

## НАРАТИВНА ПРИРОДА БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ

Дискусія стосовно того, як розглядати Біблію, як художній твір чи з інших концептуальних позицій, велася давно. Найвагомішим аргументом для аналізу Біблії як явища літератури, безперечно, є її текстова форма. Але і розуміння феномену тексту дедалі більше змінюється, ускладнюється, універсалізується. Постає необхідність уявити цей текст як історично зумовлений феномен людства, через посередництво якого реалізується єдність епох і поколінь, де визначальним стало не прочитання, а розуміння, ускладнене проблемою інтерпретації тексту як такого, усвідомлення його в контексті історії духовної культури людства. У цьому полягає актуальність нашого дослідження.

Хоча в літературознавстві відбуваються складні процеси переосмислення понять „тексту” та „нарративу”, навіть за умови ускладнення визначень, мова все-таки йде про феномени словесної структури, до яких можна віднести усі літературні зразки. Коли ми окреслюємо художній літературний текст, то можемо говорити про його структуру, словесно-образну природу, полісемію значень та інші характеристики, які сконцентровані навколо матеріального вияву – книги.

Філософія виводить нас на інший рівень розуміння категорії тексту. «Текст – це дискурсивна єдність багатосмислової структури, яка сприяє виникненню нових смислів. Текст являє собою соціальний простір у модусі знакового спілкування» [8, 530]. Сьогодні «поняття тексту розширилось до границь культури, і виявилось можливим й необхідним читати не тільки книги та звої, але й картини, кінофільми, ритуали і спосіб життя. Виявилось, все, що ми можемо розуміти, тобто все, що несе на собі печать людської думки, – своєрідні тексти. Причому, якщо ми хочемо хоч якось серйозно зрозуміти словесний текст, ми повинні побачити його як прояв, відображення усієї культури його творця» [1, 3]. Таке розуміння не є абсолютно новим і у філософії має багатовікову традицію. У першу чергу це стосується розуміння світу як тексту та інтерпретації історії як тексту. Розглянемо ці концепції, оскільки вони важливі для інтерпретації Біблії як тексту та особливостей Біблійного нарративу.

Розуміння світу як тексту сягає коренями в епоху античності, де гносеологічні питання нерідко зводились до „прочитання Книги Природи”. Подібне формулювання знаходимо у працях Ф.Бекона, Г.Галілея, Р.Бойля та інших мислителів Нового часу. «Метафора Книги Природи виявилась не тільки метафорою, але й важливою пізнавальною моделлю для виникнення природознавства, для формування природознавчих теорій» [6, 56]. «Розуміння природи як книги, як тексту дозволяло шукати в об'єктах і явищах природи якість інтелектуальне начало, сенс, який в принципі може бути осягнутий розумом. Звідси виходило, що об'єкти і явища природи, будучи породженням інтелекту, можна зрозуміти так само, як ми розуміємо продукти інтелектуальної діяльності. Завдання пізнання природних об'єктів було визначене як розшифрування плану їх творення, тобто замислу Творця, Закону, в якому виражені Його розум і воля» [9, 57]. Однак, навряд чи хтось ототожнить „текст світу” з текстом будь-якої книги. Попри розуміння законів мімесису, рефлексії, художньої правди, художній твір не може містити повноти світу. Один із перших представників німецького романтизму Вільгельм Гайнріх Вакенродер зазначає, що таке ототожнення прийнятне лише у випадку, коли мати на увазі текст Біблії [2, 345].

Основна риса літературних наративів – художність. Ніхто не може заперечити, що Біблійним текстам притаманна ця риса. У жодній книзі нема такої палітри художніх засобів, як у Біблії. Однак, традиційний погляд на Біблію, як ми знаємо, утверджує думку, що вона є „художня” правда. Ця точка зору стосовно буквального значення припускає, що Біблія є невидимим зв'язком між словами, які містять „істинні” картини історичних подій, та концептуальними доктринами. Вона є «засобом „об'явлення”, і це об'явлення означає щось об'єктивне, що приховане за словами і відкривається безпосередньо читачеві. Це також „натхнена” книга, і це натхнення означає, що її автори виконували функцію, так би мовити, святих магнітофонів, які записували під диктовку зовнішньої духовної сили...» [13, 229].

За визначенням критики, якщо текст передбачає конкретні зовнішні паралелі до вербальної структури, то такий текст є не художнім, а описовим. Але «Біблія навіть на перший погляд дуже відрізняється від описового письма. Письменик, описуючи щось з метою розкрити певні істини засобом вербальних структур, уникає мовних фігур, оскільки всі фігури наголошують на тому відцентровому аспекті слів, що відноситься або до сфери поезії, або до категорій риторики. А Біблія наповнена експліцитними метафорами, гіперболами, різноманітною етимологією, грою слів, практично усіма можливими художніми засобами, деякі з яких у лінгвістичних словниках розглядаються як граматичні невідповідності чи логічні помилки. Але засоби граматики і логіки є достоїнствами поезії, у той час як ніхто не може назвати Біблію поетичною структурою, хоча їй притаманні усі характеристики поезії, які зараховуються до її особливих засобів літературного впливу» [14, 231]. Тому ми вимушені погодитись із висновком, до якого у процесі дослідження Біблії доходить Н.Фрай: «Біблію ми не можемо назвати ні художньою, ні нехудожньою. Вона має літературне значення, але все ж ми не можемо з нею робити те, що ми робимо з Гомером чи Данте... В Біблії ми маємо справу із значно складнішою теорією значення й істинності, ніж в інших книгах... Концентричний контекст Біблії розширюється до величини, що зазвичай називається „Свята Біблія”, і навіть може виходити значно далі за ці межі, якщо ми не зупинимось на них. Але де б ми не зупинилися, єдність Біблії як єдиного цілого – це концепція, яка підкреслюється для розуміння будь-якої її частини. У першу чергу, ця єдність, підкреслимо, - не метонімічне утвердження доктрини, спрямоване на нашу віру: це є єдність наративу і образності, яку ми абсолютно правомірно можемо назвати імпліцитною метафорою» [15, 62].

Художня природа тексту також означається часово-просторовими категоріями, закладеними в нього. Хронотоп Біблії є ще однією характеристикою, яка відрізняє її від творів літератури. «Кожен акт уяви, кожна єдність екзистенції і осягнення, це часово-просторовий комплекс, але не час плюс простір, а час помножений на простір, так би мовити, в якому час і простір, якими вони є в нашому розумінні, зникають, як зникають водень і кисень, коли вони стають водою. Таке значення вкладає Блейк у поняття „вічний” (eternal) і „безмежний” (infinite). Вічність – це не безконечний час, а безмежність – це не безконечний простір: це зовсім інші ментальні категорії, якими ми сприймаємо божественний світ. Духовний світ, який візуалізується як світ незмінного порядку, символізується неваріативними математичними відношеннями, це не вічний світ, а духовний, в якому просто усунено категорію часу. І, для повного протиставлення, духовний світ візуалізується як незмінно триваючий світ абстрактного часу, позбавлений обмежуючих рамок чи лімітів екзистенції» [12, 46]. Таким чином, розуміння часо-простору в літературі, навіть за умови вживання слів „вічність” і „безмежність” не має нічого спільного з істинним розумінням цих категорій, яке передбачено Біблією.

Цікавим є також погляд Блейка на Біблію з точки зору рецепції (у її співвіднесенні з мистецтвом). Сприйняття чи тим більше рефлексія, як правило, завжди спрямовані на его. У осягненні Божого Слова, крім звичайних у нашому розуміння процесів сприйняття долучається усвідомлення Творця як Реципієнта: «Архетипове Слово Боже розглядає часово-просторовий світ як єдине творіння у вічності і безмежності, зіпсуте і відкуплене. Воно є візією Бога (суб'єктивною і генетивною: візією, яку Бог має в нас)...візією створення, падіння, відкуплення і апокаліпсису... Біблія – це найбільший витвір мистецтва, який осягає одночасно весь світовий досвід від створення до фінального видіння Міста Божого, охоплює героїчні саги, пророчі видіння, легенди, символи, Євангелії Христа, поезію і ораторське мистецтво... З певних причин юдеям вдалося зберегти імаґинативну традицію, яку греки та інші нації втратили і пізніше сприйняли лише у замаскованій чи алегоричній формі» [16, 108].

Як відомо, у процесі читання тексту, одна з основних функцій відводиться уяві. Під час читання художнього твору кульмінаційними з точки зору уяви є прочитання кульмінаційних епізодів чи особливо образних уривків. Біблія, на думку Н.Фрая, є єдиним нарративом, де роль уяви має більше значення не в час читання, а після завершення читання тексту: «Біблія завершується видінням кінця часів і історії, і є надзвичайно відкритим завершенням. Вона завершується запрошенням прийти чи увійти в образ пиття живої води. Тут мається на увазі, що її реальність починає діяти в уяві читача як тільки він завершує читати» [14, 235].

Окрім того, стосовно уяви у процесі читання Біблії, ми можемо сказати, що це де-що відмінний тип уяви, оскільки література в осягненні процесів буття коливається у межах між сном і мрією, незрозумілим минулим і незнаним майбутнім, де центральними є категорії долі і випадку, в той час як Біблійні тексти підпорядковані Богові як Першопричині, що повністю визначає сенс, послідовність і передбачення/розуміння подій буття – від створення і гріхопадіння до апокаліптичного кінця. Отже, тут ми маємо справу з гіпотетично-творчим / розуміючо-творчим типами уяви і мислення. Це – визначальна риса, якою різниться Біблія від творів художньої літератури. Текст літературного твору є втіленням художнього світу митця, що створив його. Текст Біблії – втіленням екзистенційного світу.

Оскільки новітні досягнення в галузі історичної науки – археологічні розкопки, дослідження текстологій та історіографії у зіставленні Біблійних хронік з єгипетськими, сирійськими, вавилонськими письменами та ін. – документально підтверджують достовірність описаних у Біблії подій та історичних осіб, виникла альтернатива інтерпретації Біблійних текстів: розглядати їх не як художні наративи, а як історичні. Однак проблема історизму Біблії значно виходить за рамки проблеми історичності описаних в ній подій. Ця проблема заторкує філософські пласти буття, історизм Біблії не можна прирівнювати до звичайного викладу історичних подій: „Як показують дані біблійної археології, автори Святого Письма в цілому оперують дійсними подіями. Але достовірність усіх історичних деталей не має суттєвого значення для сприйняття Біблії як Слова Божого. Писання не є наукове повідомлення про те, що було в минулому... Основне історичне провіщення Біблії – у вузлових реальностях (Творіння, створення Старо- і Новозавітної церкви, Боготілення, Воскресіння)... Крім того деякі аспекти Священної історії виходять за рамки історичної історіографії, розкривають метаісторію, глибинний смисл історичного процесу з допомогою наглядних образів і символів, властивих поетичній мові Древнього Сходу” [5, 576]. О.Мень наголошує, що історизм Святого Письма не можна прирівнювати до історичного еволюціонізму.

Таким чином, Біблійні тексти не є ні власне історичними, ні антиісторичними. Н.Фрай вдається до терміну „контраісторизм”: „Я використовую його у значенні, в якому біблійні вчені використовують термін *Heilsgeschichte*: воно відкриває світ, чії закони зовсім інші, ніж ті, які діють у цьому світі розходжень і взаємних поступок” [13, 8]. Такої ж думки дотримуються й інші дослідники: „Зображення тих чи інших подій у біблійній історії відповідає радше не вимогам достовірності, які висуває світська історична наука, а виявленню їх релігійно-морального та історичного смислу. Тому безліч конкретних подробиць максимально узагальнені, опоетизовані, символізовані” [3, 338].

За визначенням Бердяєва є два погляди на світ: для першого – світ є космос, для другого – історія. Для древніх греків світ був космосом, для древніх євреїв – історією. Перший погляд на світ – космоцентричний, другий – антропоцентричний, його утверджує Біблія. „Біблійне слово „світ”, „всесвіт” (євр. ОЛАМ) означає не „космос” в античному розумінні, а щось рухоме *в часі*. Бог відкрився богонатхненним пророкам не стільки в природі, скільки у подіях людської історії. Саме в ній здійснюється Божий Задум, в ній відкривається Його воля. Історія є незворотний потік, скерований до вищої цілі. З самого початку Ветхий Заповіт звернений до грядущого, він сприймає історію як шлях, як становлення, як поступове вдосконалення Божого Домострою. Уже Авраам отримав обітницю, яка повинна виконатися в далекому майбутньому. Потім заповітною ціллю стає Земля Обітована, а в епоху царів відкривається таємниця месіанства і Царства Божого. Ветхий Заповіт не розглядає світ і життя людини як щось дане раз і назавжди, принципово незмінне” [4, 20].

Деякі дослідники Біблії і теологи чітко розмежовують поняття світової історії і священної історії (*Weltgeschichte* і *Heilsgeschichte*). Хоча важко знайти чітке формулювання священної історії, оскільки у сучасний вік раціоналізму переважають намагання усе звести до світової історії у розумінні об'єктивних раціональних процесів. Однак, з цієї концепції безнадійно випадає значна частина Писання, що стосується неймовірних з людської точки зору подій та явищ. Події, описані в Біблії, „подаються з перспективи, що тільки Бог здатний досягнути повністю: стурбованість за тривалість людського життя в часі, яка виходить далеко за межі простої уяви, і водночас погляд на людську ситуацію, який так само далеко виходить за межі чистого історизму. Ми повинні усвідомлювати і розмежовувати ці імагінативні і метаісторичні елементи з точки зору *Heilsgeschichte*. „Однак питання, що ж в історії є власне історичного у його завершенні волею Вічного, примушує нас звернути на нього увагу, але винести про історичне явище своє повне і завершене судження ми не можемо. Бо ми – не божество, що творить суд, а люди, які користуються своїм мисленням, щоби доторкнутися до історичності” [10, 243]. Таким чином, за К.Ясперсом, історія – це одночасно і події, що відбуваються, і їх самоусвідомлення. Така історія межує з безоднею і оточена безоднею природи, космосу і сушого взагалі. Це – внутрішня структура єдності загального і одиничного, що формується шляхом перетворення реальності, приреченої на неминучу загибель. І її не можливо досягнути, не відповівши на питання про єдність історії. Ми не можемо досягнути історії, не вийшовши до основних пластів історичності, тобто історичності світотворення: „Історія стає шляхом до надісторичного. У спогляданні величі – у створеному, звершеному, мислимому – історія висвітлюється як вічне теперішнє... Велич історії... зв'язує нас зі сферою, що піднімається над історією” [10, 279].

Поняття „священної історії” (як і „всесвітньої історії”) – це не модерна соціально-філософська гіпотеза. Вона закладена у фундаментальних концепціях світових релігій, особливо у християнстві. У цьому контексті діяльність людей як втілення Божого задуму розглядає Августин у трактаті „Про Град Божий”. Град Божий, за Августином, не

допускає випадковості історії, не має меж існування в історичному часі, бо його виникнення і існування наперед визначене згори, і його доля визначена задалегідь. Услід за Августином у філософській герменевтиці світ розглядається як створений Абсолютом, що обумовлює хід і результат історії. Ідея цілісності і завершеності історії присутня в Віко. Модель об'єктивного ідеалізму Гердера пройнята ідеєю есхатологічності світу. „Феноменологія Духа” Гегеля, де розглядаються стадії розвитку людської історії, теж не позбавлена есхатологізму. У історизмі „філософії тотожності” Шеллінга утверджується ідея єдності історичного буття та історичного пізнання. Модель циклічного розвитку планетарного соціуму в рамках універсального циклу присутня у Шпенглера і у Тойнбі. Особливо чітко принцип історизму сформульований у неогегеліанській філософії, представлений „теорією тотожності історичного буття та історичної свідомості”. Зокрема найвідоміший її представник Б.Кроче висловлює думку, що єдиною реальністю є розгортання у безконечному історичному процесі безконечної сутності Духа. Приймаючи ідею Бога у християнському розуміння, він висловлює думку, що Бог „розчиняється в історії”, іманентний для неї, бо вона сама є „історичним творінням” у теоретичних і практичних аспектах (як думка і дія, які послідовно змінюють одна одну, породжуючи цим рух історії).

Цю концепцію випередив Бердяєв, вказавши, що Біблія на відміну від інших вчень, містить ідею історії як становлення, процесу, що прямує до есхатологічного завершення. У праці „Смисл історії” він писав: „Історія – воістину є драма, що має свої акти від першого до останнього, має свій початок, свій внутрішній розвиток, свій кінець, свій катарсис, своє звершення. Це розуміння історії як трагедії було чуже еллініській свідомості; свідомість історичного звершення слід шукати не в еллініському світі, а в свідомості і дусі древнього Ізраїля. Ідея історичного привнесена в світову історію євреями, і я думаю, що основна місія єврейського народу була внести в історію людського духу це усвідомлення історичного звершення, на відміну від того коловороту, яким цей процес уявлявся у еллініській свідомості” [5, 575].

Дещо іншу думку стосовно співвідношення юдейської та еллініської історичних систем висловлює Поль Рікер. Він підкреслює, що не було принципових протиріч між „християнським смислом історії” і його розумінням у грецькій філософії. Але „християнське Одкровення ввергало греків у стан шоку тим, як воно висвітлювало „священні” події: творіння, падіння, заповіти, провіщення, і тим більше, „християнські” події, пов'язані з втіленням, розп'яттям на хресті, пустою гробницею... У світлі цих виняткових подій людина почала виявляти інтерес до тих аспектів свого досвіду, які вона не мала можливості спостерігати безпосередньо; її власний людський час був зітканий із подій і рішень і позначений вибором: прийняти іншу віру чи протівитись їй, зробити вибір між смертю і життям. Тим самим історія набувала значення, причому мова йде про історію конкретну, в якій щось відбувається, де людям притаманні певні якості, які можна набутти або втратити” [7, 101].

У своїй історичній концепції П.Рікер виділяє два смислові пласти історії – те, що можна досягнути розумом, і те, що не піддається логічному поясненню. Основне питання виявляється в тому, як подолати цю подвійність і віднайти якийсь цілісний смисл. Відповідь на це питання він знаходить лише у Біблії: „В християнина в його розумінні історії домінує віра у Милість Божу; якщо Бог є Господом індивідуальних життів, то він також є Господом історії: цю невизначену, величну і гріховну історію Бог обертає до Себе... І ця Милість творить „смысл”, а не є „абсурдом за абсурдів”, оскільки великі події, котрі, як я вважаю, є Одкровенням, залишають свої сліди і великі провіщення, а не являють якісь непов'язані між собою моменти; у Одкровення є свій шлях, і він для нас не

абсурдний” [7, 111]. Він узагальнює: „Що дозволяє християнину подолати роздвібненість і позірну абсурдність історії, яка часто видається „історією божевільного, розказаною безумцем”, – це те, що цю історію пронизує інша історія, смисл якої можна *зрозуміти*” [7, 111].

У кожному випадку метаісторичний аналіз орієнтується на роботу з текстом: історичне пізнання виступає як літературний жанр („історичний наратив”). І (за Р.Інгарденом) сам історик центрує цей текст, вносячи фабулу в аморфний матеріал історичних подій. О.Лосєв, поділяючи історичний процес на шари, найвищим вважає „самосвідомість історії”, що виражається у мові та у слові, через які історія стає образом особистості, або міфом. Основоположником такого підходу у сучасній науці можна вважати В.Дильтея, який перший висунув проект створення „Критики історичного розуму”. Розуміння історичного буття за Дильтеєм досягається шляхом пізнавальної інтроспекції (поглядом зсередини), що передбачає повну ідентифікацію суб'єкта з об'єктом. У цьому процесі є два фундаментальні вектори розуміння: *історичний*, як розуміння подій минулого, і *комунікативний*, як розуміння теперішнього. Зрозуміти іншого як в історичному, так і в комунікативному аспектах чи контекстах означає побачити ситуацію його очима, мислити, як він. У цій концепції особливе місце займає проблема розуміння тексту як письмово зафіксованого прояву життя.

Незаперечним залишається постулат, що, коли мова йде про дослідження Біблії як тексту, який знаходиться на межі з трансценденцією, відповіді необхідно шукати у площині екзистенційній, а не раціонально-матеріалістичній. На думку Карла Ясперса, „реальність історичного світу – це зникаюче буття між Богом і екзистенцією. Багато філософських систем мали на меті пояснити сутність світу... але цьому протистоїть впевненість у безконечності і бездонності світу, а тим самим і готовність постійно вслухатися у всі способи буття світу”, у той час як найважливішим є осягнення світу як мови Божої – „буття світу не є саме по собі, у ньому реалізується в постійній багатозначності Слово Боже, яке лише у зникаючій миті може стати історично однозначним для екзистенції” [11, 437].

Усі наведені вище судження дають підстави стверджувати, що Біблія не є власне історичним наративом. Історичний наратив, як правило, апелює до законів діалектики: послідовність подій, причинно-наслідковий зв'язок і т.п. (не зачіпаємо поняття достовірності, оскільки погоджуємось з думкою, що усі історичні книги тенденційні, а тому лише відносно об'єктивні). У художній літературі навряд чи можна говорити про власне історичний наратив, - він тим більше суб'єктивний, художньо-романтичний, а не історичний. У Біблії історичний наратив тяжіє до філософського, тобто важливою є не послідовність подій, а паралельна духовна структура, яка є свого роду космологією, процесом творення світу в часопросторі, Священна Історія, „написана на небесах”. І, якщо в усіх інших релігіях міф створення є завершеним початком міфологічної системи вірувань, то в Біблії картина Створення світу в Книзі Буття є незавершеним початком творення світової історії, яка знаходить своє завершення у Книзі Апокаліпсису. І вже картина Творення, описана в книзі Буття, є не просто історією встановлення природного порядку в матеріальному світі, а відноситься до розряду знакових систем.

Як ми знаємо, уже Арістотель вказав на розмежування поетичного, універсального та історичного типів нарації. Біблію не можна віднести до жодного з них. Вона також не є поєднанням тільки цих двох типів, позаяк їй властивий ще один тип нарації – філософський, тобто такий, що заторкує універсальні категорії буття. Філософія, як відомо, часто використовує поетичне мислення для ілюстрації теоретичних доктрин. Історія ж навпаки, уникає цього, але, з свого боку, часто творить міфи, які закріплює в суспільній

свідомості. Філософія, як правило, позбавлена міфологічного мислення, закріпила за собою теоретичний спосіб мислення. У метафоричній теорії Н.Фрая категорії філософський та історичний наративи розмежовуються на основі принципу Praxis-Theoria. Історія визначається як першорядна вербальна імітація дії: робить конкретні твердження, які оцінюються з точки зору відношення до правди. Філософія – першорядна вербальна імітація думки: робить конкретні припущення, що підпорядковані критеріям логіки. Поетичне мислення, відповідно, є вторинною вербальною імітацією. Стосовно історизму – це вторинна вербальна імітація дії, що робить конкретні твердження, які жодним чином не підпорядковуються критеріям правдивості; стосовно філософії – це вторинна імітація думки, що виражає універсальні форми мислення, та не підпорядковується законам логіки.

У Біблії органічно поєднані ці три структури, але їх синтез – це зовсім інше утворення, відмінне від кожної з них. Отже, ми доходимо до думки, що наратив Біблії – це зовсім інша форма вербальної структури, це наратив особливого типу, де шляхом використання різних форм нарації, прийомів поетики та риторики поєднується метафоричне й екзистенційне мислення, що сягає рівня об'явлення.

### Література:

1. Антипов Г.А. и др. Текст как явление культуры. – Новосибирск: Наука, 1989.
2. Вакенродер В.Г. Одкровення залюбленого в мистецтво ченця // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003.
3. Головащенко С. Біблієзнавство. – К.: Либідь, 2001.
4. Мень А. Исагогика. – М., 2000.
5. Мень А. Историзм Священного Писания // Мень А. Библиологический словарь. – Т. 1. – М., 2002.
6. Огурцов А.П. Процедура понимания и генезис естественных наук // Понимание как философско-методологическая проблема // Вопр. философии. – 1986. – № 8.
7. Рикёр П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002.
8. Современный философский словарь. – М., 1996.
9. Юдин Б.Г. Понимание и естественно-научный эксперимент // Вопр. философии. – 1986. – № 8.
10. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.
11. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.
12. Frye N. *Fearful Symmetry*. – Princeton University Press, 1990.
13. Frye N. *Myth and Metaphor*. – University Press of Virginia, 1996.
14. Frye N. *The Double Mirror // Myth and Metaphor*. – University Press of Virginia, 1996.
15. Frye N. *The Great Code. The Bible and Literature*. – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982.
16. Frye N. *The Word within the Word // Fearful Symmetry*. – Princeton University Press, 1990.