



УДК 130.2

DOI 10.52575/2712-746X-2024-49-1-165-172

Мифологический хронотоп и архетипы повседневности

Селюков С.А.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85.

SelyukovSA@yandex.ru

Аннотация. Цель исследования – представить философско-культурологический анализ понятия «мифологический хронотоп», рассматриваемого в классических трудах М. Элиаде, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова, прояснить его связь с теорией архетипов К.-Г. Юнга а также развить некоторые их положения применительно к современным условиям. Ориентация на использование сравнительной, сравнительно-исторической, системной и герменевтической научной методологии позволяет проследить значимые элементы сходства и различия в интерпретации понятия «архетип» в теоретических построениях М. Элиаде и К.-Г. Юнга. Обоснована необходимость выделения в современных условиях такой категории архетипических образов, как «архетипы повседневности», и конкретных их кластеров (дом, семья, работа, отношения, здоровье, досуг, быт и др.).

Ключевые слова: мифологический хронотоп, Tempus, Templum, теория архетипов, «архетипы повседневности», М. Элиаде, К.-Г. Юнг

Для цитирования: Селюков С.А. 2024. Мифологический хронотоп и архетипы повседневности. *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право*, 49(1): 165–172. DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-1-165-172

Mythological Chronotope and Archetypes of Everyday Life

Sergey A. Selyukov

Belgorod State National Research University
85 Pobedy St, Belgorod 308015, Russia

SelyukovSA@yandex.ru

Abstract. This article is devoted to the consideration of the concept of the mythological chronotope, represented by two basic components: Tempus (Sacred Time) and Templum ("Temple"). The concept was developed in the works of the classics of cultural studies, philosophy, and comparative religious studies – M. Eliade, E.M. Meletinsky, V.N. Toporov. M. Eliade often uses the concept of "archetype" in his works on the mythological chronotope – however, not in the sense in which this term is used by K.G. Jung. The work is based on the use of comparative, comparative-historical, systemic and hermeneutical scientific methodology. The analysis reveals significant similarities and differences between Eliade and Jung's approaches to the term "archetype": the first scientist examines its content in a cultural and historical context, the second – in a psychological one. The main difference between these approaches is: Eliade saw the contradiction between the sacred and the everyday world as insurmountable one, Jung proceeded from their essential unity. It seems appropriate in today's conditions to develop the category of "archetypes of everyday life" with the allocation of such their clusters as Home, Family, Work, Relationships, Health, Leisure, Everyday life, etc.

Keywords: mythological chronotope, Tempus, Templum, theory of archetypes, "archetypes of everyday life", M. Eliade, K.-G. Jung

For citation: Selyukov S.A. 2024. Mythological Chronotope and Archetypes of Everyday Life. *NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 49(1): 165–172 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-1-165-172



Введение

Актуальность рассматриваемой темы определяется современным состоянием мира, человека и человеческой психики – состоянием предкризисным, а в некоторых отношениях даже критическим. Сохранение и восстановление духовного потенциала как индивида, так и социума невозможно без пристального внимания к фундаментальным процессам и закономерностям их исторического и современного развития, в том числе берущим свое начало в духовных (религиозных, мифологических и др.) традициях архаических обществ. Ведь, как указывал знаменитый религиовед Мирча Элиаде, который в своих работах представил глубокий и детальный анализ мифологического хронотопа, адекватно осмыслить его означает «лучше понять одну из важнейших категорий современной жизни» [Элиаде, 1996, с. 11].

Время как *Tempus*

Мифологический хронотоп» представлен двумя базовыми составляющими: *Tempus* («хроно», Сакральное Время) и *Templum* (архетипический «храм» в качестве пространственного топоса). Мифологический хронотоп и хронотоп повседневной жизни, согласно М. Элиаде, представляют два радикально различных человеческих *modus vivendi* (образ жизни, лат.). От «профанного», «мирского», обыденного мифологический хронотоп кардинально отличается прежде всего восприятием времени. Это особая и фундаментальная категория темпоральности, обозначаемая М. Элиаде как время «сакральное» или «иерофаническое», а Е.М. Мелетинским – как «трансцендентное».

Реальность, отличная от сакральной, в понимании человека архаичных культур не может нести с собой ощущения блаженства и силы; их он может почерпнуть только в представлении о присутствии в его собственной жизни высшего, трансцендентного плана бытия [Mirdamadi, 2015, p. 398] «Элиаде диагностирует два способа взаимодействия человека со временем и пространством: архаичный и современный» [Barth, 2013, p. 59].

Обыденное время линейно и подчиняется линейным законам. Сакральное время циклично, и главным его законом признаются «вечные возвращения». Религиозное не воспринимает время как однородный континуум. События, происходящие в рамках обычного времени, принадлежат эмпирической повседневности. Однако с той или иной периодичностью оно прерывается периодами сакрального времени. Как правило, эти периоды связаны с религиозными празднествами и ритуалами: «...с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности "переходить" от обычного течения времени к Времени Священному» [Элиаде, 1994, с. 49].

Трансцендентность мифологического времени, присущая ему иерофания (т. е. связь с «божественными» аспектами бытия) обусловлена способностью к обратимости. Обычное время эмпирично, сакральное – умопостигаемо. Лишь человеческий ум, мышление, фантазия способны воспроизводить давнопрошедшие события. Сакральное время отражает эту способность ума, и на способности к обратимости базируется главная его характеристика – циклический характер. «Эту концепцию лучше всего можно изобразить в виде круга с горизонтальной линией, проходящей через середину <...> – линейное движение человека во времени смертных... Однако до рождения и после смерти человек существует в космологическом вечном времени, представленном кругом» [Hauglid, 1994, p. 637].

В мифологическом сознании события, произошедшие в незапамятные времена, раз за разом повторяются, фиксируя тем самым незыблемость существующего на Земле порядка. Образцом для подражания выступает «первичное мифическое время» или «пра-время», оно не может быть привязано к конкретным историческим периодам. Посредством ритуалов вечность предстает в форме актуального настоящего: «чисто мифические прасобытия затем многократно воспроизводятся в обрядах» [Мелетинский, 1995, с. 37]. В этом смысле сакральное время «всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает» [Элиаде, 1994, с. 49].

В начальных своих формах цикличность мифологического времени восходит к рефлексии естественных природных (сезонных) циклов и их «возвращениям». Но мифологические циклы все-таки имеют фиксируемое начало, в роли которого выступает то самое событие, воспроизводимое в ритуалах. Если речь о событиях фундаментального характера, отражаемых в так называемых мифах творения, то следуя «вглубь времени», за ними мы уже как будто не обнаруживаем вообще никакого времени как такового: сами эти события и «открывают», «инициируют» историю и ее развертывание во времени.

Элиаде приводит в пример вавилонские новогодние ритуалы. «Убивая» в очередной раз символизирующее хаос чудовище Тиамат, бог Мардук «подтверждал» переход от профанного времени к сакральному и восстановление в мире статуса изначального божественного порядка. «Сотворение мира, таким образом, воспроизводится каждый год» [Элиаде, 1987, с. 74]. Отсюда и само «сакральное» применительно к человеческой деятельности понимается М. Элиаде как действие «божественное», парадигматическое и повторяющееся [Meagher, 1980, p. 7].

Пространство как *Templum*

Вторая составляющая мифологического хронотопа – пространственная локализация. «Хронос» и «топос» здесь неразрывно связаны. Для архаического *homo religiosus*, точно так же как и время, «пространство не является однородным; некоторые части пространства качественно отличаются от остальных. Есть сакральное и тем самым важное и значительное пространство; и есть другие пространства» [Элиаде, 2002, с. 42].

Сакральное пространство может иметь две важнейшие конфигурации – вертикальную и горизонтальную. В первом случае пространство предстает как центрированное вокруг оси, которая «держит» мир. «...Одного этого измерения достаточно, чтобы вызвать трансцендентность» [Элиаде, 1994, с. 129]. Особенно популярна была модель «мирового древа». В.Н. Топоров, сравнивая его образы в скандинавской и иранской «версиях», писал о появлении этого образа в индоевропейской традиции [Топоров, 2010, с. 108]. Той же позиции придерживается и шведский исследователь А. Хултгард [Hultgard, 2022, p. 394], и многие другие ученые.

Также очень популярной была такая пространственная организация мифологического хронотопа, как горизонтальная. Она особенно часто встречается в конструкции храмовых сооружений. Сам процесс проектирования и строительства храмов в древности во многом сопоставлялся с процессами создания мира. Идея храма как «центра мира» воплощается в ориентации храмовых зданий по четырем сторонам света, что символизировало не только пространственную «полноту» представляемой реальности, но также и ее «полноту» темпоральную. Ведь «четырёхсторонняя» ориентация могла символизировать и четыре сезона, и четыре времени суток. Такая организация храмового пространства характерна для множества древних культур по всему миру. Фиксируемое же ею единство «хроноса» и «топоса» отразилось даже в обнаруженном лингвистическом родстве индоевропейских корней слов *tempus* («время») и *templum* («храм»).

Архетипы и повседневность

Элиаде неоднократно использует термин «архетипы» (от греческого *archetipos* – «образ»). В широкий научный оборот термин «архетип» ввел К.-Г. Юнг. М. Элиаде, однако, специально оговаривает, что его собственное толкование данного термина отличается от юнговского. «Для Юнга, как известно, архетипы – это структуры коллективного бессознательного. Но я в своей книге совсем не касаюсь проблем глубинной психологии и не работаю с представлениями коллективного бессознательного. Я употребляю понятие "архетип" <...> как синоним к "образцам для подражания" и "парадигмам" ...» [Элиаде, 1987, с. 30].



Действительно, в системе аналитической психологии Юнга архетипы трактуются как образования коллективного бессознательного, хранящего «частично ожившие коллективные содержания» [Юнг, 2009, с. 23], – как правило, не осознаваемые индивидами. «Архетипы, – писал сам Юнг, – это, так сказать, органы человеческой души, извечно наследуемые формы и идеи, которые сами по себе лишены определенного содержания, но обретают его в течение жизни человека...» [Юнг, 1992, с. 18]

Все же «архетипы» Элиаде и Юнга во многом демонстрируют сходство. Серьезные разногласия возникают по поводу механизмов трансляции архетипов из поколения в поколение: по мнению Элиаде, здесь действуют механизмы культуры, Юнг полагает архетипы врожденными психическими структурами. В тех же Мировом Дереве, Лестнице, Золотой нити, в *Tempus* и *Templum* и т. п. достаточно легко разглядеть классические «архетипы» не только в понимании Элиаде, но и в интерпретации Юнга. Есть и конкретные архетипы, рассматриваемые обоими примерно в одном ракурсе; например, символ *мандалы*. Элиаде видит в мандале «одновременно и образ Вселенной, и теофанию [«богоявление»]: весь космос является, конечно, еще и манифестацией божественного начала» [Элиаде, 1999а, с. 224]. Юнг тоже рассматривает этот архетип в «Психологии и алхимии» [Юнг, 2003], а позднее даже посвящает его разбору специальную статью [Jung, 1969].

Еще один штрих, на наш взгляд немаловажный. Отвергая параллелизм обеих трактовок – своей и Юнга – в силу своей отстраненности от «проблем глубинной психологии», Элиаде тем не менее в «Аспектах мифа» отводит целую главку возможным параллелям между собственным подходом и подходом Фрейда. Две фрейдовские концепции привлекают особое его внимание: «Первая – "истоки" и "начала", связанные с "раем" и "блаженством"; вторая – мысль о том, что с помощью воспоминания и "возврата назад" можно вновь пережить некоторые травмирующие события раннего детства» [Элиаде, с. 240]. Обе идеи – особенно первая, в которой отчетливо проявился знаменитый фрейдовский «психоисторизм», стремление обнаружить аналогии в развитии индивида и социума, – в какой-то мере и впрямь созвучны некоторым культурологическим идеям самого Элиаде.

То есть Элиаде допускает возможность существования определенного изоморфизма между процессами развития индивида и общества – или, во всяком случае, позволяет себе достаточно подробно изложить эту фрейдовскую идею, что свидетельствует об искреннем интересе к аргументации Фрейда. Но ведь мысль Юнга двигалась в том же направлении: «Подобно тому, как человеческий зародыш в своем развитии проходит через стадии, повторяющие эволюционный путь от низших форм жизни к человеку, так и человеческий разум в своем становлении проживает ряд этапов, соответствующих первобытному мышлению...» [Юнг, 1997, с. 37].

Наконец, и Юнг, как Элиаде, в «Проблемах души нашего времени» разрабатывает концепцию «архаического человека» – притом практически в том же ключе. Согласно Элиаде, человек архаического общества в самой своей основе – это религиозное существо, *homo religiosus*. Ему хорошо *нуминозные* состояния – благоговение, восторг, благодарность, почтительный страх перед великим и Сакральным. Опыт современного нерелигиозного человека – начиная по крайней мере с Нового времени – не дает ему ощущения священного времени. Конечно, и у современных людей есть собственные периодические празднования – к примеру, тот же Новый год, – однако, за исключением некоторых, они имеют достаточно светский, секулярный характер, а потому и не воспринимаются как священные, связанные с отношениями между человеческим и божественным планами бытия. Так же и Юнг отмечает, что в мире современного человека, в отличие от архаического, отсутствует такой важный элемент священного, как иерофания, связь с божественным, иномирное послание («откровение», трактуемое как «прорыв» трансцендентного в наш обыденный мир). Время и пространство вне своей иерофанической атрибутики однородны и относительны, что означает для него, что за пределами этого обычного мира, доступного его непосредственному восприятию, ничего нет.

Ученые мужи, интеллектуалы атомного века – оба они сумели показать, что взрывное развитие радио, науки и техники, начавшееся в Новое время, имело для человечества, помимо очевидных преимуществ, также и серьезные негативные последствия. И среди них – утрату древней связи с иррациональным, нуминозным аспектом бытия. «В нашем мире нет законного места для невидимых, произвольных, так сказать, сверхъестественных сил ...» [Юнг, 2020, с. 317]

Сегодня, на таком пике научно-технологического развития, какой Элиаде и Юнг могли увидеть только в буйных фантазиях, эти слова могут оказаться еще более актуальными. Однако рубеж XX–XXI вв. демонстрирует также и параллельный процесс буквально взрывного интереса массовой аудитории к психологии, к глубинным психическим и психологическим процессам. Можно даже, наверное, сказать, что иррациональное и нуминозное возвращаются – но уже в новом, более современном обличье. Притом что зачастую интерес к психологии вполне откровенно сопровождается не меньшим интересом к духовным практикам – будь то, например, достаточно новые для России йогические, даосские и т. п. или более традиционные для нее православные, исламские и буддийские.

Тем не менее тренд на ментальную секуляризацию, на светское развитие остается преобладающим и в России, и в мире. И на этом фоне именно к психологическому подходу и психологическим практикам переходит доминирующая роль в процессах личностного развития, в том числе духовного. И здесь мы подходим к главному – и особо актуальному для современности – противоречию между концепциями «архетипов» Элиаде и Юнга. Первый последовательно и неуклонно противопоставляет сакральное (время, пространство, бытие) профанному, эмпирическому, обыденному. Второй же исходил из их внутреннего единства, неразделимости и взаимной обусловленности. «Что наверху, то и внизу» – этот великий принцип из «Измрудных скрижалей», приписываемых Гермесу Трисмегисту, Юнг постоянно проводит в своих работах, посвященных «духовной алхимии» – психологической трансформации личности.

Впрочем, и у Элиаде можно найти признание проявленности «архетипов» как «идеальных образцов» в обычной активности людей: «Совершением любого ритуала и, следовательно, выполнением любого значимого действия (к ним относятся, например, охота, рыбная ловля) первобытный человек помещает себя в мифическое время» [Элиаде, 1999b, с. 76]; но здесь опять-таки акцентируется именно противопоставленность особых значимых действий, вовлекающих человека в «мифическое время», обыденной активности. Юнг же и вся юнговская традиция ориентированы на признание мира повседневности равнозначным миру сакрального, имеющим не меньшее значение – да, по сути, и не особенно отличимым от него. В этом смысле архетип «каждодневно являет себя в повседневности» [Пятков, 2011, с. 16], поскольку исторически он и формировался в условиях конкретной повседневной человеческой деятельности, упорядочивая ее; в дальнейшем же продолжает проявляться «по мере своего объективного становления в процессах повседневности» [Там же, с. 19].

Сегодня юнговская концепция архетипов используется в исследовании самых разных сфер человеческой деятельности; говорят уже и о «социальных архетипах», «социологических архетипах», «политических архетипах» и даже «экономических архетипах». Все же особую значимость данная концепция сохраняет, безусловно, в сфере личностного развития – и здесь все больше акцентируется именно аспект повседневного бытия личности, экзистенциальный уровень повседневной жизни и репрезентация архетипов на этом уровне. Юнгианка Кларисса Эстес в 1990-х гг. привлекла внимание к этой теме своей книгой-бестселлером «Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях», в которой призывала женщин осознавать и развивать проявление изначальных «естественных» архетипов женственности в своей обычной жизни [Эстес, 2001]. На сегодняшний день тема «архетипы повседневности» привлекает все большее внимание как зарубежных, так и российских исследователей. Речь, как и в работе К. Эстес, идет об определенной степени «са-



крализации повседневности», «парадигматизации обыденной жизни», придания ей экзистенциального статуса – или, говоря точнее, признание за ней этого статуса; по сути – о реализации все того же великого герметического принципа «Что наверху, то и внизу».

Так, Й. Мирдамади, отмечая, что «“личные мифологии” современного человека — его сны, грезы, фантазии и так далее — никогда не поднимаются до онтологического статуса мифов именно потому, что они не переживаются человеком в целом и, следовательно, не превращают конкретную ситуацию в ситуацию парадигматическую», – предлагает в качестве инструмента преодоления такого положения концепцию «множественности священного», в рамках которой предлагается пересмотреть и расширить характеристику священного таким образом, чтобы оно могла включать в себя не только «религиозное священное», но и «светское священное». Добро, Любовь, Добрые дела и другие подобные понятия должны стать фундаментальными архетипами не только религиозной, но и повседневной жизни [Mirdamadi, 2015, p. 398].

Различные авторы посвящают работы функционированию и рецепции архетипов в «обыденном сознании» [Зарубко, 2010] и в «житейской повседневности» [Спирова, 2009]; все же речь здесь идет либо о классических юнговских архетипах, либо о постюнговских, но также уже ставших классическими для юнгианской традиции (Персона, Тень и т. п. у Э.М. Спировой, Жертва, Агрессор и т.п. у Е.Ю. Зарубко). Мы же полагаем, что движение в данном направлении должно привести к выделению особой категории «*архетипы повседневности*» – т. е. такие, которые действительно непосредственно связаны с ситуациями обыденного, повседневного человеческого опыта. В рамках этого подхода мы видим возможность выделять специфические кластеры «архетипов повседневности» – такие, например, как дом, семья, работа, отношения, здоровье, досуг, быт и др. Каждый из них может, в свою очередь, вмещать в себя большее или меньшее количество подпунктов. Например, для кластера «быт» такими подпунктами могут выступать кухня, гигиена, одежда, мода и др. (К слову, именно в сфере моды и модного брендинга использование понятия «архетипы» сегодня очень популярно, само по себе образуя некий модный тренд.)

Архетипы повседневности, как и классические архетипы, взаимодействуют друг с другом, создают сложные взаимные связи, группируются и перегруппируются. В контексте одних аспектов повседневной жизни мы можем объединять в единую систему такие, например, кластеры, как дом, семья, отношения, быт, в контексте других – такие, как работа и отношения, и т.д.

Кстати говоря, многочисленные примеры подобного подхода мы можем найти даже в древних религиозных, философских и мантических (гадательных) памятниках и системах. Вспомним опять, что всем известные сегодня принципы древнекитайского «фэншуй» позволяли (и позволяют нашим современникам – как минимум, в теории) представить любое человеческое жилище как непосредственно связанное с Сакральным. Также, например, тексты древних гадательных книг – древнекитайской «И Цзин» и древнетюркской «Бирк Битиг», – наряду с привычными «возвышенными» символами (император, престол, герой, храм, гора и др.) широко используют архетипические образы, которые согласно предложенной нами типологии могут быть отнесены к кластерам семья (муж, жена, невеста, старший сын / младший сын, старшая дочь / младшая дочь и др.), дом и быт (большой дом, шатер, светильник, колодец, посуда, еда и ее разновидности), а также архетипические образы животных и растений, хорошо знакомых составителям и первым «читателям» именно по их повседневной жизни: конь, кобылица, корова, верблюд, птица, тростник, бамбук, шелковица и др. Безусловно, трактовка подобных образов предполагалась в том же традиционном «возвышенном» регистре. Тем не менее само их использование создавало своего рода переходник, медиатор между сакральным и повседневным.

Заклучение

Таким образом, мы можем заключить, что понимание термина «архетип» в концепциях М. Элиаде и К.-Г. Юнга, основанные на различных подходах (культурно-историческом и психологическом), имеют также и некоторые существенные черты сходства. В первую очередь оно заключается в признании дефицита архетипического, парадигматического содержания в повседневной жизни современного человека в сравнении с человеком архаическим. Резюмируя, можно сказать, что рассмотренная нами концепция мифологического хронотопа в сегодняшних условиях демонстрирует высокий потенциал в качестве концептуальной основы нового углубленного подхода к пониманию человеческой повседневности, обыденного мира современного человека.

Список литературы

- Мелетинский Е.М. 1995. Поэтика мифа. М., Наука, 408 с.
- Пятков Н.А. 2011. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению, как онтологическая проблема: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 39 с.
- Топоров В.Н. 2010. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., Рукописные памятники Древней Руси, 448 с.
- Элиаде М. 1996. Аспекты мифа. М., ИНВЕСТ-ППП, 240 с.
- Элиаде М. 1999а. Йога: бессмертие и свобода. СПб, Лань, 448 с.
- Элиаде М. 1987. Космос и история. М., Прогресс, 312 с.
- Элиаде М. 2002. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. М., ИД «Гелиос», 224 с.
- Элиаде М. 1999б. Очерки сравнительного религиоведения. М., Ладомир, 488 с.
- Элиаде М. 1994. Священное и мирское. М., Изд-во МГУ, 144 с.
- Эстес К. 2001. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М., София, 448 с.
- Юнг К. 2020. Проблемы души нашего времени. СПб, Питер, 336 с.
- Юнг К.-Г. 2003. Психология и алхимия. М., Рефл-бук, 591 с.
- Юнг К.-Г. 2009. Сознание и бессознательное. М., Академический проект, 188 с.
- Юнг К.-Г. 1997. Человек и его символы. М., Серебряные нити, 368 с.
- Barth C. 2013. In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space. *Historical Social Research*, 38(3): 59–75. DOI <https://doi.org/10.12759/hsr.38.2013.3.59-75>.
- Hauglid B.M. 1994. Sacred Time and the Temple. In: *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*, ed. Donald W. Parry. Salt Lake City: Deseret Book: 636–645.
- Hultgard A. 2022. *The End of the World in Scandinavian Mythology*. Oxford, Oxford University Press, 494 p.
- Meagher R.E. 1980. Mircea Eliade: methodology and the meaning of the sacred. *Hermathena*, 128: 7–19.
- Mirdamadi Y. 2015. The Plurality of the Sacred. *Open Journal of Philosophy*, 5: 397–402. DOI: 10.4236/ojpp.2015.57048.
- Jung C.G. 1969. Concerning Mandala Symbolism In: Jung C.G. *Collected Works*. Vol. 9 (Part 1). Princeton, Princeton University Press: 355–384.

References

- Meletinskiy E.M. 1995. Poetika mifa [The Poetics of Myth]. Moscow, Publ. Nauka, 408 p.
- Pyatkov N.A. 2011. Arkhetip v ego otnoshenii k arkhaischeskomu mirovospriyatiju i mifomyshleniju, kak ontologicheskaya problema [Archetype in its relation to archaic worldview and mythological thinking as an ontological problem]: Abstract. dis. ...cand. phylos. sciences. Ekaterinburg, 39 p.
- Toporov V.N. 2010. Mirovoe derevo. Universal'nye znakovye komplekсы [World tree. Universal sign complexes]. Т. 1. Moscow, Publ. Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi, 448 p.
- Eliade M. 1996. Aspekty mifa [Aspects of Myth]. М., INVEST-PPP, 240 p.
- Eliade M. 1999a. Yoga: bessmertie i svoboda [oga: immortality and freedom]. St. Petersburg, Publ. Lan', 448 p.
- Eliade M. 1987. Kosmos i istoriya [Space and history]. Moscow, Publ. Progress, 312 p.



- Eliade M. 2002. Okkul'tizm, koldovstvo i mody v kul'ture [Occultism, witchcraft and cultural fashions]. Moscow, Publ. ID «Gelios», 224 p.
- Eliade M. 1999b. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya [Essays on comparative religion]. Moscow, Publ. Ladomir, 488 p.
- Eliade M. 1994. Svyashchennoe i mirskoe [he Sacred and the Profane]. Moscow, Publ. MGU, 144 p.
- Estes K. 2001. Begushchaya s volkami. Zhenskiy arkhetyv v mifakh i skazaniyakh [Running with the Wolves. Female archetype in myths and tales]. Moscow, Publ. Sofiya, 448 p.
- Yung K. 2020. Problemy dushi nashego vremeni [Problems of the soul of our time]. St. Petersburg, Publ. Piter, 336 p.
- Yung K.-G. 2003. Psikhologiya i alkhimiya [Psychology and alchemy]. Moscow, Publ. Refl-buk, 591 p.
- Yung K.-G. 2009. Soznanie i bessoznatel'noe [Consciousness and the unconscious]. Moscow, Publ. Akademicheskii proekt, 188 p.
- Yung K.-G. 1997. Chelovek i ego simvoly [Man and his symbols]. Moscow, Publ. Serebryanye niti, 368 p.
- Barth C. 2013. In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space. *Historical Social Research*, 38(3): 59–75. DOI <https://doi.org/10.12759/hsr.38.2013.3.59-75>.
- Hauglid B.M. 1994. Sacred Time and the Temple. In: *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*, ed. Donald W. Parry. Salt Lake City: Deseret Book: 636–645.
- Hultgard A. 2022. The End of the World in Scandinavian Mythology. Oxford, Oxford University Press, 494 p.
- Meagher R.E. 1980. Mircea Eliade: methodology and the meaning of the sacred. *Hermathena*, 128: 7–19.
- Mirdamadi Y. 2015. The Plurality of the Sacred. *Open Journal of Philosophy*, 5: 397–402. DOI: 10.4236/ojpp.2015.57048.
- Jung C.G. 1969. Concerning Mandala Symbolism In: Jung C.G. *Collected Works*. Vol. 9 (Part 1). Princeton, Princeton University Press: 355–384.

Конфликт интересов: о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.
Conflict of interest: no potential conflict of interest has been reported.

Поступила в редакцию 14.09.2023
Поступила после рецензирования 14.12.2023
Принята к публикации 30.01.2024

Received September 14, 2023
Revised December 14, 2023
Accepted January 30, 2024

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Селюков Сергей Александрович, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, г. Белгород, Россия.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergey A. Selyukov, postgraduate student of the Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.