

УДК 304.2

UDC 304.2

24.00.00 Культурология

Culture studies

АРХЕТИПЫ В РЕЛИГИИ: ФУНКЦИИ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**ARCHETYPES IN RELIGION: FUNCTIONS AND METHODS OF RESEARCH**

Джабраилова Асият Шамильевна
Аспирант
*Дагестанский Государственный Университет,
Махачкала, Дагестан*
ruff_dmx@mail.ru

Dzhabrailova Asiyat Shamil'evna
Postgraduate
*Dagestan State University,
Makhachkala, Daghestan*
ruff_dmx@mail.ru

Введенное швейцарским психоаналитиком Карлом Г. Юнгом понятие "архетип" со временем вышло за рамки психоаналитической области, оно было представлено в контекстах философских и культурных и приобрело свой специфичный оттенок в каждом из них. Архетипы занимают ключевые позиции в культуре, будучи структурными элементами человеческой психики. Их формообразующие функции способствуют выражению архетипов на уровне мифологии и религии. Прорастая из глубин сознания извечные символы — архетипы — реализуются повсеместно и спонтанно, наиболее четко обнаруживаясь в религиозной культуре. Статья посвящена особенностям функционирования архетипов, выявлению их узловых функций. Так же в статье обозначена проблема выбора методологии исследования архетипов. Проведенное исследование позволило выявить основные функции архетипов, такие как регулятивная, интегративная, защитная и коммуникативная

The concept of archetype, introduced by Swiss psychoanalyst Karl G. Jung, eventually went beyond psychoanalytic research area. The concept of archetype was represented in philosophical and cultural context and in each of them, it has acquired a specific connotation. Being the structural elements of the human mentality, archetypes take key position in the culture. Their formative functions contribute to the expression of archetypes on the level of mythology and religion. These eternal symbols, originated from the depths of consciousness, are implemented universally and spontaneously, being manifested largely in religious culture. The article is devoted to the peculiarities of the functioning of the archetypes and identification of their main functions. In addition to that, this article marks the problem of choosing methodology for archetype research. This research allowed to identify the main function of archetypes such as regulative, integrative, protective and communicative

Ключевые слова: КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП, РЕЛИГИОЗНЫЙ АРХЕТИП, ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА, ФУНКЦИИ АРХЕТИПА, ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Keywords: CULTURAL ARCHETYPE, RELIGIOUS ARCHETYPE, ETHNIC PICTURE OF THE WORLD, FUNCTIONS OF ARCHETYPE, PHENOMENOLOGICAL METHOD OF RESEARCH

Doi: 10.21515/1990-4665-127-071

Введение

Наиболее часто архетип определяют как первичный образ (от греч. arche - начало и typos - образ), изначальный образец (Юнг, К.Г). Т.Манн назвал его вневременной схемой, Аверинцев писал, что архетип есть форма, феноменологическая структура. Само явление архетипа уходит корнями в глубокую древность. Введение и определение понятия архетип связывают с именем К. Юнга (1875—1961), разработавшего собственную концепцию архетипов. Психиатром был обнаружен так называемый

универсальный параллелизм мифологических мотивов, которые он, из-за их праобразной природы, назвал архетипами. А. М. Руткевич в предисловии к книге К.Юнга писал: "Архетипические образы всегда сопровождали человека, они являются источником мифологии, религии, искусства. В этих культурных образованиях происходит постепенная шлифовка спутанных образов, они превращаются в символы, все более прекрасные по форме и всеобщие по содержанию" [17, с. 20].

Архетип, как концентрация психической энергии, придает жизнь любой духовной сфере. Он ведет себя не только как архаичный штамп, но и как движущая сила, постоянно самовоспроизводящаяся. То есть архетип обладает творческой функцией и является формообразующим элементом культуры и ее многочисленных сфер. Различают архетипы культурные, религиозные, этнические, литературные и т.д.

Религиозная культура отдельных народов имеет свои особенности и специфику, которые философия объясняет национальным характером и даже географией места возникновения. Множество факторов могут влиять на специфику религиозной мысли у конкретных народностей, начиная от рельефа территории и истории хозяйственной деятельности, вплоть до неких исторических событий [13]. Являясь частью культуры, религия плотно взаимодействует с последней. Она испытывает на себе влияние специфики культур различных народов, в то же время сама обогащает, наполняет всю систему культуры, поэтому рассмотрение функционирования архетипов увязывается с анализом их места в культуре.

Архетип и религия

Образы и явления, содержащие сакральный смысл, а так же священные писания приобретают архетипический статус в периоды становления религий. Но до рассмотрения монотеистических религий важно обратиться к предшествующим ей языческим представлениям о мире, а именно – к мифологии, с которой неразрывно связано понятие

архетипа. Архетип раскрывает себя через его соотнесение с мифом. Как пишет В. Менжулин, после введения в научный оборот понятия архетипов, удалось связать воедино самые отдаленные области мира мифологических преданий. Идея о том, что мифы всех народов и эпох имеют общие архетипические корни в коллективном бессознательном всего человечества, обладает удивительной притягательностью и широко используется в современном научном мире [18]. Итак, миф можно считать продуктом непосредственной реализации архетипов.

Мифология имела важную компенсаторную функцию для сознания первобытного человека, и религия в этом смысле выступает ее преемницей. Будучи по своей природе близкой к мифологии, "религия не может существовать без мифа...Она не может не зацвести мифом"[8]. Следовательно, в религии архетип проявляет себя как базисный элемент, что позволяет говорить о его формообразующей функции. Подтверждением этому служит идея Филона Иудея об изначальном Божественном свете, а также его тезис о том, что Бог — есть "архетип архетипа". Божества являются олицетворением энергий природы в большинстве мифологий (первобытных и высоких цивилизаций); энергии первичны, божества — вторичны [5], что справедливо для рассмотрения архетипа, как концентрации психической энергии, некоего древнего отпечатка, влияющего на религиозные представления. Таким образом, сама идея Бога архетипична, и, присутствуя в бессознательном практически всех индивидов, она, как всякая форма, стремится быть наполненной содержанием.

По мнению Юнга, архетипы бессознательного — суть эмпирически доказуемые соответствия религиозных догм. Через это выражение раскрывается их регулятивная функция и аксиологическая значимость в религиозном мышлении. Идеи религии всегда тесно связаны с сугубо личными вопросами ("кто есть я"), то есть с поиском (архетип самости,

архетип творения, архетип добра и зла). Ввиду аффективного свойства архетипа, согласно Юнгу, встреча с ним несет глубинные, нуминозные переживания. То, что архетипическое играет важную роль в религии подчеркивал и М. Элиаде: «Не существует религиозной формы, которая бы не стремилась к возможно большему приближению к своему подлинному архетипу, другими словами, очищению от “исторических” добавлений и наслоений” [15, с. 418]. Отсюда — архетипы, идеальные образцы Сакрального, вокруг которых развиваются многообразные мотивы религий.

Удивительное свойство всеобщности архетипа обуславливает синкретизм мировых религий. Синкретизм не есть явление, сложившееся в результате взаимовлияния развитых мировых религий друг на друга. Разные религии лишь по разному объясняют одни и те же вопросы: взаимоотношения человека с силами, его создавшими, преодоление утраченной связи между этими силами и человеком и т.д. "Практически во всех религиозных традициях мира — замечает Джозеф Кэмпбелл, — мы видим, что цель человека в установлении согласия с природой, со своей природой" [5]. Можно сказать, что один и тот же инвариантный архетип наполняется вариативным содержанием. Так, например, архетип божественного города, по образу и подобию которого строятся города на земле, присутствует во множестве религий мира. "Небесный Иерусалим был создан Богом раньше, чем человек построил город Иерусалим на земле, а всякий храм - имел свой небесный прототип, и значился жилищем бога" [16].

Архетип и культура

Отношения культуры и архетипа оговаривал еще Юнг: "Архетипы не распространяются лишь благодаря традициям, языку и миграциям, но могут возникать спонтанно, в любое время и в любом месте, безо всякого внешнего влияния" [19, с. 33]. Благодаря этому его свойству мы сохраняем общность культур во всем мире, что легко увидеть обратившись к

действительно универсальным архетипам, как то: Сотворение мира, брачный союз, Богиня Мать и т.д. Это хорошо показано в многочисленных компаративных исследованиях мифологий мира (Д. Кэмпбелл, Е. Мелетинский). Такие исследования дают основания считать, что архетип обладает интегративной функцией как в культуре в целом, так и в религии в частности. "Неисчислимое число раз повторена истина, что все религии говорят об одном и том же. Они описывают человека и его психику, которой на разных концах земного шара правят одни и те же законы. Суть внутреннего мира человека одинакова у всех людей, и расовые теории здесь недопустимы" [13].

В образовании уникального видения мира принимает участие архетип культурный. Культурные архетипы уже не тождественны непредставимым элементам коллективного бессознательного — "...это не просто некие пустые формы... а в гораздо большей степени готовые, исторически сложившиеся репрезентативные культурные формы, символы" [6, с. 256]. Культурный архетип официально устоялся как первотекст, из которого рождаются мировоззрение и менталитет народа, накладывающие свой индивидуальный характер и на религиозное мышление. Также на восприятие мира влияют такие вариации культурного архетипа, как архетип социальный, знаменующий отношения между людьми в данном социуме, и природный архетип, что является выражением отношений между природой и человеком. Понятно, что география во многом влияет на этногенез, и константы отношений с природой будут варьироваться у разных культур. Поэтому наполнение природного архетипа будет иметь уникальные черты. На этом этапе можно уловить значимость и роль первообразов в сохранении специфики культуры, а значит и религии, и выделить защитную функцию архетипа.

Так, исследователи этнокультур отмечают, что даже после распространения мировых религий на территориях, где ранее

существовали только локальные верования местного народа, характер религии сохраняет свою этническую специфику. Многие языческие обряды были вытеснены, но следы их в культуре сохранились: "После принятия ислама искоренить в сознании лезгин образы...верховных языческих божеств не удалось, и их имена стали синонимами Аллаха... Интересно отметить, что в лексике и фразеологии лезгин долины часто упоминаются одновременно и языческие божества, и исламский Аллах" [11, с. 89].

Многие исследователи, оперирующие понятием архетипа, подтверждают его влияние на взаимоотношения индивида с окружающим миром. М. Элиаде убедительно показал, что в архаическом обществе многие действия имели смысл постольку, поскольку соотносились с действиями богов и с космическим порядком. "Деяние обретает смысл, реальность исключительно в том случае, когда оно повторяет изначальное, образцовое действие" [16, с. 8]. Архетип Элиаде рассматривает как образец, проект или даже "двойник". Этот образец или праобраз задает в какой то степени модели поведения, он так же влияет на процесс понимания, как элемент бессознательной сферы [2, с. 7]. Отсюда — регулятивная функция в процессах культуры.

Культурный архетип, концентрируя в себе суть культуры и будучи ее творящей энергией, несомненно несет в себе информацию для будущих поколений, участвует в передаче культурного наследия от поколения к поколению. Он несет в себе через исторические пласты ту неизменную особенность, которая присуща только данной культуре — и это его коммуникативная функция.

При исследовании вопроса об участии архетипа в формировании ценностей культуры обнаруживаются различные точки зрения. Так, этнопсихологический словарь в определение этнического архетипа включает набор специфически направленных ценностных ориентаций [12,

с. 15]. В то же время, сам архетип, как он есть у Юнга, не носит оттенков оценочных или моральных. Кроме того, с позиции Г.Гессе "...первобытные силы выше морали" [3, с. 110]. "Архетип сам по себе не морален и не immoralен, не прекрасен и не безобразен, не осмыслен и не враждебен смыслу, но в нем заложены открытые возможности для предельных проявлений добра и зла"— пишет С. Аверинцев [1, с. 125]. Если буквально представить иерархию, в основании которой лежит бессознательное, то ценностные и моральные установки будут только надстройками над архетипами, но никак не их включенными характеристиками. Для того чтобы окончательно прояснить этот момент нужно вновь признать отличие архетипов этнических, культурных от тех, что мы видим у Юнга. Так как мы в любом случае имеем дело не с самими архетипами, а с их выражениями, с архетипическими образами, указывающими на нечто в глубинах бессознательного, то можно допустить возможность приобретения ими ценностного окраски. Как было отмечено ранее, под культурным архетипом понимается уже не только непредставимая форма, но и совокупность приобретенных на ее основе качеств, норм, традиций и т. д., причем такой архетип способен вбирать в себя опыт предыдущего поколения и проявлять себя в различных новых модификациях с учетом временных изменений.

Многие исследования сегодня представляют архетип формирующим духовные константы культуры или духовную матрицу (Глеуж, А.Д, Моница Н.П.), называют их носителями "извечных" аксиологических смыслов (Щепановская, Е. М.). Н.В. Перунова пишет о введении особого ценностно- архетипического комплекса, где архетипы наряду с ценностями образуют ядро культуры, но не связывает их между собой в отношении первичности и вторичности. По сути, идея этого комплекса представлена как попытка решения вопроса с существованием ценностного аспекта архетипа [10].

Методы исследования архетипов

Методы изучения архетипов прямо зависят от подходов к среде их функционирования, то есть к мифу. Для того чтобы исследовать и описывать архетипы, несомненно следует учитывать и логику мифологического мышления. Например, А. Лосев говорит о необходимости понимания мифа "как он есть", с точки зрения мифологического же мировоззрения, а не какого либо другого (научного, художественного и т.д.). Такой герменевтический метод подразумевает наличие внутренней логики и структуры мифа, что в свою очередь определяет и взгляд на его структурные элементы — архетипы. Так, модификации одного и того же архетипа проявляются в различных мифологиях, имея в каждой из них свою специфику. Об этом же говорил и К. Леви - Стросс, этнолог, призывающий рассматривать мифологию как некий совокупный мир и изучать его, исходя из его же особенностей толкования.

В отличие от Юнга, Леви - Стросс придерживался метода структурализма, с которым и подошел к рассмотрению архетипов. С точки зрения такого метода, архетипы имеют значение только во взаимосвязи друг с другом. В своей работе "Структура мифов" этнолог приходит к выводу: "Если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются" [7, с. 218].

Архетипы задают характер культуры, являясь ее ядром, как мы отметили выше, но в то же время, многообразие комбинаций и проявлений архетипов, естественно, зависит от контекста, в котором они раскрываются (культурного, временного и т.д.). Поэтому элементы генетического и исторического метода уместны в описании архетипов. "...архетипы являют надвременное, вечное, но описать их — значит описать историю складывания тех форм, в которых они предстают перед нами: эволюцию

человечества и развитие сознания" [14, с. 69]. Кроме того, генетический метод позволяет привести к порядку хаотическое разнообразие мифологических образов. Генетический подход в этом случае применим к архетипическим образам, к архетипам природным и социальным, говоря о том как они начали свое существование, но мы не можем сказать, как именно произошло творение архетипов в коллективном бессознательном, как они образовались. Архетипы рассматриваются как явленные нам феномены.

Разрабатывая понятие архетипа, Юнг, как представитель аналитической психологии, конечно же задействовал и метод психоаналитический. Однако такая трактовка не учитывает мощь исторических процессов, их формирующих, и к тому же делает спорным вопрос о ценностном содержании (см. выше). При таком рассмотрении архетипы редуцируются к психологическими установками и комплексами. Среди критиков психоаналитического подхода к мифологии Е.М. Мелетинский, утверждавший что "миф антипсихологичен и нисколько не занят судьбами отдельных индивидов" [9, с. 255]. Такого же мнения придерживался Ф. Шеллинг, считавший что психология не приспособлена для объяснения феноменов и событий праисторического мира.

Именно феноменологический подход был изначально принят Юнгом во время исследований архетипов. Он писал, что "исходным методологическим принципом психологии, которую он представляет является исключительная феноменологическая точка зрения, имеющая дело с состояниями, опытом, одним словом — с фактами" [21]. В естественнонаучном толковании феномен — вещь, взятая так, как она непосредственно предстает в чувственном опыте, вместе с ее качествами, связями и отношениями. Чувственные вещи — это "всего лишь явления", в том смысле, что с их помощью дает о себе знать, "возвещает" о себе подлинная природа. Так и архетип, сам оставаясь неопределенным, некой

схемой, только указывает на нечто в бессознательном, и обнаружить свое присутствие он позволяет лишь с помощью явленных нам своих выражений. Понимая всю сложность в методологии описания архетипов, К. Юнг отмечал: "Провести четкую границу и дать точные формулировки понятий в этой области положительно невозможно, так как сущность архетипов состоит в их взаимном струящемся проникновении друг в друга... Их можно в каждом случае описать только приблизительно. Их жизненный смысл получается скорее из совокупного изложения, чем из единичного формулирования. Всякая попытка более строгого изложения тотчас наказуется, потому что гасит истину непостижимого ядра значения " [20, с. 71].

Гуссерль пишет о феноменологии: "Она может постигать первичные формы жизни и изучать первичные телеологические структуры жизни..." [4]. Так, сама формулировка подразумевает использование вышеуказанного метода беспредпосылочного восприятия для изучения архетипов. Ведь что, как не архетип, мы рассматриваем в качестве первичной, априорной мыслеформы? С. Аверинцев так же называет архетип феноменологической структурой. Однако, формирование самого феноменологического метода исследования все еще остается открытым и сложным вопросом. Важным моментом при таком подходе является различие между идеальным содержанием архетипа и его реальными проявлениями.

Феноменологическое исследование — описание того, что дано в чувственном восприятии исследователя. Феноменолога не интересует существует ли предмет его изучения в реальности, то есть вне его сознания. Его занимает только смысл исследуемого. О важности такого метода в психологии К. Юнг пишет следующее: "Задача, которая каждый раз встает в первую очередь, — это описывание и упорядочивание событий, а затем следует более точное исследование закономерностей их поведения в

действительности. Вопрос о субстанции наблюдения возможен в естественных науках только там, где некая архимедова точка лежит вне его. Для психики такой внешней отправной точки не существует, потому что ведь только душа может наблюдать душу. Вследствие этого познание психической субстанции невозможно, по крайней мере с нашими теперешними средствами наблюдения." [22, с. 200]. Феноменология предоставила именно этот недостающий инструментарий. Такой метод позволяет выйти к самым истокам, как поведения отдельных людей, так и целых культурных событий.

Рассмотрение религиозных архетипов через призму феноменологического метода было присуще научным трудам М. Элиаде. В отличие от приверженцев эволюционизма и чисто исторического метода в этом вопросе, Элиаде пытался найти универсальные образы, паттерны независимо от временных обстоятельств. Схожих взглядов придерживался немецкий теолог Рудольф Отто. "...религиозное явление может быть воспринято в своем подлинном существе, только если подход исследователя адекватен исследуемому явлению, если, иными словами, к нему подходят с религиозным же мериллом. Попытка познать существо таких явлений средствами физиологии, психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусствоведения или какой-либо другой дисциплины обречена на неудачу; при этом ускользает именно то, что составляет их уникальное и ни к чему не сводимое свойство — их священный характер." [Цит. по 15, с. 10]. Феноменологическая точка зрения предполагает, что истоки веры заключены в специфике человеческого восприятия мира. В этом смысле психоанализ и феноменология вкупе дали большой толчок в исследованиях культуры и ее структурообразующих элементов.

Заключение

Итак, нам удалось выделить несколько функций архетипа в культуре (в том числе религиозной): защитная, регулятивная, коммуникативная и интегративная. Рассматриваемый феномен имеет возможность определять отношения между членами одной культуры, обеспечивать защиту их психо- эмоционального равновесия, передавать опыт и информацию между поколениями и создавать единую понятийную сферу для всех одновременно включенных в эту культуру индивидов — говоря образно, быть той самой осевой решеткой кристалла и сохранять его цельность, цельность самой культуры. Отсутствие четких границ в определении культурного архетипа говорит об исключительности и сложности этого многообразного феномена.

Архетип представляет собой идею и попадает, таким образом, в категорию проблематики разграничения реального и идеального. Именно попытки такого разграничения вошли в основу феноменологического учения Эдмунда Гуссерля. В связи с этим, в данной статье наибольшее внимание было уделено именно феноменологическому методу исследования архетипов. Несомненно, подход феноменологии дал некую поддержку для уверенного развития теории коллективного бессознательного и архетипов в частности, хотя многочисленные критики ставили их на границу с оккультизмом. Важно то, что именно в сфере психоанализа феноменологический подход получил плодотворную реализацию, что связано с многогранностью и сложностью человеческих реакций и поведений.

В итоге, более углубленное изучение функционирования архетипов в сферах их реализации даст возможность понимания механизмов их влияния на уникальность тех или иных явлений культуры, что обретает актуальность в условиях глобализации.

Литература

1. Аверинцев С.С. "Аналитическая психология" К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии// "Вопросы литературы". 1970. №3. С. 113-143.
2. Гаврина, Е.Г. Понимание: предметно-логический и культурно-исторический аспекты: автореф. дис. ...канд. филос. наук. 09.00.01. Иваново, 2007. — 24 с.
3. Гессе Г. Письма по кругу: Пер. с нем./Сост., авт. предисл. и коммент. В. Д. Седельник.— М.: Прогресс, 1987.—400 с.
4. Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии//Логос. 1991. С. 12-21. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000067/>
5. Джозеф Кэмпбелл. Богини. М.: Клуб Касталия. 2016. —306 с.
6. Колчева Э.М. Понятие «Культурный архетип» как инструментальный анализа национального искусства//ЗПУ . 2015. №1. С. 254-263.
7. Леви - Стросс К. Структурная антропология/Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.
8. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М.: Мысль, 2001.— 558 с. http://yanko.lib.ru/books/philosoph/losev-dialektika_mifa-a.htm#_Тoc161211474
9. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное.—М.: Издательская фирма «Восточная литература»РАН, 2000. — 407 с.
10. Перунова Н.В. Ценностно - архетипический комплекс//Вестник Омского университета. 2010. № 3. С. 37–39.
11. СЕФЕРБЕКОВ Р.И., КАРАХАНОВ С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. 2015. №1 С.84-93.
12. Словарь-справочник по социальной психологии/В. Крысько. — СПб.: Питер, 2003. — 416 с.
13. Семира, В. Веташ. Психология религий. СПб.: Лань, 1997. —457 с. http://ezolib.ru/Semira-psihologiya-religiy/page_3.html
14. Щепановская Е.М. Генезис и классификация мифологических архетипов: культур- философский подход: дис. ...канд. филос.наук. СПб.: СПбГУ, 2011. —274 с.
15. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Перев. с англ. — М.: Ладомир, 1999. — 488с.
16. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Спб.: Алетейя, 1998. — 258с.
17. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г.Юнг. — М.: Ренессанс, 1991. — 304 с.
18. Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. / Пер. с англ. —Киев.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — 384 с.
19. Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. С. 30 - 50.
20. Юнг К.Г. Психология архетипа ребёнка//Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. С. 51 -71.
21. Юнг К. Г. Психология и религия//Перевод А.М. Руткевича. М.:Ренессанс,1991.http://lib100.com/book/common_psychology/psihologiya_i_religia/html/
22. Юнг К. Г.Собрание сочинений. Дух Меркурий/ Пер. с нем. — М.: Канон, 1996. — 384 с.

References

1. Averincev S.S. "Analiticheskaja psihologija" K.G. Junga i zakonomernosti tvorcheskoj fantazii// "Voprosy literatury". 1970. №3. P. 113-143
2. Gavrina, E.G. Ponimanie: predmetno-logicheskij i kul'turno-istoricheskij aspekty: avtoref. dis. ...kand. filos. nauk. 09.00.01. Ivanovo, 2007. — 24 p.

3. Gesse G. Pis'ma po krugu: Per. s nem./Sost., avt. predisl. i komment. V. D. Sedel'nik.— M.: Progress, 1987.—400 p.
4. Husserl E. Fenomenologia. Stat'ja v Britanskoj jenciklopedii//Logos. 1991. P. 12-21. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000067/>
5. Joseph Campbell. Bogini. M.: Klub Kastalija. 2016. —306 p.
6. Kolcheva Je. M. Ponjatje «Kul'turnyj arhetip» kak instrumentarij analiza nacional'nogo iskusstva//ZPU . 2015. №1. P. 254-263. (In Russian).
7. Levi - Stross K. Strukturnaja antropologija/Per. s fr. Vjach. Vs. Ivanova. — M.: JeKSMO-Press, 2001. — 512 p.
8. Losev A. F. Dialektika mifa / Sost., podg. teksta, obshh. red. A. A. Taho-Godi, V. P. Troickogo.— M.: Mysl', 2001.— 558 p. (In Russian). http://yanko.lib.ru/books/philosoph/losev-dialektika_mifa-a.htm#_Toc161211474
9. Meletinskij E. M. Poetika mifa. 3-e izd., reprintnoe.—M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura»RAN, 2000. — 407 p.
10. Perunova N.V. Cennostno - arhetipicheskii kompleks//Vestnik Omskogo universiteta. 2010. № 3. P. 37–39. .
11. SEFERBEKOV R.I., KARAHANOV S.S. Mifologicheskie personazhi lezgin Karchagskoj doliny: sinkretizm tradicionnyh verovanij i islama // Islamovedenie. 2015. №1 P.84-93.
12. Slovar-spravochnik po social'noj psihologii/V. Krysko. — SPb.: Piter, 2003. — 416 p.
13. Semira, V. Vetash. Psihologija religij. SPb.: Lan', 1997. —457 p. http://ezolib.ru/Semira-psihologiya-religiy/page_3.html
14. Shepanovskaja E. M. Genezis i klassifikacija mifologicheskikh arhetipov: kul'tur-filosofskij podhod: dis. ...kand. filos.nauk. SPb.: SPbGU, 2011. —274 p.
15. Eliade M. Izbrannye sochinenija. Oчерki sravnitel'nogo religiovedenija. Perev. s angl. — M.: Ladomir, 1999. — 488 p.
16. Eliade M. Mif o vechnom vozvrashhenii. Spb.: Aletejja, 1998. — 258 p.
17. Jung, K.G. Arhetip i simvol / K.G.Jung. — M.: Renessans, 1991. — 304 p.
18. Jung, K.G. Dusha i mif: shest' arhetipov. / Per. s angl. —Kiev.: Gosudarstvennaja biblioteka Ukrainy dlja junoshestva, 1996. — 384 p.
19. Jung K.G. Psihologicheskie aspekty arhetipa materi // Jung K.G. Struktura psihiki i process individuacii. — M., 1996. P. 30 - 50.
20. Jung K.G. Psihologija arhetipa rebjonka//Jung K.G. Struktura psihiki i process individuacii. — M., 1996. P. 51 -71.
21. Jung K. G. Psihologija i religija // Perevod A. M. Rutkevicha. M.: Renessans, 1991. (In Russian). http://lib100.com/book/common_psychology/psihologiya_i_religia/html/
22. Jung K. G. Sobraie sochinenij. Duh Merkurij/ Per. s nem. — M.: Kanon, 1996. — 384 p.