

МІСТИЧНИЙ ДОСВІД У МОНОТЕЇСТИЧНИХ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ

Анотація

У статті «Містичний досвід у монотеїстичних релігійних традиціях» розкрито зміст таких понять, як авраамічні релігії й релігії об'явлення з погляду виявлення специфіки містичного досвіду в означених цими дефініціями релігіях: християнстві, ісламі та юдаїзмі. Встановлено, що в містичному досвіді названих духовних традицій діалектично проявилися нові для цього етапу розвитку релігійної свідомості риси, які формували нові уявлення про Бога, збагачені етичним виміром.

Ключові слова: містичний досвід, релігійна свідомість, авраамічні релігії, релігії об'явлення, ісихазм, суфізм, хасидизм, християнство, іслам, юдаїзм.

Аннотация

В статье «Мистический опыт в монотеистических религиозных традициях» раскрыто содержание таких понятий, как авраамические религии и религии откровения в аспекте проявления в них специфики мистического опыта в обозначенных этими дефинициями религиях: христианстве, исламе и иудаизме. Установлено, что в мистическом опыте названных духовных традиций диалектически проявились новые для данного этапа развития религиозного сознания черты, которые формировали новые, обогащенные этическим измерением, представления о Боге.

Ключевые слова: мистический опыт, религиозное сознание, авраамические религии, религии откровения, исихазм, суфизм, хасидизм, христианство, ислам, иудаизм.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями. В умовах розбалансованості раціонального та ірраціонального рівнів буття у контексті зміни релігійної, наукової, культурної парадигми постають питання, пов'язані з вивченням причин і витоків сучасної духовної кризи та пошуком шляхів щодо її подолання. Містичний досвід монотеїстичних релігій, що визначили і продовжують визначати напрямки культурно-історичного й духовного розвитку людства, є тим простором, на якому саме й виник конфлікт між ірраціональною і раціональною інтенцією релігійної свідомості. Очевидно, що розвідки в галузі містичного досвіду різних культурних традицій ще довго не втрачатимуть своєї наукової актуальності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. На сьогодні існує значний корпус науково-дослідницької літератури, присвяченої містичному досвіду, адже цим питанням історики

ідей почали активно цікавитися з середини минулого століття, розглядаючи цей феномен під різними кутами зору, описуючи його структуру, формальні характеристики, функції в різних культурних традиціях. Аналіз містики й містичного досвіду здійснювався в межах різних наукових дискурсів: релігійного, філософського, психологічного, психоаналітичного, транспсихологічного, навіть біохімічного. Про проявлення містичного досвіду в різних культурних традиціях писали З. Абдурашидова, К. Амстронг, О. Баранець, М. Бердяєв, М. Бубер, Б. Вишеславцев, С. Грофф, У. Джеймс, Л. Дюпре, М. Еліаде, С. Заріна, Г. Керімов, О. Ладова, Т. Ліфінцева, М. Лосський, Б. Макгінн, А. Маслоу, П. Мур, О. Соколова, М. Трубецької, Е. Фромм, С. Хорунжий, Г. Шолем, К. Юнг та інші.

Формування цілей статті (постановка завдання). Цікавою вбачається спроба розглянути містичний досвід трьох монотеїстичних традицій, які історично формують структуру релігійної свідомості людства, в аспекті розкриття змісту таких класифікаційних термінів, як авраамічні релігії й релігії об'явлення; виявити в цих дефініціях, які об'єднують християнство, іслам та юдаїзм за типологічним принципом, істотні риси, спільні для трьох означених релігій.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Мірча Еліаде в збірці «Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання» (1976) говорить про те, що починаючи з 40-х рр. ХХ століття містичним досвідом вельми зацікавилися історики ідей, між 1940 і 1960 рр. була опублікована ціла низка фундаментальних наукових праць про езотеричні доктрини й таємні практики. Цьому певною мірою сприяли знамениті відкриття сторіччя: гностична бібліотека Наг Гамаді та знайдені в печерах на узбережжі Мертвого моря манускрипти, які, найімовірніше, належали громаді есеїв. Слід зазначити, що в 1978 році, вже по виході праці Еліаде, археологами в Єгипті було знайдено Євангеліє від Юди, написане коптською мовою. Попри ці відкриття наукова думка випродукувала деякі значні праці, які радикально

змінили ставлення до езотеричних духовних традицій. Насамперед Еліаде називає монографії Гершома Шолема про Кабалу та єврейський гностицизм і містичні системи, підкреслюючи, що завдяки ерудиції й інтуїції Шолема в науковий обіг ввійшли тексти, які зазвичай нехтувалися як магія й марновірство [14; с. 515-516].

Проте розуміння містики як релігійного феномену одним з найавторитетніших її дослідників не було однозначним. Н.-Е. Заболотна називає його відверто суперечливим і звертає увагу на те, що в одній зі статей Г. Шолем наполягає на невимовному характері містичного досвіду, оскільки, попри будь-які спроби його описати, завжди залишається безформне осереддя, яке й забезпечує осягнення містиком свого релігійного світу та його цінностей, і саме ця діалектика визначає його ставлення до релігійних авторитетів; таким чином провадиться думка про антиномічний потенціал містики, що дозволяє в певних випадках відкинути інституційні форми конкретної релігії. З іншого боку, Г. Шолем не визнає такого явища, як абстрактна містика, не пов'язаного з певною релігійною системою [6; с. 19-20]. Він пише: «Існує не містика як така, а лише певна форма містики – християнська, мусульманська, єврейська містика і т. д. Немає сенсу заперечувати, що між ними існує дещо спільне, і це якраз і є той елемент, який виявляється під час порівняльного аналізу окремих видів містичного досвіду» [14; с. 40]. До того ж, у роботі «Основні течії в єврейській містиці» (1941) Гершом Шолем стверджує, що містика – це певна стадія в розвитку релігії, вона виникає за певних умов і пов'язана з певною стадією релігійної свідомості і є невіддільною від цієї стадії [14; с. 41].

Погоджуючись і водночас полемізуючи з Г.Шолемом, можна сказати, що містика є іманентною сутністю релігії, її властивістю, котра впливає з природи релігії як особливої форми культури, специфічна функція якої полягає в реалізації трансцендентних зв'язків людини. Містика є структуруючим началом релігійної свідомості як «специфічного практично-духовного способу входження людини в світ» [10; с. 275]. Цей спосіб має

свої специфічні ознаки: образність, символічність, діалогічність, глибоку інтимність, складне й суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційну насиченість, активний вплив на вольові стани особи та колективу віруючих. Як релігійний феномен, містика є діалектичною за своєю природою та функціональністю, її діалектичне начало виявляє себе у трьох можливих значеннях. По-перше, у первісному – як метод встановлення істини шляхом подолання суперечностей. По-друге, в гносеологічному – як метод пізнання дійсності в її суперечливості, цілісності та розвитку. По-третє, як процес розвитку в усій багатомірності його форм і суперечливості його проявів. Таким чином, містика виявляється механізмом розвитку в генезі релігійної свідомості та в генезі релігії як феномену культури.

Стосовно трьох означених Г. Шолемом монотеїстичних релігійних традицій: християнства, ісламу та юдаїзму – варто зазначити, що за різними принципами типізації науковці часто зараховують їх до різних кластерів релігійних систем. Однак від часів появи на культурно-історичній арені всі три релігії виявляють у всесвітньому масштабі надзвичайно потужний історикотворчий і культуротворчий потенціал. Вони не втрачають вітальної енергії продуктивного зросту, і сьогодні саме вони визначають вектори глобальних процесів: політичних, економічних, соціальних, культурних, духовних, – формуючи менталітет сучасної людини.

Християнство, іслам, юдаїзм мають спільний корінь на ґрунті містики, що чітко проявляється в дефініціях «авраамічні релігії» і «релігії об'явлення». В означених поняттях відбиваються істотні риси, що за типологічним принципом наукової систематизації об'єднують саме ці три релігії в окрему групу.

Ці три релігії називають релігіями об'явлення, оскільки осереддя їхніх релігійних вчень ґрунтується на тому, що сам Бог відкрив людям про себе і про правильну істинну віру, тобто на Об'явленні, яке, будучи головним і визначальним, розглядається в цих релігійних традиціях, як незаперечне джерело божественних істин.

Об'явлення є фокусом релігійно-філософських роздумів М. Бердяєва, який стверджує, що у порівнянні з філософським, обмеженим певним кутом зору, релігійне одкровення є синтетичним, більш повним і органічним, адже релігія є об'явленням Розуму в людині, у її містичному спілкуванні зі світовою реальністю, відкриттям Сенсу світобудови не в суб'єктивній замкнутості, а в таємничому входженні в людину об'єктивної реальності. Київський філософ-екзистенціаліст розглядає об'явлення не як владу авторитету ззовні нав'язаних слів чи фактів, а як свободне й реальне поєднання особистості з першоосновою буття, що відбувається у внутрішній її містичній стихії і дає таке визначення: «Об'явлення є таємничим внутрішнім актом народження Логоса в нашій внутрішній містичній стихії, це наш містичний досвід, осмислений Розумом» [2; с. 21].

Концепт, висловлений М. Бердяєвим, дозволяє стверджувати, що вчення релігій об'явлення принципово будується на містичному досвіді, в якому відбувається діалектичне з'єднання в єдине ціле суб'єкта і об'єкта, віри і розуму, ірраціонального і раціонального чинників релігійної свідомості. Очевидно, що містичний досвід реалізується в певному внутрішньому просторі особистості, цей вимір характеризується такими властивостями, як свобода, синтез, творча і вольова активність. Означені параметри мають відповідати діалектичній структурі свідомості, скерованій на розкриття нових смислів культури в кризові моменти її розвитку. Йдеться про структуру свідомості багатовимірної особистості, здатної до трансцендентності – виходу за суб'єктивні межі власного «Я». Містичний досвід таких особистостей відбився не лише в релігіях об'явлення, він мав реальні наслідки у світовій культурі й вплинув на історичний процес: Христос, Магомет, Жанна д'Арк.

Містичний досвід об'явлення заклав у підґрунтя релігій, що виникли на його основі, протиріччя, яке мало історичні наслідки. Як зауважує А. Тойнбі, між філософією і традиційним поганством не існувало проблеми примирення серця з розумом, оскільки не було спільного ґрунту для виникнення

суперечностей: суть примітивної релігії складала не віра, а дія, тож свідченням згоди з нею була не приналежність до конфесії, а участь у ритуальних діях [12; с. 98]. Містичний досвід релігій об'явлення якісно відрізнявся від діонісійського досвіду язичницьких містерій, адже йдеться не про досвід свідомості, зануреної в міфологічну стихію, а про досвід релігійної свідомості, яка пройшла катастрофу рефлексії. Характерною новою рисою цих релігій стало те, що їхні доктрини, які ґрунтувалися на одкровеннях пророків, було викладено раціоналістичною мовою філософських постулатів. Таким чином, за словами А. Тойнбі, істина стала ментальною сферою, що вдається до суперечки, а відтак виникло двоє незалежних авторитетних джерел: пророцьке одкровення й філософська думка, – і кожне з них претендувало на цілковите й беззастережне панування на інтелектуальній ниві; отже, думка й одкровення не могли існувати на колишніх сприятливих засадах думки й ритуалу [12; с. 99].

Однак означена проблема виникає не лише в площині історично обумовлених змін у структурі містичного досвіду й релігійної свідомості в цілому, але й через внутрішню природу містичного досвіду як такого, одну з трьох його характерних особливостей, виявлених Вільямом Джеймсом у роботі «Багатоманітність релігійного досвіду» (1902), де вчений з позиції філософа й психолога стверджує: «Містичний досвід підриває авторитетність немістичної чи раціональної свідомості, заснованої на розумі та відчуттях» [4; с. 329].

Ці обставини призвели не лише до опозиції релігійного і наукового світоглядів, епістемологічної кризи сучасної постсекуляризованої доби та краху картезіансько-кантіанської картини світу, а й до появи в межах релігій об'явлення в певні кризові моменти їхнього розвитку містичних рухів, які вступали у протиріччя з ортодоксальними традиціями.

Занурений у діонісійську стихію, ритуал первісних поганських релігій носив екстатичний характер. З появою у структурі релігійної свідомості рефлексії, логічного мислення, екстатичні інтенції в душевній організації

людини стали зменшуватися. Т. П. Ліфінцева виявляє пов'язану з цим вельми важливу тенденцію: майже всі релігії затемнюють найвищу ціль, яка полягає в тому, щоб привести віруючого до єднання з Абсолютом, великою кількістю ритуалів, що зазвичай перетворюються на самоціль. Так традиційний юдаїзм зробив ритуальні дієства й обряди, описані в Галасі, центром святості, вони, незалежно від інтенцій віруючого, гарантували спасіння. Хасиди повстали супроти інтелектуального снобізму й соціальної замкнутості рабинів. Хасидизм, на думку дослідниці, прагнув не до реформи обрядової чи догматичної, а до більш глибокої психологічної реформи: перетворення не віри, а віруючого. Цей містичний рух намагався створити новий тип релігійної людини, яка ставить почуття вище розуму, емоції – вище обряду, духовний запал – вище закону [8; с. 75]. Вочевидь, містичне вчення хасидів з'явилося як реакція на втрату ортодоксальним юдаїзмом головної релігійної функції, що перетворювало його на мертву форму культури.

Подібну ситуацію висвітлює Г. М. Керімов у співвідношенні ісламу й суфізму, стверджуючи, що розбіжності між ними містяться у ставленні до мусульманських обрядів, адже суфії не визнають паломництва, постів і цілого ряду молитов, регламентованих нормами шаріату, оскільки для їх містичного вчення основоположним є не шаріат, а хакікат, тобто істина, яка міститься не в шаріаті, а в Бозі [7; с. 232, 235-236].

Східнохристиянське містико-аскетичне вчення ісихазм понад обряди ставить богопізнання через містичне споглядання сутності речей. Один з його теоретиків Григорій Палама стверджує, що Божественна сутність випромінюється у створеному світі Енергіями, які людина сприймає як душею, так і тілом. І це втягування в себе Божественних Енергій (Духа Божого) є головною ціллю християнського релігійного життя [9].

Неважко помітити, що в цьому контексті виникає ще одна антиномія – закон/благодать, пов'язана з діалектичними властивостями містичного досвіду, яка була закладена у текстах Святого Письма, що стали спільним першоджерелом для релігій об'явлення. П'ятикнижжя Мойсееве визнають,

хоч і по-різному тлумачать, усі три релігії, у зв'язку з його текстами їх називають авраамічними. Термін «авраамічні релігії» об'єднує християнство, іслам та юдаїзм в групу релігійних систем, доктрини яких виходили з віровчення патріарха праотця Авраама.

З одного боку, історія Авраама – це втілення Закону [3; с. 32]. З іншого – це історія зустрічей з Богом, історія Об'явлення [11; с. 204]. С. Аверинцев зазначає, що в біблійній оповіді цілком відсутній суб'єктивний характер та розумове мотивування «навернення» Авраама, тобто йдеться про містичний досвід, тому традиція юдаїзму прагнула заповнити цю прогалину в післябіблійних легендах, вводячи мотив свідомого вибору [1; с. 24]. Саме в історії Авраама зачинається суперечність Закону і Благодаті, яка по-різному проявляється й вирішується в авраамічних релігіях і є фундаментальною антиномією в історії їхнього розвитку. За словами Бориса Вишеславцева, М. Бубер розглядає її як проблему релігії та релігійності, адже релігія завжди позитивна й набуває форми законних установлень, а релігійність завжди містична та інтимна й не висловлюється жодним Законом і вона є Благодаттю. Вишеславцев стверджує, що всі містичні течії в єврействі – і Філон, і кабала, і хасидизм, і М. Бубер – представляють собою наполегливі пошуки «благодаті», підтверджуючи недостатність релігії закону. На його думку, остання і найвища благодать Божа висловлюється саме в містичному переживанні [3; с. 33-34, 298].

У цьому контексті дуже переконливо звучить сентенція Б. Паскаля як людини, а не як філософа про те, що Бог Авраама, Ісака та Якова – не Бог філософів і вчених.

Має сенс звернутися до двох міркувань з дослідження давньоєврейської та давньогрецької літератури. Г. Синіло зазначає, що в духовному досвіді цих трьох патріархів – Авраама, Ісака та Якова сконцентровано й відтворено досвід багатьох поколінь, однак особистісний аспект, особистісне зусилля волі в пошуках призначення є на першому плані. Саме ці патріархи, першим з яких став Авраам, розпочинають неперервний діалог с Богом, адже вони є

тими, «чия душа готова до зустрічі з Богом» через «подолання внутрішньої інерції, духовний рух» [11; с. 203]. Розглядаючи функції жерця у феномені давньогрецького жертвопринесення, О. Фрейденберг вказує на принципову різницю між Агамемноном, який заколює свою доньку Іфігенію на олтарі, і Авраамом, який намагається це зробити з Ісаком. На відміну від Авраама, Агамемнон виступає не в ролі батька і глави роду, а як божество смерті, тотем-смерть [13; с. 31].

Очевидним є те, що в порівнянні з досвідом архаїчних ритуалів жертвопринесення містичний досвід Авраама відкриває новий вимір – віру. Містичний досвід Авраама є принципово новим з погляду психологічної мотивації жертвопринесення. Аналізуючи історію принесення в жертву Ісака, Карл Юнг вказує на батьківські почуття Авраама і нестерпучість такої жертви з психологічної точки зору, також на подальше розгортання парадигми цього жертвопринесення в християнстві, його євхаристичну сублимацію, тобто символічне відтворення в літургічній формі в християнській месі. [15; с. 253-254, 314-316]. Принесення в жертву сина, народженого не в рабстві, а в свободі, є не просто ритуальною жертвою жерця богам, а справжнім самопожертвуванням, що спирається на беззастережну довіру до Богу, а не на страх перед божеством, яке перебуває за етичною межею добра і зла.

У цьому контексті Юнг наводить талмудичну легенду, в якій Авраам дорікає Богу за вимагання від батька такої жахливої жертви і домагається відвітного жесту, і Бог дає обіцянку [15; с. 314]. У цій легенді діалог між Богом і людиною відбувається на очевидній рівності сторін. Проте не лише в цій легенді, а й у Книзі Буття міститься діалог між Авраамом і Богом, побудований на паритетних началах (1 М. 18:23), в якому з'являється нове уявлення про Бога, як милосердного й справедливого. Але цьому якісно новому діалогу передуює перевірка Авраама на етичну зрілість – явлення Господа, що супроводжується вимогою до всього життя, в якому висловлено примат етичного служіння перед усіма іншими: «Ходи перед лицем Моїм, і

будь непорочний!» (1 М. 17:1). Пройшовши цю перевірку, яка містить у собі зміст ініціального характеру, Авраам отримує нове ім'я: «І не буде вже кликатись ім'я твоє: Аврам, але буде ім'я твоє: Авраам, бо вчинив Я тебе батьком багатьох народів» (1 М. 17:5). Нове ім'я Авраама вказує не на зміну соціального статусу – він має стати батьком не лише роду, а й багатьох народів, а передусім на зміну онтологічного статусу й екзистенційного стану. Г. Синіло звертає увагу, що в цьому тексті Авраама названо «другом Божим», і це нечуване в язичницькому світі визначення, відтворює абсолютно інший рівень взаємовідношень людини і Бога [11; с. 204].

Містичний досвід Авраама, описаний у Книзі Буття – це не пасивний досвід дельфійської піфії, це акт свободи і трансцендентності активної особистості, яка має власний голос у діалозі двох рівноправних особистостей. Цей рівень трансцендентного діалогу здобуто людиною через самопожертву та її свобідний етичний вибір. Таким чином, історія Авраама, його містичний досвід закладає підґрунтя екзистенційної діалектики Божественного і людського, проявленої в генезі релігійної свідомості, на формування структури якої насамперед впливають авраамічні релігії: християнство, іслам та юдаїзм, – в яких Бог виступає як особистісне етичне начало, котре шукає сенсу буття через діалог зі своїм творінням.

Висновки з даного дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку. На підставі аналізу визначальних рис двох понять, які характеризують християнство, іслам та юдаїзм як авраамічні релігії та релігії об'явлення, можна стверджувати, що обидві дефініції генетично пов'язані з виявленням у цих монотеїстичних релігійних традиціях містичного досвіду. У контексті того, що означені релігійні системи представляють собою суттєвий етап у розвитку релігійної свідомості й мають неабиякий вплив на формування її структури, стає очевидною принципова відмінність їх містичного досвіду в порівнянні з попереднім дорефлекторним містичним досвідом поганської релігійної свідомості, зануреної у міфологічну стихію. Зіткнення ірраціонального і раціонального начал у площині релігійної

свідомості актуалізували діалектичні тенденції містичного досвіду, проявляючи в ньому принципів для трьох традицій константи: етичність, свободу, діалогізм на паритетних засадах, – мотивовані здобутими цим досвідом новими уявленнями про Бога, збагаченими етичним виміром, відтак якісно новим характером спілкування із Ним на ґрунті взаємної любові Творця і творіння. У контексті кризової зміни релігійної парадигми вельми цікавим стає питання дослідження специфіки діалогу реалізованого через містичний досвід як екзистенційної діалектики божественного і людського начала.

Список літератури:

1. Аверинцев С. С. Словник / Сергій Сергійович Аверинцев // Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. – 2-е вид. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 20-264.
2. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Николай Бердяев // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – С. 5-290. – (История философии в памятниках).
3. Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса / Борис Петрович Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – (Б-ка этической мысли).
4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джеймс [пер. с англ.]. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
5. Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Есеї з компаративних релігій / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 469-569.
6. Заболотная Н.-Э. Г. Г. Шолем – духовные странствия / Наташа-Эстер Заболотная // Шолем Г. Г. Основные течения в еврейской мистике [пер. с англ. и ивр. Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная]. – М.: Мосты культуры, 2004. – С. 13-20.
7. Керимов Г. М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе / Гасым Мамедович Керимов // Вопросы религии и религиоведения (Антология

отечественного религиоведения). Вып. 1. – Ч. 2. – М.: Медиа Пром, 2009. – С. 229-240.

8. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Татьяна Петровна Лифинцева. – М.: РАН Институт философии, 1999. – 133 с.

9. Регельсон Л. Жанна д'Арк и её вера [Электронный ресурс] / Лев Регельсон // Наука и религия. – 1991. – № 7. – Режим доступа к журналу: <http://www.apocalyptism.ru/Joanna-Darc.htm>.

10. Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

11. Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов / Галина Вениаминовна Синило. – Минск: Экономпресс, 1998. – 471 с. – (Ассоциация «Обновление гуманитарного образования»).

12. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. – Т. 2 / Арнольд Тойнбі [пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука]. – К.: Основи, 1995. – 406 с.

13. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / Ольга Михайловна Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 606 с.

14. Шолем Г. Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Герхард Шолем / [пер. с англ. и ивр. Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная]. – М.: Мосты культуры, 2004. – 511 с.

15. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Юнг К. Г. Ответ Иову. – М.: Канон, 1995. – С. 235-348. – (История психологии в памятниках).