

К ВОПРОСУ САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Андриевская Жанна Викторовна

К.псх.н., доцент, Южный Федеральный Университет
bambinoboom@mail.ru

TO THE QUESTION OF THE SACRED IN TRADITIONAL RUSSIAN CULTURE

Zh. Andrievskaya

Summary. The article is devoted to issues relating to the sacred component in the traditional Russian culture. The semantics of the sacred, the pagan origins of the sacred in culture are considered. An important place in the article is occupied by the analysis of the language and the meaning of the text of the sacred sources in culture, the relationship between art and religion, and the process of secularization of art is considered.

Keywords: Sacred, secularization, art, culture, religion, cultural meanings..

Аннотация. Статья посвящена вопросам, касающимся сакральной составляющей в традиционной русской культуре. Рассматривается семантика сакрального, языческие истоки сакрального в культуре. Важное место в статье занимает анализ языка и значения текста как носителей сакрального начала в культуре, соотношения искусства и религии, рассматривается процесс секуляризации искусства.

Ключевые слова: сакральное, секуляризация, искусство, культура, религия, культурные смыслы.

Рассматривая круг вопросов, касающихся сакральной составляющей в русской культуре, необходимо кратко рассмотреть семантику основного конструкта, о котором далее пойдет речь.

В ходе реализации нашей работы мы будем рассматривать сакральное, отталкиваясь от следующего определения. Сакральное, священное, святое — (лат. sacer — священный, святой, божеству посвященный, неприкосновенный, нарушаемый, священный обряд и вещь, священнодействие, жертва; лат. sanctus — священный, святой, нарушаемый, неприкосновенный благочестивый, непорочный, чистый, добродетельный, целомудренный) — относящееся к области религии, нарушаемое, неприкосновенное, тайное, запретное, с благоговением почитаемое, наделяемое нравственным совершенством; отделенное и противопоставленное профанному (лат. profanus — несвященный) — неосвященному, непосвященному, нечистому, нравственно несовершенному, непросвещенному, светскому, мирскому [6, с.134–138].

В целом, к сакральному относят: 1) объективируемые религиозным сознанием существа, персонажи религиозных писаний; 2) религиозные ценности — веру, истины верования, таинства, церковь; 3) совокупность вещей, лиц, текстов, языковых формул, зданий и пр., входящих в область религиозного культа.

На заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя как святую, как единственную

христианскую землю. Но живая святость ее покинула [10, с.197].

Когда мы размышляем о месте сакрального и секулярного в истории художественной культуры, нам приходится иметь в виду, что, во-первых, сакральное и секулярное в культуре генетически неотделимо от религиозного опыта и его различных трансформаций, но не тождественно религии и ее конкретно-историческим модификациям; во-вторых, что граница между сакральным и секулярным в культуре как целом и в ее художественно-эстетических составляющих исторически изменчива и семантически зыбка и, в-третьих, что формы воплощения сакрального и секулярного в художественной культуре и, в частности, в искусстве весьма разнообразны и трудно предсказуемы, но всегда представляют собой, прежде всего, художественно-эстетические феномены, лишь косвенно репрезентируя в себе религиозно-мистический опыт.

Особенно интересно и теоретически важно наблюдать за метаморфозами сакрального и секулярного в истории русской художественной культуры, которая, с одной стороны, неотделима от истории религии и религиозности в России, а с другой — наполнена драматизмом мучительного высвобождения из-под ауры религиозного опыта. Стоит напомнить ожесточенный спор между Гоголем и Белинским (в их знаменитой переписке), в котором Гоголь доказывал, что русский народ — «самый религиозный народ в мире», а Белинский ничуть не более убедительно, но гораздо более неистово отстаивал тезис о том, что русский народ — «самый атеисти-

ческий» в мире. Последующие более чем полтора века русской и советской истории нисколько не распутали этого спора, но даже добавили в него привкус принципиальной его неразрешимости.

На заре истории Руси глобальные изменения культурных смыслов происходили вследствие смены религиозной парадигмы. Принятие христианства восточного обряда в 988 году и крещение Руси великим князем киевским Владимиром кардинальным образом изменило характер историко-культурного бытия русского народа. Оно привнесло в культуру восточных славян новый сакральный смысл, что, естественно, не могло не отразиться на особенностях развития древнерусского языка. В процессе перехода от язычества к христианству произошла существенная трансформация смысла многих речевых конструкций. Слова приобрели новые смысловые оттенки, связанные с христианским православным мировоззрением, и утратили старые значения, коренящиеся в язычестве. Изменение формы и смысла слов древнерусского языка после принятия христианства было связано с принципиальными различиями в понимании природы сакрального в язычестве и христианстве [8].

В язычестве сакральное начало было соотнесено в первую очередь с действием различных сил природы. Богов было множество. Они не были всемогущи и носили разные имена. Солнце, ветер, море были не просто словами. Они символизировали всё то, что было сакральным для человека, который ещё не отделился полностью от природы, не противопоставил себя ей. Рождение и смерть всегда являлись самыми главными событиями человеческой жизни. Для того, чтобы бороться со смертью, надо было оставить потомков. Поэтому исключительно большое значение в язычестве придавалось сексуальным отношениям между мужчиной и женщиной. Скульптурные и графические изображения, связанные с сексуальной тематикой, являлись важнейшими проявлениями сакральной символики язычества. Поклоняясь этим изображениям, люди пытались преодолеть временность и смертность своего существования. Многие подобные ритуалы связывались с культом плодородия, со стремлением получить хороший урожай. Сакральное в языческой славянской культуре понималось, в первую очередь, как набухание, увеличение в размерах и числе.

Понимание места и роли сакрального в русской культуре невозможно без постижения смысла той реальности, которая выражена посредством устного и письменного слова священных текстов; эпических поэм; творчества великих поэтов и прозаиков, составляющего основу русской национальной и всемирной литературы. Эта сакральная реальность Слова манифестируется в различных религиозных и художественных текстах, созданных на протяжении многих веков и тысячелетий.

Слово — основной инструмент передачи культурного содержания. Что происходило с ним в процессе формирования и развития русской культуры, имеющей, как и всякая, религиозную основу — во всяком случае, культура начала тиражироваться и транслироваться именно в недрах религиозного контекста, то есть дискурс культуры не был изначально светским, секулярным.

Древнерусская культура являла собой пример концентрации религиозных идей. На её формирование православная церковь оказывала сильное влияние. Оно проявлялось, прежде всего, в средневековой литературе, которая имела преимущественно религиозно-мистическое содержание. Одним из важнейших жанров древнерусской литературы являлась агиография, представленная многочисленными «Житиями святых». В «Житиях святых», составленных св. Дмитрием Ростовским, наряду с житиями греческих, римских и византийских святых давалось и жизнеописание русских святых, таких как страстотерпцы князя Борис и Глеб, воитель Александр Невский, преподобный Сергей Радонежский и др. Религиозным проповедям и летописным сводам, являвшимся важнейшими жанрами русской литературы в первые семь веков своего существования, также было присущ сакральный характер.

Глобальные изменения, происшедшие в начале XVIII века в правление Петра Великого, способствовали серьёзной трансформации русского языка, что наиболее отчётливо проявилось уже в XIX века, когда, собственно говоря, и был создан полноценный русский литературный язык. Именно с этого времени данный язык остаётся той организующей и «цементирующей» силой, которая удерживает русскую культуру от эрозии. Он является надёжным средством против разрушительного действия исторических катаклизмов, каковыми являются войны и революции, охватившие Россию XX века. Даже после победы Октябрьской революции 1917 года, когда приверженцы Пролеткульта требовали «выбросить Пушкина с парохода современности», ничего у них не вышло. Даже в самый разгул массовых репрессий, покончивший в том числе и с лидерами левацких литературных группировок, ниспровергавших в своё время «всё и вся», в стране стало выходить академическое полное собрание сочинений великого поэта [2, с.46].

Трансформировавшись из языка религии в язык литературы, русский язык окончательно утвердился именно в XIX веке как один из великих языков мировой литературы. Религиозная сакральность первых семи веков русской литературы смогла трансформироваться в XIX столетии в эстетическую сакральность самого высокого уровня. Вот почему И.С. Тургенев говорит о русском языке следующие слова: «Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины,— ты один

мне поддержка и опора, о, великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! Не будь тебя — как не впасть в отчаяние при виде всего, что совершается дома. Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу» [9, с. 172].

Язык русской культуры был исследован в трудах филологов и философов, религиоведов и историков культуры. Подавляющая часть этих исследователей обращала особое внимание на проблему происхождения русского языка и на глубокую связь этого языка с религиозным восприятием и пониманием действительности. Ведь основы языка сформировались именно тогда, когда религиозное мировосприятие и миропонимание доминировало над всеми остальными.

В размышлениях выдающихся филологов XIX столетия А. Н. Афанасьева, Ф. И. Булаева, А. А. Потебни можно отчётливо проследить глубокую связь сакрального начала в русской культуре с языковой реальностью как эстетическим феноменом.

Осмысление места и роли сакрального начала в языке характерно и для русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. Философия в России возникла гораздо позже, нежели в ведущих странах Европы. Концепция взаимоотношений между «именами» и «вещами» в русской религиозной философии формируется не только под воздействием православия, но и под влиянием творчества великих русских писателей XIX столетия А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого и особенно Ф. М. Достоевского. Сакральное начало Слова отчётливо и с наибольшей полнотой проступает в романах Ф. М. Достоевского. Описывая глубину переживания мира, Ф. М. Достоевский подходит к черте невыразимого, того, что стоит за словами. В своих произведениях Ф. М. Достоевский показал стремление русского человека к святости. Он раскрыл при помощи слова как медиатора сакрального всю глубину переживаний человека, который осознаёт собственное несовершенство и греховность своей природы, однако стремится к свету и Богу.

О понимании слова как медиатора сакрального в культуре свидетельствует также такое направление, получившее развитие в русской религиозной философии как «философия имени». Стремление русских философов к сакрализации Слова нередко выводит русских мыслителей за рамки канонического православия. Это, в частности, характерно для творчества таких выдающихся русских мыслителей, как В. С. Соловьёв, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. Священник П. А. Флоренский является приверженцем «имяславия», по отношению к которому существовала негативная оценка со стороны официальных церковных кругов. Позиция

русских мыслителей в отношении «философии имени» полностью вытекает из русской культурной традиции. Возникновение «имяславия» вполне соответствует внутренней логике развития культурной традиции России. В какой-то степени можно даже говорить о существовании культурной преемственности, существующей между русской поэзией «золотого века», и «имяславием», которое в русской религиозной философии заявило себя уже в эпоху «серебряного века» русской поэзии. Хотя, на наш взгляд, «имяславие» и «философии имени» имеют самое непосредственное отношение к проблеме слова как медиатора сакрального в русской культуре, однако они не могут быть подробно рассмотрены в контексте всей истории русской культуры по причине небольшого объёма данной статьи.

Таким образом, Слово в русской культуре рассматривается как важнейший медиатор сакрального. Оно непосредственно связано с нуминозным, духовным началом. В своём идеальном бытии Слово и есть Бог.

Из византийского наследия русская культура восприняла веру в субстанциональность и сакральность Слова. Ведь именно Логос (Слово) и представляет ту субстанцию, благодаря которой произошло творение мира, а сам Иисус Христос — Богочеловек, в котором Логос воплотился во всей полноте и совершенстве.

Когда мы размышляем о месте сакрального и секулярного в истории художественной культуры, нам приходится иметь в виду, что, во-первых, сакральное и секулярное в культуре генетически неотделимо от религиозного опыта и его различных трансформаций, но не тождественно религии и ее конкретно-историческим модификациям; во-вторых, что граница между сакральным и секулярным в культуре как целом и в ее художественно-эстетических составляющих исторически изменчива и семантически зыбка и, в-третьих, что формы воплощения сакрального и секулярного в художественной культуре и, в частности, в искусстве весьма разнообразны и трудно предсказуемы, но всегда представляют собой прежде всего художественно-эстетические феномены, лишь косвенно репрезентируя в себе религиозно-мистический опыт [12, с. 124].

Особенно интересно и теоретически важно наблюдать за метаморфозами сакрального и секулярного в истории русской художественной культуры, которая, с одной стороны, неотделима от истории религии и религиозности в России, а с другой — наполнена драматизмом мучительного высвобождения из-под ауры религиозного опыта. Стоит напомнить ожесточенный спор между Гоголем и Белинским (в их знаменитой переписке), в котором Гоголь доказывал, что русский народ — «самый религиозный народ в мире», а Белинский ничуть

не более убедительно, но гораздо более неистово отстаивал тезис о том, что русский народ — «самый атеистический» в мире. Последующие более чем полтора века русской и советской истории нисколько не распутали этого спора, но даже добавили в него привкус принципиальной его неразрешимости.

Вл. Соловьев в своей центральной эстетической работе «Общий смысл искусства» (1890), стремясь максимально развести религию и искусство, писал о совершающемся «переходе от их древней слитности к будущему свободному синтезу». Последний вывод, прогнозируемый Соловьевым, он мотивировал тем, что «та совершенная жизнь, предвращения которой мы находим в истинном искусстве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии» [7, с. 83].

Главная проблема, поставленная Вл. Соловьевым и оставшаяся без ответа, конечно, и заключалась в том, каким может быть этот «свободный синтез» религии и искусства в культуре и как может быть осуществлено их «свободное взаимодействие», исключаящее «поглощение человеческого элемента божественным», а то и прямое подавление последним первого (чаще всего наблюдаемое в истории). Речь здесь идет о таком соотношении сакрального и секулярного в искусстве, при котором наблюдается некий «паритет» сакрального и секулярного, их взаимная уравновешенность в целом художественной культуры.

С другой стороны, хорошо известна попытка другого религиозного мыслителя русского Серебряного века, священника Павла Флоренского, по-своему представить такой свободный синтез искусства и религии, при котором все виды искусства будут исподволь пронизаны бессознательной религиозностью, а сама религия будет представлена как «храмовое действо», реализующее в себе наивысший «синтез искусств».

Завершая свою рубежную статью «Храмовое действо как синтез искусств» (1922), о. Павел Флоренский замечал: «Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусства как первоединой деятельности, стремится наше время» [11, с. 305].

Рассмотрение религии, современной ему, как синтеза всех мыслимых и немыслимых искусств приводит П. Флоренского к осознанию различных искусств как творческих компонентов религии, исподволь пронизанных сакральностью, а сама религия как целое видится как Искусство искусств, то есть как художественно-эстетический феномен по преимуществу. Противоположность между религией и искусством у Флоренского «снимается» в плоскости «панэстетизма», в результате

чего и различные искусства, и сама религия рассматриваются как составные части художественной культуры, своего рода теургического «всеединства».

Во всех случаях сравнения религии с искусством говорится об объединяющей их творческой фантазии, порождающей новые, не существовавшие до того образы, событийные сюжеты, иносказания, картины мира; о сильном эмоциональном сопереживании реципиента воображаемым явлениям и представлениям и нравственно-эстетической их «заразительности», о взаимосвязи религиозной идеологии и литургического действия; о «синтезе искусств», различно осуществляемом средствами религии в рамках культа и средствами искусства в художественной культуре.

Различие между религией и искусством в этом отношении проводится по ряду оснований. Во-первых, обе области в отношении образности и эмоциональности переживаний самодостаточны; обе могут существовать автономно, друг без друга. Во-вторых, при взаимодействии между собой, несмотря на различные способы идеализации отношений между искусством и религией, эти области не являются равноправными. Попадая в религиозную среду, в сферу культа, художественные произведения выполняют вспомогательную, обслуживающую функцию для привлечения верующих. Попадая в среду искусства, религиозные представления и символы становятся материалом для построения художественно-символических, а не собственно религиозных образов. В-третьих, религия связывает внерациональный опыт человека с областью священного, тогда как в искусстве внутренний опыт переживания выражается в светской форме. Иными словами, в зависимости от культурно-исторического контекста в отношении сакрального и секулярного акцент постоянно перемещается: то сакральное превалирует над секулярным, то, напротив, преобладает секулярное.

Соответственно, из сопоставления религии с наукой и искусством становится понятным, что границы между ними в культуре, постоянно перемещаясь в ту или иную сторону, тем не менее поддерживаются — со стороны религии и секуляризованной культуры, и самодовлеющая значимость религиозной культуры продолжает сохраняться и в условиях современной художественной культуры.

Весьма плодотворным в понимании причин этого оказывается противопоставление явлений светского, мирского и священного порядков. С последним в культурологии связываются сама религия и явления, непосредственно относящиеся к культам и внутренней религиозной жизни человека. Когда исследователь определяет разграничительную черту между мирским

и священными аспектами культуры и внутри конкретных культурных явлений (в том числе явлений искусства), тем самым выявляется глубинное напряжение этих двух «модальностей» культуры. Он сталкивается с тем, что в каждой культуре существуют феномены, которые принято считать нерукотворными, боговдохновенными, сверхчеловеческими. В каждой из них принято говорить о неспособности человека преодолеть свою подчиненность неведомым силам, до конца познать мир и самого себя, предсказать случайное. Такого рода феномены обычно объединяются в область священного и трансцендентного, становясь предметом религиозного поклонения и культа [3].

В рамках такого подхода вся история мировой культуры представляется культурологу в виде непрерывающегося процесса сосуществования и борьбы двух «модальностей» культуры — священной и светской, а точнее — сакральной и секулярной, где первая как бы задает предельные значения существованию второй. Религия есть форма культуры, в которой зафиксированы и санкционированы как священные (сакральные) те переживания, тот опыт человека, которые в принципе не рационализуемы, невыразимы, но в то же время универсальны и имеют важные последствия для становления личности и культуры. Такой опыт называется духовным (в узком значении этого слова) и выражается в представлениях людей о сверхъестественном и трансцендентном.

Светская культура представляет собой рациональное стремление человека постоянно преодолевать ограниченность собственной жизненной среды, осваивать новые источники ресурсов, изобретать технологии, приспособлять к себе окружение. При этом усилия людей выйти за рамки непосредственного восприятия обретают несакральную, рациональную форму упорядочения и организации коллективных знаний и практического опыта.

В конечном счете все эти рассуждения при всей их подчас терминологической изощренности (например, светская культура — это «опредмечивание субъекта и гуманизация объекта в процессе творческой деятельности», а религиозная культура — это «отчуждение субъекта и обожествление объекта» 4) представляют собой указание на существующее разграничение познанного и непознанного (или непознаваемого), рефлексированного и бессознательного, освоенного и неосвоенного, непосредственного и освященного. В культуре, таким образом, выделяется область сакрального, а религия трактуется как специализированная деятельность, направленная на познание, духовные практики, переживания, отношения и институционализацию сакрализованной реальности.

При изучении этой области культуры по сути дела неважно, порождаются ли представления о сверхъестественном как иллюзорное преодоление людьми в собственном воображении бедственного положения, своей беспомощности, одиночества, страданий и т.д. либо как ощущение вне их объективно существующего трансцендентного мира, свободного от человеческих переживаний и коллизий. Речь идет о том, что феномены сакрального универсально антропологичны и составляют самодовлеющую область феноменальной социокультурной реальности, обладающую в культуре предельными значениями и смыслами. Тем более несущественно различие между разными интерпретациями сакрального в искусстве, где сакральное постепенно превращается в метафору священного, трактуемую в прямом и переносном смысле.

Соответственно, секулярное предстает в художественной культуре не столько как антипод сакрального или контекст восприятия сакрального, сколько культура, лишенная своих предельных значений, задаваемых сакральным. В этом смысле секулярное вслед за сакральным постепенно становится также метафорой.

Первоначально секулярное по сравнению с сакральным воспринималось как освобождение от религиозных догм, ритуалов, заданных системой образов и мотивов, и в этом качестве оно было радостным и творческим, даже когда казалось кощунственным и вызывающим (диалоги Лукиана из циклов «Разговоры богов», многие новеллы из «Декамерона» Дж. Боккаччо, «Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле, «Орлеанская девственница» Вольтера, «Война богов» Парни, «Монахиня» Д. Дидро, «Гавриилиада» Пушкина, «Легенда о Великом инквизиторе» Достоевского и т.п.). Смелость воображения и художественной фантазии, новизна ассоциаций, бесстрашие познающей мысли, не останавливающейся перед нравственными барьерами ради достижения поразительного эстетического эффекта, — таковы позитивные критерии секулярного в художественной культуре [4].

Однако постепенно идейно-образное наполнение секулярного начинает изменяться в более мрачную сторону. Секулярное немислимо вне оппозиции с сакральным, и только в паре с сакральным секулярное обретает свой смысл. До тех пор, пока сакральное воспринимается как слепая вера в религиозные догматы, как мрачное наследие Средневековья, как косная система мировоззрения, базирующаяся на неизменных постулатах вечных истин, секулярное мыслится как «царство духовной свободы», как воплощение антропоцентризма в культуре, как революционный сдвиг в сознании «восставших масс». Так понималось сакральное в эпохи эллинизма, Возрождения, Просвещения, романтизма, в периоды революций... Однако периоды воодушевления секуля-

ризации культуры сменялись периодами уныния: секулярная культура повседневности казалась монотонной, бесконечно повторяющейся, эмоционально и интеллектуально не одухотворенной. Возникает своего рода «тоска по Сакральному» (как бы различно ни толковалось сакральное — религиозно, мистически, политически, нравственно, эстетически) [1].

С появлением новых идеалов и смыслов сакрального меняется и метафорика секулярного. Если сакральное ассоциируется с экстраординарностью, эксклюзивностью, избранничеством, уникальностью; с извлеченностью сакральных ценностей из общего контекста (привычного, обыденного, банального); с одухотворенностью бытия,— то секулярное начинает воплощать в себе семантику ординарного, привычного, инерционного, рутинного; подчас — бездуховного, обесмысленного бы-

тия. Сама «лишенность» человека предельных значений культуры и бытия воспринимается как ущербность, как человеческое несчастье, как глубокий и невосполнимый кризис культуры. В такие периоды истории культуры, освященные доминантой новых сакральных ценностей, секулярное обретает трагический смысл опустошенного существования.

Соотношение сакрального и секулярного, особенно в русской культуре, исторически изменчиво и релятивно [5].

Русская культура оказала огромное влияние на всю мировую культуру и способствовала закреплению в ней темы сакрального, что имеет непреложную ценность и значение для поисков истины в современном мире, охваченном экзистенциальной тревогой и неуверенностью в завтрашнем дне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василенко И. А. Российская политическая культура: архетипическое и сакральное в горниле модернизации // Трибуна русской мысли, 2003, № 2. С. 90–100.
2. Игнатьев Д. Ю. Сакральная коммуникация в десакрализованном мире: эстетическая идентичность православной церкви в современной культуре // Научное мнение, № 2, 2014. С. 44–48.
3. Ильченко В. И. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В. И. Ильченко, В. М. Шелюто. — Киев: АО «ИТН», 2002.
4. Кондаков И. Между сакральным и секулярным Исторические метаморфозы русской культуры // Академические тетради. Вып. 18. Тетрадь 3. Культурология — М., 2017. С. 106–152.
5. Нагапетян К. Ж. Трансформация сакрального в русской культуре // Молодой ученый, 2016, № 18. С. 405–407
6. Савченко О. В. Религия как трансформирующий феномен культуры // Вестник ТПУ. 2004. № 2 (39). С. 134–138.
7. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991.
8. Суминова Т. Н. Проблема поисков гармонии как системообразующего концепта мироздания // Вестник МГУКИ. 2012. № 6 (50).
9. Тургенев И. С. Русский язык / И. С. Тургенев // Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Соч. в 12 т. / И. С. Тургенев. — М.: Наука, 1982. — Т. 10.
10. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Моск. рабочий, 1990.
11. Флоренский П. Иконоста: Избранные труды по искусству. — СПб: Мифрил; Русская книга, 1993.
12. Якимович А. К. Культура утраченных различий, или Об итогах XX столетия / А. К. Якимович // Знание — сила, 1992. — Май — июль. С. 120–129.

© Андриевская Жанна Викторовна (bambinoboom@mail.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»