

## АРХЕТИП ХЛІБА ЯК СЛОВА БОЖОГО У БІБЛІЙНІЙ СЕМІОСФЕРІ

Аналізуючи феноменологічні проблеми сучасної герменевтики, Г.-Г.Гадамер наголошував на важливості євангельської доктрини Слововтілення для світової філософсько-релігійної герменевтичної традиції осягнення фундаментальних доктрин буття: „Нам ... слід звернути увагу на оцей головний момент християнської релігії, що для християнської думки ідея інкарнації якнайтісніше пов'язана із проблемою Слова. Від часів отців церкви й до остаточної систематичної розробки августинізму, здійсненої у пізній схоластиці, витлумачення *таїни Трійці* – найважливіше завдання християнської думки середньовіччя, – спирається на людські стосунки мислення й мови. Догматика йде тут передовсім за прологом Євангелія від Івана, й, хоча вона вирішує свої теологічні завдання за допомогою грецького розумового апарату, вона все ж розкриває перед філософською думкою неприступні для греків горизонти. Коли Слово стало плоттю й коли лише в подібній інкарнації Дух набуває своєї остаточної дійсності, то це означає, що Логос, нарешті, звільняється від свого спірітуалістичного характеру, який означав водночас і його космічну потенційність... Зрозуміло, що людська мова стає тут лише непрямим предметом роздумів. Людське слово слугує лише прикладом, лише вихідним пунктом для теологічної проблеми Слова, *Verbum Dei* (Слова Божого), для проблеми єдності Бога-Отця й Бога-Сина. Проте для нас вирішально важливим є якраз те, що містерія єдності набуває свого відображення саме у феномені мови” [3, 387-388]. Він наголошує, що „вже акт творіння відбувається завдяки Слову Божому... Однак найголовніше те, що власне акт спасіння, посилення Сина, містерія інкарнації, в самому пролозі Євангелія від Івана описується як явлення Слова” [3, 388].

Існує один важливий момент, який детально був розроблений у схоластиці: немає суперечності між єдністю Божественного Слова та множинністю людських слів. Єдність і множинність слова перебувають у принципово діалектичних стосунках, і це насправді пронизує всю суть Слова. Гадамер обґрунтовує цю концепцію так: „Хоча Божественне Слово дійсно є одним-єдиним Словом, що прийшло у світ в подобі Спасителя, проте воно лишається все ж таки подією (*Geschehen*), – тож існує суттєвий зв'язок між єдністю Божественного Слова і його явленням у Церкві. Вість про спасіння, зміст християнської благовісті знову стає дійсною подією в таїнстві причастя й у проповіді, але водночас воно лише промовляє про те, що звершилося у подвизі Спокути. Адже це і є одне-єдине Слово, яке знов і знов виголошується у проповіді. Очевидно, що сам собою характер вісті уже вказує на множинність виголошень” [3, 395]. Гадамер наголошує, що необхідно зрозуміти ту неосяжну відмінність, що існує між Словом Божественним і словом людським. „Містерія Трійці, прояснена за допомогою аналогії з внутрішнім словом, врешті-решт, повинна все ж таки лишитися незрозумілою та недосяжною для людського мислення. Якщо у Божественному Слові вимовлено всю цілісність Божественного Духу, тоді процесуальний момент у слові означатиме щось таке, перед чим безсилі всі аналогії. А що Божественний Дух, пізнаючи сам себе, пізнає водночас і все суще, то Слово Боже є Словом Духу, який споглядає й творить усе в єдиному акті споглядання (*intuitus*)” [3, 392].

Однак, ніхто з дослідників не відкидає, що Новий Заповіт, описуючи містерію Божественного втілення Слова, водночас подає цілий ряд символіко-алегоричних картин його можливого інтуїтивного осягнення в образах матеріального світу і термінології людської мови. Аналізуючи алегоричну природу імен та образів Старого Заповіту, ми простежуємо проекцію чи ідейне продовження цих образів в Новому Заповіті. Тут важливим є принцип єдності Заповітів, який покликаний не тільки підтвердити єдність Біблії як єдиного Канону, а й у цьому випадку є ключем до розуміння багатьох проблем художньо-образної структури Нового Заповіту. Центральними образами Нового Заповіту є Ісус Христос як втілене Слово Боже, яке надається до аналізу у контексті різних силових „ґрон”, які воно творить стосовно різних понять та тематичних рівнів Писання.

Аналізуючи образ Ісуса Христа, як він переданий в Писанні, необхідно зважати на деякі концептуальні речі. Перш за все, якщо стояти на позиціях християнської ідеології, не можна не враховувати того факту, що в Особі Христа втілилися усі месіанські пророцтва Старого



Заповіту. Тобто, коли ми натрапляємо в Новозавітних текстах на епізодичні чи пунктирні образи чи мотиви, не виключено, що глибинне їх розуміння розкривається через паралельні розгорнуті картини і образи Старозавітних Писань. Значною мірою непоодинокі вказівки, натяки, алюзії у мові Ісуса Христа та Його апостолів виводять інтерпретатора на значно ширший контекст, ніж контекст книги, де вони зустрічаються, чи контекст Заповіту. Навіть за умови зміни історичних парадигм, структура біблійної семіосфери залишається незмінна, тому співвіднесення між Новим і Старим Заповітами є необхідною умовою алегоричної інтерпретації. Другий важливий концепт такої інтерпретації полягає в усвідомленні символіко-алегоричної основи усього Писання, що полягає в ототожненні Ісуса Христа як історичної постаті з сакральним Словом Божим, Логосом, що втілилось у світ в Його Особі. Цей постулат є надважливим, оскільки, вилучаючи його з інтерпретації, дослідник Біблії позбавляє власну інтерпретацію тієї стрижневої ідеї, яка є центральною віссю „наріжним каменем”, на якому утримується вся архітектоніка Писання. Як зазначає Н.Фрай, не випадково єврейське розуміння творчої сили, закладеної в Слові акту Творення у Книзі Буття, співвідноситься з грецьким Гераклітовим Логосом, – це засвідчує єдність людської свідомості і фізичних явищ. „Філон і автор Іван поєднують ці дві традиції, і Іванове „На початку був Логос” є Новозавітним коментарем на початок Книги Буття, ідентифікуючи первинне творче Слово з Христом” [7, 18].

Цей факт значною мірою пояснює, чому інтерпретація образу Ісуса Христа не може обмежуватися тільки аналізом історичної особи, чия біографія, свідчення життєдіяльності, психологічна характеристика та ін., доволі детально зафіксовані в Євангеліях. Втілення споконвічного Слова, що прийшло у світ, – за Іваном, – розкриває цілу панораму можливих символіко-алегоричних виражень цієї таємниці Боговтілення. Євангелія від Івана, як така, що найбільше націлена на розкриття цього релігійного концепту, подає найбільше текстового матеріалу для такого алегоричного аналізу. В інших Євангеліях ця складова значно вужча, розкривається здебільшого в притчах та деяких словесних ілюстраціях Христового вчення стосовно доктрин віри та Божого Царства. Тому за основу аналізу беремо Іванову Євангелію та інші його Книги (особливо Апокаліпсис), де алегорична парадигма виявляється найяскравіше.

Основні алегоричні картини Ісуса Христа розкриваються в Євангелії від Івана через мову Самого Христа, коли Він, навчаючи апостолів, вдається до різних символіко-алегоричних картин та образів. Він говорить: „подивіться на лілеї”, „подивіться на птахи небесні”, „подивіться на фігове дерево” та ін., закликаючи черпати духовні істини з явищ природи. Деякі з цих образів Він використовує стосовно Себе, надаючи їм аналогічного чи й апокаліптичного смислу. Найчастіше такі образи зринають у тих випадках, коли Ісус ототожнює Себе з Богом Ягве, використовуючи сакральне Ім'я у власному тлумаченні Писання і Своєї місії стосовно Священних Писань. Такі вислови Христа Іван фіксує сім разів, кожен з них якимось чином за структурою висловлювання, ідейно-образним навантаженням співвідноситься з ягвістичними Іменами Бога в Старому Заповіті, або й цілком повторює їх:

Я (є) Хліб Життя – (Ів.6:35,48)

Я (є) Світло для світу – (Ів.8:12, 9:5)

Я (є) Двері вівцям – (Ів.10:7-9)

Я (є) Пастир Добрий – (Ів.10:11,14)

Я (є) Воскресіння і Життя – (Ів.11:25)

Я (є) Правда, Дорога і Життя – (Ів.14:6)

Я (є) Правдива Виноградина – (Ів.15:1, 5)

Одразу ж потрібно наголосити, що це – не просто висловлювання, які губляться в загальному тексті, а центральні мотиви, образні домінанти, що проходять через усю Євангелію і Писання в цілому.

Ототожнення Слова з хлібом бере початок з Закону Мойсея, де серед центральних духовних доктрин є й така: „Не хлібом самим живе людина, але всім тим, що виходить з уст Господніх, живе людина” (Повт.Зак.8:3). Мойсей наголошує, що для того Бог і допуслав голод в пустелі, а потім годував Свій народ манною, щоби люди усвідомили необхідність не тільки фізичної поживи, а й духовної: так само, як тіло слабне у час фізичного голоду, так змагає дух без Божого Слова. Таке повчання проглядається і в описаних в Старому Заповіті картинах



голоду на землях, де проживали патріархи і пророки (Бут.12, Рут 1 та ін.). Нерідко в пророків, де йдеться про часи голоду, з'являються паралелі:

Ось дні настають, – говорить Господь Бог, –  
і голод пошлю Я на землю, –  
не голод на хліб, і не спрагу на воду,  
але спрагу почути Господні слова!  
І будуть ходити від моря до моря,  
і з півночі до сходу блукатимуть,  
щоб знайти слово Господа, –  
та не знайдуть його!.. (Ам.8:11-12)

Водночас з'являється метафора поїдання слова: „Як тільки слова Твої знаходилися, то я їх поїдав, і було слово Твоє мені радістю і втіхою серця мого, бо кликалось Ймення Твоє надо мною, о Господи, Боже Саваоте!” (Єр.15:16); „Яке то солодке слово Твоє для мого піднебіння, солодше від меду воно моїм устам!” (Пс.119:103). Таке розуміння суті необхідності наповнюватися Словом Божим для того, щоби говорити Його слова і пророцтва, породжує ряд символіко-апокаліптичних картин. Книга Єзекіїля пояснює пророчий дар Єзекіїля: „А ти, сину людський, послухай, що кажу Я тобі: Не будь ворохобний, як цей дім ворохобности, – відкрив свої уста та з'їж, що Я тобі дам”. І побачив я, аж ось до мене простягнена рука, а в ній звій книжковий. І Він розгорнув його перед моїм обличчям, – а він пописаний спереду та ззаду. І було на ньому написано пісні плачу, стогін та горе... І сказав Він до мене: „Сину людський, з'їж, що знайдеш! З'їж цього звоя, і йди, говори до Ізраїлевого дому!” І відкрив я уста свої, і Він дав мені з'їсти цього звоя. І сказав Він до мене: „Сину людський, нагодуй свого живота, і наповни своє нутро тим звоєм, що даю Я тобі!” І я з'їв. І був він в устах моїх солодкий, як мед. І сказав Він до мене: „Сину людський, іди, ввійди до Ізраїлевого дому, і говори до них Моїми словами...” (Єз.2:8-3:4).

Подібну картину описує Іван в Апокаліпсисі: „І бачив я іншого потужного Ангола, що сходив із неба. Був одягнений в хмару, і над його головою веселка була, а обличчя його – як стовпи огняні, і мав у руці своїй книжку розгорнену. [...] І голос, що я чув його з неба, став знов говорити зо мною й казати: „Піди, та візьми розгорнену книжку з руки Ангола, що стоїть на морі й землі”. І пішов я до Ангола та й промовив йому, щоб дав мені книжку. А він мені каже: „Візьми, і з'їж її! І гіркість учинить вона для твого черева, та в устах твоїх буде солодка, як мед”. І я взяв з руки Ангола книжку та й з'їв її. І була вона в устах моїх, немов мед той, солодка. Та коли її з'їв, вона гіркість зробила в моїм череві... І сказали мені: „Ти мусиш знову пророкувати про народи, і поган, і язики, і про багато царів” (Об.10). Пояснення, чому Слово Боже одночасно гірке і солодке, знаходимо в Захарії та інших авторів Писання: Слово Закону обіцяє численні благословіння і пізнання мудрості Божої для щасливого життя і спасіння, але воно є прокляттям для безбожних нечестивих людей, котрі не хочуть жити за законами моралі та совісті, тому, згідно з ним, вони приречені на загибель і вічне покарання (Зах.5:1-4). Знання і розуміння правди про світ і життя в ньому приносить страждання для людини, яка переймається долею людства. Солодким воно стає тільки для тієї людини, котра пізнала Бога, і Він став хлібом її життя: „Скуштуйте й побачте, який добрий Господь, блаженна людина, що надію на Нього кладе!” (Пс.34:9). Попробувати Бога на смак – це метафора, яка підкреслює, що тільки Бог дає справжнє зміцнення і життя людині, і є тим Хлібом життя, який рятує не тільки від голоду, а й від смерті.

Пророцтво, що Месія прийде з Бетлеєму, окрім того, що Він буде нащадком царя Давида (Давид народився і виріс в Бетлеємі), вказує на те, що Він буде Хлібом життя („Бет-Легем” буквально означає „Дім хліба”). Типологічно цей образ підтверджений у Книзі Рут: помираючи від голоду, Наомі з невістками йде до Бетлеєму Юдиного, „бо почула на моавському полі, що Господь згадав про народ Свій, даючи їм хліба” (Рут 1:6). Бетлеєм – місце Божого забезпечення, благословіння і процвітання. Починаючи Своє служіння, Ісус говорить у нагирній проповіді: „Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони нагодовані будуть” (Мт.5:6), – і проголошує Себе Хлібом Життя. Важливо, що це проголошення слідує за чудом нагодування п'яти тисяч людей (Ів.6:1). Тобто, спочатку Ісус робить чудо фізичного нагодування, щоби через буквально люди зрозуміли духовне: Він є Той, Хто дає наповнення і духовне забезпечення для вічного життя. У цьому епізоді Ісус інтерпретує манну часів Мойсея як типологічний образ Свого



власного служіння і духовного забезпечення: „А Ісус їм сказав: „Поправді, поправді кажу вам: Не Мойсей хліб із неба вам дав, – Мій Отець дає вам хліб правдивий із неба. Бо хліб Божий є Той, Хто сходить із неба й дає життя світові” А вони відказали до Нього: „Давай, Господи, хліба такого нам завжди! Ісус же сказав їм: „Я – Хліб життя. Хто до Мене приходить, – не голодуватиме він, а хто вірує в Мене, – ніколи не прагнутиме. [...] Хто вірує в Мене, – життя вічне той має. Я – Хліб життя! Отці ваші в пустині їли манну, – і померли. То є хліб, Який сходить із неба, – щоб не вмер, хто Його споживає. Я – хліб живий, що з неба зійшов: коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити. А хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке Я за життя світові дам” (Ів.6:32-35, 47-51).

Тому і в Старому Заповіті манна описується як щось надприродне, що важко описати словами людської мови – можливо тільки вказати, на що з природних речей вона подібна, хоча ці описи видаються дуже приблизними: „І піднялася верства тієї роси, – аж ось на поверхні пустині щось дрібне, вузькувате, дрібне, немов паморозь на землі. І побачили Ізраїлеві сини, та й казали один до одного: „ман гу?” бо не знали, що то. А Мойсей відказав їм: „Це той хліб, що дав вам Господь на їжу”. [...] Вона була, як коріяндрове насіння, біла, а смак її, – як тісто в меду” (Вих.16:14-15, 31; „А манна – як коріяндрове насіння вона, а вигляд її, – як вигляд кришталу” (Чис.11:7). Незбагненність природи манни підкреслено тим фактом, що Ізраїльтяни їли її сорок років у пустелі, але до кінця так і не зрозуміли, що це таке, щоразу називаючи її „що це?”. Варто також підкреслити, що, говорячи про Хліб Життя, Ісус використовує слово „зоє”, що протиставляється „біос”, тобто мова йде не тільки про тимчасове фізичне існування, а про вічне досконале існування поза межами простору і часу.

У контексті Старозавітної типології важливою тут є також картина Йосипа: проданий братами, він повинен був постраждати, щоби потім спасти свій дім і весь народ від голодної смерті, за що отримав ім'я „Спаситель світу” і став праобразом Месії, який повинен спасти світ від духовної смерті та дати людству вічне життя. Хлібом життя одночасно є і Слово Боже, і Син Божий, втіленням Якого Він є. Таке поєднання дає можливість для численних асоціативних рядів картин і образів. Дотичними до них є образ зерна, як, наприклад, у „Причті про сіяча”, де зерно уособлює Слово Боже. Яків говорить: „...відкиньте всіляку нечисть та залишок злоби, і прийміть і з лагідністю всіяне слово, що може спасти ваші душі” (Як.1:21). Співвідноситься з ним і мотив їжі. Численні приписи Закону, що чисте, а що ні, були покликані привчити людей, що ззовні людина може занечиститися духовно – такі ж приписи поширювалися і на те, що людина бачить, слухає, читає і т.п.: „Чим наповнене серце – те говорять уста” (Мт.12:34). Тому в Господній молитві фраза „хліб наш щоденний дай нам сьогодні” передбачає не тільки фізичне забезпечення, а й духовне наповнення, яке зміцнює людину внутрішньо.

Кульмінацією образу хліба в Біблії є роз'яття Христа у світлі Господньої Вечері, коли Ісус, ламаючи хліб, сказав апостолам: „Прийміть, споживайте, це – тіло Моє” (Мт.26:26); „Прийміть, споживайте, це – тіло Моє, що за вас ламається!..” (1Кор.11:24). Водночас тут є алюзія на Хлібну Жертву, яка за Законом приносилась в Храм і в скинії Мойсея, – хліб, поламаний на дрібні кусочки (Лев.2:6). У цьому сенсі образ Хліба стає центральним символом усього Нового Заповіту – не випадково Фрай відзначав, що Євхаристія (хліб і вино) є не тільки центральним догматом віри, а й основним символічним шифром, ключем, за допомогою якого здійснюється аналіз усієї біблійної символіки і алегорії, „засобом взаємообміну смислової ієрархії” [6, 42].

Підсумовуючи аналіз одного значущого сегменту Біблії, мусимо наголосити, що семіосфера Писання є надзвичайно складне і багатоаспектне явище. Попри чітку обмеженість і встановлену впорядкованість Канону навряд чи можна досягнути повної ясності в аналізі біблійних символів та алегорій. Роман Якобсон наполягав на багатозначності як невід'ємній властивості будь-якого літературного висловлювання. Але ця багатозначність впливала не з відомої естетичної концепції, що утверджувала свободу в інтерпретації тексту. Ця багатозначність може бути сформульована у категоріях коду: символічна мова за своєю структурою є мовою множинною, тобто побудованою таким чином, що усе, що створене нею, наділене множинністю смислів [5]. Звичайно, кожне слово має пряме значення, яке подається у тлумачному словнику, і метафоричне значення, яке залежить від контексту. Коли ми читаємо будь-який текст, наша увага спрацьовує в двох напрямках: розуміння буквального значення і художнього образу, що стоїть за ним. Біблія не тільки передбачає це друге, „духовне” значення, а й неодноразово наголошує на важливості його розуміння для розуміння Біблії.



Абеляр у „Теології „Вищого блага” детально аналізував цю проблему в контексті дискусії про універсалії та про розуміння присутності „Світової душі” у матеріальних речах світу. Відштовхуючись від трактату Мікробія „In somnium Scipionis”, він говорив: „Часто філософія відмовлялася розголошувати свої таємниці голими словами і мала звичку роздумувати головним чином про душу і про богів з допомогою міфічних (*fabulosum*) покровів... Коли смисл сакрального висвітлюється під благочестивою оболонкою (*velamen*) вимислів, скритий благовидними речами і вдягнутий в імена, то це є той вид вигадки (*figmentum*), котрий передбачає обережність філософа стосовно речей божественних... Необхідно сказати, що філософи не допускають міфів у жодне обговорення. Зазвичай ними користуються, говорячи про душу чи про сили небесні. Але коли в обговоренні насмілюються піднятися до Верховного Бога і Початку всього..., вони зовсім не згадують нічого міфічного. Якщо ж вони намагаються висловити щось, що перевищує не тільки людську мову (*sermo*), але і думку, вони використовують подоби і приклади... Верховний Бог і Розум надсущі, і, оскільки вони знаходяться поза межами душі, цього не можна досягнути з допомогою міфів. Стосовно ж інших речей, до міфічного звертаються не безпричинно і не заради задоволення, але знаючи: явне і чисте самовираження, яке, подібно буденним людським почуттям, виводить розум з-під барвистого одягу речей, – вороже природі; тому Він бажав, щоби таємниче обговорювалося досвідченими людьми через посередництво міфів. Таким чином, самі чуда творяться у глибинах зовнішніх образів, щоби сутність таких речей не вселяла думки, ніби вона оголена; тільки благородним мужам, освяченим мудрістю, пояснюй її таємниці, інші ж нехай задовольняються тим, щоби шанобливо виконувати фігури, розрізняючи таємне від приземленого” [1, 146-147].

Абеляр розгорнув ідею „покрову” істинного значення під чуттєвими образами. Він дійшов висновку: „Спосіб фігурального пояснення найбільш близький і філософам, і пророкам: коли вони наближаються, наприклад, до таємниці пророцтва, вони нічого не хочуть говорити буденними словами, а хочуть зацікавити читача порівняннями за аналогіями. Те, що спочатку – на поверхні тексту – здавалося неймовірним і далеким від будь-якої користі, стає достойним інтересу, бо містить в собі велику будову доктрини, що повністю розкривається в незвичайних таїнствах... Господь радіє перебуванню в сокровенному, щоби стати дорожчим для тих, кому Він відкривається; чим більше Він скритий, тим більша заслуга читача, тим більше він працює над труднощами Писання... Він запрошує нас дивитися на туманності Писання як на приховані скарбниці, в яких знаходиться Бог, що промовляє у Приповідях: „Слава Божа – утаємничити Слово (*celare verbum*), а слава царів – дослідити мову (*investigare sermonem*) (Прип. 25:2)” та „Хай мудрець пізнає ту приповідь (*parabola*) та загадкове говорення (*interpretatio*), слова мудреців та їхні загадки” (Прип. 1:6): те, що стало зрозумілим, тим цінніше, чим більше праці було вкладено в його розуміння” [1, 146].

За Ясперсом, „людина найближче підходить до трансценденції, якщо дивиться на неї через себе саму як шифр” [8, 187]. Ясперс виділив три мови шифру: первинний досвід; міфи і одкровення; філософську спекуляцію. „Первинний досвід” є „безпосередньою мовою трансцендентності”, „першою мовою”, через яку майже нічого не можна знати про Бога. Передачу „первинного досвіду” у конкретних образах Ясперс називає „другою мовою”: у ній „перша мова” об’єктивується у міфах та одкровенні. „Третя мова” – це філософські спекуляції; і прикладом такої мови, на його думку, є метафізичні системи, в яких містяться докази буття Бога. Роздуми над ними, якщо вони пройняті внутрішнім переживанням, можуть стати шляхом до досягнення трансцендентного. Усі три мови – шифри трансценденції, при чому друга і третя висвітлюють зміст першої і уможливають його передачу людям.

Мова символів Біблії важлива перш за все тим, що є єдиним шляхом для досягнення трансцендентного, це мова шифрів, якими говорить з нами Бог: „Ми живемо, знаємо ми це чи ні, у світі образів і символів, ми чуємо в них мову шифрів. Життя виявилось би втраченим у небутті, якби цієї мови не було” [9, 13].



## Література

1. Абельяр Пьер. Теология «Высшего блага» // Абельяр П. Тео-логические трактаты. – М.: Прогресс–Гнозис, 1995.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької дослівно наново перекладена І.Огієнком. – М., 1988.
3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Том 1. – К.: Юніверс, 2000.
4. Святе Письмо Старого та Нового Заповіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. – Ukrainian Bible: United Bible Societies, 1991.
5. Якобсон Р. Лінгвістика и поезика // Структурализм: «за» и «против». – М., 1975.
6. Frye N. Myth and Metaphor. – University Press of Virginia, 1996.
7. Frye N. The Great Code. The Bible and Literature. – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982.
8. Jasper K. Philosophie. – Bd 3.
9. Jaspers K. Umgang mit Mythos // Mercur. Stuttgart, 1964. – Н.1.

