

Наталія Бевзюк

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Стаття розглядає проблему трансформації символічного і міфологічного у процесі розвитку релігійних доктрин. Автор осмислює даний процес як розвиток закономірностей, характерних для всіх культур, релігій і мови, які інтегруються в єдиному посереднику – міфі ті поезиці. Символічний світ релігійного несе в собі такі істини, які необхідно виявляти і розуміти, щоб розуміти саму суть людського існування.

Ключові слова: міф, символ, протестантизм, знаки.

Рассматривается проблема трансформации символического и мифологического в процессе развития религиозных доктрин. Автор осмысливает данный процесс как развитие закономерностей, характерных для всех культур, религий и языка, интегрируемых в едином посреднике – мифе и поэтике. Символический мир религиозного несет в себе такие истины, которые необходимо выявить и понять, чтобы понять саму суть человеческого существования.

Ключевые слова: Миф, символ, протестантизм, знаки.

The article considers the problem of the transformation of the symbolic and the mythological in the process of the religious doctrines development. The author understands this process as the development of the regularities usual for all cultures, religions and languages integrated in one mediator – myth and poetics. The author starts from the fact that Revealing and understanding of truths of the symbolic world of the religious help to understand essence of man's existence.

Keywords: myth, symbol, protestantism, signs.

Язык религии для обозначения тонких и порой неуловимых переходов религиозного сознания реальности обладает своеобразным средством, недоступным понятийному языку логики и чистого теоретического познания. Христианство в своем общем развитии ведет борьбу за подобающее и свойственное ему определение религиозной реальности. Будучи созданной на основе и при участии мифологического мира образов, религия стремится к созданию своей собственной реальности, но при этом не в состоянии освободиться полностью от своего мифологического фундамента, ставшего всеобщим феноменом универсальности культуры. На это историческое обстоятельство указывает Шеллинг, рассматривающий существование «естественной религии» (древних религиозных систем) как необходимой предпосылки всякой «религии откровения». «Ведь откровение не *творит* для себя тот материал, в

котором действует, оно находит его, материал независим от него,– пишет Шеллинг.– Формальное значение откровения состоит в том, чтобы преодолеть чисто естественную (*изначально мифологическую и символическую и поэтому сугубо культурную – Н. Б.*) религию, несвободную (*от мистики – Н. Б.*) религию, но именно поэтому откровение заключает в себе эту последнюю: так начало снимающее заключает в себе снимаемое. <...> родство <...> мифологии и откровения сказалось уже в общности их внешних судеб: как мифологию, так и откровение пытались – совершенно одинаково различая в них форму и содержание, сущность и оболочку, приспособленную ко времени, – подвергнуть рационализации, т. е. сводить к смыслу разумному или казавшемуся разумным большинству. Однако если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность» [9, с. 370–371]. Сказанное здесь Шеллингом получило свое подтверждение в последующих исследованиях по истории религии в таком объеме, в каком он сам себе не мог предполагать, что имело не только историко-религиозное значение, но и общекультурный смысл. Сегодня на основании этих исследований можно утверждать, что едва ли существует какая-либо черта христианского верования и представлений, не имеющая аналога или сопоставимого представления с какой-либо соответствующей мифологически-языческой параллелью. Вся история догматики, ее развитие от первых шагов христианства до Лютера и Цвингли демонстрируют постоянную борьбу между историческим изначальным смыслом «символов» и «мифологем», согласно которым они еще полностью предстают как «таинства» или «мистерии», и их производным, чисто духовным смыслом. В процессе трансформации «символического» и «мифологического», идеальное сущностное лишь постепенно высвобождается из сферы вещного, реально-действительного. В первую очередь это касается таинства крещения и евхаристии, понимаемых и оцениваемых в плоскости того реального смысла, согласно тому непосредственному воздействию, который ему свойственен. «Символическое,– пишет Гарнак относительно раннего христианства,– следует представлять себе применительно к тому времени не как противоположность объективному, реальному, а как таинственное, идущее от Бога мистерия, которому противостоит естественное, профанное, ясное. Евангелие живет в умозрениях и богослужбной мистике греков; оно было настолько живо и во вселенских стремлениях католической церкви, что произвело Реформацию» [2, с. 203]. В подобном понимании отражается различие, восходящее к самым ранним корням мифологического мышления. В нем проявляется универсальность опыта,

что становится основанием универсальности культуры в целом. Определенные элементы опыта оказываются необходимыми и основополагающими, выполняющими роль каркаса, несущего все сооружение в целом. Все остальное приобретает статус несамостоятельного и опосредованного бытия, они «суть» лишь постольку, поскольку оказываются реализованными особые условия их появления, и в силу этих условий они ограничены определенным участком, определенным сектором бытия. Так продвигается теоретическое мышление, постоянно полагая себя в непосредственной данности определенных различий логической значимости. В нем выражается изначальный вектор познания, характерная модальность самого познания: «принцип достаточного основания». И именно в этой ограниченности христианства заключается значительная часть его исторической силы. Христианство, возможно, потерпело бы поражение в соперничестве с восточными религиями за мировое господство, характерным для конца античности, если бы не эта мифологическая заземленность, мифологический синкретизм, сохранявшиеся, несмотря на все попытки преобразований.

От апостола Павла до Экхарта и Таулера, а от них до Гамана и Якоби и вплоть до немецкой классической философии ведет непрерывная цепь религиозной мысли. То и дело проблема религии смыкается в силу решающего опосредующего понятия знака – проблемой языка. «Говоря начистоту,– пишет Гаман,– все мое христианство – это вкус к знаку, а также к элементарным стихиям воды, хлеба и вина. Здесь изобилие для голода и жажды – изобилие, которое не просто как закон отбрасывает тень будущих благ, <...> поскольку они могут быть представлены зримо и наглядно, через отражение в загадке: ибо находятся в потустороннем мире» [1, с. 54]. Подобно тому, как для мистического понимания Экхарта все твари суть не что иное, как «слова, произнесенные Богом <...>. Когда все силы отрешены от своих дел и образов, изрекается то Слово. Потому и говорит он: “Среди молчания было сказано мне тайное Слово” и далее “Он изрекает в душе Своей Слово и Себя Самого, не образ, но Себя Самого”» [6, с. 16–17]. Здесь все сотворенное: как естественное, так и духовно-исторические события – становится постоянным участником диалога творца и сотворенного. Везде и при всех событиях существует только речь, являя себя как действительность. Язык и религия соотнесены и самым интимным образом сочленены друг с другом, потому что произрастают из одного и того же духовного корня. Весь разум человека как пассивное восприятие зависит от помощи чувственного. Так что между человеческим духом и сущностью вещей всегда с необходимостью

в качестве опосредующего звена включен мир образов и знаков. «Всегда есть что-нибудь между нами и истинной сущностью: чувство, образ и слово. Мы повсюду видим лишь скрытое, но как скрытое мы видим и ощущаем одно и то же. Увиденному, уловленному чувством мы придаем в качестве знака слово, живое слово. В этом достоинство слова. Само оно не есть откровение; однако оно несет откровение, оно закрепляет его и помогает распространению закрепленного <...>. Без этого дара непосредственного откровения и истолкования употребления речи никогда не нашло бы места среди людей. С этим весь род человеческий разом изобрел язык в самом начале <...>. Каждое племя создало себе собственный язык; ни одно племя не понимает другого, однако все говорят – все говорят, потому что все, пусть и не в равной мере, в сходной, вместе с разумом восприняли дар понимать, познавать внутреннее по внешнему, сокровенное по откровению, невидимое по видимому» [1, с. 57].

Для всей культуры философия религии и философия языка указывают на общую точку пересечения, где обе они пересекаются и где язык и религия объединяются в одном и едином посреднике – в духовном смысле: в мифе и поэтике. Символический мир религиозного несет в себе такие истины, которые необходимо выявить и понять, чтобы понять саму суть человеческого существования. Например, обряд католической церкви придает наибольший вес визуально взаимосвязанным символам. Верующий участвует в драме человека и его судьбы, разыгрывающихся в символическо-мифологическом действии значимых сакральных персонажей. Он слышит священные слова как часть этой визуальной системы действия. Коллективный обряд включает в себя всех верующих без исключения. Они косвенно, а иногда и непосредственно, всем своим «Я», разыгрывают то, что им символически и мифологически назначено думать и действовать. Все человеческое существо вовлечено в групповое, публичное богослужение, совершаемое сообща с другими членами сообщества. Таким образом, акт коммуникации верующего с Богом может быть тотальным: он может быть вовлечен в него всем своим существом. Протестантское богослужение свело к минимуму использование чувственных видимых символов и максимально расширило применение устно-слуховых символов. Центральными элементами протестантского ритуала для духовенства и прихожан является проповедь, молитва и гимн. Мускульные движения сведены к минимуму, используя главным образом, ненаблюдаемые движения языка, подкрепляемые телесными жестами, которые обычно являются знаками, эквивалентными знакам кинетической речи. Но конечным символом власти для протестантов служит письменное слово. Устное слово сводится к письменной форме. Метки

письменного слова часто являются символическими заменителями устных слов, те же, в свою очередь, служат мифо-символическими заменителями сакральной драмы, которая сама по себе также является мифо-символической формой. Активность глаза и поле его зрения удерживаются в границах слов на книжной странице. Форма, очертания, цвет, текстура, движение, ритм и все разновидности визуальной образности, оказывающие стимулирующее действие на всего человека в целом, трансформируются в зависящие от человеческой воли механическое расположение букв алфавита. Удовлетворение от символов, выражающих непосредственное визуальное восприятие, значительно урезается. Чувственный, зрительный мир, окружающий человека, исчез. Глаз впервые должен принять эмоциональную и умственную дисциплину письменных слов. Таким образом, протестантизм стал религией интровертной. То, что словами обозначается, может побуждать глубокие эмоции, однако основное внутреннее достоинство письменных словесных знаков, составленных из букв алфавита, состоит в том, что сами по себе они не содержат в себе ничего такого, что побуждало к эмоции и воображению. Письменно или устно сообщаемое слово может быть не рациональным символом, но чаще тяготеет к обозначению рациональных понятий, а не является символом драматического, визуального действия, демонстрируемого для общения с другими. Проповеди, молитвы и гимны базируются на письменном слове Библии. Во всех них преобладает устная, а не визуальная коммуникация. Чувственные удовлетворения от жизни в них строго ограничены. Пробуждение эмоций прихожанина этими ритуальными формами зависит от семантики слов и их выражения, голосовых качеств тех, кто их произносит, и от эмоциональной значимости, придаваемой этим ритуальным действиям тех, кто их слушает. Стихи и музыка протестантского гимна предоставляют наибольшие возможности для возбуждения и выражения чувств. Эмоционально насыщенным гимном можно достичь полного вовлечения нерациональных систем чувствования человека. Некоторые священники умеют искусно разжигать страсти в прихожанах проповедями и молитвами.

Используемое «слово», устное и письменное, в ценностных учениях протестантизма является свидетельством не только возросшей рациональности религии и культа, но и уточнением способа, позволяющего уменьшить использование некоторых органов чувств с тем, чтобы взять под контроль те телесные потребности, обуздать те влечения, которые некогда прямо или косвенно удовлетворялись драматическим символом. Когда визуальные знаки преимущественно

удалены или замещены, а на их место поставлено ученое слово, то тогда весь человек, как видовое существо, подпадает под более строгий контроль. Когда в некоторых церквях выдвигается на передний план рациональная умственная жизнь, нерациональный мир вида в значительной степени элиминируется. Символы нерациональной коммуникации помогают привести в порядок пестрое многообразие чувственных переживаний. Такие символы в состоянии передавать сообщения о внешней реальности, сообщая о чувственных ощущениях всего тела и аккумулированных переживаниях всего человека. Они не расчленяют мир на дискретные единицы, не преобразовывают и не переносят в жесткую и абстрактную ментальную структуру рациональной жизни. Теперь религиозный дух может погружаться в действительность, в единичное и фактическое, не будучи захваченным ими, ибо то, что он видит в действительности, никогда не является этой реальностью в его непосредственности. Оно представляет собой трансцендентный смысл, находящийся в нем свое опосредованное отображение. Теперь напряжение между миром, которому принадлежит знак, и тем, что этим знаком выражается, достигло нового размаха и интенсивности, а тем самым возросла и осознанность знака. Сакральный мир и его символы вбирают в себя всего человека в целом. Тайнства жизни, в том числе любовь человека к Богу, всегда заключают в себе целостное значение человека. Они включают в себя человека и как биологическое, и как моральное и духовное существо. Такие символы, будучи в искусстве и в религии, выражают связь людей друг с другом, определяют положение человека в Космосе, становясь необходимым звеном в религиозном плане спасения, его целенаправленными элементами. Процесс спасения смещается обратно в глубины Я, в пучину души, где он осуществляется без какого-либо постороннего посредничества, в непосредственной корреляции Я с Богом и Бога с Я. В феномене религиозного опыта обнаруживается, насколько смысл всех основных религиозных понятий зависит от своеобразия и направления символики, живущей в них, – ибо новая ориентация символики и мифа, происходящая в мистике, придает теперь каждому отдельному понятию новое содержание, новое звучание и оттенок. Все в чувственном, на каком бы уровне человеческого восприятия оно не находилось бы, есть и будет знаком и притчей – однако в этом знаке уже нет ничего от «чуда», если рассматривать характерную особенность «чуда» в его единичном частном откровении сверхчувственного. В протестантизме Миф и Символ сосредоточили себя в Знаке, окончательно отбросив всякую случайность и частность. Он стал чистым выражением всеобщего порядка и закономерности. В системе

универсальной гармонии больше нет «чудес»: однако сама гармония вполне знаменует постоянное и универсальное чудо, вбирая в себя и абсорбируя тем самым все частные случаи чуда. «Всеобщее чудесное пресекает и поглощает, если можно так выразиться, частное чудесное, делая его разумно обоснованным» [4, с. 329]. Духовное уже не вторгается в чувственное, чтобы оставить в нем отдельное отображение или аналог, в котором оно являет себя. Теперь совокупность чувственного является подлинным полем откровения духовного, тем самым происходит соединение, своеобразный синтез «символического» и «рационального». «Явление» и «действие», а тем самым явленное и действительность не разделяются и не противопоставляются: вся власть, которую имеет над мифологическим сознанием то или иное содержание, связаны как раз с тем, что они коренятся в самом модусе явления этого содержания. Поэтому, как следствие, «с точки зрения мифа, – пишет Кассирер, – отношение между «образом» и «вещью» (если они вообще различаются) оказывается перевернутым. Образ обладает превосходством и первенством по отношению к вещи. Выразительное в предмете не снимается и не отрицается в образе, но даже им подчеркивается, усиливается. Образ освобождает бытие экспрессии от всего лишь случайного и помещает его в фокус. Эмпирическое видение мира определяет и признает «предмет», разлагая его на предшествующие причины и выводя из него следствия. Предмет является лишь одним из пунктов в системе таких следствий, членов причинного ряда» [3, с. 63].

Как символы, фундаментальные и менее важные персонажи христианского мира нагружены высшими ценностями и представлениями морального порядка и эмоциональными потребностями человека. Каждый год они разыгрывают историю, которая излагает и выражает в материальной форме символическую и мифологическую значимость человеческого существования и значения того социального и природного мира, который пронизывает и окружает видовую жизнь человека. Наделение их человеческим значением – не просто индивидуальная проекция, а использование группой произведенных ею общих символов, в которых находят удовлетворение психические потребности людей. Сакральные персонажи и их действия: Отец, Сын, Святой Дух и Мать Сына, – будучи знаками долгого опыта существования как социального вида, чьи физические акты никогда не бывают свободными от социальных и духовных влияний, а духовная жизнь наполнена его физической и видовой природой, – представляют собой коллективные экспрессии, детерминированные множеством факторов. В христианстве основу сакрального мифопоэтического универсализма составляет смерть Христа.

Публичная драма литургий, проводимая в Страстную неделю и на Пасху, месса и Тайная вечеря – вот некоторые из нынешних ритуальных действий, являющихся выражением чудовищного завершения земной жизни и вовлечения каждого христианина в это ужасное деяние. Кроме того, нам повествуется о триумфальном возвращении Христа в его духовный дом и то, что человеку обеспечена жизнь после смерти. В таком ритуале, как месса (в силу того, что хлеб и вино – не символы, а сам Воплощенный Христос) всякий раз заново разыгрывается жертвоприношение, Богочеловек возвращается к жизни на алтаре и вновь убивается. Таким образом, его заставляют страдать от человеческой жестокости и испытывать боль от человеческой греховности не один раз, а ежедневно на протяжении всей человеческой истории. Какова необходимость католикам и протестантам вспоминать этот ужас? Что именно в человеческих чувствах, находящих выражение в христианской вере, требует, чтобы этот кроткий Бог продолжал оставаться ритуальной жертвой их садистской жестокости? Частичным ответом на этот вопрос, разумеется, будет то, что он вознесся из глубины своих страданий победителем и тем самым еще раз внушил людям уверенность в том, что у них может быть вечная жизнь. Однако сколь бы ни было важным само по себе это уверение, оно может быть, в лучшем случае, всего лишь одним из важных элементов более широкого объяснения. Символы мифа об Отце и его Сыне представляют знаки, погребенные в глубинах моральной и видовой жизни человека, которые пробуждают человеческие чувства, выполняющие, если грамотно ими воспользоваться, эту задачу. Это уже вопрос мифологизации Любви и Ненависти. Любовь Бога к человеку и та действенная форма, которую она принимает, выражены в следующих строках Священного Писания: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3,16) Однако в жертвенных обрядах Церкви выражается еще один смысл. Американский социолог Уильям Уорнер, анализируя это драматическое явление, дает свое истолкование этому явлению: «В этой драме человек ставится в такое положение, в котором он убивает своего Бога, т. е. своего ритуального старшего брата, и преподносит этого убиенного родственника своему и его отцу. Бог, убитый на собственном алтаре своими человеческими братьями, земными сыновьями отца Христа, приносится в жертву самому Богу и им самим одобрительно принимается. Вся связь человечества с Христом, а также все его надежды и страхи и все его упования сфокусированы и заключены в этом взаимоотношении, в котором приемные человеческие братья, как члены христианской семьи, являются вместе с Христом сыновьями Бога»

[7, с. 471]. Таким образом, Бог не только принимает своего Сына как убиенного Агнца, но и становится свидетелем в отличающихся друг от друга ритуалах различных церквей, участников пиршественного стола, за которым все присутствующие угощаются кровью и плотью его убиенного Сына. На человеческих его участников, укрепленных и очищенных этой божественной трапезой, нисходит благодать, и благодаря действенности этих самых сакральных ритуалов они освобождаются от чувства вины и цепей греха. Каково значение этого мифа и прочих ритуалов, связанных со смертью Христа? Сколь бы ни были велики разногласия между протестантами относительно значения и церемониальной формы святых таинств, большинство церквей протестантского вероисповедания официально признают только два: Тайную вечерю и Крещение. Сохранение их протестантами в ходе Реформации и после пуританского разрушения литургических знаков демонстрирует их глубокую значимость для христиан. Таинство Тайной вечери и месса различаются по форме и символическому замыслу, они символически связаны с двумя важными формами человеческого опыта: разделением пищи близкими людьми за совместной трапезой, а также фактом человеческой смерти и страхом перед ней. Мифологическая система Голгофы и символическая система последней трапезы Иисуса со своими учениками в горнице трактуются в христианском ритуале как отдельные и вместе с тем единые. «Еда и питье» Тайной вечери, хлеб и вино, становятся едины с живым Христом, который умер и ожил вновь.

Мифологическая картина является очень мощным коммуникатором, не только своеобразно отображающим объективный мир, но создающим его заново, создавая универсальность человеческого мышления. Анализируя символическую коммуникацию, заключенную в ритуалах и обрядах, нам необходимо четко понимать для себя самих, как и каким образом различные элементы коммуникации – знаки, мифологемы, символы – приводятся в движение? Как они функционируют? Как, будучи составной частью всех культов, они становятся универсальным явлением всей человеческой культуры? Флоренский в своем труде «Философия культа» определил три закона существования символов и мифа. 1. Закон концентрации символов (научно-философский, религиозный); 2. Закон концентрации мифологических сюжетов; 3. Закон концентрации научных терминов и закон их дифференциации. И сам же поясняет «Закон концентрации символов, сюжетов, терминов и научных теорий заключается в том, что отдельные символы имеют тенденцию сливаться, сочетаться в сложные многообразные группы, причем противоречивость или, во всяком случае, несходность символов уравнивается,

«темперирруется». Исходя из разных исходных пунктов, люди строят отдельные символы, сюжеты, теории; но затем построенное стараются объединить, совокупить, устанавливают общую, несколько неопределенную точку зрения, и эта последняя, в силу своей неопределенности, лишает каждый из символов его первичной отчетливости и строгости» [8, с. 424–425]. Говоря в целом, сверхъестественная коммуникация включает в себе два действия и результата: 1. Знаки и те, кто ими пользуются, сливаются воедино с объектом и таким образом принимаются символическим получателем, Богом, сверхъестественными сущностями и пр. 2. Знаки и сообщения транспортируют и поднимают их значения с естественного и профанного уровня на высший сверхъестественный уровень, где они обладают качествами, которые сродни качествам Троицы и Божественности. Эти продукты сверхъестественной коммуникации – превращение знака в объект, коммуникатора в сообщение и всего этого в единого Бога – являются сверхъестественным аспектом технических фактов коммуникации. Все вовлечено в доступный глазу человеческий процесс коммуникации, в том числе священник, причастники и знаки хлеба и вина. Они движутся из сферы профанного, и транспортируются благодаря сакральной действенности ритуала в сверхъестественную сферу. Сакрализация знака, мифа, символа обременена поэтикой Слова, как сверхъестественного, и поэтикой слова, как вербального коммуникатора. В протестантизме интровертно-формальному символизму удалось по-иному подойти к такой схеме сакрализации профанного, в котором менее всего было бы религиозного, но активно выступало бы таковым. По мнению Лосева, «религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но сама структура мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием. В мифе личность вовсе не живет обязательно религиозным самоутверждением в вечности. В ней отсутствует самый нерв религиозной жизни – жажда спасения и искупления» [5, с. 98–99].

С точки зрения развитого теоретического сознания, с его разделением на внешнее и внутреннее, субъективное и объективное, структура мифологического всегда будет содержать в себе феномен экспрессии. Там, где мир берется как чисто экспрессивный смысл, то и каждое явление наделяется определенным «характером», не выводимым из чего-либо иного, но данным нам непосредственно из действительности и обремененным человеческим мышлением. В протестантизме это мышление достигло наивысшего развития, т. к. мир действительности полностью стал миром субъективных чувств и внутреннего языка. Всякая

постигаемая нами действительность в своей первоначальной форме есть не столько противостоящий нам мир вещей, сколько испытываемая нами достоверность жизненного воздействия. Но доступ к такой действительности дан нам не в ощущении с его чувственными данными, но лишь в прафеномене выразительности и экспрессивного понимания. Если бы некие воспринимаемые переживания не открывались бы нам в своем экспрессивном смысле, то бытие оставалось бы для нас немым, т. е. не мифопоэтичным.

1. Гаман Дж. Эстетика в природе // Джорж Гаман. Сочинения.– М.: Телемах, 2003.– 402 с.
2. Гарнак А. Сущность христианства // Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии: Сб. произведений.– СПб.: Издательство СПб. ун-та, 2006.– 385 с.
3. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х тт. Т. 3. Феноменология познания.– М.–СПб.: Университетская книга, 2002.– 398 с.
4. Лейбниц Г. В. Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании «Критического словаря» г-на Бейля (статья Рорарий) о системе предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х тт.– М.: Мысль, 1982.– Т. 1.– 636 с.
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф – число – сущность.– М.: Мысль, 1994.– 919 с.
6. Мейстер Э. Духовные проповеди и рассуждения // Мейстер Э. Духовные проповеди и рассуждения.– М.: Политиздат, 1991.– 192 с.
7. Уорнер У. Живые и мертвые // Уорнер У. Живые и мертвые.– М.–СПб.: Университетская книга, 2000.– 671 с.
8. Флоренский П. А. Философия культа // Флоренский П. А. Философия культа.– М.: Мысль. 2004.– 685 с.
9. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. В. Сочинения. В 2-х тт.– Т. 2.– М.: Мысль, 1989.– 636 с.