

DOI: 10.12731/2077-1770-2022-14-4-450-464

УДК 130:2

ЛОГИКА РЕЛИГИОЗНОГО РИТУАЛА: ПАФОС ВЕРЫ ИЛИ ТРИУМФ МАГИЗМА

Ю.В. Соболев

В статье рассматривается феномен ритуала, понимаемый как самостоятельный феномен, выходящий за рамки религиозной культуры. Обращаясь к трудам в области религиоведения, антропологии и психологии, выявляются основные черты ритуала, позволяющие говорить о ритуале как о своеобразной форме архетипического сознания. Особое внимание сосредоточено на религиозном дискурсе, так как именно здесь обнаруживается наиболее ярко природа ритуала в его самых разнообразных формах. Установлено, что ритуальные практики в религиозной и психологической сфере имеют общую причину – символическую функцию защиты от внешнего мира и надежда на помощь внешних сил путём определённых действий, вербальных формул, церемониалов. Постулируется идея о противопоставлении ритуала как магического действия сознательной вере; ритуальной зависимости – религиозной свободе. Подчёркивается, что «внутри» развитых религиозных систем понятие ритуал используется чаще в негативном значении. Теоретическая база, главным образом, представлена работами Э. Тёрнера, К. Юнга, Б. Малиновского, М. Элиаде. Методология работы включает в себя феноменологический, текстологический, концептуальный и сравнительный анализ. Данные исследования могут быть использованы при философском и теологическом анализе феномена ритуала. Практическая ценность исследования заключается в возможности включения результатов исследования в занятия по философии, религиоведению, психологии и теологии.

Ключевые слова: ритуал; религия; В. Тёрнер; К. Юнг; ритуальная практика; магия; свобода; архетип; вера

THE LOGIC OF RELIGIOUS RITUAL: THE PATHOS OF FAITH OR THE TRIUMPH OF MAGISM

Y.V. Sobolev

The article examines the phenomenon of ritual, understood as an independent phenomenon that goes beyond the scope of religious culture. Referring to the works of religious studies, anthropology and psychology, the main features of ritual are identified, allowing to talk about ritual as a peculiar form of archetypal consciousness. Particular attention is focused on religious discourse, for it is here that the nature of ritual in its most varied forms emerges most clearly. It is established that ritual practices in the religious and psychological spheres have a common cause – the symbolic function of protection from the outside world by means of certain actions, verbal formulas, and ceremonials. The idea is postulated that ritual as a magical action is opposed to conscious faith; ritual dependence is opposed to religious freedom. It is emphasized that “inside” the developed religious systems the concept of ritual is used more often in a negative sense. The theoretical basis is mainly represented by the works of V. Terner, K. Jung, B. Malinowski, and M. Eliade. The methodology of the work includes phenomenological, textual, conceptual and comparative analysis. The data of the study can be used in philosophical and theological analysis of the phenomenon of ritual. The practical value of the study lies in the possibility of including the results of the study in the classes of philosophy, religious studies, psychology and theology.

Keywords: *ritual; religion; V. Terner; K. Jung; ritual practice; magic; freedom; archetype; faith*

Введение

К настоящему времени сложилось несколько авторитетных теорий ритуала: от работ Э. Тёрнера, появившихся в прошлом столетии до современных исследований К. Белл и Р. Граймса. К первой четверти XXI века ритуалистика, по мнению немецкого антрополога

К. Вульфа, развивается в направлении четырёх основных векторов: религиозный ритуал, светский ритуал, психологический ритуал, теория «чистого» ритуала [3, с. 24]. Но, несмотря на это, с не меньшей актуальностью перед учёными встают все те же вопросы: какова логика ритуала? является ли ритуальная основа общей для известных нам религий? как соотносится ритуал с духовными установками и практиками? религиозный ритуал, будучи неотъемлемой частью религиозной культуры, является ли следствием религиозной логики?

Тесная взаимосвязь религии и ритуала выступает как наиболее распространённая позиция, с неё, собственно, и началось исследование ритуала. Поэтому первичная ассоциация, которая связана со словом ритуал, отсылает нас к миру религиозной культуры. Этимологический анализ подтверждает корреляцию с религиозным лексиконом: «Само это слово пришло к нам из санскрита, в котором есть корень «ар» – «приводить в движение, двигаться». /.../ Однокоренным с санскритским понятием рита являются такие индоевропейские слова, как английское слово right «право», art «искусство», rite «обычай, обряд», русское слово «ряд», «обряд», «порядок». Современный научный термин «ритуал» происходит из латинского языка, в котором есть существительное ritus «обряд, служба» и образованное от него прилагательное ritualis «обрядовый» [4, с.14]. Отечественный религиовед Е. Торчинов даёт следующее определение ритуала: «Под ритуалом мы будем понимать совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию» [9, с.67]. В широком смысле, ритуал – это *приведение в порядок, упорядочивание* (однокоренное слово «ритм» имеет то же значение).

Состояние проблемы

Отождествление ритуала с религиозной культурой начинается благодаря классическим студиям Э. Дюркгейма, Э. Ланга и Р. Отто. Именно этим авторам мы обязаны прочной связью ритуала с религиозностью в пространстве гуманитарного знания. Однако уже

здесь встроенность ритуала в религиозные практики объясняется не спецификой самой религиозной культуры, но общими социальными причинами. Этой позиции придерживается и автор символической теории В. Тёрнер. В своей известной программной работе «Символ и ритуал» он исходит из утверждения ритуала в качестве универсальной формы человеческой общности, видя в его основе некую метарелигиозную природу. Антрополог даёт следующее определение и пояснение: «Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей. Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту перемен климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние; ритуалы могут быть также зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива» [10, с.32].

Истоки ритуала вне собственно религиозной сферы видели и представители психоаналитической теории. Отцы психоаналитической школы З. Фрейд и К. Юнг убедительно показали первичность психического фактора в объяснении ритуала в различных его проявлениях. Так, Фрейд пишет: «... бросается в глаза сходство между так называемыми навязчивыми действиями нервных больных и обрядами, в которых верующий проявляет свою религиозность. За это говорит название «церемонии», которыми обозначают известные навязчивые действия. /.../ Невроз навязчивости дает здесь полукомическую, полутрагическую карикатуру частной религии. Между тем, именно эта существеннейшая разница между невротической и религиозной церемонией устраняется, когда с помощью психоаналитической техники исследования проникаешь в понимание сущности навязчивых действий. При этом исследовании кажущаяся бессмысленность и нелепость навязчивых действий совершенно рассеивается, и находишь обоснование этого поведения. Узнаешь, что навязчивые действия все без изъятия и во всех своих

деталей полны смысла, отвечают важнейшим интересам личности и выражают как постоянные переживания, так и сопровождаемые аффектами мысли, относящиеся к этим переживаниям. Они делают это двояко: или непосредственно, или символически, и поэтому их можно объяснить или исторически, или символически» [11, с. 14].

Юнгианское объяснение ритуала зиждется на теории архетипов. Соглашаясь в целом со своим учителем, что ритуал и церемония тождественны, Юнг, тем не менее, указывает на более глубинное, фундаментальное значение ритуала в качестве метода проникновения во внутренний мир, который человечество создало на заре своей истории. В архетипическом увязывании и отождествлении ритуала, мифа и сновидения, Юнг видит возможность установления связи между осознающим разумом и бессознательным: «Все стремления человечества направлялись на укрепление сознания. Этой цели служили ритуалы «representations collectives», догматы; они были плотинами и стенами, воздвигнутыми против опасностей бессознательного, этих *perils of the soul*. Первобытный ритуал не зря включал в себя изгнание духов, освобождение от чар, предотвращение недобрых предзнаменований, искупление, очищение и аналогичные им, то есть магические действия. /.../ Первобытное или нет, человечество всегда стоит на пограничье с теми вещами, которые действуют самостоятельно и нами не управляемы» [13].

Действительно, вне зависимости от сферы – сакральной или профанной, календаря – доисторического или современного, – на требования и вызовы окружающего мира вынужден отвечать человек, затрачивая на это множество ментальных ресурсов, так как потребность в стабильности и безопасности неизменно остается для человека основной. И в этом, пожалуй, заключено то самое – базовое, – обнаружение места ритуала в панораме исторической ойкумены. Взаимодействие с окружающим миром для человека всегда сопряжено с потенциальной опасностью, и отсюда его попытка защититься от мира, сконструировать систему защиты, способную если не взять мир под свой контроль, то, по крайней мере, минимизировать возможные риски, так как потребность в стабиль-

ности остается одной из базовых. Нестабильность реальности, её постоянная изменчивость, вынуждает человека прибегать к так называемому «магическому мышлению», суть которого заключается в том, что человек начинает произвольно конструировать эту самую «систему защиты», полагая, что его мысли, действия и слова оказывают определенное воздействие на окружающий мир (подробнее эти аспекты были рассмотрены в нашей статье «Лиминальные формы ритуала» [8, с.198]). В этом смысле, ритуальная деятельность, несмотря на магическую «потусторонность», весьма сближена с вещной повседневностью, порой в буквальном значении «приземлена».

Авторитетный антрополог Б. Малиновский обращает внимание на то, что «существует четкое разделение: с одной стороны, имеется набор хорошо известных условий, естественный процесс роста урожая, а также обычные вредители и опасности, с которыми необходимо бороться, строя ограждения и занимаясь прополкой. С другой стороны, имеется сфера действия необъяснимых и непредсказуемых неблагоприятных влияний, равно как и великих и ничем не заслуженных благотворных обстоятельств, которые порой непонятно почему счастливо стекаются вместе. И если с проблемами первого порядка пытаются справиться при помощи знаний и труда, то с проблемами второго – посредством магии. Эту линию разделения можно обнаружить и в социальном контексте труда и ритуала. Хотя, как правило, знахарь, владеющий земледельческой магией, руководит также и практической деятельностью земледельцев, эти две функции строго разделяются. Каждый магический ритуал имеет свое название, свое время и место, соответствующие плану работ, и четко выделяется на фоне повседневной деятельности» [5, с.33]. Следует заметить, что исследованием этого явления занимался еще отечественный физиолог И. Павлов, который изучал склонность человека к попытке «запрограммировать окружающую действительность» [6, с.176].

Таким образом, нельзя не согласиться с тем, что в основе ритуала, в первую очередь, лежит психологическое, а точнее, невротич-

ческое основание, выступающее своеобразным механизмом защиты. Однако же, каким образом ритуал вошёл и прочно закрепился в пространстве религиозной культуры, если сама религия, начиная с мнения Демокрита, рассматривается, главным образом, в качестве защитного комплекса?

Возможный ответ кроется в теологическом подходе к настоящему вопросу. Такой «взгляд изнутри» переворачивает проблему на 180 градусов, потому что ответ здесь следующий – термин *ритуал* отсутствует в лексиконе христиан, мусульман, буддистов, иудеев применительно к определению той или иной деятельности внутри собственного культа! Так, в частности, в православной традиции богослужбная деятельность выражается в таких категориях как *Таинство, обряд, чинопоследование*. В понятии «ритуал» христианин услышит скорее негативную семантику, связывая его значение с языческими магическими культами. «Классическим примером магического действия является камлание у шаманов. В чем его смысл? В том, что шаман во время этого ритуала, соединяясь с духами, с демонами, уходит в состояние транса, экстаза, пограничное между сознательным и бессознательным, и вот в этом состоянии он начинает путешествовать между разными мирами: нижними, средними и высшими. Его задача — найти духов, от которых зависит решение той или иной проблемы. Соответственно, он с ними там договаривается, устраивается некий торг, предлагается какой-то выкуп, и в итоге он возвращается в нормальное состояние и объясняет собравшимся, что именно необходимо сделать для того, чтобы решить данную проблему. /.../ Магическое мышление построено на страхе: надо все время оглядываться, бояться и совершать кучу оградительных действий», – такое православное понимание ритуала даёт богослов, протоиерей Павел Великанов [2].

Точка зрения

Трудно не согласиться с основной мыслью вышеприведённой цитаты: *ритуальное мышление суть мышление магическое*. Но, пожалуй, главное отличие практик сознательной религиозности

от ритуальных заключено в отсутствии у последних необходимо-го уровня *свободы* человека от системы формальных условностей. Обязательное соблюдение определённого порядка жертвенных формул, действий, поступков, по мысли *homo ritualis*, гарантирует исполнение желаемого, которое, так или иначе, есть воплощение защитной функции психики. Подтверждение этой мысли мы находим у современного отечественного исследователя Ю. Подопригоры, который пишет, что «основополагающие принципы ритуальной магии всегда были и остаются одними и теми же: производишь определенный фиксированный набор действий и получаешь ожидаемый результат. /.../ Если рецепт хорош, то чем точнее выполнишь его предписания, тем лучше получается искомый результат, и наоборот, перепутав или не выполнив что-то, можно закончить полной неудачей. Церковные же обряды, с другой стороны, чаще всего не преследуют никаких конкретных утилитарных целей. /.../ Но даже в них гарантированное достижение результата отнюдь не предполагается. То есть обращаясь к Богу даже с самыми жизненно важными просьбами мы четко осознаем, что НИЧЕМ не можем мотивировать или задобрить Господа, у нас нет никаких «рычагов давления» на Него» [7].

В этой связи нельзя не обратить внимание на отсутствие ритуальных моделей в учении духовных лидеров. Напротив, учение Будды, Махавиры, Христа наполнено *антиритуальным и антитриадиционным* характером проповеди. Их заповеди лишены рецептуры значимости регулярной повторяемости тех или иных *действий*. Так, например, Буддой неоднократно выражается мысль об освобождении от зависимостей, которые могут трансформироваться в ритуал. Так, в одной из притч, Гаутама, рассуждая о назначении плота, поясняет, что тот необходим для того, чтобы перебраться с одного берега на другой и не более того: «Дхамма похожа на плот, служа для цели пересечения, а не для удерживания /.../ Когда он переберется на дальний берег, он может подумать так: «Как мне пригодился этот плот! Ведь с его помощью я, прилагая усилия руками и ногами, безопасно перебрался на дальний берег. Что, если я подниму

его себе на голову или нагужу на спину, и тогда пойду туда, куда хочу». Монахи, как вы думаете? Сделав так, сделает ли этот человек то, что нужно сделать с этим плотом? – Нет, господин. – А как ему поступить, чтобы сделать то, что нужно, с этим плотом? При этом, монахи, человек, перебравшись на дальний берег, может подумать так: «Как мне пригодился этот плот! Ведь с его помощью я, прилагая усилия руками и ногами, безопасно перебрался на дальний берег. Что, если я вытяну его на сушу или отпущу его плавать по воде, а затем пойду туда, куда хочу». И поступив так, этот человек сделает то, что нужно сделать с плотом. Этим самым, монахи, я показал вам, в чем Дхамма похожа на плот, служа для цели пересечения, а не для удерживания. Монахи, зная, что Дхамма похожа на плот, оставляйте даже (умелые) качества (дхаммы), не говоря уже об остальных» (Типитака, Алагаддупама сутта (Мадджхима Никая 22).

Иисус Христос со страниц священного Писания говорит: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин.5:17), – согласно святоотеческим толкованиям речь идёт о постоянном творческом, – а значит свободном, – всякий раз новом, акте. И в другом месте Евангелия: «Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин.4:21-23), – это ответ самарянке, для магически-ритуального мышления которой было важно *место поклонения*, а не Дух свободы, который есть Бог (Ин.4:24). Как точно говорит писатель Д. Браун, устами одного из своих героев, увлечшегося мистическими оккультными ритуалами: «священные слова – правильно произнесённые – действуют как ключ, отмыкающий врата в иные миры» [1, с.401].

В этом обнаруживает себя сама природа ритуала: человек, отвергая свободный (каждый раз!) выбор в условиях *бесконечности* веры, выбирает ритуальную практику – *веру* в магизм «рецептурной» (а значит ограниченной!) последовательности действий. Здесь, в

видимом знаменателе «единстве» веры, обнаруживается важный нюанс, позволяющий увидеть и различие религиозного действия и ритуала. Вера, определяющая религиозную деятельность, всегда сознательна: *я верой осознаю необходимость в том или ином действии* (пример: молитва). Вера, определяющая магический ритуал, неосознанная (имплицитная): *я повторяю этот ритуал, потому что однажды его исполнение мне неким образом помогло, и я верю, что поможет снова* (пример: заклинание). При этом и в том, и в другом случае для субъекта остаётся недоступной сакральность «механики» религиозного действия и ритуала: сверхприродная сила остаётся нераскрытой. Однако если для религиозно-верующего сознания эта сила опознаваема (*личностна* – в теистических культурах), для магического представления – *без-лика*, не отрефлексирована. О последнем, как нуждающимся в «демистификации», писал историк религии М. Элиаде: «Речь теперь идет не о regressus, достигающемся с помощью ритуала, а о таком «возвращении», которое достигается усилием мысли. В этом смысле мы имеем право сказать, что первые философские построения произошли из мифологии: систематизированная человеческая мысль стремилась, понять то «абсолютное начало», о котором говорилось в космогонии, обнаружить тайну сотворения мира, тайну возникновения бытия» [12, с. 116].

В качестве иллюстрации помогающей увидеть различие религиозного действия и ритуала, обратимся к культуре современного футбола. FIFA отмечает распространяемую с каждым годом подобную практику среди футболистов. Так, к наиболее известным ритуалам относятся касание спортсменами рукой игрового газона перед выходом на поле, и поднятие к небу головы с указанием на небо указательными пальцами в знак благодарности после забитого гола. Есть и индивидуальные ритуалы, говорящее о суеверии их носителей: чтение определённой литературы перед матчем, выход с правой ноги на поле, надевание определённого цвета нижнего белья и так далее. На этом фоне резко отличаются действия религиозных футболистов: католики однократно осеняют себя ладонью крестным знаменем (один из первых это стал делать Д. Марадона),

православные футболисты осеняют себя крестным знаменем троеперстно троекратно (например, игрок сборной России Д. Черышев), футболисты-мусульмане опускаются на колени и, обратив ладони кверху, читают молитву (игрок «Баварии» С. Мане). Помимо этого, религиозных футболистов отличает соблюдение постовых дней, насколько это возможно в условиях спортивной подготовки.

Вопрос об укоренении ритуала в развитых религиозных культурах заслуживает отдельного и обстоятельного исследования. Здесь же лишь отметим, что снижение градуса религиозной веры и замещение её ритуальными практиками свидетельствует о кризисе веры. Это подтверждено неоднократно историческими свидетельствами, зафиксированных современным религиоведением: появление магических практик в «теле» развитых религиозных культов свидетельствует о кризисе этой самой сознательной религиозности. Настоящее правило справедливо в своём применении к социуму в целом. Так, например, для политических систем с тоталитарным режимом управления (а значит с минимальными свободами граждан) наиболее характерно изобилие и обязательность общественно-политических ритуалов (фашизм, коммунизм). Достаточно подробно это рассмотрено в трудах философов Х. Арндт («исток тоталитаризма»), М. Фуко («нормализация»), М. Рыклина («террорология»).

По мнению профессора Д. Оуэна, магизм устойчиво внедрен в коллективное бессознательное и проявляется наиболее ярко в кризисные периоды истории [15, с.7]. В период социально-экономической и политической нестабильности люди особенно активно обращаются к всевозможным магам, гадалкам и экстрасенсам. Так, в России с 90-х годов вырос огромный спрос на подобного рода «продукцию»: передачи гипнотизёров, шоу с экстрасенсами, «магами» и знахарям, «разрешающим» дистанционно любые проблемы – от семейных неурядиц до серьёзных заболеваний.

Бывший фарисей – Апостол Павел – ясно осознававший магическую привычку «ветхого человека» (Кол.3:9), в изумлении вопрошал своих братьев по вере, бывших язычников, а ныне христиан Коринфа: «Разве вы не знаете, что ваше тело — это храм Святого Духа, Кото-

рый живет в вас и Которого вы получили от Бога?» (1-е Кор. 6:19). Ритуал, по большому счёту, не требует того максимума ресурсов, который необходим религиозной осознанности. За него всегда можно «спрятаться», особенно если он благочестив по форме. По сути, в этой его компенсаторной, сублимационной функции обнаруживается общий знаменатель ритуала как для религиозной практики, так и проявления невротических состояний. С той лишь разницей, что для религиозного ритуала характерна *структурность и коллективность*, а для невротического – *стихийность и индивидуальность*. При этом для первого, путём символического или исторического анализа, можно вычленить первичное индивидуальное, а для второго – глубинное и общее, которое позволяет понимать и расшифровывать индивидуальные невротические ритуалы: «Поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называем его личностным бессознательным. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым коллективным бессознательным. /.../ Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [14, с. 79].

Резюме

Подводя итоги, зафиксируем следующие положения:

- ритуал есть самостоятельное явление, выходящее за рамки религиозного, психологического, социального дискурсов;
- перспективный подход, способный при дальнейшем исследовании настоящей темы объяснить *собственную природу ритуала*, видится, на наш взгляд, в работах юнгианской школы о коллективном бессознательном (архетипах);
- в пространстве культуры ритуал выступает выражением магического сознания;
- преобладание ритуальных практик в развитых религиозных системах свидетельствует о кризисе сознательной веры.

Список литературы

1. Браун Д. Утраченный символ. М.: Аст-Москва, 2010. 576 с.
2. Великанов П. Сглаз долой: почему Церковь не принимает механизмы магии // Фома. 2010. <https://foma.ru/sglaz-doloy-pochemu-tserkovne-prinimaet-mehanizmyi-magii.html>
3. Вульф К. Производство социального: ритуал, эмоции, воспоминания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. 8, № 3. С. 2350.
4. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 320 с.
5. Малиновский Б. Магия, наука, религия. М.: «Рефл-бук», 1998. 304 с.
6. Павлов И.П. Рефлекс свободы. М.: Директ-Медиа, 2014. 412 с.
7. Подопригора Ю. Ритуал и православие. <https://www.pravmir.ru/ritual-i-pravoslavie/>
8. Соболев Ю.В. Лиминальные формы ритуала: от религиозного сознания к религиозному опыту // Современные исследования социальных проблем. 2019, Том 11, № 2. С. 192-211. <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2019-2-192-211>
9. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. М.: Азбука, 2007. 544 с.
10. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: «Наука», 1983. 277 с.
11. Фрейд З. Психологические этюды. М.: 1912. 60 с.
12. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: «Академия», 1994. 251 с.
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232>
14. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
15. Davies O. Magic: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2012. 152 p.

References

1. Brown D. *Utrachennyj simvol* [The Lost Symbol]. Moscow: Ast-Moscow, 2010, 576 p.
2. Velikanov P. Sglaz doloy: pochemu Cerkov' ne prinimaet mekhanizmy magii [The evil eye: why the Church does not accept the mechanisms

- of magic]. *Journal Thomas*, 2010. <https://foma.ru/sglaz-doloy-pochemu-tserkov-ne-prinimaet-mehanizmyi-magii.html>
3. Wolf K. Proizvodstvo social'nogo: ritual, emocii, vospominaniya [Production of the Social: Ritual, Emotions, and Memories]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, 2010, vol. 8, no. 3, pp. 2350.
 4. Emelyanov V.V. *Ritual v Drevnej Mesopotamii* [Ritual in Ancient Mesopotamia]. SPb, 2003, 320 p.
 5. Malinovskij B. *Magiya, nauka, religiya* [Magic, science, religion]. Moscow: Refl-book, 1998, 304 p.
 6. Pavlov I.P. *Refleks svobody* [Reflex of Freedom]. Moscow: Direkt-Media, 2014, 412 p.
 7. Podoprigora Y. *Ritual i pravoslavie* [Ritual and Orthodoxy]. <https://www.pravmir.ru/ritual-i-pravoslavie/>
 8. Sobolev Y.V. Liminal'nye formy rituala: ot religioznogo soznaniya k religioznomu opytu [Liminal forms of ritual: from religious consciousness to religious experience]. *Modern Studies of Social Problems*, 2019, vol. 11, no. 2, pp. 192-211. <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2019-2-192-211>
 9. Torchinov E.A. *Religii mira. Opyt zapredel'nogo* [Religions of the World. Experience of the Forbidden]. M.: Azbuka, 2007, 544 p.
 10. Turner V. *Simvol i ritual* [Simvol i ritual]. M.: «Nauka», 1983, 277 p.
 11. Freyd Z. *Psichologicheskie etyudy* [Psychological Etudes]. Moscow, 1912. 60 p.
 12. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of myth]. M.: Academia, 1994, 251 p.
 13. Yung K.G. *Arhetip i simvol* [The Archetype and the Symbol]. M., 1991. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232>
 14. Jung K.G. *Ob arhetipah kollektivnogo bessoznatel'nogo* [On the archetypes of the collective unconscious]. Moscow: Renaissance, 1991, 304 p.
 15. Davies O. *Magic: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 152 p.

ДААННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Соболев Юрий Викторович, доцент кафедры философии и социальных наук, кандидат философских наук, доцент

*Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва
Просп. имени газеты Красноярский Рабочий, 31, г. Красноярск, Красноярский край, 660025, Российская Федерация
ysob@mail.ru*

DATA ABOUT THE AUTHOR

Yuri V. Sobolev, Associate Professor of Philosophy and social sciences,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
*Reshetnev Siberian State University of Science and Technology
31, Krasnoyarskiy Rabochiy, Krasnoyarsk, 660025, Russian Federation
ysob@mail.ru*

Поступила 22.09.2022

После рецензирования 25.09.2022

Принята 03.10.2022

Received 22.09.2022

Revised 25.09.2022

Accepted 03.10.2022