави від кочовиків, періодичні походи задля підкріплення свого авторитету на далекий Царгород – тобто усі ті історичні моменти, у яких героями давніх творів рухала свого роду „манія величі”, котра змушувала їх переступати як загально-людські, так і державні межі з метою щораз більшої експансії, завоювання нових територій. У цьому сенсі найбільш характерними є постаті перших князів, з яких літописець вибудовує династію Рюриковичів: Олег, Ігор, Святослав – князі-войовники. Інфляційне уявлення про власну велич, котре прагнуло закріпитися щоразу в ширших і більш укріплених кордонах, виродилося в пору княжих міжусобиць у параноїдальний психоз. Яскравим виразом його є реакція „окаянного” Святополка на смерть Володимира Великого – він сприймає її як сигнал до початку братовбивчої війни, оскільки передбачає, що влада у Києві йому не дістанеться. Часто під впливом такого ж страху в того чи іншого князя з’являлася думка, ніби котрийсь із його братів збирається позбавити його життя чи влади. Наприклад, в історії осліплення князя Василька із Теребовля. Проте цей страх, як правило, визначається літописцями як „нашіптування диявола” – типовий приклад проекції на якусь третю силу. І „манія величі”, і параноїя – це інфляційні стани, котрі є наслідками гіпертрофованого егоцентризму, коли особистість уявляє собі, ніби всі об’єктивні події мають до неї приховане відношення.

Характерно, що герої раннього Середньовіччя постають у книжній творчості, в основному, двох типів: це герої-державники та герої-церковники. І цікаво, що принаймні двоє із цих архетипних культурних героїв – Володимир Хреститель та княгиня Ольга – поєднують у собі обидва типи, що, на наш погляд, не є випадковим, бо символізує, з одного боку, своєрідне освячення світської влади згори, а з іншого боку – психічний синтез конфліктуючих варязько-язичницьких і християнських цінностей.

Штучне формування із т.зв. „нарочитої чади” нової церковної еліти, формування чернечих „братій”, будівництво церков і монастирів та організація при них скрипторіїв як перших літературних осередків сприяло письмовому закріпленню нового – християнського – погляду на світ у тогочасній літературі. Світоглядна *tabula rasa* юних отроків швидко заповнювалася книжною мудрістю, почерпнутою із візантійських джерел – богослужбових книг, Святого Письма, творів отців церкви та ін. Посеред розбуялого моря язичницького слов’янства гурти цих отроків, захищені монастирськими чи двірськими стінами, перетворювалися в християнські твердині. З отроків виростали переконані служителі православ’я, котрі, можливо, саме через свою не надто тривалу відірваність від батьківського язичництва, були переповнені гіпертрофованою зневагою і ненавистю до всього, що хоч якось було пов’язане із язичництвом: до ідолопоклонства, танців, ігрищ, будь-яких тілесних зваб, власної плоті, яка нещадно умиртвлялася найжорстокішими способами, до жінок, які здавалися їм джерелом тих зваб. Почуття провини за недавнє предківське язичництво вимагало покути, застосування жорстокого примусу до свого тіла, яке так вільготно почувалося у язичництві і яке необхідно було за це покарати. Так витворювався культ аскетизму. Первісна язичницька невинність трактувалася як бруд і гріх, а на її місці виростав культ нових святих, невинних жертв і мучеників нової віри. Язичницькі ідеали вступили у фазу відчуження, на їх місці формувалися ідеали нові.

„Страх перед Божою заздрістю – це передчуття того, що інфляція припиниться, – пише Едінгер. – Як у природі речей, так і в природі психічної структури існують межі” [2; 18]. Тому в усіх релігійних системах обов’язково існують заборони, як захист від інфляції, де вони подаються у формі „волі Божої”, – наприклад, скрижалі із заповідями, дані Мойсееві чи новозаповітні заповіді блаженства, – ці заповіді адресовані Его, яке уникло інфляції.

Формування християнських ідеалів, і зокрема культу святих та утвердження аскетизму в монастирських стінах – були необхідними компенсаторними акціями, котрі мали „лікувати” колективну психіку, нагадуючи про „гріх” і „кару”. Християнська етика формувалася як протиставлення княжому кодексу честі, не раз вступаючи із ним у відкриті конфлікти. „Схаменіться, князі, ви, що чините опір старшим братам і піднімаєте військо своє і чужинецьке на братів своїх, аж поки не покликав вас Бог на страшний суд! А святі Борис і Гліб витерпіли від брата свого не лише позбавлення влади, а й життя. Ви ж і слова від брата стерпіти не можете, і за дрібні образи ворожнечу починаєте, допомогу проти братів своїх приймаєте від поганих” [6, с. 340], – недвозначно застерігає невідомий автор „Слова про князів”. Тут доречно згадати також коментарі літописців до княжих злочинів, позицію автора „Слова о полку Ігоревім”, символічну назву промови Іларіона „Про Закон і Благодать”, у якій прочитується окреслене нами протистояння.

Цікаво, що закон психологічної компенсації діє, як на рівні долі окремих князів, так і на рівні загально-державних цінностей. Сюди можна віднести зовсім по-романтичному фатальні смерті найбільших завойовників – князів Олега і Святослава, соціально детерміновану смерть переступанням меж загальноприйнятого – князя Ігоря. Покаянням і християнським добродійництвом платять за своє язичницьке минуле Володимир Великий та Ольга. Та все ж, описані в літописах князі комплексами провини чи неврозам не хворіли. Їхні дії були імпульсивні, часу на роздуми й самоаналіз вони, вочевидь, не мали (про перенасичення княжого життя подіями можна судити хоч би з розповіді про своє життя Володимира Мономаха). Варягам-язичникам незрозуміле було християнське сумління й анітрохи не йшлося про спасіння душі. Але тим більше дбали про це священство і ченці, котрі не знали меж у вигадуванні всіляких самообмежень, покарань і катувань для своєї плоті. Відбулася негачія язичницької тілесної гармонії і в літературі витворюється ідеал абсолютної цнотливості, майже безтілесності, котрий уперше був явлений у житті Бориса і Гліба. Їхня історія ідеально відповідала вимогам нового культу. Остаточо християнський ідеал перемагає після монголо-татарської навали, котра недвозначно сприймалася як кара божа за княжі злочини – настав етап відторгнення і відчуження, час покаяння.

Таким було перше, дуже схематично окреслене нами індивідуальне коло, котре пройшов зроджений від норманів напівсвідомий ще своєї великої місії національний суб’єкт. У наступні століття ненастанно готувався черговий героїчно-інфляційний сплеск – хмельниччина із його подальшою „руїною” – відчуженням. Тут ми оминули увагою новоохрещені слов’янські племена, котрі продовжували потай поклонятися язичницьким божествам, віднаходячи паралелі з християнськими святами та обрядодійствами, та спричиняючись до витворення феномену двовір’я, що відбилося в українській фольклорній творчості. То був зовсім інший шлях розвитку, суттєво відмінний від того, яким рухалися світська і церковна верхи. Возз’єднання двох словесних стихій: офіційної-книжної-християнської та стихійної-народної-язичницької відбулося лише у творчості Григорія Сковороди. Ідея сродності, серце як центр духовного життя, веселіє серця у випадку гармонійного становлення особистості та віднайдення себе – становлять також заново віднайдену психологічну цілість українця, котра не зазнала відчуження і не втратила актуальності до сьогодні.

Проте на цьому індивідуальна національна психіка не завершилася, оскільки невирішеним лишилося питання відновлення державності та перетворення України в окрему, свідому себе націю. З цієї точки розпочинає свою психоісторію Н.В. Зборовська. Дещо під іншим кутом зору розглядає становлення української літератури в ХІХ ст. Оксана Забужко, творячи своєрідну міфоісторію української літератури, яку дослідниця відчитує у діяльності ключових постатей української літератури Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки. Обидві дослідниці рухаються в одному напрямку, хоч і різними шляхами, прагнучи створити стійкий позитивний міфо-психологічний комплекс уявлень у сучасників щодо національного становлення України в умовах Російської та радянської імперій.

Та все ж, ані психоісторія, ані міфоісторія української літератури не будуть повними без залучення до аналізу величезного літературного надбання давньоукраїнських книжників, без

детального з'ясування тих психічних проблем і комплексів, котрі роїлися у їхніх головах і виливалися на папір у закодованому, часто невпізнаваному та спотвореному вигляді, демонструючи проте скрізь биття живої думки й живого почуття, котрі залишали невитравні сліди на загальному ментальному обличчі української нації.

Література:

1. Астаф'єв А. До проблеми історіософії Євгена Маланюка // Молода нація. Альманах. – 1997. – № 7. – С. 211-225.
2. Эдингер Э.Ф. Эго и архетип / Пер. с англ. – М.: ООО „ПентаГрафик”, 2000. – 264 с.
3. Єфремов С. Історія українського письменства / Худож. оформл. В.М. Шторгина. – К.: Феміна, 1995. – 688 с.
4. Зборовська Н.В. Код української літератури: проект психоісторії новітньої української літератури. Монографія. – К.: Академвидав, 2006. – 504 с.
5. Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX-XV століть. – Книга перша / За ред. проф. В. Яременка. Упорядники: В. Яременко, О. Сліпушко. – К.: Аконті, 2002. – 784 с.
6. Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX-XV століть. – Книга друга / За ред. проф. В. Яременка. Упорядники: В. Яременко, О. Сліпушко. – К.: Аконті, 2002. – 784 с.
7. Маланюк Є. Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – 236 с.
8. Сліпушко О. Софія Київська. Українська література Середньовіччя: доба Київської Русі (X-XIII століття). – К.: Аконті, 2002. – 400 с.
9. Чижевський Д. Українське літературне бароко: Вибрані праці з давньої літератури. – К.: Обереги, 2003. – 576 с.