

Мухин Андрей Сергеевич

кандидат философских наук,
доцент кафедры музеологии и культурного наследия
Санкт-Петербургского государственного
университета культуры и искусств
dom-hors@mail.ru

**ИНСТИТУЦИИ КУЛЬТУРНОГО
СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ
МИФОПОЭТИЧЕСКОГО ОПЫТА
ЧЕЛОВЕКА**

Аннотация:

Статья посвящена разработке понятия «институции культурного сознания» с целью выявления его отличий от «культурных институтов социума» и «культурных форм». В работе рассматривается зависимость институций культурного сознания от потребностей человека, которые в архаических и традиционных сообществах мыслятся в тесной связи с ритуально-магическими и религиозно-сакральными практиками, а также мифологическим содержанием легенд и сказаний, интерпретирующих происхождение важнейших культурных установок общества от богов и героев. Проблематика, отраженная в статье, имеет междисциплинарный характер.

Ключевые слова:

институции культурного сознания, миф, архетип, фетиш, картина мира, дом как модель Вселенной.

Mukhin Andrey Sergeevich

PhD, Assistant Professor of the Museum Study
and Cultural Heritage Department,
Saint-Petersburg State University of
Culture and Arts
dom-hors@mail.ru

**INSTITUTIONS OF
CULTURAL CONSCIOUSNESS
IN THE CONTEXT OF MYTH-POETIC
EXPERIENCE OF THE HUMAN**

Summary:

The article elaborates the institutions of cultural consciousness concept in order to reveal its difference from the concepts of cultural institutions of a society and cultural forms. The author considers dependence of the cultural consciousness institutions from the human needs, which in the archaic and traditional societies are conceived in close connection with the ritual, magical and sacred religious practices, as well as mythological content of the legends and stories interpreting the origin of the most important cultural precepts of the society from the gods and the heroes. The range of problems under consideration has an interdisciplinary character.

Keywords:

institutions of cultural consciousness, myth, archetype, fetish, worldview, house as a model of the Universe.

В наши дни богатство мифопоэтического наследия человечества может показаться давно себя изжившим материалом, существующим лишь в архивно-историческом формате многочисленных источников, к которым изредка обращаются ради развлечения или образовательных целей. Миф воспринимается в модусе сказки, то есть литературного опыта. Однако мифология является не только архаическим способом интерпретации картины мира, но вместе с тем и системой «оправдания», которая позволяет человеку снять с себя *вину* ввиду материального несовершенства своего тела, подчиняющегося инстинктам и интенциям витального характера, возложив ее на ту или иную ситуацию, неизбежно predetermined волей богов или логикой волшебства. В основе мифа лежат архетипы коллективного бессознательного, которые способствуют конструированию повествовательной ткани легенд и сказаний, а также обрядов и ритуалов, покоящихся на коллизиях мифа, как его повторения. Воспроизведение в ритуале мифологического события освящает прозаичность повседневных потребностей, превращая их удовлетворение в сложную культурную форму, которую мы именуем институциями культурного сознания. Целью данной статьи является разработка понятия «институция культурного сознания», а также выявление связей между архетипами коллективного бессознательного и названными институциями.

Прежде всего, обратим внимание на некоторые особенности человеческого сознания. Сознание – это нечто, что дает возможность понимать свое «я» как противопоставление всему «не-я». Сознание – это не столько граница между «я» и «не-я», и не столько условие, при котором эта граница становится очевидной для субъекта, сколько ментальная среда, служащая планом имманенции (так как его понимают Ж. Делез и Ф. Гваттари) [1, с. 43–44] для становления самости, поле, способное расширяться и вбираться. Сознание доступно рефлексии, и мы оцениваем его содержание как нечто имеющее бытие. Сознание – это декартовское бытие мысли, присутствие моего «я» вне физической оболочки. Я могу представлять себя другим, чем есть на самом деле, или мыслить себя вне своих телесных границ, например, в месте, в котором никогда не был и не смогу побывать, подобно тому как Б. Паскаль писал о мышлении, которым человек способен объять всю Вселенную, пространственно находясь в ней [2, с. 77]. Сознание инспирирует существование некоей лжи, вымысел о себе и окружающем мире, при этом оно же позволяет осознавать эту ложь, намеренное искажение действительности по моей воле

(если в некий момент времени я знаю, чем правда отличается от неправды). Способность разделять правду и вымысел порождает типологию, согласно которой в сознании я разграничиваю данности на категории актуально существующих вещей, потенциально существующих (в понятиях и терминах философии Аристотеля) [3, с. 325] и существующих только в воображении, в качестве обмана или фантазии. Моя способность осознавать вымысел является важнейшим свойством сознания, даже если при этом за правду я принимаю бытование невозможного.

Возникает справедливый вопрос, может ли существовать сознание, для которого все мыслимое обретает бытие чувственно-воспринимаемых (зрительно, тактильно) вещей безо лжи и воображения? Как если бы все, о чем можно было бы помыслить, существовало бы и ментально, и физически. Многие архаические народы не проводили различий между онтическим феноменальным вещью обыденной реальности и виртуальными (воображаемыми) продуктами ментальности, обладающими ноуменальным характером. Между материальным предметом и его образом для древнего человека не было онтической разницы. Так, например, древние египтяне не проводили четкой границы между психическим миром и миром окружающим [4, с. 61]. В этом случае, отсутствие дифференциации среди *действительных* и виртуальных предметов компенсировалось *переходом*. Мысля себя другим и в другом месте, я объясняю *свое-иное* состояние причиной (процессом изменения/становления) для мифопоэтического сознания волшебной, сверхъестественной, по сути. Этот переход может быть как качественным (превращение принца в чудовище, матросов Одиссея в свиней), так и количественным (мгновенное перемещение в удаленную локацию). Процесс перехода помогает мне различать себя и «другого себя», как разные стадии, или модусы моего биологического и социального бытия. В противном случае, я не смогу противопоставить в различии свое «я» и «не-я», граница между мной и всем остальным исчезнет, и, соответственно, исчезнет мое сознание, как *собственность*, ментальное поле, способное расширяться и вбираться. Правда, в некоторых восточных культурах и религиозно-философских учениях такое растворение границы между «я» и всем остальным миром является смыслом и целью медитативных практик. Обратной стороной этих воззрений становится ситуация «сворачивания» мира до одного единственного импульса осознания «я», до полной онтической тишины, в которой человек сливается с Богом, подобно тому, как это происходит в практике исихазма или у М. Экхарта: «Среди молчания было сказано мне тайное Слово» [5, с. 33]. В этом поле, где «я» и «не-я» существуют на равных, в одной проективной плоскости образов (вымышленных и реальных), ничто не заявит о моем существовании, так как, не осознавая свое «я», я буду воспринимать его как «я» другого и ни в коем случае как мое собственное. На фоне всех остальных «не-я» мое «я», лишённое детерминативы, будет восприниматься как еще один другой, еще один образ «не-я», потеряв принадлежность субъекту сознания. Следовательно, даже самые фантастические представления о себе в качестве *себя-другого*, должны осознаваться как некие «еще» по отношению к «уже» существующему *привычному* состоянию «я». Это осознание позволяет провести в ментальности границу между мной и мной «другим». «Возможность» существования себя в качестве другого (сверхъестественного другого) и в другом (сверхъестественном) месте для архаического (или традиционного) сознания обуславливается, как мы уже отметили, переходом. Сам переход может иметь процессуальный формат волшебной акции, камлания, дара богов (способность Мидаса превращать все в золото прикосновением) или других сакрально-магических флюктуаций. Сказочные метаморфозы, при этом, не имеют строгой «натурфилософской», механической причинно-следственной связи, поэтому они могут быть актуализированы в любых количествах и качествах, разворачиваться в любом направлении плана имманенции. Такое превращение, такая «магия» не имеет в глазах общества причинно-следственной связи в силу того, что она герметична для профанного большинства и открыта только избранным (жрецу, священнослужителю, колдуну). Этот же принцип «непонятного», непостижимого для масс, лежит в основе современного благоговейного отношения социума к компьютерным технологиям, суть процессов которых скрыта от обывателя и потому кажется ему волшебной [6, с. 89–91]. Даже если чудо (переход) я принимаю только как возможность, но уверенный в его осуществлении, значит, для моего сознания нет преград, отделяющих правду от вымысла, логику рутинной повседневности от логики мифа. Но может ли существовать такая модель восприятия окружающей действительности не как ментальная продукция, а как психический функционал, позволяющий мне актуализировать свои интенции в повседневной деятельности, осуществляя будничные операции, сохраняя положительную динамику внутренних общественных взаимоотношений с другими людьми, ассоциативно находясь внутри племени, этноса или подчиняясь классовой, государственной организации. Если в сознании я не могу провести черту между «я» и другими членами социума, то мое функционирование в какой-либо группе может оказаться под большим вопросом, ибо помимо онтической границы между различными субъектами сознания, необходимо уметь видеть многие другие градации, определяющие дифференциал членов общества (иерархию, ремесленную, цеховую, сословную, должностную принадлежность). Подобного рода общественный дифференциал уже не находится в пределах врожденного узнавания, психической способности видеть *множественное* и *иное*, а обусловлен искусственными образованиями, не суще-

ствующими априори в природе, но осознанно сконструированными в течение времени в качестве социальных установлений. Эти установления сложнее привязанностей, которые сближают человека и животное, инстинктов распознавания: мать и отец, родитель и дитя, свой и чужой. Данные установления есть структуры, которые постепенно получают универсальные, хотя и с целым спектром оттенков, значения: племя, род, семья, а позднее – государство, сословия, классы и многое другое. Сознание выступает как конструктор, первично генерирующий концепции этих универсальных структур на уровне их смысла, конституции, терминологических обозначений, а после, помогающий воплотить замысел в действительность. Особенностью данного процесса является не только его осознанность, но и неприродный характер конструирования (творчества). В природе появляется то, что отсутствовало у нее в принципе, и в этом смысле процедура поклонения божеству, ритуальное убийство, или суровые законы – такие же артефакты, как бронзовый топор или папирусная ладья. Поскольку такие структуры/институты искусственны, постольку они принадлежат цивилизации и культуре. Таким образом, сознание, конструирующее подобные формы социального взаимодействия и общественные структуры, обретает статус культурного сознания, поскольку *операционально* оно выходит за рамки простейшего рефлексирования жизненных функций индивида. **Культурное сознание отличается от сознания обыденного опыта стремлением к ритуализации удовлетворения потребностей**, к оформлению их в особые «церемониальные» надстройки над физиологическим базисом человека. **При этом важно отметить наличие осознанного желания превратить удовлетворение разнообразных потребностей в особое, специфическое мероприятие, имеющее канонический статус.** В ходе его разработки/освящения/легитимации носители той или иной культуры могут ставить перед собой в качестве самоцели: 1) предание мероприятию уникального характера, отличающего его от других подобных; 2) усложнение процедуры, снабжение ее целым комплексом условий и специально изготовленного инвентаря. Это, вместе с тем, не означает, что в обыденной действительности акции повседневного толка лишены культурного статуса, а в отсутствие ритуализации, элиминированы из сферы культуры и ее практик. Вовсе нет. Скорее мы наблюдаем стратиграфическое разделение практик культуры на те, которые могли бы быть отнесены к первичному, базовому типу и те, аксиологическая иерархия которых в общественном сознании выше остальных, поскольку на каком-то этапе развития социума **ритуализация** доводит культурный феномен рутинной повседневности до состояния сложно организованной институции культурного сознания (далее – ИКС). Поясним это на простом примере. Сознание обыденного опыта (практик культуры первичного типа) распознает и принимает соматический сигнал, требующий удовлетворения голода или жажды, откликается на него и ищет способы его скорейшего насыщения. При этом степень эффективности поиска характеризуется принципом экономии сил и сокращением времени. Из процесса по решению жизненно важной задачи исключается все то, что является своего рода балластом – особое пространство, одеяния, инструментарий, очередность приема пищи, временные паузы, наличие беседы, музыки и многое другое. В идеале между человеком и объектом удовлетворения не должно быть ничего опосредующего. Жажда утоляется водой, зачерпнутой ладонью из ручья. В случае с культурным сознанием более высокого типа и ИКС удовлетворение потребностей может осуществляться только при определенных и, разумеется, искусственных условиях. Последние, сформированные ритуалом, отдалают от человека объект его желаний, возводя целую серию «препятствий» и «неудобств» между страждущим и питьем с едой. Возникает сложная система ограничений, регламентирующая порядок чайной церемонии или королевского пира. Более того, ритуал способен прием пищи перевести на более высокую ступень социального бытия, превратив его в феномен уже другого класса – например, в священнодействие, а не просто застолье, когда вино и хлеб принимаются не как еда, а как особой силы магические предметы. Однако правила приема пищи согласно принятой процедуре (ритуалу), сама пища (ее вид), а подчас и участники трапезы, – все это должно быть дополнено интерпретацией действий и образов, которая проясняет высший (космический) смысл всего происходящего. Интерпретация не только делает застолье в универсальной оптике, как своего рода культурную ценность того или иного сообщества, но и *оправдывает*, снимает *вину* или *грех* с человеческой природы, несвободной от материальных благ. *Вина* может пониматься как вынужденное состояние неразвитого человека (младенческого человечества), *еще* не умеющего что-либо делать согласно неким образцовым моделям. Модели имеют свойство императива по отношению к способам удовлетворения потребностей. Они позиционируются как лучший и долженствующий вариант по сравнению с врожденными «привычками», присущими животным. Превосходство должным образом приготовленной пищи над сырьем, годным лишь для дикаря или зверя, объясняется чудесностью дара, без которого невозможно существование развитого социума. Поскольку этот дар имеет высшую ценность, постольку он привнесен извне, из мира сверхъестественных существ. Мы можем найти в мифологии множество упоминаний того, как Бог или герой-демиург преподносят в дар человечеству крайне необходимые ему для счастливой жизни предметы/ресурсы/рецепты. Это освоение огня, приготовление напитков, хлеба, обучение кузнечному и строительному делу, ношение одежды и многое другое из того,

чем Бог-благодетель поделился с родом людским. В трагедии Эсхила Прометей в качестве дара перечисляет помимо огня науку мыслить, столярное искусство, архитектуру, календарь, астрономию, математику, грамоту, «творческую память», животноводство, кораблестроение, медицину, гадания, жертвоприношения, рудное дело и металлургию [7, с. 24–26]. Это свойственно не только древнегреческой, но и шумерской мифологии, согласно которой в основе цивилизации и ее достижений лежат божественные установления/образцы – некие *ме*. Инанна, желая завладеть ими и перевезти в свой г. Урук, выпрашивает хитростью *ме* у Бога Энки себе в подарок [8, с. 142–143]. Кроме того, в мифах и легендах дар часто рассматривается в контексте какого-то первичного события или действия (зачатия, рождения, искусного изготовления чего-либо или воровства). Осирис не только преподносит людям злаковые культуры, садоводство и виноделие, но сам подпирает виноградные лозы и давит виноград [9, с. 382–383]. Процесс ритуализации должен включать в себя «имитацию» события, в результате которого дар был принесен людям. При этом имитация осуществляется средствами сакрально-мистической театрализации или колдовских акций в соответствии с принципами симпатической магии. Воспроизведение важнейших эпизодов мифологического сюжета, повествующего о даре и дарителе, обуславливает действенность всего происходящего и гарантирует результативность дарения, как бы поворачивая время вспять, поскольку мифологическое событие, произошедшее в прошлом, репродуцируется/иллюстрируется соответствующими манипуляциями и в настоящем, и в будущем. Времена словно спрессовываются в магическом акте, достигают сингулярности, и, таким образом, закрепляют актуальность дара в собственности того или иного социума *навсегда*, то есть в постоянном *теперь*.

Описание истории дарения, по нашему мнению, лежит в основе первичных мифов. Авторитет мифа обуславливает не только сложение церемониала в контексте удовлетворения естественных потребностей, но и возникновение сюжетно-повествовательных конструкций в окружении символов, эмблем, изобразительности различных искусств, объектов материальной культуры. В этом случае ритуализация удовлетворения потребностей, а также образы и действия с нею связанные, превращаются в *административно* санкционированное установление, институцию культурного сознания. Стоит заметить, что ИКС могут быть связаны не только с потребностями исключительно физиологического свойства, но и так называемыми духовными (интеллектуальными, «творческими» и другими), которые возникают в процессе взаимодействия человека и социальных групп разного масштаба, например, в семье, племени, государстве. ИКС также близки вещественно-предметному арсеналу человека, когда в результате фетишизации, в отдельном объекте бывают выражены глубинные смыслы ИКС, порожденные архетипами и в символической форме представленные мечом, посохом, кувшином или котлом, деревом или островом и многим-многом другим. Мотив волшебного острова широко распространен в мифопоэтической традиции. В качестве примера можно привести не только чудесные острова в «Одиссее» или в сборнике «Тысяча и одна ночь», но и фантастические острова в «Плавании Майль-Дуйна», ирландском сказании, записанном, вероятно, в IX в. н. э. [10, с. 255, 258–274]. Котел у многих народов обладает магическими качествами, отражая содержание первобытных солярных культов: котел для пива хозяйки Похьелы («Калевала»), котлы в кельтском эпосе, бывшие символами гостеприимства и изобилия, например котел Дагды. Образ волшебного котла повлиял и на средневековые источники, так или иначе связанные с циклом легенд о короле Артуре [11]. Изготовленные умелыми мастерами предметы мыслились людьми прошлого как священные, восходящие к первичным моделям, упоминаемым в мифах. Так, чаша из Ардага (Дублин, Национальный музей) хотя и является литургическим сосудом, и выполнена, судя по всему, как копия виденной паломниками в храме Гроба Господня в Иерусалиме чаши Тайной Вечери [12], все же напоминает волшебный котел древних ирландцев, форма которого была продиктована дохристианскими представлениями. ИКС и предметы их символизирующие обретают характер обязательного присутствия в социуме, их наличие охраняется и может находиться под опекой «уголовного» права. Благоговейное отношение к институциям культурного сознания и его фетишам объясняется сохраняющимися в них «энергиями», «частицами» эманации божества (сверхъестественного существа), которому они обязаны своим происхождением. В мифологическом контексте основоположником/создателем ИКС и его атрибутов может быть специфический персонаж, который ко всему прочему владеет вещью-фетишем на особых правах и в течение длительного времени. В таком случае, объект, предельно сжато символизирующий ИКС, например дом, есть не просто архитектурное сооружение, а стереотип чудесного жилища, копия некоей космической (универсальной) модели, принадлежащей матриархальному (или патриархальному) предку, гостеприимно распахнутое или герметично замкнутое заповедное пространство, центральный локус вселенной. С одной стороны, дом предназначен для удовлетворения естественной потребности в убежище, с другой – он синтетически содержит в себе комплекс архетипов, связанных с властью, силой, порядком, господином, государством, религией и Богом. Вместе с тем, в этот комплекс входят представления о *правильно* устроенном доме (то есть отвечающем с конструктивно-технической точки зрения функциям жилища-укрытия), а также образы сакральной локации, в которой должны разворачиваться ритуалы магического воспроизведения мифа.

Дом (если шире – архитектура вообще) превращается в модель вселенной, в регламентированное пространство различных проявлений человеческой деятельности. Архитектурное сооружение как модель универсума часто имеет вполне «соответствующую» космосу форму – круг (многочисленные кромлехи, курганы, толосы). Даже структура членения внутреннего пространства может отражать представления о вращении, солярных ритмах, космическом колесе, например, лучи по числу кратные 4, расходящиеся в плане от центра керексурсов – погребальных памятников Центральной Азии предскифского и скифского периодов (загробных домов умерших) [13, с. 3]. Повседневный уклад в доме подчиняется определенному порядку, а его архитектурное устройство, соответственно, отражается в церемониях и обрядах, что ведет, в свою очередь, к появлению тех или иных архитектурных и архитектурно-декоративных форм. Дом, таким образом, как объект, является материальным проявлением сложной мифопоэтической системы, которая в свою очередь освящает ту или иную традицию, те или иные институции культурного сознания. Следовательно, в доме, как в материальном выражении смыслов ИКС, многое будет являться проявлением архаических образов-архетипов от конструктивного устройства до ритуальной практики, от каменных и деревянных деталей до символов и эмблем. Таким образом, дом, будучи свидетельством материальной культуры, вместе с тем, как семиотическая система, охватывающая своим содержанием различные действия и процедуры, со своими символами и знаками, становится архетипическим проявлением институций культурного сознания.

Дом в его конкретном материальном воплощении как факт истории архитектуры, одновременно являясь символической репрезентацией определенных мировоззренческих представлений (архетипических проявлений ИКС), есть уже развитый объект, осмысляемый человеком посредством мифопоэтического опыта, или, если угодно, через ткань какого-то сакрального повествования, текста. Более того, этот текст, имеющий *зримое* выражение в конкретном литературно-поэтическом материале, есть продукт деятельности многих поколений, прошедший окончательную отделку и доведенный до художественного совершенства. Очевидно, что дому как проявлению ИКС, и существующему в совокупности различных конструкций, деталей и атрибутов, должен был предшествовать начальный импульс, исток, подобно тому, как обширное повествование предвосхищает замысел, отождествляемый с «компактным» образом, в котором сразу заключены потенции для грядущего развития сюжета. Этим импульсом, истоком в нашем случае должен быть *дом как таковой*, то есть дом, лишенный всего, что хотя бы в малейшей степени было бы способно раскрыть его в конкретном описании, через перечисление элементов, форм, количественных и качественных значений, историй и связанных с ним персонажей. Дом как чистая идея, не имеющая ничего кроме самой себя, но готовая как пустое веретено «наматывать» все новые и новые витки длинной нити с богатой фактурой наглядно-изобразительного или литературно-повествовательного материала. Этот *дом как таковой* есть архетип коллективного бессознательного. Поскольку дом является архетипическим проявлением ИКС, постольку в основе ИКС, богатых канонами, ритуалами, магическим инвентарем, изобразительно-выразительными средствами, лежит архетип как чистая Идея, потенциально готовая развернуться в бесконечном плане имманенции, обретая плоть в неисчерпаемой конкретике мифов, легенд и сказок разных народов мира.

Подведем итог, сделаем некоторые выводы. Удовлетворение потребностей, как телесных, так и духовных, в силу осознания несовершенства человеческой природы, порождает чувство вины или стремление к «высшему пределу», что способствует ритуализации процесса удовлетворения потребностей. Системы ритуализации, представляющей набор действий, инвентаря, иерархии персон, а, главное, мифологических интерпретаций происхождения потребностей и способов их удовлетворения, являются институциями культурного сознания, в основе которых, как фундамент для актуализации семиотического содержания их экзистенциальных смыслов лежат архетипы коллективного бессознательного.

Ссылки:

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009.
2. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003.
3. Аристотель. Метафизика. Ростов н/Д., 1999.
4. Большаков А.О. Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.
5. Мейстер Э. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000.
6. Дери М. Скорость убегающих: Киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург; М., 2008.
7. Эсхил. Прикованный Прометей // Греческая трагедия. М., 1950.
8. Мифологии Древнего мира. М., 1977.
9. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 2011.
10. Роллестон Т. Мифы, легенды и предания кельтов. М., 2010.
11. Там же. С. 340–342.
12. Зорич А. Музей Средневековья. История, культура, тайны. Сокровища и украшения Средних Веков. URL: http://www.medievalmuseum.ru/05treasures/medieval_treasures_ireland_patterns.htm (дата обращения: 11.11.2012).
13. Семенов В.А. Пространственная модель мира ранних кочевников Центральной Азии // Проблемы развития зарубежного искусства: материалы научной конференции памяти М.В. Доброклонского. СПб., 1999. С. 3–6.

References:

1. Deleuze, G & Guattari, F 2009, *What is Philosophy?*, Moscow.
2. Pascal, B 2003, *Thought. Small works. Letters*, Moscow.
3. Aristotle 1999, *Metaphysics*, Rostov-on-Don.
4. Bolshakov, SA 2001, *A man and his double. Fine arts and outlook in Egypt 's Old Kingdom*, St. Petersburg.
5. Meister, E 2000, *Spiritual sermons and discourses*, St. Petersburg.
6. Dery, M 2008, *Velocity escape: cyberculture at the turn of the century*, Yekaterinburg, Moscow.
7. Aeschylus 1950, 'Prometheus Bound', *Greek tragedy*, Moscow.
8. *Mythology of the Ancient World* 1977, Moscow.
9. Fraser, JJ 2011, *The Golden Bough*, Moscow.
10. Rolleston, T 2010, *Myths, legends and traditions of the Celts*, Moscow.
11. Rolleston, T 2010, *Myths, legends and traditions of the Celts*, Moscow, p. 340-342.
12. Zorich, A 2012, *Museum of the Middle Ages. History, culture and mystery. Treasures of the Middle Ages and the decorations*, retrieved 11 November 2013, <http://www.medievalmuseum.ru/05treasures/medieval_treasures_ireland_patterns.htm>.
13. Semenov, VA 1999, 'Dimensional model of the world of the early nomads of Central Asia', *Problems of Foreign Arts: Materials of Science Conference*, St. Petersburg, p. 3-6.