

КОНЦЕПЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В АНТИЧНОМ СОЗНАНИИ

THE CONCEPT OF JUSTICE IN ANCIENT THOUGHT

V. Savrey

Summary. The article is devoted to an analytical assessment of the concept of justice in the history of ancient philosophical thought. The concept appeared in its original ethical meaning in the era of Homer and runs like a common thread through the history, in various ways philosophically interpreted in antiquity, the Middle Ages and the modern era. On its way through the history it illuminated like a guiding star the road of civilization. Now the concept of justice continues to remain one of the most important orientations of values in the perspective of the future development of mankind.

Keywords: truth, justice, law, nature, society, state, virtue, morality, morality, love, happiness, honesty, responsibility.

Саврей Валерий Яковлевич

Д.ф.н., профессор, МГУ им. М.В. Ломоносова
vsrvy@icloud.com

Аннотация. Статья посвящена аналитической оценке понятия справедливости в истории античной философской мысли. Рождённая в своём первоначальном этическом значении в эпоху Гомера, концепция справедливости красной нитью проходит через многообразие философских интерпретаций периодов античности, средневековья и нового времени, освещая, подобно путеводной звезде, дорогу цивилизации. В настоящее время понятие справедливости по-прежнему продолжает оставаться одним из важнейших ценностных ориентиров в перспективе будущего развития человечества.

Ключевые слова: правда, справедливость, закон, природа, общество, государство, добродетель, мораль, нравственность, любовь, счастье, честность, ответственность.

Этический смысл, открываемый в универсализме естественного нравственного закона, впервые озвучивается в понятии справедливости, являющимся «общим ценностным знаменателем» [Прокофьев 2003, 23], определившим парадигму античной морали. «Развитие концепции справедливости в античном мире прослеживается через философию и этику древнегреческого и древнеримского общества» [Гуревич 2006, 378]. Наследие классиков европейской философии также восходит своими истоками к этическим идеям античного рационализма [Зорькин 2019, 6]. Как отмечает В.Д. Зорькин, «нынешний ценностный релятивизм приводит современный мир постмодерна к возникновению всё более различающихся партикулярных представлений о справедливости» [Там же]. Поэтому обращение к истории интерпретации понятия справедливости как одного из важнейших концептов в нравственно-философском наследии античной этической мысли представляется сегодня весьма актуальным. Ведь «предстоящий человечеству экзистенциальный выбор пути на обозримую перспективу в немалой степени зависит от того, какая идея справедливости будет взята в качестве главного мировоззренческого ориентира» [Там же, 5].

В своём нравственном значении слово *δίκη* — «правда», «справедливость», — впервые встречается в Одиссее Гомера: «Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят; правда одна и благие поступки людей им угодны» [Гомер 1984, 173].

Хотя для героев гомеровского эпоса первостепенное значение имеют законы «бытия-судьбы», а не законы мо-

рали, термин «справедливость» именно у Гомера впервые приобретает «свое подлинное моральное значение» [Тренчени-Вальдапфель 1956, 86]. Древнегреческий герой — это «борец за правду, справедливость, победитель темных сил» [Разин 2004, 97], а древнегреческие боги «выступают гарантами высшей справедливости» [Там же]. Понятие справедливости становится одним из ключевых концептов в нравственно-дидактической поэме Гесиода «Труды и дни». Поэма «носит последовательно-назидательный, морализаторский характер» [Гусейнов 1987, 23], в ней «нет и следа героической морали» [Там же], «в ней отражена новая социально-нравственная ситуация» [Там же], и в этой новой ситуации «справедливость есть главная добродетель общественных институтов» [Роулз 1990, 230]. Как представитель своей эпохи, «Гесиод критически относится к современной ему социальной действительности» [Гусейнов 1987, 24]. Согласно Гесиоду, человек через преодоление зависти на чужое добро, склонности к праздности, обману и нечестной наживе, должен достигать счастья, подчиняясь моральному императиву труда и воплощая в своей жизни идеал справедливости [Там же, 23–25]. Справедливость есть путь возвращения утраченного благоденствия «золотого века» [Там же, 25]. Дальнейшее развитие понятие справедливости находит место в философии Гераклита. Если «Гесиод является, видимо, первым моралистом в истории европейской культуры» [Там же, 25], то «согласно суждению Гегеля, Гераклит первый, кто признает диалектику как принцип» [Хайдеггер 1993, 386].

Гераклит — «глубоко религиозный мыслитель» [Трубецкой 1910, 239], «вечно плачущий» философ, как его

называли в древности [Там же, 237], сетовавший по поводу того, что «никто не внимлет голосу Божию, никто не следует вселенскому закону, не ведает божественного слова» [Там же]. Гераклит указывает на этическое тождество закона и справедливости. «Мнений много — закон один, и все положительные людские законы из него черпают свою силу и правду, свою общеобязательность. На законах основано общество, в них люди познают, что есть справедливость (Fr. 80)» [Там же, 236]. Народ должен отстаивать торжество законов и справедливости с такой же доблестью, как отстаивает стены своего города (Fr. 20) [Там же, 237]. Гераклиту принадлежит изречение: «война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, других — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными» [Материалисты Древней Греции 1955, 46]. Гераклит рассуждает о справедливости как «аристократ по рождению, а еще больше по убеждению» [Гусейнов 1997, 38], следуя тем общим тенденциям, которым, начиная с Солона, была ознаменована «эпоха реформ, время расцвета греческих полисов» [Ясперс 1991, 513]. «Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса» [Хайдеггер 1993, 215]. Известное изречение Гераклита: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (фр. 119) — Хайдеггер, отвергая «современный, не греческий ход мысли» [Там же] переводит так: «человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога» [Там же]. При этом Хайдеггер приводит сообщаемый Аристотелем эпизод, когда чужеземцы, желающие увидеть философа, застали его озябшим, греющимся у очага, и, будучи разочарованными, столь прозаической картиной, услышали обращенное к ним приглашение войти в его жилище. «Здесь ведь тоже присутствуют боги!» — торжественно заявил Гераклит, видя их колебание и растерянность [Там же]. «Быть единым со всем, говорил Гёльдерлин, — значит жить среди богов, пребывать со всем, что живо, испытывая счастливое самозабвение» [Реале, Антисери 1997, 7]. Вера Гераклита в присутствие богов придает его понятию справедливости характер безусловного и вечного принципа, в соответствии с которым «всех ждет за гробом справедливое воздаяние (Fr. 65)» [Трубецкой 1910, 240].

В этических воззрениях Демокрита, справедливость провозглашается основой эвдемонии, т.е. счастья: «Тот, у кого благое состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам и поэтому он и наяву, и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии постоянного страха и самоосуждения» [Материалисты Древней Греции 1955, 155–156]. Но Демокрит не настолько наивен, чтобы не замечать, что мораль, как выразился Лиленд Йегер, «не была придумана для содействия счастью» [Йегер 2019, 119].

«Демокрит признает целью человека счастье, но полагает его не во внешних благах, а во благах душевных, в ясности и спокойствии, гармонии духа» [Трубецкой 1910, 327]. Согласно Демокриту, «лучше терпеть обиду, чем самому обижать, лучше отказываться от наслаждений, чем отдаваться им» [Там же]. Демокрит учит во всех обстоятельствах жизни уметь «поступать сообразно природе, а то, что сообразно природе — справедливо» [Иванов 1997, 147]. Являясь добродетелью, справедливость обнаруживает свою ценность тогда, когда человек «побуждается к ней внутренним влечением и словесным убеждением» [Там же], а не тогда, когда он принуждается к справедливости «законом и силою» [Там же]. В ценностно-нравственном отношении справедливость понимается Демокритом, как вершина нравственной сформированности личности. «Венец справедливости есть смелость духа и неустранимость мысли, предел же несправедливости — в страхе перед угрожающим несчастьем» [Материалисты Древней Греции 1955, 159].

С эпохи софистов, на протяжении всего эллинистического периода, понятие справедливости интерпретируется в качестве одного из важнейших вопросов древнегреческой философии. Софисты впервые обозначили «действительное пространство морали» [Прокофьев 2001, 452], включавшее философскую рефлексию относительно понятий природы, закона и справедливости. Антифонт видел «основной императив жизни по природе в том, чтобы не причинять никому несправедливости и обиды, если сам не претерпеваешь её» [Там же, 453]. Отточенное до крайней степени совершенства в ходе философской и социальной полемики оружие софистов стало смертельно опасным для существования самого афинского государства, и эта опасность заключалась не в риторическом искусстве вести словесный агон, «но в мыслях софистов о природе права и закона, игравших важную роль в этой борьбе» [Йегер 2001, 375], таившей в себе противостояние сил, «подрывающее принципиальную основу существующего порядка» [Там же, 375]. Ведь «высшая гордость Афин» [Там же, 274] заключалась в том, чтобы «быть стражем права на земле и убежищем всех неправедно преследуемых» [Там же, 374], и тот «нравственный пафос, с которым Солон внес правовую идею в афинское государство, был еще жив в нем во времена Перикла» [Там же]. Теперь же, начиная со старших софистов, с Протагора и его окружения, наступала эпоха, по точному выражению С.С. Аверинцева «так называемой аттической интеллектуальной революции» [Шохин 2006, 103], эпоха «начальной авторефлексии греческой культуры, реализовавшейся в появлении риторики, обществоведения и становления философского школьного образования» [Там же]. Понятие справедливости, возведенное прежде в ранг государственной политики, было величайшим завоеванием античности. «Дики — могу-

ественная богиня, никто не может безнаказанно посягать на священные основы ее порядка». Земное право коренится в праве божественном. Это общегреческое воззрение. Оно не изменилось при переходе от древней авторитарной формы государства к новой, основанной на разуме, только содержание, которое считали санкционированным богами стало иным. Божество приобрело черты человеческого разума и справедливости. Тем не менее, авторитет нового закона основывается, как и прежде, на его согласии с божественным или, как выразилась бы философская мысль нового времени, — на его согласии с природой. Природа стала для философской мысли воплощением божественного начала. В ней царствует тот же закон, та же Дики, которая в человеческом мире почиталась «высшей нормой» [Йегер 2001, 375].

Если, согласно воззрениям В. С. Соловьёва, исторический процесс есть переход от стихийного, «космического» человечества «к богочеловечеству» [Соловьёв 1996, 182], то древнегреческие мыслители выполняли в своём предназначении ту же миссию, что и пророки Ветхого Завета. Они призывали народ к воплощению в личной и социальной жизни высоких нравственных идеалов, и их общественное служение проходило под знаком утверждения справедливости как необходимой нормы в мире человеческих отношений. «Старое и новое мировоззрение тесно соприкасается друг с другом в софистическую эпоху. В "Финикиянках" Эврипид прославляет равенство — основной демократический принцип — как закон, который сторицей соблюдается в игре природных сил и от которого не может уйти и человек» [Йегер, Пайдейя 2001, 375–376]. В силу всеобщего и всеильного природного закона человек обязан следовать принципу справедливости.

В деятельности Сократа, который «был очень религиозен, как и Гераклит» [Тихомиров 1997, 108], доминантное значение приобретает уже не природа космоса, как у Гераклита, а природа человека. «Оставивши совсем натурфилософское умозрение, которое он признал бесполезным, Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями» [Трубецкой 1910, 21]. Сформулированная Фрасимахом максима «кто сильнее, тот и прав» нашла достойное и убедительное опровержение со стороны Сократа: несправедливость рождает ненависть и раздоры, а справедливость — единодушие и дружбу [Хэзлит 2019, 240]. В учении Сократа «справедливость есть знание того, как вести себя по отношению к законам», [Гусейнов 1987, 80] а несправедливость в этической интерпретации Сократа есть сознательное «зло» [Там же]. Стратегию Сократа в искусстве ведения диалога можно характеризовать словами Henry Staten: теория речевых актов покоится на крепком этическом основании [Staten 1984, 113]. Сократ был первым, кто стал требовать обоснования справедливости делаемых

этических выводов. «Он считается основателем рационалистической этики» [Канке 2003, 322].

В философии Платона понятие справедливости включено в контекст его учения о добродетели. Платон рассуждает о четырех основных добродетелях — мудрости, мужестве, умеренности и справедливости. Справедливость «состоит в соразмерности функционирования чистой души и представляет собой связующее звено между этикой и политикой» [Там же]. В колеснице четырёх античных добродетелей справедливость является самой универсальной нравственной и социальной добродетелью. Платоновская система добродетелей, как отмечает Н. Гартман, венчалась справедливостью, которая «должна была быть своего рода вершиной самообладания, храбрости и мудрости» [Гартман 2002, 402]. В действительности же фундаментальная функция этоса справедливости носит запретный негативный характер: «не творить неправого, не допускать злоупотреблений, не нарушать чужой свободы, не причинять вреда чужой личности» [Там же, 404]. Платона можно отнести к тем авторам, которые, в оценке К. Дж. Ванхузера, обладают «замечательной властью приводить в движение систему языка, совершать поступки на расстоянии и проникать в жизнь и мир неопределённого числа возможных читателей» [Ванхузер 2007, 351]. Его этическая позиция в рассуждениях о справедливости, позиция как автора, как виновника своего поступка-текста, как «коммуникативного» деятеля предполагают с его стороны творческую свободу и налагают на него определённую ответственность [Там же].

Аристотель, по праву почитаемый создателем этики как науки, совершил «существенный для всей античности поворот при рассмотрении нравственных проблем» [Разин 2004, 125]. В Никомаховой этике Аристотеля понятию справедливости посвящен особый раздел, представленный в определённом систематическом порядке. «Аристотель видел теснейшую связь между такими понятиями, как "мера" и "справедливость". Он первым понял, что справедливость является самой социальной из всех добродетелей. Он разграничил широкое и узкое значение данного понятия. Справедливость в широком смысле — это разумность общественной жизни. В узком значении речь идет о нравственном санкционированном распределении выгод и тягот совместной жизни людей» [Гуревич 2006, 378]. Согласно Аристотелю, воплощение начал справедливости в человеческой жизни создает и сохраняет благо общества [Гусейнов 1987, 135], поскольку справедливость тождественна законности. Справедливость находит свое конкретное выражение в справедливых делах, которые санкционированы законом и соответствуют понятию добродетели: «законы предписывают все виды добродетели и запрещают пороки» [Аристотель 2005, 115]. Согласно Аристотелю,

справедливость — самая совершенная добродетель, достойная восхищения, превосходящего высотой своего аксиологического ранга тот эмоциональный восторг, который переживает человек, радуясь «свету вечерней или утренней звезды» (EN. 1129 В, 25–30) [Гусейнов 1987, 134–135]. Совершенство справедливости состоит в том, что «обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» [Там же, 111]. В этом отношении справедливость «существует для другого, — она выгодна другому» [Там же], ее ценность в том, что, следуя принципу справедливости, человек «делает добро другому, ибо это труднее» [Там же]. В этике Аристотеля справедливость выступает в качестве нравственной доблести, способной определить интегральный характер личности, она является «целостной» добродетелью, в то время как несправедливость выявляет «порочность в целом» [Там же]. Аристотель отмечает, что все «несправедливые поступки всегда возводятся к какому-то пороку, например: если кто развратничает — это от распутности, если бросил боевого товарища — по трусости, подрался из-за гнева» [Там же, 113]. Следовательно, в рассуждениях о справедливости речь идет о постоянном контроле над порочными страстями [Аристотель 1984, 71]. Для воплощения принципов справедливости нужна рассудительность, которая «уместна как в теоретико-познавательной, так и в этической деятельности» [Канке 2003, 186]. Справедливость — основной закон, следование которому позволяет объективно оценивать этическое достоинство поступков. Перед законом, как и перед лицом справедливости, все равны. «Ведь нет никакой разницы, хороший человек обокрал плохого или плохой хорошего» [Аристотель 2005, 119]. Закон остается на стороне справедливости, он «принимает во внимание лишь разницу в нанесенном ущербе и рассматривает стороны как равноправные — различая только, кто совершил несправедливость, а кто её претерпел» [Там же]. Безусловное следование правовым и нравственным нормам, вписываясь в парадигму аристотелевского понятия справедливости, становится одной из фундаментальных основ общественной жизни. «Право, как и мораль, универсально лишь в том плане, что оно адресовано всем» [Бойко 2007, 208]. То, что справедливый поступок, оцениваемый как выражение добродетели, должен быть совершен «ради прекрасного», является «квалификацией, которой Аристотель часто позволял исчезать из поля своего зрения» [Мур 1999, 183]. В этических воззрениях Аристотеля справедливость понимается как соответствие предписаниям закона относительно всего установленного порядка в общественной жизни людей.

Стоицизм представил справедливость в качестве важнейшего концепта в теории добродетелей. «Стоицизм соединял λόγοςи νόμος, давая приоритет этике» [Osborn 1993, 115], заключающей моральный ответ

на проблему существования. Философия стоицизма должна была ответить на экзистенциальную проблему преданностью судьбе, верностью долгу и сиянием естественных человеческих совершенств, среди которых мудрость, мужество и умеренность были призваны служить торжеству справедливости. Преданность судьбе и верность нравственному идеалу помогли победить тревогу судьбы и смерти. «В этом смысле стоицизм — основополагающая религиозная позиция, независимо от того, существует ли она в теистической, атеистической или транстеистической формах» [Тиллих 1995, 13]. В моральном противостоянии христианству стоицизм был сломлен духовно-нравственным превосходством последователей Евангелия, обладавших «индивидуальным образом Спасителя Иисуса Христа» [Там же] и реальной причастностью к полноте его нравственных совершенств. Тем не менее, несмотря на исторический триумф христианского нравственного учения, многие люди в силу своей недостаточной причастности к философской культуре в её этическом содержании обычно считают, что «христианское нравственное предписание по своей чистоте не имеет никаких преимуществ перед моральным понятием стоиков» [Кант 2005, 379]. Это распространенное заблуждение имеет своей причиной непонимание явного различия, относящегося к характеру морального облика стоика и христианина. Всякая добродетель, включая и справедливость, была у стоиков «в известной степени героизмом мудреца, возвышающегося над живой природой человека и находящего в этом удовлетворение» [Там же]. Естественная гордость стоика, указывающая другим на их нравственные обязанности, позволяла ему в сознании собственной высоты «преступить нравственный закон» [Там же]. Однако все это было бы невозможно, если бы стоики «представляли этот закон в той чистоте и строгости, как это делает заповедь Евангелия» [Там же]. В воззрениях Сенеки, этические идеи которого способствовали сближению его учения с христианским, достоинство души добродетельного человека в её красоте, святости и величии несёт в себе отражение темы классической греческой калокагатии, где «доброе» тождественно «прекрасному». Однако, с другой стороны, Сенека считает, что конструируемая им эстетическая предметность сама по себе оказывается неспособной производить феномены нравственного характера. Общеизвестно, что стоицизм оказал влияние на формирование неоплатонизма и христианской философии. Тема справедливости вновь нашла своё отражение в 17–18 вв. в Европе в связи с дискуссией о природе естественного нравственного закона в учении Поздней Стои.

В неоплатонизме добродетель справедливости обнаруживает своё лицо и моральное оправдание на общем фоне духовной традиции, ориентированной на стремление души к трансцендентному Благу, которым является

сверхсущее Единое. Идеал справедливости у Платона оказывается ступенью к высшей цели в условиях земного эмпирического бытия: парадигма справедливости воспроизводится в уме, однако истинный мудрец, «внутренний» человек, в своём трансцендентальном восхождении уже не придаёт значения этическим ценностям эмпирического мира, включая и справедливость, которая становится почти незаметной в сиянии блеска интеллектуально изощёренного учения Платона.

В результате следует признать, что чрезвычайно важная в своём философском содержании миссия античной философской мысли состояла в том этически ценном богатстве, которое она оставила в качестве своего наследия последующим эпохам. Родившись из идеи естественного нравственного закона, понятие справедливости включило в своё содержание не только этическое и социальное измерение, но приобрело и конкретный юридический смысл. «Ведь древние римляне, чьи идеи лежат в основе западной философии права, как известно, обозначали справедливость термином «*justitia*», который одновременно означал и правосудие» [Зорькин 2019, 6].

Наследие античных мыслителей — это, прежде всего тексты, в которых зафиксирована мысль античной эпохи. Текст представляет ноуменальную основу цивилизации, в то время как постмодернизм является «культурой интерпретации» [Ванхузер 2007, 5] текста. «Для меня, — заявляет Поль Рикёр, — мир есть множество референций, открываемых всякого рода текстами, описательными или поэтическими, которые я прочёл, понял и полюбил»

[Ricoeur 1976, 37]. В прочтении античного философского текста следует иметь в виду «метафизику и этику смысла» [Ванхузер 2007, 6]. В постмодернизме абсолютный характер нравственного императива долженствованию упраздняется на том основании, что «этика ранее была принудительным общепринятым способом обеспечения сплочённости определённой группы путём повторения кода» [Kristeva 1980, 23]. Ю. Кристева полагает, что теперь код этики, т.е. нравы, общественный договор, «должен нарушаться, чтобы уступить место свободной игре отрицательности, желания, удовольствия» [Там же]. В действительности текст сохраняет за собой право аутентичной интерпретации, независимо от свободы прочтения и воли читателя, поскольку он, как высказался Георг Штайнер, предназначен «стать «информационным контекстом» нашего бытия» [Steiner 1978, 17]. История античной нравственной философии в своём кардинальном направлении развития представляет действительность, в контексте которой человек античной эпохи соблюдал убеждённость в теоретическую незыблемость концепта справедливости как высшего и абсолютного принципа нравственности. Следование императиву справедливости представляет вектор, определяющий парадигму нравственного оправдания в миссии предназначения человека. В нашу эпоху, как и раньше, более двадцати веков назад, нравственная философия великих античных мыслителей, будучи общим культурным достоянием человечества, намечает ориентиры, в направлении которых современный мир призван к серьёзному и ответственному отношению к идеалам справедливости и к их актуальному воплощению в личной и общественной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель 1984 — Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1984.
2. Аристотель 2005 — Аристотель. Евдемова этика. М., 2005.
3. Бойко 2007 — Бойко А. И. Нравственно-религиозные основы уголовного права. Ростов-на-Дону, 2007.
4. Ванхузер 2007 — Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста, Черкассы, 2007.
5. Гартман 2002 — Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
6. Гомер 1984 — Гомер. Одиссея. М., 1984.
7. Гуревич 2006 — Гуревич. Б. С. Этика. М., 2006.
8. Гусейнов 1987 — Гусейнов А. А., Ирлиц Г. Краткая история этики. М., 1987.
9. Зорькин 2019 — Зорькин В. Д. Справедливость — императив цивилизации права // Вопросы философии. № 1. 2019.
10. Иванов 1997 — Иванов В. Г. История Древнего мира. СПб., 1997.
11. Йегер 2001 — Йегер В. Пайдейя. Т. 1. ГЛК Ю. А. Шичалина. М., 2001.
12. Йегер 2019 — Йегер Л. Этика как общественная наука. М., 2019.
13. Йегер, Пайдейя 2001 — Йегер В., Пайдейя. Т. 1. М., 2001.
14. Канке 2003 — Канке В. А. Этика ответственности. М., 2003.
15. Кант 2005 — Кант И. Лекции по этике. М., 2005.
16. Материалисты Древней Греции 1955 — Материалисты Древней Греции: собрание текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура. М., 1955.
17. Мур 1999 — Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999.
18. Прокофьев 2001 — Прокофьев А. В. Софисты // Этика. Энциклопедический словарь М., 2001.
19. Прокофьев 2003 — Прокофьев А. В. Справедливость или преодоление человеческой природы // Этическая мысль, вып. 4. М., 2003.

20. Разин 2004 — Разин А. В. Этика. М., 2004.
21. Реале, Антисери 1997 — Реале Дж. И Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997.
22. Роулз 1990 — Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль 1990. М., 1990.
23. Соловьев 1996 — Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996.
24. Тиллих 1995 — Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
25. Тихомиров 1997 — Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
26. Тихомиров 1997 — Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
27. Тренчени-Вальдапфель 1956 — Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956.
28. Трубецкой 1910 — Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1910.
29. Трубецкой 1910 — Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1910.
30. Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
31. Хэзлит 2019 — Хэзлит Г. Основания морали. Москва-Челябинск, 2019.
32. Шохин 2006 — Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М., 2006.
33. Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
34. Kristeva 1980 — Kristeva J. Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art. New York: Columbia Univ. Press, 1980.
35. Osborn 1993 — Osborn E. The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993.
36. Ricoeur 1976 — Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth, Tex.: Texas Chrystian Univ. Press, 1976.
37. Staten 1984 — Staten H. Wittgenstein and Derrida. Linkln: Univ. of Nebraska Press, 1984.
38. Steiner 1978 — Steiner G. On Difficulty and Other Essays. Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.

© Саврей Валерий Яковлевич (vsry@icloud.com).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



МГУ им. М.В. Ломоносова