

Прекрасной Дамы, при этом возникает потребность в индивидуализации архетипа, наделении его личностными чертами.

В этом плане произведение А. Грина интересно тем, что романтическая фантазия в нём обусловлена чётко воспринятыми общекультурными традициями. Архетипическими чертами в разной мере обладают все женские персонажи романа. Фрези Грант представляет их в наиболее обобщённом и поэтому чудесном виде. Возвышенный образ Биче Сениэль отмечен чертами неприступной аристократичности – и эта «грозная» черта индивидуальной отчуждённости становится роковой для любви Гарвея и для судьбы бригаантини «Бегущая по волнам», которая после смерти Геза, похитившего права на неё, становится более не нужна Биче – как осквернённая святыня она перестала быть близкой её сердцу. Настоящий финал романа – сообщение о бесславной гибели некогда прекрасного корабля. Этот сюжетный ход позволяет понять то новое, что добавил к архетипическому образу вечной женственности Грин. Третья героиня, Дэзи, отмечена чертами юности, гибкости и – вопреки всему сказанному о ней выше – беззащитности. Гарвей испытывает к Дэзи прежде всего чувство бережной заботы, он понимает, как хрупок мир прекрасного, даже если это здоровый и полный жизни мир. Это возвращает нас к эпизоду защиты статуи Гарвеем и горожанами от разрушения. Возникает впечатление, что мелькнувшая в воздухе рука Фрези Грант смогла отклонить полёт чугунной штамбы не только потому, что это была *её* статуя, но и потому, что горожане и Гарвей решительно встали на её защиту. Чувство благоговения, которое внушает вечная женственность героям Грина, призвано вызвать у читателей сознание необходимости активной защиты самой защитницы гуманистических ценностей. Мы можем подставить под этот образ более абстрагированное представление о человеческой культуре как таковой.

Источники и литература:

1. Гете И. В. Фауст / И. В. Гете; пер. с нем. Б. Пастернака. – М. : Художественная литература, 1969. – 510 с.
2. Грин А. С. Бегущая по волнам / А. С. Грин // Собр. соч. : в 6-ти т. / А. С. Грин. – М. : Правда, 1965. – Т. 5. – С. 3-182.
3. Дружинина Е. С. Структурообразующие элементы архетипа (на примере архетипов героя и Дон Кихота) / Е. С. Дружинина // Культура народов Причерноморья / гл. ред. Ю. А. Катунин. – 2012. – № 231. – С. 112-116.
4. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг; [пер. с англ.]. – М., К. : Совершенство – Port-Royal, 1997. – 384 с.

Тяглова М.А.

УДК 008. 930.1

ИГРОВОЕ И САКРАЛЬНОЕ НАЧАЛА В РОМАНЕ А. С. ГРИНА «БЛИСТАЮЩИЙ МИР»

«Игра в сакральное» по воспоминаниям А. Герцк.

Сфера сакрального является одной из важнейших в жизни социума и отдельного индивида. Становление культуры неразрывно связано с возникновением представления о сакральном, священном, которое структурирует, регламентирует жизнь общества, позволяет установить ценностные ориентиры и побуждает к следованию нравственным идеалам. Современная энциклопедия так определяет это понятие: «Сакральное – (от лат. – "посвященное богам", "священное", "запретное", "проклятое") – святое, священное, важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные» [5].

Актуальной проблемой осмысления сакрального занимаются многие гуманитарные дисциплины, среди которых религиоведение, философия религии и культурология. Стали классическими работы Р. Отто, В. Вильденбранда, Н. Зедерблома, Э. Дюркгейма, М. Элиаде.

Согласно Р. Отто, в сущности религии можно выделить рациональную и иррациональную составляющие. Для рациональной религии «идея Бога мыслится в соответствии с тем личностно-разумным, каким его – в ограниченной и скованной форме – человек обнаруживает в себе самом. В то же самое время все эти предикаты божественного мыслятся как «абсолютные», т.е. «совершенные». Поэтому все эти предикаты суть ясные и отчётливые понятия, они доступны для мышления и мыслящего разграничения, даже для дефиниции» [9, с. 7]. Предмет такой религии «рационален», поскольку для него возможная понятийная ясность. В противоположность «рациональному» сакральному Отто выделяет сакральное «иррациональное», которое он именует «нуменозным». «Нуменозное» – это страх, трепет, восторг и ужас от ощущения присутствия иномирного, ощущение полноты бытия, наполненность божеством, чувством его полновластия и своей ничтожности, чувством «тварности».

В XX веке нидерландский философ, исследователь культуры Й. Хейзинга рассматривал сопричастность понятий «сакральное» и «игра». Согласно Й. Хейзинге, культура возникает из игры и как игра [14, с. 19], все культурные и общественные институты берут свое начало в культе, возникающем в ходе игры: «Раннее общество совершает свои священнодействия, которые служат ему залогом благополучия мира, свои

освящения, свои жертвоприношения, свои мистерии – в ходе чистой игры в самом прямом смысле этого слова. В мифе и культе зачинаются, однако, великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение и предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость, наука. И все они, таким образом, уходят корнями в ту же почву игровых действий» [14, с. 24]. «В форме и в функции игры, являющейся особенным, самостоятельным качеством, чувство человеческой включенности в космос находит свое самое первое, самое высокое, самое священное выражение. В игру мало-помалу добавляется значение священного акта. Культ – не более чем прививка к игре. Однако изначальным фактом была именно игра как она есть» [14, с. 36].

И действительно, многие обряды, ритуалы и священнодействия реализуются в форме игры, они имеют сходные формальные признаки. Священнодействие, как и игра, отличается обособленностью, наличием пространственно-временной ограниченности, особыми правилами, вступающими в силу только в ходе «игры». Оно «разыгрывается, ставится в пределах реально выделенного игрового пространства, как подлинный праздник, то есть радостно и свободно. Ради него выделяют собственный, временно существующий мир. При этом с концом игры действие это вовсе не прекращается, но продолжает озарять обыденный внешний мир, – укрепляя надежность, порядок, благополучие тех, кто участвовал в празднестве, вплоть до той поры, когда священные дни приблизятся снова.» [14, с. 33].

Таким образом, согласно Хейзинге, игра в архаическом обществе первична, культ, сакрализация – вторичны [14, с. 36]. Отмечая двойственный, амбивалентный характер явлений первобытной культуры, Хейзинга полагает, что «само понятие игры как нельзя лучше охватывает это единство и неразрывность веры и неверия, это соединение священной серьезности с "дурачествами" и притворством» [14, с. 42].

Важнейшей чертой первобытной культуры являлся синкретизм, неразделённость многих культурных явлений, в том числе игрового и сакрального. Об этом упоминает М. С. Каган: «Подчеркну, что танцы, и предварявшие охоту и военные походы, и заключавшие их, были не самостоятельными «спектаклями» на данные темы, но *компонентами охоты и войны как целостных процессов*, без которых и та, и другая вообще не могли состояться. Но и более того – подобная «художественно-обрядовая упаковка» была универсальной *«технологией» всех значимых производственных процессов*» [7, с. 124].

Первоначальная сопричастность игры и сакрального ритуала, по мнению Й. Хейзинги, не исчезает и в более поздние времена. Во многих культурах присутствует понятие «священной игры», нашедшее отражение в мифе и эпосе. Например, скандинавские боги играют в золотые тавлеи. Золото здесь – металл, показывающий космическую ценность и тавлей, и самой игры, призванной непрерывным ходом поддержать миропорядок. После космической катастрофы, когда происходит возрождение мира и восстанавливается миропорядок – «вздывается снова / из моря земля, / зеленея как прежде», боги уже младшего поколения вновь находят золотые тавлеи и священная игра продолжается [10, с. 37].

Другое проявление соприкосновения игрового и сакрального – это «игра в сакральное». Сама игра зачастую вмещает в себя имитацию, подражание священному обряду. Так, например, подобные игры присутствуют среди детей в культурах различных народов и изображают свадебный обряд или священный праздник [16] «Игру в сакральное» можно частично обнаружить в таких явлениях культуры как карнавал или народный праздник, где народная пародия на священный обряд имеет архаические происхождение и уходит корнями в ритуальное осмеяние [1]. Возможно, точнее будет назвать это «игрой с сакральным».

В XX веке внимание к игре и игровому началу становится более пристальным. Как отмечает Н. Бонеецкая, «поведенческий модус – «игра» – в XX веке сделался предметом самой серьезной философской и художественной рефлексии» [2, с. 10]. Игра рассматривается как эстетически значимое явление, однако именно здесь вновь проявляется связь игрового и сакрального. А. Н. Хренов говорит об угасании «религиозной экзальтации на рубеже XIX–XX вв.», что ознаменовывается распространением «эстетизма, заполняющего религиозный вакуум». «В то же время, – продолжает исследователь, – нельзя не видеть, что обособившееся искусство ощутило потребность в культивировании религиозных ценностей и оказалось готовым к новой связи с религией, о чем свидетельствует прежде всего наследие русских символистов. Их деятельность явно не сводится исключительно к искусству. Она шире, чем просто эстетическая деятельность. В рамках этой субкультуры имеет место новая, пока еще не универсальная вспышка сакральности, т. е. тяготение к сверхчувственным мирам» [15, с. 408.].

Такое «тяготение к сверхчувственным мирам» в форме игры в сакральное присутствует в воспоминаниях незаурядной представительницы серебряного века, поэта, прозаика, переводчицы Аделаиды Казимировны Герцык. Она рассказала об этом в статье «Из мира детских игр» («Русская школа». 1906. № 3. С. 31–45) [4].

Детство для поэтессы было временем, когда влекло всё таинственное, а тайна приравнивалась к чему-то священному, сверхъестественному, принадлежащему к иному миру. Тяга к неведомому реализовывалась в форме игры. Игра очерчивала границы познанного мира, упорядочивала его, давала объяснение неизвестному, в ней каждая деталь имела значение. Большим разочарованием для девочки было узнавать реальное назначение вещей и натуралистские сведения о мире. Непонятное подвергалось собственному, фантастическому толкованию, тайна мифифицировалась.

М. Волошин, высоко оценивший статью А. Герцык, рассматривал игру как неотъемлемую часть становления личности: «Игра и есть то бессознательное прохождение через все первичные ступени развития человеческого духа, то состояние глубокой грёзы, подобной сновидению, из которого медленно и болезненно высвобождается дневное сознание реального мира». Детство для поэта – это «высвобождения дневного сознания из материнского лона игры» [3, с. 493–497].

Вместе с сестрой Аделаида изобретала игры, в которых они зачастую выбирали что-либо для почитания (например, дерево или пень), украшали его, спрашивали совета, просили о чем-то. Интересен рассказ о «царском дереве»: «Перед домом тянулась длинная тополевая аллея; все деревья были одинаково окопаны и подстрижены. Не вынося не осмысленной симметрии и однообразия, мы выделили среди этих деревьев одно, которое властвовало над всеми. Это «царское дерево», как мы его называли, решительно ничем не отличалось от других, и я не знаю, почему было выбрано именно оно. Верно, в основе был какой-нибудь случай, указавший высшую волю. Вся аллея ожила, всё стало полно смысла и значения. Проходя мимо «царского дерева», я падала ниц на землю, если была одна; если же со мной были взрослые, – делала ему тайный знак, выражающий мое почитание» [4, с. 48-49].

Они с сестрой украшали дерево венками, устраивали своеобразное «празднество» в его честь: «Осенью, когда нам позволяли без разбору рвать все оставшиеся на грядках, побитые дождем и холодом цветы, мы собирали растрепанные, почерневшие астры, плели из них грубый венок и окружали им ствол «царского дерева». Это бывало каждую осень. Потом начиналась дикая пляска вокруг него, мы вертелись, прыгали на одной ноге до полного изнеможения и, наконец, падали на землю, простирая к нему руки» [4, с. 49].

Культ деревьев – один из древнейших. В сознании первобытного человека лес был пристанищем многочисленных духов, а позже и божеств. Рожи посвящались божеству, становились священными. Лес мыслился проекцией «киного мира» (В. Я. Пропп), где сокрыты знания и блага.

Дж. Фрэйзер видит источник этого в анимистических верованиях. Человек одухотворял, наделял собственной волей и разумом животных и растения. Так проявлялись преанимистические и анимистические верования: «Мир в целом представляется дикарю одушевленным; деревья и растения не составляют исключения из правила. Дикарь верит, что они обладают душами, подобными его собственной, и соответственно обращается с ними» [13, с. 123]. Э. Б. Тайлор понимал под анимизмом «глубоко присущее человеку учение о духовных существах» [11, с. 211].

Изначально, как полагает Дж. Фрэйзер, дерево и населяющая его сущность были неразделимы в сознании человека; немного позднее дерево мыслилось телом духа, еще позже – временным пристанищем: «В большинстве (если не во всех) приведенных выше примеров дух как бы локализован в дереве; он составляет душу дерева и вместе с ним должен заболеть и умереть. Но согласно другому – вероятно, позднему – мнению, дерево является не телом, а только пристанищем духа дерева, который по желанию может его покидать или возвращаться» [13, с. 128].

Вопрос в том, что устаивалось поклонения – дух или дерево. Как полагает Токарев, это зависит от сложности анимистических представлений и стадии их развития [11, с. 27-28]. Сперва дереву или его духу, а затем и лесному божеству приписывались способности, согласно которым они могли вызывать дождь, сияние солнца, размножение стад, посылать женщинам легкое разрешение от бремени. Представление о его способности сообщать плодовитость лесным зверям впоследствии переносится земледельцами и в сферу сельского хозяйства. Связь лесного духа с оплодотворяющей способностью просматривается у некоторых народов Европы в обычае украшения «майского дерева».

Возвращаясь к воспоминаниям А. Герцык, можно заключить, что эти импровизированные чествования своим экспрессивным творческим наполнением напоминают языческие праздники и, по сути, являются рудиментами культа деревьев и даже оргиастических обрядов. А. Герцык объясняет это отсутствием подлинно религиозного воспитания: «Если наша мифология была так бедна и несовершенна, то это происходило, вероятно, от отсутствия истинно религиозного сознания во мне. Я не пыталась связать мифы с явлениями реального мира, не задумывалась над неведомой силой, которой надо бояться, служа ей. Художественные инстинкты преобладали во мне, и я довольствовалась тем, что создавала прочную тайну там, где мне казались слишком просты объяснения взрослых, и этим закрепляла игру своей фантазии» [4, с. 49].

«Вероятно, если бы я росла в набожной среде, – пишет поэтесса, – меня более привлекала обрядная сторона религии. Мне нужен был этот категорический императив, ни на чём не основанный здесь на земле, и про который нельзя спрашивать: откуда он? Во мне жила бессознательная грусть по ярким празднествам древних предков, по жертвенникам, с которых густые черные клубы дыма поднимаются к синему небу, по пёстрым процессиям с песнями и в венках, по страху и тайнам, которыми был объят мир. Робко, неумело воссоздавала я обрывки прежнего» [4, с. 49].

Категорический императив – базовое понятие этики И. Канта, общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения и требующее соблюдения долга. Это принудительное веление действовать вопреки эмпирическим воздействиям. Нравственный закон по отношению к свободной воле есть принуждение, поскольку сама воля не всегда полностью соотнобразуется с разумом; принуждение – это веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть императив. По Канту «моральный закон необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему» [7, с. 440].

Кант говорит о чистоте и априорности открытого им закона, отсутствии в нем элементов эмпирического. Источником закона не может быть человек, общество или природа; это нечто сверхприродное, лежащее в сфере сверхъестественного, трансцендентного, то есть Бог: «Моральный закон именно для воли всесовершеннейшего существа есть закон святости, а для воли каждого конечного разумного существа есть закон долга, морального принуждения и определения его поступков уважением к закону и из благоговения перед своим долгом» [7, с. 408].

По Канту «мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека» [8, с. 263-264]. Таким образом, можно сделать вывод, что идея Бога у Канта соотносится с «рациональным» божественным у Отто.

Что же обозначает «категорический императив» у А. Герцык? В первую очередь, заслуживает внимания данность, априорность этого закона, «ни на чем не основанного здесь на земле». Категорический императив – это внутренний нравственный закон, незыблемый в своей чистоте и априорности, форма для морального поступка, основанная на следовании долгу перед человечеством. Кроме того, важным здесь является желание следования ритуалу. Если рассматривать значение ритуала в архаических культурах, можно заключить, что одной из его функций является упрочнение миропорядка, укрепление существующего положения вещей. Земной ритуал в представлении архаических народов является отражением событий космической значимости, действий космического порядка.

Возвращаясь к «категорическому императиву» у А. Герцык, можно сделать вывод, что закон этот, по её разумению, следовало соблюдать, поскольку он установлен свыше, и обряд служил подтверждением соблюдения этого закона. Незыблемость, данность ритуала подтверждает незыблемость закона. Это архаическое представление о подтверждаемом ритуалом незыблемости мироздания.

А. Герцык замечает, что в религии ее скорее всего привлекала бы обрядная сторона. Если функция обряда достаточно рациональна, сам обряд вызывает чувства иррациональные: сопричастность космическому, наполненность присутствием божества. Это и есть «нуменозное» в типологии Р. Отто. Так в детской «игре в сакральное», облаченной в художественную форму, проглядывают в зачатке обе составляющие религиозного культа.

При этом чувство сакрального не соотносится с реальной религией. Это скорее рудиментарное, почти инстинктивное желание приобщения к таинству поклонения, области священного, которое находится где-то на периферии человеческого сознания, не вступает в конфликт с настоящим религиозным чувством и не воспринимается как кощунство. А. Герцык замечает, что семья ее не слишком набожна, и с детства ей не прививалась религиозность: «Детство мое протекало без всяких религиозных обрядностей. Меня не водили в церковь, – у меня не было преданной няни, убеждающей класть земные поклоны в углу детской перед темной иконой и повторять за ней трудные, непонятные слова молитвы. Не было мифической обстановки, которой жаждет душа ребенка, того тайного значения и смысла, который красит и углубляет обыденную жизнь» [4, с. 46]. Здесь лагуну в нише, которую занимают религиозные представления, заполняет желание тайны, сверхъестественного, реализующееся в игре.

Заслуживает упоминания и другой «обряд», случайно возникший в Троицын день, когда маленькая Аделаида рассыпала сахар. Праздничная торжественная атмосфера передалась ребенку, а рассыпанный по оплошности сахар представился Аделаиде руинами сахарного дворца. Появилось ощущение установленного ритуала: «это тоже всегда так надо! Каждый раз, когда будет Троицын день, – надо рассыпать весь сахар» – радостно сообщает Аделаида сестре: «Раз в году должны гибнуть все белые сахарные дворцы...» [4, с. 47]. «Вспоминая свои детские представления, я вижу, что все они имели в основе случай, стремящийся найти себе санкцию и стать законом. Это была потребность упорядочивать жизнь, давать окружающему чудесные объяснения, читать непонятную, незримую силу и принимать от нее приказания» – с одной стороны, это игра творческой фантазии. С другой – здесь вновь проявляется стремление к «нуменозному».

В детских играх поэтессы, таким образом, воплощался неосознанный «авраамов» «поиск силы», но поскольку религиозное «рациональное», как мысль об абсолютности, нравственном совершенстве божества и проистекающих отсюда установках, имеющих силу закона, не оформилась в еще детском представлении, А. Герцык, будучи ребенком, стремилась к «иррациональному», в игре подсознательно откатываясь, возвращаясь к обрядности архаических верований и ритуалов.

Н. Бонеецкая замечает: «Играя, ребенок живет в этом вымышленном мире, считая реальным именно его, а не мир взрослых. А если он растет в безрелигиозной среде (как это было в случае сестер Аделаиды и Евгении Герцык), то игра часто оборачивается квазирелигиозным обрядом; так ребенок реализует глубоко заложенную в нем потребность в чудесном и священном» [2, с. 10-11].

Многие исследователи замечают сходство между детскими представлениями о мире и представлениями членов первобытного общества. Здесь в своей игре в «сакральное» ребенок приближается к образу мышления первобытного человека, для которого «быть» и «играть» суть одно и то же. Й. Хейзинга, рассматривая такую особенность первобытного сознания, говорит о том, что понятие игры, в таком случае «устраняет различие между верою и притворством. Это понятие игры без всякой натяжки соотносится с понятием освящения и священного» [4, с. 43].

Игра становится одним из центральных мотивов жизни и творчества А. К. Герцык. «Сколько я себя помню – я играла всегда непрерывно, если можно назвать игрой потребность видоизменять всё окружающее, одаряя его собственным смыслом и придумывая ему свои объяснения» – вспоминала поэтесса [4, с. 43].

Игра и поэтическое творчество были неразрывно связаны в судьбе поэтессы. «Работа с игрой в себе» стала одним из важнейших направлений ее внутренней жизни [с. 16]. Еще в детстве огромное влияние оказало на нее стихотворение А. С. Пушкина «Адели», где звучал призыв играть, превозмогать земные печали в игре. А. К. Герцык долгое время, вплоть до замужества, подписывала свою корреспонденцию именем «Адель», употребляемом в несколько салонном стиле. Имя для поэтессы являлось частью

поэтической личности, и было связано с представлением о себе и переживанием себя в качестве свободной женщины-поэта [2, с. 12-13].

В зрелые годы, став глубоко религиозным человеком, А. Герцк тяжело переживает свои «игровые» интенции в отношении религии. Она испытывает внутреннюю борьбу: противостояние «игрового», суетного и духовного, аскетического. В представлении поэтессы играть – значило сознательно подчиниться иллюзии, заслониться ею от «печали» действительного бытия, поддаться суете, обману, желать пустых удовольствий; игра не может удовлетворить душу и спасти ее [2, с.20]. «Игровое» мыслится ей греховным, «игра» сродни притворству, она «пуста», иллюзорна. Поэтесса ощущает мистическую предопределенность, сокрытую в имени «Адель», она будто бы одержима «демоном игры».

В 1915 г. А. Герцк под влиянием С. Булгакова, который сделался ее близким другом, переходит из лютеранства в православие и принимает имя София. С. Булгаков, увлеченный образом и идеей Божественной Премудрости, видел в облике поэтессы черты Софии Премудрости Божьей.

При этом «Адель» не умирает, в личности поэтессы отныне уживаются два личностных типа: Адели – олицетворенной поэтической игры, имеющий легкомысленный оттенок и Софии Премудрости Божией, Божественной художницы, соучастницы Божественного творчества, которая, «веселясь» пред лицом Божьим, помогает ему в творении [2 с.24-25].

Так переплетаются игровое начало и представление о священном. «Игра в сакральное» здесь, таким образом, возникает как смутное желание чуда, приобщения к таинственному. Своей формой и наполнением отражая древние верования, впоследствии она вырастает в стремление к духовному служению, к постижению божественных основ мироздания в игре.

Источники и литература:

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
2. Бонецкая Н. К. Перипетии игры (Штрихи к творческому портрету Аделаиды Герцк) / Н. К. Бонецкая // Серебряные нити. Таинства игры: Аделаида Герцк и ее дети / сост. и примеч. Т. Н. Жуковской. – М. : Эллис Лак, 2007. – С. 10-38.
3. Волошин М. Откровения детских игр / М. Волошин // Лики творчества. – Л. : Наука, 1988. – С. 493-504.
4. Герцк А. К. Из мира детских игр / А. К. Герцк // Серебряные нити. Таинства игры: Аделаида Герцк и ее дети / сост. и примеч. Т. Н. Жуковской. – М. : Эллис Лак, 2007. – 544 с.
5. Забияко А. П. Сакральное : [Электронный ресурс] / А. П. Забияко // Культурология. XX век : энциклопедия. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/levit01/txt099.htm>
6. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры : кн. 1 / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 2003. – 368 с.
7. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Собрание сочинений : в 6-ти т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – С. 311-501.
8. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты / И. Кант. – СПб. : Наука, 1996. – 552 с.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
10. Прорицание вельвы // Старшая Эдда : Эпос / пер. с древнеисл. А. Корсуна. – СПб. : Азбука-классика, 2001. – 464 с.
11. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор; пер. с англ. яз. Д. А. Коробчевского, предисл. и примеч. А. И. Першица. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
12. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
13. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер; пер. с англ. М. К. Рыклина. – М. : АСТ; АСТ МОСКВА; Транзиткнига, 2006. – 781 [3] с.
14. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга; пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова, коммент. Д. Э. Харитоновича. – М. : Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
15. Хренов Н. А. Социальная психология искусства: переходная эпоха / Н. А. Хренов. – М., 2005. – 622 с.
16. Яровицкая Н. А. Символы-двойники игровой бездны / Н. А. Яровицкая // Особистість у системі соціальних зв'язків : міжнар. наук.-практ. конф. (18-19 квітн. 2005 р.) : тези допов. – Х., 2005. – С. 465-468.