



Религиоведение. 2019. № 3
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.69-79

Худяев А.С.

*Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова
163000, Россия, г. Архангельск, пр. Ломоносова, 2
a.s.khudiaev@gmail.com*



Священное и аспекты его локализации

Аннотация. В статье, отталкиваясь от определения религии как отношения религиозного субъекта к сакральному объекту и осознавая отсутствие однозначного и общепризнанного научного понимания природы последнего, автор решает обратиться к проблеме локализации священного. Среди различных измерений, в контексте которых могут занимать своё место феномены религиозного сознания, наиболее фундаментальная роль признаётся за окружающим человека пространством. На основе ряда отдельных научных и философских высказываний, а также некоторых религиозных источников, даётся углублённый комментарий касательно концепции, дифференцирующей локативный (архаические культуры) и утопический (более поздние теологические проекты) типы религиозного мировоззрения. Выдвигается тезис о неоднородности локативного типа, в развитии которого большое значение имеет процесс пространственного отдаления священного объекта от религиозного субъекта и исключения какой-либо возможности непосредственного контакта между ними. В отношении утопических традиций утверждается, что, несмотря на вынесение абсолютно значимого священного центра за пределы специальных структур на уровне теологического дискурса, в области ритуала и народной религиозности эти культуры не способны в полной мере освободиться от пространственного фактора и в обязательном порядке сохраняют свой локативный характер. Дialeктика локативного и утопического здесь становится предметом специального богословского осмысления. Автор воздерживается от того, чтобы представленный исследовательский опыт претендовал на формулирование универсальной модели эволюционного развития религиозного мировоззрения, и останавливается на том, чтобы сохранить за написанным статус типологических построений, экспликация которых могла бы внести вклад в разработку классического для феноменологии религии вопроса о священном пространстве.

Ключевые слова: феноменология религии, религиозное мировоззрение, сакральное, локализация, пространство, локативный, утопический

Andrey S. Khudyaev

*Lomonosov Northern (Arctic) Federal University
2 Lomonosova av., Arkhangelsk, Russia, 163000
a.s.khudiaev@gmail.com*

The Sacred and Aspects of Its Localization

Abstract. The author of this paper pays attention to the problem of the sacred and its localization, proceeding from the definition of religion as a religion subject attitude toward a sacral object and being aware of the absence of unmistakable and generally accepted conception of the last one's nature. The space surrounding human is considered as the most fundamental dimension, in the context of which phenomena of religious consciousness could take their places. The insightful commentary is given on the conception, which draws distinction between locative and utopian types of religious worldview, on the ground of some scientific-philosophical statements and religious sources. The thesis about locative type heterogeneity, which assumes the process of spatial alienation between religious subject and sacred object and exclusion an opportunity of their direct contact, is put forward. Concerning utopian tradition, it is claimed that they are not capable to be released completely from spatial factor and keep their locative features within the field of ritual and folk religiosity, despite the removing of absolutely significant sacred center out of limits of spatial structure at theological level. Dialectics of locative/utopian becomes a subject of special theological conceptualization within these cultures. The article's content cannot be applied for formulation of universal model of religious worldview evolutionary development; it is rather connected with typological construction. Its explication could make a contribution to the problem of the sacred space which is a classic issue in the phenomenology of religion.

Key words: phenomenology of religion, religious worldview, sacred, localization, space, locative, utopian

Вероятно, наивысшему уровню генерализации, до которого может подняться сравнительное исследование и сущностный анализ религии, будет соответствовать дефиниция, определяющая её как отношение (*religare* (лат.) – «связь») религиозного субъекта к священному объекту¹. Такая интерпретация однозначно усматривает исторический источник религии в человеке и вводит её в разряд антропологических или культурных феноменов, в топосе которого она закономерно рассматривается современными религиоведами [Шахнович, 2003]. С другой стороны, справедливым представляется мнение Э. Дюркгейма о том, что религия может быть определена и отделена от других видов человеческой деятельности только специфической природой её объекта [Дюркгейм, 2011, 216]. Для обозначения этой специфической природы французский учёный, как известно, ввёл в научный оборот понятие священного (сакрального)², ставшее общим местом для большинства рассуждений и теоретических высказываний о природе религии и специфических особенностях базирующегося на её основе традиционного типа культуры.

С одной стороны, без сомнения меткое и востребованное открытие, а с другой – достаточно формальная интерпретация термина в ранних социологических теориях, на наш взгляд, явились базисными предпосылками того обстоятельства, согласно которому священное не только заняло одно из центральных мест, но и стало одной из самых проблематизированных областей гуманитарного знания, по степени неоднозначности сравнимой с вопросами о происхождении и элементарном минимуме религии. До сих пор открытыми остаются вопросы, подобные тем, которые в 90-е гг. XX в. ставили перед авторами сборника «*The Sacred and its Scholars*» его редакторы: «Что такое священное? Бытие ли это или концепт бытия? Духовное состояние, объективная реальность или что-то ещё? Может ли священное быть описано как эмпирический факт или формальное правило религиозного вопрошания? Какими средствами сакральное может быть познано и как это знание может быть передано?» [Idinopulos, Yonan, 1996, 1].

Позаимствовав концепт священного у представителей социологической школы, в чьих работах оно при всей своей значимости понималось как не более чем производное от сферы социальных отношений, феноменологи религии попытались переосмыслить его в качестве центрального ядра религии как «самосущей реальности» [Забияко, 2011, 88] и важнейшего атрибута человеческого бытия (*homo religiosus*) [Сергеева, 2010]. Однако для феноменологии религии, стремившейся стать исходным пунктом и надёжной теоретической основой религиоведческих исследований, обеспечивающей их дисциплинарную самостоятельность, оказалось справедливым то расхожее высказывание, согласно которому «феноменологий столько, сколько самих феноменологов» [Шахнович, 2001]. Иными словами, развитие этого научного направления, в конечном счёте, привело к образованию совокупности «достаточно автономных и почти не связанных друг с другом разговоров о священном» [Пылаев, 2011, 7]. В одних вариантах мы встречаем определения с ярко выраженным онтологическим акцентом: сакральное как «сила» (Г. ван дер Леув), «абсолютно подлинная» (М. Элиаде) или «предельная реальность» (И. Вах). Другие работы отсылают к гносеологическим или психологическим аспектам, указывая на имманентную экзистенциальную природу священного и в трансцендентально-идеалистической манере определяя его как априорную категорию человеческой души (Р. Отто). При этом во всей их разнородности эти концепции всё же объединяло то, за что они впоследствии получили от представителей постсовременных методологических парадигм наполненный критическими коннотациями ярлык «эссенциализма» [Studstill, 2000, 177]. Со стороны последних звучат голоса о том, что священное не имеет своего самостоятельного бытия или значения, оно предстаёт как «пустой знак». В нём видят абстрактное и ситуативное вспомогательное средство, используемое в по сути своей профанных процессах оспаривания территорий [Chidester, Linenthal, 1995, 19]. В отдельных случаях сакральное лишают даже эпистемологического статуса категории, сводя его к не несущей в себе никакого наполнения границе, которая разделяет и объединяет другие категории человеческого мышления [Anttonen, 1999, 19].

Подобно проблеме определения онтологических или гносеологических оснований сакрального отсутствием однозначного решения отличается и вопрос

о его внутренней структуре. На первый взгляд, довольно универсальной выглядит предложенная Р. Отто концепция святого как составной категории, включающей нуминозный (религиозный опыт) и рационально-этический (теология, религиозная этика) компоненты [Отто, 2008]. Такое разделение во многом созвучно с тем, как дифференцирована семантика терминов *sacer* и *sanctus* в латинской лингво-религиозной традиции. Однако, как показал Э. Бенвенист, хотя священное, выраженное в различных индоевропейских языках, неизменно обнаруживает двойственную структуру, установленные отношения между парами в этих языках оказываются разноплановыми, и поэтому при помощи них невозможно построить единую модель [Бенвенист, 1995, 358].

В конечном итоге, отмеченные трудности приводят некоторых исследователей к достаточно незатейливому и радикальному выводу о том, что ключевой чертой священного является его неясность, размытость, неопределённость [Wornemark, 2012, 7]. Иные формулировки предполагают, что вопрос о сакральном остаётся сегодня принципиально открытой проблемой (В. Гантке) [Пылаев, 2011, 129]. Такое положение дел заставляет вынести некоторые рассуждения за скобки и согласиться с отечественным религиоведом А.С. Агаджаняном в том, что безоговорочное следование выдвинутому Ф. Бэконом принципу борьбы с «идолами рынка» в конечном счёте может привести только к молчанию [Форум, 2017, 21].

Отдельные попытки унификации понятия в современной российской справочно-энциклопедической литературе предполагают интерпретацию священного как мировоззренческой категории, обозначающей свойство, обладание которым ставит объекты в положение исключительной значимости [Забияко, 2006, 962]. Очевидно, что абстрагирование данной категории берёт начало в изучении конкретных форм, составляющих религиозную картину мира. Морфология манифестации сакрального на протяжении долгого времени оставалась основным предметом исследований в области сравнительного религиоведения и дескриптивной феноменологии религии. Инварианты или классы таких форм получили статус типичных феноменов религиозной жизни и стали общеупотребительными терминами в лексиконе религиоведа. При этом гораздо более скромный интерес и менее эксплицитную постановку, как представляется, получила проблема, занимающая промежуточное положение между прояснением онтологического или гносеологического статуса священного и классификацией конкретных форм его актуализации. Такую проблему, тесно связанную с центрообразующей ролью сакрального, допустимо сформулировать как вопрос о его локализации.

Говоря о последней, мы подразумеваем процесс выбора из всего многообразия областей реальности тех позиций, с которыми, ввиду определённых субъективных или объективных факторов, связываются объекты религиозного опыта. Такой выбор может осуществляться в контексте различных измерений. Особым религиозным статусом, например, обладают отдельные позиции в социальной структуре религиозного сообщества (фигура шамана, монарха, церковного лидера и т.д.). Сакральным значением наделяются определённые моменты или промежутки времени (первоначальные мифические времена, ключевые календарные даты, определённые моменты суточного цикла). При этом наиболее наглядной, фундаментальной и исторически первичной сферой сакрализации по ряду причин следует признать окружающее человека пространство.

Приоритет пространства по отношению к другим измерениям становится имманентной особенностью религиозного сознания уже на ранних этапах существования *homo religiosus*. В современных когнитивных исследованиях архаическое мышление определяется как преимущественно образно-пространственное [Меркулов, 2005, 63–78], оно «осознаёт окружающий его мир прежде всего пространственно», как «понятное и понятое пространство» [Замятин, 2004, 17]. А. Гэтчет пишет о том, что «категории положения, расположения в пространстве и расстояния имеют в представлениях диких народов такое же основное значение, какое для нас имеют категории времени и причинности» [Цит. по: Леви-Брюль, 2012, 103]. При этом приоритет специальных аспектов реальности способен пониматься не только в узкохронологическом смысле, но может быть описан и в терминах генетической связи.

Э. Кассирер утверждал, что «все виды и роды бытия обладают <...> в пространстве своей “родиной”» [Кассирер, 2011, 103]. Вероятно, под влиянием немецкого философа подобным же образом высказывался отечественный учёный В.Н. Топоров, согласно которому в пространстве «как в родимом лоне складывались первоодусы [архаического мышления – А.Х.] <...> и здесь же они унаследовали от пространства первые свои особенности <...>» [Топоров, 1995, 4]. Генетическая связь оборачивается отношением подобия. В мифопоэтическом мышлении само время понимается как некое особое пространство или уподобляется качеству этого пространства [Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1988, 27]. Так, например, по словам известного российского историка А.Я. Гуревича, в европейской культуре вплоть до позднего средневековья «время воспринималось в значительной мере пространственно» [Гуревич, 1971, 189]. К сходным выводам приводит и лингвистический анализ: в языках примитивных народов отношения, касающиеся положения в пространстве, обозначаются с величайшей точностью, а время указывается при помощи частиц, которые первоначально являются локативными [Левин-Брюль, 2012, 103].

О фундаментальном значении спациального опыта и его детерминирующей роли может свидетельствовать и тот описательный потенциал термина «пространство», который обнаруживает себя в современном научно-философском дискурсе. Пространство становится средством обозначения совокупностей любого рода явлений, состояний, факторов, фигур, значений, отношений и т.д. [Лотман, 1986, 4]. Из его уже абстрактного (математического) определения становятся возможными такие термины как «социальное пространство», «информационное пространство», «пространство культуры» и т.д.

Как отмечает Э. Дюркгейм, «нет религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией» [Дюркгейм, 2011, 185]. Используя терминологию М. Элиаде, можно сказать, что любой космолизации (упорядочиванию) мира в традиционном мировоззрении предшествует установление «точки отсчёта» [Элиаде, 1994, 23], чем по сути своей и является локализация священного. При этом уже у Дюркгейма мы находим намёки на существование как минимум двух типов такой локализации. «В разных религиях, – пишет французский учёный – <...> оппозиция [священного и мирского – А.Х.] воспринималась по-разному. В одних, чтобы разделить эти два рода явлений, казалось достаточным поместить их в различные области физической Вселенной; в других одни явления отбрасываются в идеальную и трансцендентную среду» [Дюркгейм, 2011, 220]. Этому замечанию соответствуют те сходные между собой выводы, которые позднее были сформулированы американским религиоведом Дж. З. Смитом [Smith, 1993] и отечественным культурологом Д.Н. Замятиным [Замятин, 2014]. Согласно теоретическим построениям этих авторов, отличительной чертой так называемых «примитивных» культур является локативный (топический) характер их мировоззрения, суть которого выражена в стремлении размещать сакральные центры в пределах окружающей географической среды. Топическим культурам противостоят более поздние «утопические» религиозные традиции, впитавшие в себя философское наследие античности и выносящие священное как «предельную реальность» в область трансцендентного, то есть за границы каких-либо спациальных структур.

При внимательном изучении вопроса выявление данной оппозиции может стать объектом дополнительного углублённого комментария. Первое положение, которое допустимо включить в рамки этого комментария, заключается в том, что процесс «утопизации» священного мог иметь не скачкообразную природу, в буквальном смысле связанную, например, с резким переходом от доосевой к осевой эпохе (К. Ясперс), но разворачивался поступательно и уже в рамках развития локативного этапа мог иметь под собой определённые предпосылки. Не случайно в работах, посвящённых историческому генезису метафизики, существование в человеческом сознании областей, связанных с понятием жизни и смерти, включённых в пространственные структуры, но максимально отдалённых и лежащих вне пределов непосредственного чувственного опыта, определяется как «повод к развитию спекулятивного мышления» [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, 2001, 32]. Исходя из этого, подобно П.А. Флоренскому, можно предположить, что объективно-идеалистический

взгляд на сакральное и место, которое оно занимает в универсуме, был не столько «плодом школьной философии», сколько «цветком народной души» [Флоренский, 1909, 287].

Так или иначе, самым ранним этапам истории культуры соответствует достаточно конкретно выраженный локативный тип религиозного мировоззрения. Согласно О. Шпенглеру «в душе всего прачеловечества <...> возникает стремление к тому, чтобы околдовать, принудить, примирить, т.е. “познать” <...> момент чуждых сил, которые неумолимо присутствуют во всём протяжённом, в пространстве и посредством пространства» [Шпенглер, 2009, 151]. Соотечественник и современник известного немецкого философа Р. Отто в том же духе указывает на то, что «нуминозное чувство поначалу естественным образом прикрепляется к внутримирским предметам, происшествиям, сущностям. Они “вызываются” побудителями нуминозного чувства, а тем самым с ним соединяются» [Отто, 2008, 205–206].

При этом ещё Г.Ф. Гегель в рамках своей диахронической классификации религиозных систем, определяя первичный этап их развития как «непосредственную религию», говорил о разделении последней на так называемые «первое колдовство» и «второе колдовство». «Содержание первого непосредственного колдовства касалось предметов, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть; второе колдовство есть отношение к предметам, которые <...> являются теперь человеку как другое, не находящееся больше в его власти» [Гегель, 2007, 329]. Обозначенную Гегелем «эмансипацию» сакрального можно рассматривать как процесс выведения значимых для религиозного мышления центров за пределы тех пространственных областей, в которых человек хотя бы потенциально вступать с ними в непосредственный контакт. Неслучайно в качестве примеров освобождённых от власти сакральных объектов здесь указываются такие «природные вещи» как «Солнце, Луна, небо, море».

Некоторые из австралийских племён ещё до недавнего времени сохраняли сугубо «ландшафтный» характер своей мифологии, в которой кругозор человека не выходит за пределы обитания и тем более не затрагивает воображаемых верхнего и нижнего миров [Желтов, Желтова, 2016, 49]. Однако в истории других культур фиксируется качественный переход, заключающийся в пространственном отдалении областей локализации священного от человека. Так, например, при реконструкции мировоззрения древних египтян некоторые исследователи интерпретировали смену ключевых для ритуала направлений сторон света, как смещение религиозного внимания с истоков Нила, имеющих конкретную географическую локализацию, на принципиально недостижимые области горизонта [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, 2001, 57]. Ещё более значимым качественным скачком в процессе «утопизации» священного становится появление вертикальных моделей устройства мира, которые, как считает Е.Д. Прокофьева, формируются позднее горизонтальных космологических структур [Прокофьева, 1976, 113]. Наличие подобных переходов становится весьма заметным в рамках различения так называемой «низшей» (анимизм) и «высшей» (политеизм) мифологии (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), которые характеризуются не только значимостью и властными полномочиями своих персонажей, но разделяются также в соответствии с локализацией последних. «Низшие» духи, как правило, сосуществуют с человеком в одном ландшафте, а отдалённые от человека боги соотносятся с областями горизонта, верхним или нижним миром.

Согласно М.Д. Ахундову, эволюцию пространственных представлений в целом следует рассматривать как «бесконечное расширение пространственных расстояний между субъектом и объектом» мышления [Ахундов, 1982, 28–29]. Если представить это расширение в рамках не количественного и процессуального, но качественного и синхронического измерения, то вполне допустимо выдвинуть тезис об очевидной неоднородности локативного типа. Включённые в него подтипы, основанные на критерии наличия или отсутствия потенциальной возможности физического контакта между субъектом и объектом религиозного отношения могут быть связаны с тремя разномасштабными видами расстояний: топографическим, географическим и космологическим. О первом из них следует говорить в том случае, если субъект и объект находятся в рамках одного небольшого локуса, а возможность

контакта между ними может быть выражена словосочетанием «здесь и сейчас». Второй подтип вместо сиюминутного соприкосновения предполагает необходимость длительного движения к объекту в пределах относительно крупной территории. Наконец, космологический масштаб полностью исключает возможность предельного сближения. Он связан с теми упомянутыми вариантами, где священное локализуется в областях горизонта или верхнем и нижнем слоях мироздания. Все три подтипа могут одновременно сосуществовать в известных этнографии локативных архаических культурах. При этом расположение некоторых религиозно значимых объектов на относительно близком расстоянии в этих традициях вовсе не исключает их сакральный статус. Отсутствие непреодолимой дистанции, естественным образом отделяющей область сакрального от области профанного, компенсируется наличием общественных запретов или искусственно выстроенных материальных ограждений.

Кроме прочего следует остановиться на ещё одном немаловажном моменте. Сопутствующим пространственному отдалению форм воплощения сакрального от человека на пути утопизации становится процесс, в котором «откровение мало по малу покидает чувство и переходит в область сознания» [Буше-Леклерк, 2012, 284]. Общим местом для многих отечественных исследователей, реконструирующих историю религий в рамках эволюционистской парадигмы, было признание последовательности, в которой фетишизм, имеющий дело с обожествлением предметов взятых в их конкретной постигаемой чувством реальности, предшествует анимизму, где сверхъестественные персонификации хоть и могут быть локализованы в различных природных и рукотворных объектах, однако рассматриваются уже как самостоятельные невидимые сущности [Кулемзин, 1984, 40–53; Богораз, 2014, 1–4]. Вероятно, наличие или отсутствие чувственных восприятий может выступать как фактор, влияющий на характер и силу религиозного опыта. В. Джеймс отмечал, что «очень часто предметы чисто интеллектуальные заметно производят в нас не менее, – а иногда же ещё более сильную, – реакцию, чем предметы чувственного порядка» [Джеймс, 1993, 56]. Даже обретая в воображении достаточно конкретный облик, объекты религиозного опыта, не фиксируемые зрением, могут наделяться более глубокими психологическими коннотациями, чем чувственно воспринимаемые элементы реальности. Этнографические факты, подтверждающие это высказывание, содержатся в работе Э. Тайлора. «Когда колдун, желая отделаться от врага, грозит, что превратится в тигра и растерзает всех его соплеменников, он начинает рычать только тогда, когда находится уже на некотором расстоянии от соседей <...>». Именно находясь вне зоны видимости, он способен вызвать страх. Аборигены комментируют это обстоятельство следующим образом: «Мы никогда не боимся и убиваем тигров на равнине, потому что видим их. Искусственных тигров мы боимся, потому что не можем ни видеть, ни убивать их» [Тайлор, 1989, 145].

Если в рамках локативного типа мировоззрения отдаление сакрального или исключение его из сферы чувственного восприятия никогда не отменяет наличие его пространственной локализации, то иным образом дело обстоит с теми глобальными религиозными проектами, в которых на уровне элитарного теологического дискурса абсолютно значимый священный центр исключается из пространственных отношений. Предельно однозначно об этом свидетельствует «Исповедь» Августина Аврелия. Обращаясь к Богу виднейший представитель христианской патристики делает особенный акцент на его внепространственности: «От Тебя ведь уходят и к Тебе возвращаются не ногами и не в пространстве» [Августин 2014, 27]; «Единая Церковь <...> не забавляется детской игрой и по здравому учению своему не запикивает Тебя, Творца вселенной, в пространство» [Августин, 2014, 119]; «Ты бесконечен, но не разлит в пространстве, конечном или бесконечном» [Августин, 2014, 165]. Современный христианский богослов Т.Ф. Торранс утверждает, что «не имеет смысла спрашивать, есть ли у Бога место или же у него нет места <...>. Бог выступает трансцендентным Творцом всей пространственной реальности, и его отношение является творческим, а не пространственно-протяжённым» [Торранс, 2010, 69–70]. Отдельные примеры можно встретить и в исламской традиции. Согласно одному из средневековых арабских текстов VIII в. (Ибн Исхак), пророк Мухаммед описывал

явление ангела Джабраила следующим образом: «В какую бы сторону неба я ни посмотрел, я всё время видел его перед собой»³ [Элиаде, 2012, 86]. Наконец, в буддизме утопический взгляд ярко выражен Далай-ламой XIV, утверждавшим, что «если быть буддистом означает верить в гору Сумеру и четыре материка вокруг неё, то он не буддист» [Торчинов, 1998, 60].

Несмотря на приведённые примеры, следует признать, что утопический тип мировоззрения не стал единственно значимой характеристикой в культурных комплексах христианства, ислама и буддизма. Как метко выразился И.И. Скворцов-Степанов, каждая из поздних религиозных традиций «сохраняет от своих предшественниц хотя бы какой-нибудь “каабский камень”» [Скворцов-Степанов, 2016, 231]. Факт сохранения значимой роли ландшафта и пространственных структур в области культа и народной религиозности, удержавших, несмотря на господство утопических максим, свой локативный характер, может быть интерпретирован различными способами. Дж. Фрэзер в «Золотой ветви» предполагает, что для того, чтобы христианские вероисповедания «могли стать достойным целых народов, а тем более всего мира, они нуждались в глубинной перестройке в соответствии с предрассудками и страстями черни» [Фрэзер, 2011, 381]. Таким образом, сохранение не только локативного характера традиции, но и конкретной структуры сакрального пространства, в которой христианские храмы находятся на месте разрушенных языческих капищ, может быть исторически понято как компромисс, необходимый для реализации новыми учениями своих прозелитических устремлений. С другой стороны, М.Д. Ахундов рассматривает усвоение новыми традициями архаических вариантов локализации священного как часть завоевательной практики. В качестве примера приводится метод сакральной перенормировки пространства, применяемый древними империями по отношению к покоряемым ими народам [Ахундов, 1982, 70].

Диалектика утопического и локативного как вопрос о боге, пространстве и воплощении остаётся сегодня предметом специального богословского осмысления [Торранс, 2010]. В современной христианской теологии священное пространство и составляющие его объекты рассматриваются как «икона для видящих духовным взором», как «окно в Вечный мир, которое служит посредником Божественного в земных формах» [Кристиансен, 1997, 8]. Близкой по смыслу представляется предложенная М. Элиаде концепция «архаической онтологии», согласно которой священное в религиозном мировоззрении предстаёт как трансцендентная реальность, которая манифестирует себя в форме организующей пространство иерофании [Элиаде 1994, 22–24]. Последняя, по сути, остаётся таким же посредником или знаком священного, при этом в полной мере ему не тождественна. Как показывают, в том числе, и представленные ранее данные, стремление М. Элиаде распространить предложенную им модель «архаической онтологии» на всё многообразие не только поздних, но «примитивных» религиозных систем может выглядеть несколько самонадеянным.

Заключение

Приближаясь к подведению итогов, важно отметить следующее. Разрабатывая проблему локализации сакрального на основе упомянутых источников, следует всё же воздержаться от того, чтобы представленный опыт претендовал на формулирование универсальной модели эволюционного развития религиозного мировоззрения. Так, например, утверждение о том, что сакрализация ландшафтных объектов во времени предшествовала особому религиозному вниманию к принципиально недостижимым областям горизонта (восход, зенит, закат, надир), может выглядеть весьма сомнительным. Оно вступило бы в противоречие с признанием той фундаментальной роли, которую в генезисе мифологического мышления играет восприимчивость человека к свету и пограничным моментам смены дня и ночи [Кассирер, 2011, 111]. По этой причине наиболее адекватным решением будет остановиться исключительно на статусе типологических построений⁴ и завершить данную статью упоминанием одного из сюжетов мифологии североамериканских сиу, в котором описанные в тексте типы локализации удивительным образом предугаданы почти дословно. «Один из <...> племени послал птицу к великому предку, чтобы просить его о помощи, но ни одна птица не могла лететь так далеко. Другой подумал, что их

бога можно достигнуть взглядом, но окрестные горы препятствовали этому. Третий сказал, что до первого человека дойдёт всего вернее мысль. <...> Божественный помощник, которого он призывал в несчастье, действительно явился» [Тайлор, 1989, 425].

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ и Правительства Архангельской области, проект № 18-411-290004.

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Basic Research and Government of Arkhangelsk Region, project № 18-411-290004.

Библиографический список

1. Аврелий, А. Исповедь / А. Аврелий. – СПб.: Азбука, Азбука-Атикус, 2014. – 400 с.
2. Аринин, Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова, 1998. – 295 с.
3. Ахундов, М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М.Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982. – 224 с.
4. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
5. Богораз, В.Г. Чукчи: Религия / В.Г. Богораз. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 216 с.
6. Буше-Леклерк, О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитоμανтия / О. Буше-Леклерк. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 424 с.
7. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – Т. 1. – 415 с.
8. Гуревич, А.Я. Представление о времени в средневековой Европе / А.Я. Гуревич // История и психология / Под ред. Б.Ф. Поршнева и Л.И. Анцифиеровой. – М.: Наука, 1971. – С. 159–198.
9. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – СПб.: «Андреев и Сыновья», 1993. – 418 с.
10. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 174–231.
11. Желтов, М.Н. Каменная плитка с гравировкой из Костенок I / М.Н. Желтов, М.Н. Желтова // Археология сакральных мест России / Отв. ред.-сост.: А.Я. Мартынов. – Соловки; Архангельск: Соломбальская типография, 2016. – С. 48–50.
12. Забияко, А.П. Святое, священное, сакральное / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред.: А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 962–963.
13. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.
14. Замятин, Д.Н. Метагеография: пространство образов и образы пространства / Д.Н. Замятин. – М.: Аграф, 2004. – 506 с.
15. Замятин, Д.Н. Сакральная география: пространство и место в онтологических моделях воображения / Д.Н. Замятин // Заповедные этнокультурные ландшафты Арктики и Евразии / Сост. и науч. ред.: У.А. Винокурова. – Якутск: АГИИК, 2014. – С. 10–34.
16. Кассирер, Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. – М.: Академический Проект, 2011. – Т. II: Мифологическое мышление. – 279 с.
17. Кристиансен, Р.Е. Сакральное пространство (теология места и сакрального пространства в русско-норвежском контексте) / Р.Е. Кристиансен // Свеча-97: Сборник методологических и методических материалов по религиоведению и культурологии / Ред.-сост. Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета им. М.В. Ломоносова, 1997. – С. 4–23.
18. Кулемзин, В.М. Человек и природа в верованиях хантов / В.М. Кулемзин. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. – 192 с.
19. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление: Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер / Л. Леви-Брюль. – М.: КРАСАНД, 2012. – 338 с.
20. Лотман, Ю.М. От редакции. К проблеме пространственной семиотики / Ю.М. Лотман // Семиотика пространства и пространство семиотики: труды по знаковым системам /

- Под. ред. Ю.М. Лотмана – Тарту: Тартурский государственный университет, 1986. – Вып. 19. – С. 3–6.
21. Львова, Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.
22. Меркулов, И.П. Когнитивные особенности архаического мышления / И.П. Меркулов // Противоречие и дискурс / Отв. ред.: И.А. Герасимова. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 63–78.
23. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.
24. Прокофьева, Е.Д. Старые представления селькупов о мире / Е.Д. Прокофьева // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред.: И.С. Вдовин. – Л.: Наука, 1976. – С. 106–128.
25. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М.А. Пылаев. – М.: РГГУ, 2011. – 215 с.
26. Рахманин, А.Ю. Священное и религия: определения, категории, концепты / А.Ю. Рахманин // Религиоведческие исследования. – 2017. – № 1. – С. 84–116.
27. Сергеева, Е.В. «Homo Religiosus» в феноменологии религии / Е.В. Сергеева // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета / Гл. ред.: прот. В. Воробьев. – М.: Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – Т. 1. – № 20. – С. 244–245.
28. Скворцов-Степанов, И.И. Очерк развития религиозных верований / И.И. Скворцов-Степанов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. – 256 с.
29. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В.Н. Топоров – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.
30. Торранс, Т.Ф. Пространство, время и воплощение / Т.Ф. Торранс. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 186 с.
31. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.
32. Флоренский, П.А. Общечеловеческие корни идеализма: [Пробная лекция] / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1909. – Т.1. – № 2. – С. 284–297.
33. Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. – 2017. – № 34. – С. 11–124.
34. Франкфорт, Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т.В. Якобсен. – СПб.: Амфора, 2001. – 314 с.
35. Фрэйзер, Дж.Дж. Золотая ветвь / Дж.Дж. Фрэйзер – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 767 с.
36. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод [Электронный ресурс] / М.М. Шахнович // *Miscellanea humanitaria philosophiae*: Очерки по философии и культуре. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Вып. 5. – С. 301–308. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/fenomenologicheskoe-religiovedenie-istoriya-i-metod> (дата обращения 20.05.2019).
37. Шахнович, М.М. «Наука о религии» в современном российском обществе [Электронный ресурс] / М.М. Шахнович // Религия и гражданское общество: проблема толерантности (материалы Круглого стола, 16 ноября 2002 г.) / Отв. ред. и сост.: М.М. Шахнович. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 75. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/nauka-o-religii-v-sovremennom-rossiyskom-obshchestve> (дата обращения 20.05.2019).
38. Шпенглер, О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. / О. Шпенглер. – М.: Академический Проект, 2009. – Т.1. Образ и действительность. – 648 с.
39. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
40. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: От Магмета до Реформации / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2012. – 463 с.
41. Anttonen, V. Does the Sacred Make a Difference? (Category Formation in Comparative Religion) / V. Anttonen // *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. – 1999. – № 1. – P. 9–22.
42. Bornemark, J. Introduction / J. Bornemark // *Ambiguity of the Sacred* / Ed. by J. Bornemark & H. Ruin. – Södertörn: Södertörn University, 2012. – P. 5–14.
43. Chidester, D. Introduction / D. Chidester, E.T. Linenthal // *American Sacred Space* / Ed. by D. Chidester, E.T. Linenthal. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – P. 1–42.
44. Idinopulos, Th.A. Preface / Th.A. Idinopulos, Edw. A. Yonan // *The Sacred and its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data* / Ed. by Thomas A. Idinopulos, Edward Yonan. – Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. – P. 1–2.

45. Smith, J.Z. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* / J.Z. Smith. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993. – 350 p.
46. Studstill, R. *Eliade, Phenomenology and the Sacred* / R. Studstill // *Religious Studies*. – 2000. – Vol. 36. – № 2. – P. 177–194.

Текст поступил в редакцию 28.03.2019.

¹ См. перечень определений, представленный Е.И. Арининым в приложении к одной из его монографий [Аринин, 1998, 226].

² Как предполагает А.Ю. Рахманин, именно в работах представителей французской социологической школы понятие «священное» впервые приобрело отчетливо терминологический характер [Рахманин, 2017, 85].

³ Указанная деталь, как представляется, в том же духе призвана продемонстрировать отсутствие значимости пространственных отношений в проявлении священного.

⁴ Экспликация этих построений могла бы внести вклад в разработку классического для феноменологии религии вопроса о священном пространстве.

References

1. Augustine A. *Ispoved* [The Confessions]. St. Petersburg: Azbooka, Azbooka-Atticus Publ. grp., 2014, 400 p. (in Russian).
2. Arinin E.I. *Filosofia religii. Printsipy sushchnostnogo analiza: Monografiia* [Philosophy of Religion. Analysis of the Essential Principles: Monograph]. Arkhangel'sk: The Pomor State University Publishing Center, 1998, 295 p. (in Russian).
3. Akhundov M.D. *Kontseptsii prostranstva i vremeni: istoki, evoliutsiia, perspektivy* [Conceptions of Space and Time: Sources, Evolution, Directions]. Moscow: Nauka Publ., 1982, 224 p. (in Russian).
4. Benveniste É. *Slovar indoevropskikh sotsialnykh terminov* [Dictionary of Indo-European Concepts and Society]. Moscow: Progress-Univers Publ., 1995, 456 p. (in Russian).
5. Bogoraz V.G. *Chukchi: Religiiia* [Chukchi People: Religion]. Moscow: LENAND, 2014, 216 p. (in Russian).
6. Bouché-Leclercq A. *Istoriia gadaniia v Antichnosti: Grecheskaia astrologiia, nekromantiia, ornitomantiia* [History of Divination in Antiquity: Greek Astrology, Necromancy, Ornithomancy]. Moscow: "Librocom" Publ., 2012, 424 p. (in Russian).
7. Hegel G.W.F. *Filosofia religii* [Lectures on the Philosophy of Religion]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007, vol. 1, 415 p. (in Russian).
8. Gurevich A.Ia. *Istoriia i psikhologiia* [History and Psychology]. Eds. B.F. Porshnev, L.I. Antsyferova. Moscow: Nauka Publ., 1971, pp. 159–198 (in Russian).
9. James W. *Mnogoobrazie religioznoho opyta* [The Varieties of Religious Experience]. St. Petersburg: "Andreev and the Sons" Publ., 1993, 418 p. (in Russian).
10. Durkheim E. *Magiia. Religiiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiia* [Magic. Religion. Science. Classics of World Religious Studies. Anthology]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: "Kanon+"/ROOI "Reabilitatsiia", 2010, pp. 174–231 (in Russian).
11. Zheltov M.N., Zheltova M.N. *Arkheologiia sakralnykh mest Rossii* [Archeology of Russian Sacred Places]. Ed. A.Ya. Martynov. Solovki; Arkhangel'sk: SOLTI, 2016, pp. 48–50 (in Russian).
12. Zabyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakian. Moscow: Academic Project Publ., 2006, pp. 962–963 (in Russian).
13. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2001, no. 3, pp. 88–94 (in Russian).
14. Zamyatin D.N. *Metageografiia: prostranstvo obrazov i obrazy prostranstva* [Metageography: The Space of Images and the Images of the Space]. Moscow: Agrafe Publ., 506 p. (in Russian).
15. Zamyatin D.N. *Zapovednye etnokulturnye landshafty Arktiki i Evrazii* [Reserved Ethnocultural Landscapes of the Arctic]. Ed. U.A. Vinokurova. Yakutsk: ASICA, 2014, pp. 10–34 (in Russian).
16. Kassirer E. *Filosofia simvolicheskikh form. T. II: Mifologicheskoe myshlenie* [The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2: Mythical Thought]. Moscow: Academic Project Publ., 2011, 279 p. (in Russian).
17. Kristiansen R.E. *Svecha-97: Sbornik metodologicheskikh i metodicheskikh materialov po religiovedeniui i kulturologii* [Candle-97: The Collection of Methodological and Methodical Materials on Religious and Cultural Studies]. Ed. E.I. Arinin. Arkhangel'sk: The Pomor State University Publ., 1997, pp. 4–23 (in Russian).
18. Kulemzin V.M. *Chelovek i priroda v verovaniakh khantov* [People and Nature in Khanty Beliefs]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1984, 192 p. (in Russian).
19. Lévy-Bruhl L. *Pervobytnoe myshlenie: Kollektivnye predstavleniia v soznanii pervobytnykh liudei i ikh mistichekii kharakter* [Primitive Mentality: Collective Representations within Consciousness of Primitive People and Its Mystic Character]. Moscow: KRASAND, 2012, 338 p. (in Russian).
20. Lotman Yu.M. *Semiotika prostranstva i prostranstvo semiotiki: trudy po znakovym sistemam* [Semiotics of Space and Space of Semiotics: Sign Systems Studies]. 1986, vol. 19, pp. 3–6 (in Russian).

21. Lvova E.L., Oktiabrskaja I.V., Sagalae A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional Outlook of Turkic Peoples of Southern Siberia. Space and Time. Real World]. Novosibirsk: Nauka, 1998, 225 p. (in Russian).
22. Merkulov I.P. *Protivorechie i diskurs* [Contradiction and Discourse]. Ed. I.A. Gerasimova. Moscow: IPHRAS Publ., 2005, pp. 63–78 (in Russian).
23. Otto R. *Sviashchennoe. Ob irratsionalnom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsionalnym* [The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational]. Moscow: St. Petersburg University Publ., 2008, 272 p. (in Russian).
24. Prokofeva E.D. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa (vtoroia polovina XIX – nachalo XX v.)* [Nature and Man in Religious Beliefs of Siberian and Northern Natives (the second half of the 19th – the Beginning of the 20th Century)]. Ed. I.S. Vdovin. Leningrad: Nauka Publ., 1976, pp. 106–128 (in Russian).
25. Pylaev M.A. *Kategoriia «sviashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category of the Sacred in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy in the 20th Century]. Moscow: RSUH Publ., 2011, 220 p. (in Russian).
26. Rakhmanin A.Yu. *Religovedcheskie issledovaniia* [Researches in Religious Studies]. 2017, no. 1, pp. 84–116 (in Russian).
27. Sergeeva E.V. *Ezhгодnaia bogoslovskaja konferentsiia pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Annual International Conference of Saint Tikhon's Orthodox University]. Ed. Archpriest V. Vorobyov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Publ., 2010, vol. 1, no. 20, pp. 244–245 (in Russian).
28. Skvortsov-Stepanov I.I. *Ocherk razvitiia religioznykh verovanii* [Essay on the Development of Religious Beliefs]. Moscow: “Librocom” Publ., 2016, 256 p. (in Russian).
29. Toporov V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Studies in the Mythopoetic Field: Favorites]. Moscow: “Progress”–“Culture” Publ., 1995, 624 p. (in Russian).
30. Torrance Th.F. *Prostranstvo, vremia i voploshchenie* [Space, Time and Incarnation]. Moscow: Biblical Theological Institute of Saint Andrew the Apostle, 2010, 186 p. (in Russian).
31. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredelnogo: Psikhotehnika i transpersonalnye sostoiianiia* [Religions of the World: Experience of the Transcendence Dealing with Transcendental States of Consciousness and Psychic Techniques]. St. Petersburg: “St. Petersburg’ Oriental Studies” Center, 1998, 384 p. (in Russian).
32. Florensky P.A. *Bogoslovskii vestnik* [Theology Bulletin]. 1909, vol. 1, no. 2, pp. 284–297 (in Russian).
33. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. 2017, no. 34, pp. 11–124 (in Russian).
34. Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jakobsen T.J. *V preddverii filosofii. Dukhovnye iskaniiia drevnego cheloveka* [Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man]. St. Petersburg: Amphorae Publ., 2002, 314 p. (in Russian).
35. Frazer J.G. *Zolotaia vetv* [The Golden Bough]. Moscow: AST: Astrel Publ., 2011, 767 p. (in Russian).
36. Shakhnovich M.M. *Miscellanea humanitaria philosophiae: Ocherki po filosofii i culture* [Miscellanea Humanitaria Philosophiae: Essays on Philosophy and Culture]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2001, vol. 5, pp. 301–308. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/fenomenologicheskoe-religiovedenie-istoriya-i-metod> (accessed on May 20, 2019) (in Russian).
37. Shakhnovich M.M. *Religiia i grazhdanskoe obshchestvo: problema tolerantnosti (materialy Kruglogo stola, 16 noiabria 2002 g.)* [Religion in Civil Society: The Problem of Toleration (Proceedings of the Roundtable Discussion, November 16, 2002)]. Ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2003, P. 75. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/nauka-o-religii-v-sovremennom-rossiyskom-obshchestve> (accessed on May 20, 2019) (in Russian).
38. Spengler O. *Zakat Zapadnogo mira: Ocherki morfologii mirovoi istorii. T.1. Obraz i deistvitel'nost* [The Decline of the West: Essays on the Morphology of World History. Vol. 1: Form and Actuality]. Moscow: Academic Project Publ., 2009, 648 p. (in Russian).
39. Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe* [Sacred and Profane]. Moscow: MSU Publ., 1994, 144 p. (in Russian).
40. Eliade M. *Istoriia very i religioznykh idei: Ot Magometa do Reformatsii* [A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms]. Moscow: Academic Project Publ., 2012, 462 p. (in Russian).
41. Anttonen V. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 1999, no. 1, pp. 9–22 (in English).
42. Bornemark J. *Ambiguity of the Sacred*. Eds. J. Bornemark, H. Ruin. Södertörn University, 2012, pp. 5–14 (in English).
43. Chidester D., Linenthal E.T. (eds.). *American Sacred Space*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp. 1–42 (in English).
44. Idinopulos Th.A., Yonan Edw. (eds.). *The Sacred and Its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, pp. 1–2 (in English).
45. Smith J.Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993, 350 p. (in English).
46. Studstill R. *Religious Studies*. 2000, vol. 6, no. 2, pp. 177–194 (in English).

Submitted for publication on March 28, 2019.