

## ИСТОРИЯ

### Теоретико-методологические основы творческого наследия Ф. Ф. Зелинского

*М. В. Новиков, Т. Б. Перфилова*

В статье рассматриваются теоретико-методологические основы творческого наследия выдающегося отечественного историка Ф. Ф. Зелинского, имеющие интегративный характер и базирующиеся на привлечении достижений нескольких отраслей научного знания, изучающих человека и общество.

**Ключевые слова:** история, религия, литература, мифология, «народная душа», естественно-научная методология, иррациональная эпистемология, греко-римская цивилизация.

### Theoretical-Methodological Foundation of F. F. Zelinski Oeuvre

*M. V. Novikov, T. B. Perfilova*

The theoretical-methodological foundation of F. F. Zelinski oeuvre, the great national historian is examined in the article. This foundation has integrative character and is based on the usage of achievements of some branches of scientific knowledge, which study human being and society.

**Key words:** history, religion, literature, mythology, natural-scientific methodology, «national soul», иррациональная epistemology, Greek-Roman civilization.

В конце XIX – начале XX в. в российских университетах работала плеяда выдающихся историков, внесших серьезный вклад в развитие теоретико-методологических основ исторической науки и исторического образования [1]. В советский период их судьба сложилась по-разному. Некоторые из них смогли приспособиться к новым реалиям, другие проявили принципиальность в вопросе выбора методологии, и их имена в СССР были преданы забвению. В числе последних и Фаддей Францевич Зелинский. В предыдущих публикациях мы рассмотрели его отношение к теории прогресса и вопросам этнопсихологии античных народов [2]; в настоящей статье мы попытаемся определить вклад Ф. Ф. Зелинского в развитие теории исторического познания.

Как и все российские историки, приступившие к своим научным изысканиям во второй половине XIX в., Ф. Ф. Зелинский стремился к созданию исчерпывающих, взвешенных, «объективных» исследований [3]. К этому призывал кумир не одного поколения отечественных историков – Л. Ранке, чьи труды были тогда едва не канонизированы, а методы познания прошлого приобрели значение образцовых. Называя Л. Ранке «величайшим из историков новых времён» [4], Ф. Ф. Зелинский сравнивал его со знаменитым греком Фукидидом: для обоих, по его мнению,

были характерны чувство правды и поиск исторической истины [5].

Ф. Ф. Зелинский считал себя заложником античной историографии, которой был свойствен дух правдивости [6]. Своих идейных противников, склонявшихся к тенденциозности, фальсификации, откровенной лжи ради конъюнктурных интересов, он призывал помнить об исторической истине – «оке истории» [7], а коллегам рекомендовал в процессе преподавания «насаждать дух правдивости и справедливости» [8].

Историческую истину он характеризовал нетленным «семенем» античности и призывал всех своих единомышленников и сподвижников «принять его в себя, это семя исторической правдивости, чтобы из него выросло дерево правдивой современной истории» [9].

Забываясь о достижении истины в истории, Ф. Ф. Зелинский, конечно, понимал, что объективные условия организации труда историков не всегда благоприятно сказывались на качестве их научной продукции. Угрозой достоверности результатов исследований он называл утрату цельности и системности исторической науки. «Облюбованный клочок научной территории» мог быть разрушен, по его соображениям, «роковой специализацией... учёного труда» [10]. Будучи следствием «материального обогащения сокровищницы знаний», с одной стороны, и совершенствования методов исследования – с другой [11],

специализация в исторической науке мешала, по его убеждениям, осуществлению плодотворной научной деятельности.

Спротивляясь углублявшейся специализации в истории и других направлениях гуманитарного знания, Ф. Ф. Зелинский стремился сохранить центральную область своей «умственной территории» – изучение проявлений «народной души» человека античности в религии, мифологии, литературе. Предпринимавшиеся им исследования имели интегративный характер: они базировались на привлечении достижений и дискурсивных техник ряда наук, изучавших человека и общество.

«Народная душа» обитателей античной цивилизации, сущность которой стремился постичь учёный, в его понимании, была представлена идеями, ценностями и идеалами, определяющими нравственно-эстетическую и культурную жизнь человека древности как органической части коллективного целого. «Народная душа» выражала, следовательно, духовное богатство греков и римлян, проявлявшее себя в результатах их интеллектуального труда. Предоставив изучение механизмов деятельности человеческих души и духа психологии, Ф. Ф. Зелинский без колебаний отождествил понятия «сознание человека» и «внутренний мир» [12], что превращало его опыт исследования «народной души» в механизм постижения этнической и социальной психологии античных народов.

Ф. Ф. Зелинский не был первопроходцем в исследовании «народной души». Интерес к духовной стороне жизни общества и к духу человека появился ещё в эпоху Просвещения. Во второй половине XIX в. к изучению идей и образов как самопроявлений свободного духа в философии и искусстве, этике и политике добавился интерес к эманациям духа в бессознательной сфере. Это привлекло внимание исследователей к интуитивным, «переживательным», созерцательным формам рефлексии людей и сделало неизбежным сближение культуры с психологией. Сама культура нередко стала восприниматься как душа общества, при этом к обществу относились как к живому организму [13]. Пытаясь осмыслить, в свою очередь, законы существования этого живого организма, исследователи предлагали то генерализующие методы (как при изучении природы), то индивидуализирующие, допускавшие при конструировании духовной стороны жизни общества использование нерациональной эпистемологии – опыт постижения веры как «священ-

ного знания», гнозиса, религиозной метафизики истории и мифа, телеологии [14]. Отдалённость античной эпохи от времени жизни историков заставляла их привлекать методики «понимания», «вчувствования» в прошлое, особенно когда речь шла о процессах мышления и проявлениях «бессознательного» у человека с мифологическим типом мышления. Утрата «онтологического статуса» прошлого, с одной стороны, и признание неизбежной редукции результатов культурно-исторического развития – с другой, создавали иллюзию поглощённости прошлого «онтологией настоящего», поэтому поиски правдивой истории нередко происходили при помощи опоры на «авторитет настоящего» [15]. Но в настоящем царил подлинная анархия: каждый исследователь, и Ф. Ф. Зелинский в том числе, испытывал на себе давление естественно-научного, позитивистского и идеалистического подходов и их различных вариантов, представленных европейскими научными школами.

Находясь в начале своей творческой деятельности в исследовательском пространстве позитивизма и восхищаясь открытиями в естественно-научных дисциплинах, Ф. Ф. Зелинский использовал генерализующие методы, широко распространённые как в филологии, так и в истории, и отдавал предпочтение рациональной эпистемологии, востребованной в социологии, научной антропологии, психологии. Вместе с тем раздражающая его сознание ограниченность узкоспециальных трудов, а также стремление задействовать гносеологический потенциал всего обществоведческого знания толкали его в «объятия» идеалистического подхода, чему способствовало и то обстоятельство, что позитивизм, которому он отдавал поначалу честь, разрушался духовным климатом «серебряного века», осуществлявшим поиск новых исследовательских парадигм для познания души человека и божественного начала мира.

Осознавая недостаточность позитивизма, Ф. Ф. Зелинский, как и многие представители российской интеллигенции, поддержал новую «романтизированную и аристократическую по духу идеологию», предполагавшую создание более совершенного и гармоничного мира через восстановление связи между Богом и человеком [16]. Стремление обнаружить духовное преображение человека порождало у Ф. Ф. Зелинского желание выявить эту же связь божественно-личного и в греко-римской цивилизации. Отсюда становятся понятными его интенции изучать

проявления «идеального» – образцы истины, добра и красоты – в духовном наследии классического мира.

Для познания «народной души», как и для изучения иррационального опыта античности в целом, Ф. Ф. Зелинскому не хватало методов, официально признанных научными. Это сделало неизбежным его тесное знакомство с технологиями познания христианских гуманистов. Они, расширяя границы понимания духовной культуры прошлого, пытались ввести в научный арсенал опыт веры. Вера истолковывалась как «некая особая и причём высшая форма познания, достигаемая иными, чем рассудочные, способностями человека» [17]. К их числу принадлежали, к примеру, откровения либо особо просветлённого разума, либо тонко чувствующей души, либо любящего сердца. Откровение признавалось опытом пребывания в истине. Оно мыслилось как непосредственное общение души с Богом [18].

Мы видим, что Ф. Ф. Зелинский, оставаясь в «почве» позитивизма и используя в своей научной деятельности традиционную философскую, историческую, литературную эпистемологическую базу, пытался вместе с тем найти адекватные способы познания «народной души», преимущественно заимствуя их из нерациональных форм человеческого опыта.

Эти обстоятельства способны объяснить эклектичность теоретического основания и методологических позиций в исторических построениях учёного, уязвимость которых усиливается чрезмерным увлечением Ф. Ф. Зелинского психологизмом. Заметим также, что эпистемологическая шаткость исторических конструкций учёного, хорошо различимая в наши дни, углубляется ещё и особой, авторской манерой осуществления дискурса: стремлением прибегать к широким обобщениям, игнорируя «привязки» к конкретным культурно-историческим реалиям. Часто встречающиеся в трудах Ф. Ф. Зелинского произвольные построения, умозрительные схемы вместо детальной проработки материалов источников демонстрируют лишь его приверженность выдвигаемой идее и объединяются в концепцию одной лишь силой мысли учёного. Так, мы уже упоминали о мировой Воле, которая воспринималась Ф. Ф. Зелинским скрытым источником движения общества и развития человека [19].

Сам автор считал, что, если результаты исследования противоречат здравому смыслу, «примирения следует искать в той области философии, которая одинаково властвует и над психологией,

и над науками внешнего мира, – в метафизике» [20], то есть, говоря современным языком, в учении о сверхопытных началах и законах бытия вообще.

Увлечённый своими творческими фантазиями (не побоимся этого слова), он и других специалистов призывал «не разрушать величия культурно-исторических моментов мелочными и поверхностными мотивировками» [21]. Ф. Ф. Зелинский не желал жертвовать своей творческой самобытностью [22], поэтому ему мешали «безапелляционные приговоры» истории, которые он стремился откорректировать [23].

Чтобы познакомиться более подробно с исследовательской лабораторией Ф. Ф. Зелинского, мы считаем необходимым обратиться к двум основным вариантам его научных изысканий: тем сочинениям, что были созданы как рецепции на труды ведущих зарубежных учёных, и тем, содержание которых было оригинально и не имело аналогов среди произведений предшественников.

Ф. Ф. Зелинский нередко выбирал для своей научной работы проблемы, актуальные в зарубежной историографии античности: история римской религии, греческая мифология и некоторые другие. В преамбулах статей, которые появлялись в процессе размышлений над результатами научных изысканий его предшественников, он указывал имя или имена учёных, побудивших его к научной рефлексии. Как правило, он давал высокую оценку сочинениям зарубежных специалистов, но вместе с тем считал своим долгом продолжить изучение тех же проблем, так как обнаруживал в исследованиях какое-то несоответствие своему видению материала либо считал возможным дать более обстоятельные разъяснения вопросам, поставленным в историографии античности.

К примеру, Ф. Ф. Зелинский написал свой очерк, посвящённый художественной прозе греков и римлян, под впечатлением от труда немецкого филолога Эд. Нордена «Die antike Kunstprosa, vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance», вышедшего в Лейпциге в 1898 г. [24] Ф. Ф. Зелинский утверждал, что Норден сделал один из самых значительных шагов в изучении истории словесности, так как изучил двухтысячелетний период развития европейской художественной литературы – целую эпоху, которая раньше не была представлена в «ясном свете». «Учёнейшая книга Нордена, – сообщает профессор, – соединяет в себе все достоинства, кроме одного – удобочитаемости... Углубляясь в приве-

дённый автором материал, я чувствовал, как ощущавшиеся мною раньше в истории развития прозы пробелы сами собой заполнялись, узлы распутывались; продолжая думать над затронутыми автором вопросами, для которых он зачастую давал один только сырой материал, без выводов, без надлежащего освещения культурно-историческими соображениями, – я получил, в конце концов, стройный очерк развития художественной прозы, которым и хочу поделиться с читателями в нижеследующих главах» [25].

Исключительно высокую оценку Ф. Ф. Зелинский давал результатам научного творчества Т. Моммзена, который в его глазах был «гениальным учёным» [26]. Ф. Ф. Зелинский не скрывал, что созданный им очерк об «уголовно-судебной машине» Римской республики появился как рефлексия на капитальный труд немецкого учёного «*Römisches Strafrecht*» [27]. Т. Моммзен стал и крёстным отцом петербургского профессора в его исследованиях о римской религии. Подчёркивая вклад Т. Моммзена в изучение римской цивилизации, Ф. Ф. Зелинский отмечал, что работы этого выдающегося историка «уже с давних пор лежат в основе всех изложений римской религии» [28].

Самых лестных слов Ф. Ф. Зелинский удостоивал ученика Т. Моммзена Г. Виссову – неутомимого, компетентного специалиста, из-под пера которого выходили «настоящие шедевры» [29]. Труд Г. Виссовы «*Religion und Kultus der Römer*», по мнению Ф. Ф. Зелинского, «знаменовал новый этап в развитии науки: дан свод всему, что было сделано до сих пор, – притом, свод до того солидный и полный, что даже в терпеливой и усидчивой немецкой филологии найдётся мало равных ему...» [30]. Однако и в этом «талантливом и учёном изложении» ранней римской религии Ф. Ф. Зелинский нашёл подходящую нишу для продолжения исследований: увидев в книге «строго филологическую физиономию», он решил продолжить научные изыскания Г. Виссовы в «общерелигиозном, историко-философском» ключе, что, по его соображениям, только тогда позволило бы создать «если не во всем тождественную с истиной, то гораздо более к ней приближающуюся» картину [31].

Вместе с тем заявленное Ф. Ф. Зелинским стремление усовершенствовать сугубо филологическое исследование Г. Виссовы за счёт историко-философского анализа и существующих практик изучения религиозного мирозерцания получило воплощение не только благодаря вы-

двинутой им установке «вчувствоваться» в древнеримские религиозные представления [32] – привлечение профессором новейших исследований по философии и социальной психологии заметно обогатило содержание его статьи «Рим и его религия», в которой появились вывод А. Шопенгауэра о том, что римская религия была поклонением мировой Воле [33], и наблюдение В. Вундта о взаимосвязанности явлений сознания, приводящих в движение «принцип актуальности» [34].

Хорошая осведомлённость в историографии проблемы научного интереса позволяла Ф. Ф. Зелинскому не только по достоинству оценивать результаты проделанной зарубежными специалистами работы, но и, как уже было отмечено, акцентировать направления своих собственных научных изысканий. Наиболее ярко эту особенность организации его исследовательской деятельности можно проследить, если обратиться к «облюбованному клочку научной территории» [35] Ф. Ф. Зелинского – античной религии.

При изучении эволюции религиозных представлений древних римлян, чему была посвящена статья Ф. Ф. Зелинского «Рим и его религия», автора привлекали не наносные пласты в религиозном сознании этого народа, а исконно римские верования. Именно поэтому он поставил цель «исследовать историю развития [римской. – М. Н., Т. П.] религии на её родной почве» [36]. Эта цель не казалась профессору (в отличие от многих других историков и филологов) парадоксальной, хотя он, конечно, не мог сбрасывать со счетов тот очевидный факт, что Рим был «культурной Харибдой, которая поглотила Грецию и Восток» [37]. Ф. Ф. Зелинский признавал несомненным положение о чрезвычайно значительном «объёме» в римской религии иноземных заимствований, но вместе с тем он отказывался абсолютизировать значение в римском религиозном сознании наносных, привнесённых элементов, будучи уверенным в том, что древнейший пласт собственно римских верований подвергся внешней экспансии в минимальной степени. «В том-то и заключается ошибка... учёных, – считал профессор, – что они слишком подчёркивают материальную сторону и забывают о том, что при всех неоспоримых заимствованиях исконное достояние Рима составляет... *religio*... таинственная цепь, связывающая нас с чем-то, что выше нас, в чём бы оно ни заключалось... с великим Непознаваемым» [38]. Излагая далее новизну своего подхода к изучению истинно римской

религии, Ф. Ф. Зелинский подчёркивал, что он хотел бы проникнуть в «душу» религии римлян, то есть постичь их *religio*. В связи с этими намерениями организации своей когнитивной деятельности он сформулировал главную задачу исследования: понять, «в чём же состояла она, эта *religio*» [39].

В другой своей публикации «Характер античной религии по сравнению с христианством» Ф. Ф. Зелинский прежде всего обратил внимание на актуальность проблемы его научного поиска: «Оценка античной религии в сознании христианского общества... пережила очень интересную... эволюцию... Проследить эту эволюцию необходимо для того», чтобы повысить значимость античной религии в сознании «вдумчивого христианина», замечает он, определяя предметное поле своего нового исследования [40]. Далее он обратил внимание на поразившее его при первом знакомстве мнение историка Гарнака, который увидел в христианстве «античную религию с христианским уткóм» [41]. Желая разобраться с точкой зрения Гарнака, которая обращала взоры специалистов к проблеме идейных истоков христианства, Ф. Ф. Зелинский сформулировал задачу своих научных штудий: «Мы не будем говорить о зависимости христианства от античной религии; вопрос наш поставлен так: какие элементы античной религии подготовили античный мир к восприятию христианства?» [42]. Далее, разъясняя смысл этой научной проблемы, он одновременно сообщает прогнозируемые, ожидаемые результаты, к которым хотел бы прийти в ходе более пристального осмысления идеи своего предшественника: «Именно в этой постановке вопроса заключается новый взгляд на античную религию; ответ же на поставленный таким образом вопрос будет таков, что, благодаря ему, мы получим возможность принять вышеупомянутый парадокс Гарнака в более полной мере и в более серьёзном значении, чем полагал он сам. Да, христианство было античной религией... но, называя его так, мы не унижаем христианство, а, наоборот, возвышаем античную религию» [43].

Итак, Ф. Ф. Зелинский приступал к работе над новой темой после детального ознакомления с результатами научного поиска известных зарубежных (как правило) учёных. Обычно он оставался доволен их научными достижениями (о чём свидетельствуют доброжелательные отзывы и рецензии), но удовлетворение, полученное в процессе изучения работ предшественников, не угнетало, а наоборот, пробуждало его собствен-

ный интерес к рассмотрению тех же проблем. Ф. Ф. Зелинский пытался обнаружить новые, скрытые от взора первопроходцев грани уже поднятой проблемы. Вдохновляемый открывавшимися горизонтами познания, он приступал к поиску новых подходов, предлагал новые способы исследования актуальных, в его понимании, тем, конкретизировал, уточнял и углублял выводы, уже полученные наукой об античности.

Ф. Ф. Зелинский, усвоив естественно-научную методологию как самодостаточную парадигму для постижения законов существования природы и общества, приступил к изучению «тонких форм общественного бытия» – искусства, религии, мифа, языка – при помощи теорий интуитивистского плана и нерациональной эпистемологии, вторгаясь в сферу веры – религиозную метафизику и эмпирические варианты «священного знания».

Соединение этих амбивалентных – генерализующих и индивидуализирующих – методов, по мнению современных историософов, стало возможным благодаря тому, что в 70–80-е гг. XIX в. позитивизм был частично сбалансирован неоидеализмом и «философией жизни». «Сами интуиции, переживания, образы... попали в переработку логического, индуктивного, экспериментального методов» [44], которые историки культуры, и Ф. Ф. Зелинский в том числе, выбрали для придания целостности и верифицированности их научным интенциям. Кроме того, сфера культуры на рубеже XIX–XX вв. захватила и сферу «духа» как проявление сознательных и бессознательных потенций человека, которые переосмысливались на рациональной основе в виде моделей, структур и иерархий различных состояний и форм материи [45].

Это позволяет нам понять анатомию эпистемологии, выбранную Ф. Ф. Зелинским для его исследований. Он рассуждает о культуре античности как о рациональном опыте бытия греков и римлян и в то же время как об иррациональном знании ценностей и смыслов, выражавших проявления состояний свободного «духа» в философии, этике, политике, искусстве и одновременно раскрывавших суть душевной организации человека. Отсюда – двойственность теоретического основания познания культурных смыслов античной цивилизации.

### Примечания

1. См. к примеру: Перфилова, Т. Б. Образ античной истории в «умственных разрезах» Р. Ю. Виппера [Текст]. – Ярославль, 2006; Новиков, М. В., Перфило-

- ва, Т. Б. Теоретико-методологические взгляды Р. Ю. Виппера [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2007. – № 2. – С. 77–82; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. Р. Ю. Виппер и историческое образование: вопросы дидактики [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2007. – № 3. – С. 37–43; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. Р. Ю. Виппер и развитие теории исторического познания [Текст] // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2007. – № 3. – С. 33–44; Перфилова, Т. Б. Образ античной демократии в историографии Нового времени: интерпретация В. П. Бузескула [Текст]. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2007; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. В. П. Бузескул: принципы исторического исследования [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2008. – № 1. – С. 48–56; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. Модернизация древней истории в творчестве Р. Ю. Виппера и В. П. Бузескула [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2008. – № 2. – С. 96–100; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. В. П. Бузескул и конструирование «образа» истории [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2008. – № 3(56). – С. 151–154.
2. Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. Теория прогресса в методологических построениях Ф. Ф. Зелинского [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2009. – № 1. – С. 217–227; Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б. Вопросы этнопсихологии античных народов в трудах Ф. Ф. Зелинского [Текст] // Ярославский педагогический вестник. – 2009. – № 2. – С. 182–189.
3. Зелинский, Ф. Ф. Умершая наука [Текст] // Из жизни идей: Научно-популярные статьи. – Т. 3. Соперники христианства: Статьи по истории античных религий. – СПб., 1907. – С. 336.
4. Зелинский, Ф. Ф. Древний мир и мы [Текст] // Из жизни идей: Научно-популярные статьи. – 3-е изд. – Т. 2. – СПб., 1911. – С. 87.
5. Там же. – С. 87.
6. Там же. – С. 89.
7. Там же. – С. 87.
8. Там же. – С. 89.
9. Там же. – С. 87.
10. Зелинский, Ф. Ф. Вильгельм Вундт и психология языка [Текст] // Из жизни идей. – Т. 2. – С. 153.
11. Там же. – С. 151.
12. Зелинский, Ф. Ф. История античной культуры [Текст]. – 2-е изд. / ред. и прим. С. П. Заикина. – СПб., 1995. – С. 3–7.
13. Феллер, В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории [Текст]. – М., 2005. – С. 199–206.
14. Там же. – С. 196, 301.
15. Там же. – С. 300.
16. Самохвалова, В. И. Вячеслав Иванов и русский постмодернизм [Текст] // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 72–75.
17. Марков, Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше [Текст]. – СПб., 2005. – С. 571.
18. Там же. – С. 548, 571.
19. Зелинский, Ф. Ф. Художественная проза и её судьба [Текст] // Из жизни идей. – Т. 2. – С. 266.
20. Зелинский, Ф. Ф. Вильгельм Вундт и психология языка [Текст]. – С. 154.
21. Зелинский, Ф. Ф. Художественная проза и её судьба [Текст]. – С. 266.
22. Зелинский, Ф. Ф. Вильгельм Вундт... [Текст]. – С. 152.
23. Зелинский, Ф. Ф. Художественная проза и её судьба [Текст]. – С. 284.
24. Там же. – С. 224.
25. Там же. – С. 225.
26. Зелинский, Ф. Ф. Рим и его религия [Текст] // Из жизни идей. – Т. 3. – С. 7.
27. Зелинский, Ф. Ф. Уголовный процесс двадцать веков назад [Текст] // Из жизни идей. – Т. 2. – С. 286.
28. Зелинский, Ф. Ф. Рим и его религия [Текст]. – С. 7.
29. Там же.
30. Там же. – С. 8.
- Превосходные оценки труда Г. Виссова существуют и в наши дни. Е. М. Штаерман во введении к своей монографии «Социальные основы религии Древнего Рима» называет сочинение «Религия и культ римлян» этого немецкого учёного «классическим трудом по религии», не утратившим и поныне своего значения. См.: Штаерман, Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима [Текст]. – М., 1987. – С. 3.
31. Зелинский, Ф. Ф. Рим и его религия [Текст]. – С. 9.
32. Зелинский, Ф. Ф. Из жизни идей [Текст]. – Т. 3. Предисловие. – С. VI.
33. Зелинский, Ф. Ф. Рим и его религия [Текст]. – С. 13.
- В изложении Ф. Ф. Зелинского это положение звучит так: «Римские божества были объективациями мировой Воли». – С. 13.
34. Зелинский, Ф. Ф. Вильгельм Вундт... [Текст]. – С. 154; Он же. Рим и его религия [Текст]. – С. 18, 19.
35. Зелинский, Ф. Ф. Вильгельм Вундт... [Текст]. – С. 151.
36. Зелинский, Ф. Ф. Рим и его религия [Текст]. – С. 3.
37. Там же.
38. Там же. – С. 2–4.
39. Там же. – С. 9.
40. Зелинский, Ф. Ф. Характер античной религии в сравнении с христианством [Текст] // Из жизни идей. – Т. 2. – С. 342.
41. Там же. – С. 351.
42. Там же. – С. 352.
43. Там же.
44. Феллер, В. Указ. соч. – С. 202.
45. Там же. – С. 200.