

УДК 130.2

Культурный ландшафт: теоретико-методологический аспект**Сергина Евдокия Степановна**

Кандидат педагогических наук, доцент,

Арктический государственный институт культуры и искусств,

677000, Российская Федерация, Республика Саха (Якутия), Якутск, Орджоникидзе, 4;

e-mail: sergina2005@mail.ru

Аннотация

В статье проведен анализ теоретико-методологической базы исследования пространства культового ландшафта, которое автором статьи рассматривается как обрядово-ритуальное пространство шаманского айан-путешествия. Духовный аспект культового ландшафта связан с определением пространственных отношений: уровней и порядка вхождения в трансцендентальный мир. Внимание акцентируется на том, что исследователи выделяют три периода исследования историко-этнографического изучения шаманизма: XVII – XVIII вв., XVIII в. – нач. XX в., и XX – начало XXI в. Исследовательница объясняет, что теоретические аспекты проблемы анализа современного шаманства, такие как трансформации наследования шаманского дара, освещались как преемственность, передача культового опыта предков. Вместе с тем автор статьи утверждает, что особенности культовых территорий шаманского камлания в контексте пространства и времени айан-путешествия шамана до настоящего времени не составляли темы специального этнографического исследования. Автор уточняет, что культовый ландшафт имеет трансцендентальное пространство, с одной стороны, формируется сакральной средой, с другой – шаман сам создает среду, то есть сакральное поле. По мнению исследователя, сакральное поле, во-первых, является частью ритуально-обрядового ландшафта, во-вторых, в поле действуют определенные сакральные силы, создающие это пространство, к примеру, идолы, ритуальные постройки и так далее. Научная новизна: в статье предлагается определение языка «хоро» как автономной символической формы шаманской культуры, которая имеет особую модальность, задается основным принципом трансцендентального воображения. Данный подход мы понимаем как формы духовно-творческого мышления, духовного созерцания (пространство, время и т.д.) и духовной жизни (представления о духе, душе и «Я»).

Для цитирования в научных исследованиях

Сергина Е.С. Культурный ландшафт: теоретико-методологический аспект // Культура и цивилизация. 2017. Том 7. № 4А. С. 713-723.

Ключевые слова

Культурный ландшафт, пространство, время, айан-движение-путешествие, трансцендентальное пространство, шаман, ритуал, фундаментальный проект, язык «хоро», сакральная среда.

Введение

Дискурс, направленный на уточнение того, является ли шаманизм религией или традиционным верованием, является полем интереса для современных исследователей.

Актуальность темы статьи определяется, прежде всего, необходимостью культурологического изучения шаманства якутов в постсоветское время с использованием новых методологических подходов к анализу сакральных феноменов шаманской культуры. Якутское шаманство представляет собой устойчивую структуру с культово-обрядовой, ритуальной системой, функцией, которые отражают глубокую внутреннюю эволюцию развития.

В постсоветский период интерес исследователей к якутскому шаманству возрос, и он обусловлен интенсификацией интереса к исследованию ценностей традиционной культуры в целом. Роль шаманской культуры имеет особое значение не только в духовной, но и в социокультурной жизни народов Российского Севера, которая повлияла на создание современных центров духовного развития, обрядово-ритуальных комплексов, требующих у исследователей выявления эффективных научных основ возрождения и сохранения шаманизма как уникальной духовной ценности традиционной культуры.

Исследователи выделяют три периода исследования историко-этнографического изучения шаманизма (Е.П. Слепцов):

- первое, XVII – XVIII вв.: была собрана информация о шаманах как о служителях культа;
- второй, XVIII в. – нач. XX вв.: были собраны историко-этнографические материалы (Г.В. Миллер, И.Г. Гмелин, Я.И. Линденау и другие), описывающие шаманские обряды;
- третий, XX – начало XXI вв.: культурно-антропологическая систематизация шаманства якутов (А.Е. Кулаковский, Г.В. Ксенофонтов, С.И. Боло, Г.У. Эргис, Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, Р.И. Бравина).

Теоретические аспекты проблемы исследования современного шаманства, такие как трансформации наследования шаманского дара, освещались как преемственность, как

передача культового опыта предков. Вместе с тем особенности культовых территорий шаманского камлания в контексте пространства и времени айан-путешествия шамана до настоящего времени не составляли темы специального этнографического исследования.

Культовая территория обрядово-ритуального действия шаманского камлания имеет особенное духовное значение, так как оно имеет свой особенный ландшафт, то есть территориальный культовый образ со своеобразной природой, озерами, речками, холмами, легендами, историей и так далее, поэтому шаман выбирает местность в зависимости от силы уровня дара, гипноза, энергии помощников духов, бесов, направлений идолов.

Основополагающей для настоящего исследования является проблема осмысления культового ландшафта, методологической базой которой явились исследования Н.М. Терехина [Терехин, 2004] в области сравнительного религиоведения, этносемиотики, сакральной географии и Д.Н. Замятина [Замятин, 2006]; «культурная география», «религиозный ландшафт» С.Г. Сафонова, «культурный ландшафт» Ю.А. Веденина [Веденин, 1997]. Именно «теория центральных мест» (В. Кристаллер), «этнические поля» (Л. Гумилев), «хронотоп» (А.Я. Гуревич), «полезные пространства» (М. Фуко) помогли анализировать структуру духовных измерений культового ландшафта. Однако до настоящего времени не получило своего концептуального обоснования понятие «культовый ландшафт»; такого рода исследование предпринято впервые, что обуславливает актуальность данной проблемы.

На основании анализа вышеизложенных научных подходов, культовый ландшафт можно рассматривать как территорию с сакральными путями, символами, направлениями, которые имеют свое пространство, время движения, среды, обрядово-ритуальные нормы, этикет и так далее.

Культовый ландшафт шаманского делания

Культовый ландшафт верхнего мира представляется следующим образом. Горный хребет (*Арбас Хайа*), гора Дьокуо по проходу *Чөҥкөйдөөх-Аньаба* ведет к духу по имени *Үөлэн-Кунньаас*, имеющему жеребца с крыланом на оплечьях («*Бар-Дьабыл атыырдаах Үөлэн-Кунньаас*»), а нижнего мира имеет топкую полосу болотистой местности «*Нуодабай Сибиир*» [Ксенофонов, 1992] с мифологической водой смерти (*өлүү уута*) и топографией мира мертвых.

Топографическая карта культового ландшафта отражает путь шамана по нижнему миру с ориентировкой к западу или по направлению русла реки, на север, здесь река представляется как дорога в нижний мир. Координаты трансцендентального полюса пространства отражены в форме креста в «*быарык*» – железной крестовины бубна [там же, 29].

Направления культового ландшафта имеют духов-стражей (*харабыл иччи*), которые требуют особого обращения, к примеру, в тексте шаманской мистерии говорится:

<i>Илингилэр иһиллиллэр!</i>	Восточные прислушиваются!
<i>Иэгэй чүүчэхтэрэ, иэччэхпин кэтөгүг!</i>	Духи веретено, Поднимите кости бедренного
<i>Арбаангылар айдаараллар!</i>	сустава!
<i>Абыччы абастара, ахтабын анньыг!</i>	Западные спрашивают!
<i>Собуруунгулар сураһаллар!</i>	Сестры рода Агыччы, толкайте промежность!
<i>Кубуччу куччуйдара, кутурукпун тутунг!</i>	Северные требуют крови!
<i>Хотулар өһөх кердүүлэр!</i>	Подготовить жертвенное животное!
<i>Куочай туттарыахха!</i>	Малые рода Кугуччу, держите прихвостень!

(Полевой материал автора).

Каждое направление имеет своеобразные уровни пространственного деления, которого шаман переходит с помощью определенных духов. Духи-стражи, как и люди, имеют свой «род» – уус, свою «социальную группу», территорию обитания. Шаман, чтобы перейти восточный уровень пространства, просит духов поднять кости бедренного сустава: «за каждую кость шамана духи требовали человеческий выкуп из среды его родственников» (Г.В. Ксенофонов).

По представлению шамана, кости бедренного сустава символизируют дверь перехода в другой пространственный мир, поэтому он просит духов вретено поднять бедренный сустав. Иэччэх – вращающаяся петля хаоса, на котором происходит деление шаманского времени, ведущую трансцендентальную глубину пространства.

В трансцендентальную глубину пространства дух шамана сопровождается пением кутуруу (*кутуруу тойугунан*), и с помощником шамана – *кутуруксута*.

Бөлөх уоһуур хаан ыгарбалаах	Куоҕуй	С сгустком крови на губах девушкой
кыһа кыттыгастаах,		демоном Куогуй,
Тиэрбэ тэһиин туттарардаах,		С сопровождением звона Айаан
Айаан арыалдыттаах		Державшись на кольчатых поводьях,
айаннаан сахсыбылдыйда		начал путь иной)

(Полевой материал автора)

Трансцендентальная глубина пространства соединяет небо – «*айаатыыр атыыр халлаан*» (рев могучего неба), землю – «*ингиттэ изрийэр тыһы сир*» (глубоким вдохом мать-земля), «*алла өбүйэр алын дайды*» (обильной рыганью нижний мир) (материал автора). Отсюда,

шаманское айан-путешествие по уровням трансцендентального пространства связан с абсолютным духом «в себе самом» (Гегель) как духовный опыт движения или духовное знания «самопостигающего духа».

Шаман своих духов призывал через идолов (*эмэгттэр*). Н.А. Алексеев идола-эмэгт считал «изображением духа-покровителя шамана и олицетворением одного из антропоморфных духов-помощников шамана [Алексеев, 2008, 149.]. Идолы (*эмэгт*) имеют свое пространство, мерность которого требует определенное обрядовое действие и жертвоприношение.

Для открытия пути (*аартык*) к первому уровню полета шаман должен соблюдать указания духа главного идола, которого считали *ытык* – священный. В процессе камлания шаман говорит помощнику: «Дух идола просит круглую землю пройти вертикально, Вертящиеся оси земли просит пройти лицом вперед – *Тогой сири туруору тур диэтилэр, Иитэх сири утары тур диэтилэр*» (материал автора). Не сам идол «приказывает», а дух идола, то есть сам идол шамана встречает в другом уровне полета.

Вертикаль – это семантическое поле пространства полета, она отражает речемыслительные процессы, символизирующее деление пространства на уровни полета. Шаман, проходя вертикальное пространство полета, выполняет обряд помазания кровью жертвенного животного лица и рта идола (*Хаанньах дьэс мас хабынньыбын өһөбүнэн өрчүлээ!* – диэтэ – Идол говорит – *Жестяно-деревянный рот, корми сгустком крови!*).

Обряд кормления духа идола сгустком крови символизировал договор шамана с духом для получения разрешения к полету-*көтүү*. Иногда, не получив разрешения духа идола, шаман возвращался в место камлания. В таких ситуациях он просил помочь женщину и свистом дул на теменную часть головы, спускался через прорубь макушки (*төбө ойбоно*) в нижний мир.

Шаману всегда мешала пространственная мерность *көтүү*, каждый уровень которой имел свою так называемую священную дверцу шаманской дороги (*аартык ытык аана, ааннаах*); иногда эта дверь закрывалась и не пускала. В таких случаях шаман приносил жертвоприношение и вешивал череп, кости ног жертвенного животного на дерево, которого называют «кэрэхтээх мас» – шаманское жертвенное дерево.

Культовый ландшафт имеет свой звук, данную особенность можно обосновать на исследованиях Г.В. Ксенофонтова [Ксенофонтов, 1992]. Он выделил обряд поднятия души шамана (*кут көтөбүү*) старыми шаманами, сопровождавшимися умиловительными жертвами (*хоолдьюга кэрэбэ*) и хоровым пением-тойук (*мэнэ тойуга*) на высокой горе (*урдук томтор сир*) или на чистой поляне (*ырааһыйа сир*).

Обряд поднятия души шамана (*кут көтөбүү*) состоит из трех уровней сакральной среды. Первый уровень, путь (*аартык*) которого «открывается» пением-*мэнэ тойук*, отголосок звука

становится некой гранью границы пространства. Второй уровень требует жертвоприношения: в целях умиловления духов на сакральное дерево вешают шкуру жертвенного быка определенной масти. Следовательно, пространство шамана строится вертикально и горизонтально, при этом соединяет все периферии полюсов движения и завершает путь в трансцендентальную глубину. В трансцендентальную глубину пространства дух шамана сопровождается пением – *кутуруу* (*кутуруу тойугунан*), и с помощником шамана – *кутуруксута*.

Пространство культового ландшафта является «вместилищем» ритуально-обрядовых процессов, которые имеют территориальную протяженность, культовые центры, их периферии и время для определенных канонов ритуального движения. Пространство культового ландшафта шаманского *айан*-путешествия имеет свои уровни. Пространство шаманского камлания состоит из определенных уровней, которые имеют параллельные трансцендентальные «плоскости».

Каждый уровень плоскости пространства имеет своих духов, демонов, то есть состоит из параллели добра и зла. Вертикаль отражает связь человека с богом – Айыы, а координаты «вверх-низ» имеют свое пространство и время.

Персоналисты (Б. Боун, Ж. Лакруа, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский и другие) на первый план выдвигают индивидуальность, уникальность человеческой личности как наивысшей ценности. Представители феноменологии (Э. Гуссерль, М. Шелер, М. Хайдеггер, Э. Кассирер и другие) с целью проникновения к истокам глубокого духовного сознания и открытия сущностных явлений внутреннего мира обращаются к первичному опыту человека, то есть «трансцендентальное Я», а через «бытие-в-себе» возможно выразить дуалистическую природу бытия (Ж.-П. Сартр). Шаман имеет свою уникальную духовную индивидуальность, духовную волю в виде силы духовного духа. Внутренний мир его, как субъективная реальность (Аристотель, Платон, Протагор, Демокрит, И. Кант) эмоционально-информационная субстанция, сознательная духовная жизнь и источник духовной энергии (Э. Фромм, Б. Г. Ананьев, С. Л. Рубинштейн и др.) является основой перевоплощения (*кубулуйуу*) или так называемой идеей самотворения в пространстве культового ландшафта.

Айан – путешествие, как архетип движения, имеет свою внутреннюю логику и образует единый культовый ландшафт – культовую территорию, где происходят религиозно-магические, обрядовые действия шамана (обряды, ритуалы, жертвоприношения, мистерии и т.д.), направленные на установление связи со сверхъестественными силами, духами в целях получения определенного результата.

Для пространственной характеристики культового ландшафта необходимо обратиться к исследованиям типологии культуры А. Крёбера и К. Клакхона, на основании которых можно утверждать, что культовый ландшафт, как хранилище, объединяет материальное (шаманские

артефакты, коновязи, идолы и т.д.), физическое (территорию камлания и т.д.) и символическое начало (язык, нормы, обычаи, ритуалы и т. д.) айан-путешествия шамана.

Исходя из данных позиций, айан-путешествие является формой бытия со специфическими атрибутами, духовной протяженностью, структурой, последовательностью и глубоким пониманием пространства и времени (В.С. Библер, В. Виндельбанд, В. Гумбольд, П.С. Гуревич, Э. Гуссерль, Э.В. Ильенков, М.С. Каган, С.В. Лурье, М. Хайдеггер и другие). Пространственные измерения культуры (В.Л. Кургузов, М.С. Ким, М.Н. Фомина) формируют специфическое культурное пространство, которое можно назвать трансцендентальным или даже виртуальным. Трансцендентальное (виртуальное) пространственное восприятие формирует уровень айан-путешествия шамана, трансформирующих проявления его образов перевоплощения.

Идея перевоплощения шамана отражалась и в одежде, к примеру, кафтан якутского шамана воспроизводил образ птицы: бахрома и металлические подвески символизировали оперение и помогали шаману «летать» по пространству в процессе камлания.

Шаманский сакральный круг – это граница пространства и выражает культовый круг обрядового комплекса камлания. Круг – символ вечности, вечного повтора и движения. По записям Г.В. Ксенофонтова [Ксенофонтов, 1992] в Вилюйском округе при посвящении в шаманы кандидат и его учитель в ходе мистерии оказывались на хребте под названием *Көмүс Дьирбиит* (Серебряный круг).

Определенная граница камлания в форме *дьирбии* – окружности – является знаком абсолюта и, как бесконечная линия, символизирует время в вечности. *Дьирбии* – это единственная линия, которая не имеет ни начала, ни конца и все точки которой эквивалентны.

Центр круга, культовая точка – пупок (*киин*), – источник бесконечного вращения времени и пространства, и в нем заключена тайна сакрального творения, и именно в нем происходит процесс перевоплощения шамана. Мотив создания пространственных объектов культового ландшафта можно видеть и на теле, и в одежде шамана.

Нас интересуют свойства двух знаков в форме круга на теле шамана: *ойбон* (прорубь) и *киэли* (особое «вместилище»). *Ойбон* (прорубь) – место на теле шамана, у великих шаманов могло быть до девяти «прорубей». По А.А. Саввину, через «прорубь» (*ойбон* или *киэли*) шаманы выпускали проглоченные ими душу людей. *Киэли* – особое «вместилище» в животе шамана, куда он мог втянуть злых духов, вселившихся в больного, или впускать своих духов-помощников через свое тело.

С одной стороны, *ойбон* – прорубь в форме круга является солярным знаком, а с другой, *киэли* – вместилище (в якутском языке означает 1) брюхо, утроба; 2) *анат.* матка; 3) *разг.* вместилище) могут быть рассмотрены как олицетворяющий процесс развития от одной точки и уподоблены эмбриону.

У северных якутов, по И.А. Худякову, *кут* (душа) будущего шамана превращались в птиц и воспитывались в гнездах на дереве – сухой большой ели, стоящей перед жилищем божества *Хара Сылгылаах*.

Шаманская среда постоянно находится в движении и имеет свое ядро культа, то чему поклоняется шаман. Культ требует выработки своего языка, понятного только для шамана (*ойуун тыла*), которого называли языком «хоро» (*хоролуу кэпсэтэр*). Язык «хоро», возможно, имеет этногенетический характер, о котором писали многие исследователи происхождения якутского народа (А.П. Окладников, А.И. Гоголев, Ф.Ф. Васильев и другие). Шаман при болезни вызванным гневом духа огня обращался на языке «хоро»: *Khoro tordo, Khoro tordo! Uot itche, kurul tuhumet, kurul tuhumet!* (Родоначальник хоринцев, властитель огня, почтенный и важный!).

Заключение

Становится очевидным, что шаманы обладали языком предков, который содержал сакральный код перехода в трансцендентальное пространство. Символы [Веденин, 1997] как знаки трансцендентного мира, являются средствами познания мистической среды. Для трансцендентального воображения и опыта «...между миром видений и миром объективной «реальности» постоянно существует зыбкая переходная грань» [Молчанов, 2010, 51], в которой есть определённый порядок объектов и процессов.

Таким образом, айан-путешествие шамана – это движение, перевоплощение шамана, которому способствует целый ряд психологических механизмов, включающихся при подготовке к нему через сакральную деятельность. Сакральную деятельность важно рассматривать через призму трехмерной модели культуры.

Анализ научных исследований [Белик, 1999; Веденин, 1997; Ксенофонтов, 1992] позволяет выделить следующую классификацию сакральной деятельности: установка (сакральное отношение); сакральное знание; онтологическая трансформация (перевоплощение, преображение) посредством обрядов шаманских инициаций, ритуалов сакрального посвящения; поклонение; моление; связь с сакральными феноменами (мистика); нормативный контроль (табу, нормы, правила, мораль); заслуги («добрые дела»); референтность (ценностные ориентации); матрица – сакральная модель айан – путешествия шамана по пространству.

Библиография

1. Алексеев Н. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 494 с.
2. Белик А. Культурология: Антропологические теории культур. М.: РГГУ, 1999. 241 с.

3. Веденин Ю. Очерки по географии искусства. СПб., 1997. 212 с.
4. Замятин Д. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006. 488 с.
5. Каган М. Философия культуры. СПб., 1996. 415 с.
6. Кант И. Критика способности суждения. Соч. в 8-ми т. Т.5 / И. Кант. М.: Чоро, 1994. 414 с.
7. Ксенофонов Г. Шаманизм. Избранные труды. Якутск: Север-Юг, 1992. 320 с.
8. Кулаковский А. Научные труды. Якутск: Якут, кн. изд-во, 1979. 483 с.
9. Молчанов В. Происхождение имманентного времени. Ощущение и пространство // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М.: РГГУ, 2010. С. 119-157.
10. Попов А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск: Наука, 2006. 458 с.
11. Пылаев М. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Российский гос. гуманитарный университет, 2011. 216 с.
12. Терехин Н. Метафизика Севера. Архангельск: Поморский университет, 2004. 275 с.
13. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С. 123-143.
14. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. 503 с.
15. Худяков И. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. 440 с.
16. Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. М., 2012. 160 с.

The sacral landscape: the theoretical and methodological analysis

Evdokiya S. Sergina

PhD in pedagogics, associate professor,
Arctic State Institute of Art and Culture,
677000, 4 Ordjonikidze st., Yakutsk, Sakha Republic, Russian Federation;
e-mail: sergina2005@mail.ru

Abstract

The article analyzes the theoretical and methodological basis for the study of the space of the cult landscape as a ritual space of shamanic *ayan* travel. The author explains that the theoretical aspects of the problem of analysis of modern shamanism, such as the transformation of the inheritance of the shamanic gift, were highlighted as continuity, the transfer of the cult experience

of ancestors. At the same time, the author of the article asserts that the features of the cult territories of shamanic ritual in the context of space and time of shaman's *ayan* travel. The author specifies that the cult landscape has a transcendental space: on the one hand, it is formed by a sacral environment, on the other, the shaman himself creates an environment, that is, a sacral field. The sacral field, firstly, is a part of the ritual landscape, and secondly, certain sacred forces that create this space, for example, idols, ritual buildings and so on, operate in the field. The author gives the definition of the language *choro* as an autonomous symbolic form of shamanic culture, which has a special modality, set by the basic principle of the transcendental imagination.

For citation

Sergina E.S. (2017) Kul'tovyi landshaft: teoretiko-metodologicheskii aspekt [The sacral landscape: the theoretical and methodological analysis]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 7 (4A), pp. 713-723.

Keywords

Cult landscape, space, time, *ayan*-movement-travel, transcendental space, shaman, ritual, fundamental project, *choro* language, sacral environment.

References

1. Alekseev N. (2008) *Etnografiya i fol'klor narodov Sibiri* [Ethnography and folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ.
2. Belik A. (1999) *Kul'turologiya: Antropologicheskie teorii kul'tur* [Culturology: Anthropological theories of cultures]. Moscow.
3. Heidegger M. (1927) *Sein und Zeit*. Verlag (Russ. ed.: Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya*. Moscow).
4. Kagan M. (1996) *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of culture]. Saint Petersburg.
5. Kant I. (1790) *Kritik der Urteilskraft*. Berlin (Russ. ed.: Kant I. (1994) *Kritika sposobnosti suzhdeniya*. Moscow: Choro Publ.).
6. Khudyakov I. (1969) *Kratkoe opisanie Verkhoyanskogo okruga* [Short description of the Verkhoyansk district]. Leningrad.
7. Ksenofontov G. (1992) *Shamanizm. Izbrannye trudy* [Shamanism. Selected works]. Yakutsk: Sever-Yug Publ.
8. Kulakovskii A. (1979) *Nauchnye trudy* [Scientific works]. Yakutsk.
9. Molchanov V. (2010) Proiskhozhdenie immanentnogo vremeni. Oshchushchenie i prostranstvo [The origin of immanent time. Sensation and space]. In: *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi*

-
- filosofii* [Yearbook on phenomenological philosophy], vol. 2. Moscow, pp. 119-157.
10. Popov A. (2006) *Kamlaniya shamanov byvshego Vilyuiskogo okruga* [Shamanistic ritual of the former Vilyui district]. Novosibirsk: Nauka Publ.
 11. Pylaev M. (2011) *Kategoriya "svyashchennoe" v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The "sacred" category in the phenomenology of religion, theology and philosophy of the XX century]. Moscow.
 12. Steiner R. (1904) *Theosophie. Einfuehrung in uebersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (Russ. ed.: Steiner R. (2012) *Teosofiya. Vvedenie v sverkhchuvstvennoe poznanie mira i naznachenie cheloveka*. Moscow).
 13. Terebikhin N. (2004) *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North]. Arkhangelsk: Pomorskii universitet Publ.
 14. Torchinov E. (2005) *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the world: the experience of the beyond. Psychotechnics and transpersonal states]. Saint Petersburg.
 15. Vedenin Yu. (1997) *Ocherki po geografii iskusstva* [Essays on the geography of art]. Saint Petersburg.
 16. Zamyatin D. (2006) *Kul'tura i prostranstvo. Modelirovanie geograficheskikh obrazov* [Culture and space. Modeling of geographical images]. Moscow.