

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ПУТЬ К ПОСТИЖЕНИЮ СМЫСЛА МИРОВОГО КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОЦЕССА

THE PHILOSOPHY OF HISTORY AS A WAY TO COMPREHEND THE MEANING OF THE WORLD CULTURAL AND CIVILIZATIONAL PROCESS

V. Savrey

Summary. The article contains a number of conceptual statements by European and Russian thinkers, who set themselves the task of clarifying the algorithm, paradigm patterns and logical meaning in the historical process of the development of cultures and civilizations. The concept of "axial time" by K. Jaspers was used as a key principle explaining the course of world history in its religious and philosophical interpretation in a universal way — from creating the world to eschatological completion of history.

Keywords: absolute beginning, being, time, peace, cultural and historical process, progress, symbol, Christianity, Church, civilization, era, eschatology, ethnos.

Саврей Валерий Яковлевич

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

Аннотация. Статья содержит ряд концептуальных высказываний европейских и русских мыслителей, ставивших перед собой задачу выяснения алгоритма, парадигмальных закономерностей и логического смысла в историческом процессе развития культур и цивилизаций. Концепт «осевого времени» К. Ясперса использован в качестве ключевого принципа, объясняющего ход мировой истории в её религиозно-философской интерпретации в универсальном охвате — от создания мира до эсхатологического завершения истории.

Ключевые слова: абсолютное начало, бытие, время, мир, культурно-исторический процесс, прогресс, символ, христианство, Церковь, цивилизация, эпоха, эсхатология, этнос.

Динамика возрастающей интенсивности происходящих в мире событий в политической, экономической и культурной сферах жизни представляет собой один из существенных факторов, определяющих облик современной эпохи. Критерием оценки эпохи настоящего является историческая значимость событий прошлого. В наступившем XXI веке всемирной истории мы постоянно оглядываемся на минувший XX век — век драматических потрясений и век величайших достижений. «XXI же век открывается моральным разделением: «гуманизм или террор» [Бадью 2016, 213], которое является источником надежд и источником алармистских переживаний одновременно.

Петер Борк говорит, что «прошлое всегда опосредовано следами» [Даманска 2010, 327], и что история всегда имеет дело с проблемой «критики источников» [Там же]. История — это вера в то, что «было прошлое», но эта вера связана с вопросом исторической истины, т.е. подлинности исторической реальности, и эта вера может переживать потрясения. По этому поводу Йорк Рюзен заявляет: «Встреча с негативным историческим опытом XX века заставляет реорганизовать нашу идею исторического мышления vis-à-vis опыту отсутствия смысла в истории» [Там же, 202]. С другой стороны, как отметила Лин Хант, «чувство утраты и ностальгия о прошлом, бесспорно, связаны с весьма мрачным взглядом

на настоящее» [Там же, 372]. Ностальгию о безвозвратно невосполнимой потере прошлого она характеризует как романтический, «анти-модернистский fin de siècle троп» [Там же]. В интервью, данному Л. Хант Э. Даманска, было высказано критическое замечание о том, что «посмодернизм в его наиболее крайней форме — призыв к полной деконструкции классических понятий разума и истины — станет только другим вариантом догматизма» [Там же, 373].

Г.Э. Лессинг, как известно, придавал значение ценности не факту обладания истиной, а бесконечному стремлению человека к постижению истины. Поэтому, вопреки утверждению М. Фуко о том, что «истина принадлежит этому миру, в нём она производится при помощи многочисленных принуждений» [Грицанов 2007, 186], следует признать тезис о ценности безграничности процесса познания: путь философии к постижению истины оказывается в своей потаённой глубине восхождением к универсальности.

В истории мира рождается история философской мысли, которая сопровождает историю культур и цивилизаций. Эта история характеризуется погружением культурно-цивилизационного процесса в сакральное пространство символов как знаков вечности, указывающих на присутствие в этом процессе логического

смысла, то есть Логоса истории. «Бог времени есть Бог истории. Это означает, прежде всего, что Он — Бог, действующий в истории, направленной к конечной цели» [Тиллих 1995, 262].

Согласно Э. Кассиреру, человек обитает в символической вселенной, которая создана его символической деятельностью, включающей язык, мифологию, религию, нравственность, право, искусство, науку и политику. Религиозные и светские символы пронизывают ткань творческой деятельности человека, наделяя метафорическим смыслом произведения искусства, литературные тексты, обряды и традиции. Но религиозные прозрения и интуиции, «даже если они исходят из чистейшего источника, всегда подвержены опасности соединиться с низменными страстями и деяниями, которыми охвачено реально существующее общество» [Уайтхед 1990, 414]. Альбер Беген в предисловии к книге «Романтическая душа и сновидение» упоминает «фабулы различных мифологий» и «сны, которые сменяют друг друга, как в безумии ночи, так и в состоянии рассеянности среди бела дня» [Beguín 1939].

С реальностью фантазий, мечтаний, грёз и сновидений человек встречается в опыте повседневной жизни, в сфере искусства, в религиозной, исторической, художественной и научной литературе, посвящённой проблемам антропологии и психологии. Новейшая научная психология оказалась бессильной отстоять достоинство человека, поскольку стоит на редуccionистских позициях дарвинизма и фрейдизма и не способна открыть в человеке данный ему в акте творения образ Божий. По справедливому замечанию Н. А. Бердяева, «Фрейд открывает бездну греховных влечений в человеке, но души человеческой он не видит» [Бердяев 1993, 76]. В концепции Фрейда, пытавшегося понять «культурные феномены через драматургию инстинкта» [Гуревич 1993, 9], доминантная роль в психической жизни отводится стихийному, иррациональному и бессознательному началу, представленному в природе Оно (*das Es*). Материалистически окрашенный позитивизм здесь возносится на небывалую высоту, в то время как уже, например, для Плотина материя представляет собой последнюю инстанцию, в которой «истечение бытия из Единого истощается до предельной темноты» [Wallis 1972, 48–50]. Самым впечатляющим моментом является поразительная психологическая пронизательность Фрейда. Он обладал «даром видения «обратной стороны жизни», которым сильны все мифистифельские умы» [Левицкий 2008, 345]. Придавая своей теории психоанализа универсальный характер, Фрейд на её основе пытался объяснять все феномены психической и культурной жизни, включая и историю, в событиях которой он видел либо примеры сублимации инстинктов эроса, лежащих в основе творческой деятельности человека, либо инстинктов

танатоса, ведущих людей к враждебности и агрессии, проявляющихся в феноменах преступлений, войн, революций и суицидов.

В отличие от З. Фрейда, К. Г. Юнг, для которого живой религиозный опыт стоял выше доктринальных положений католической схоластики, видел в человеке не только природу, но и дух, особенно ярко проявляющийся у стоящих ближе к «священному огню» пророков и поэтов. «Рационалист,— заявлял Юнг,— возможно, посмеётся над этим. Но в нас затронуто в этом нечто глубокое, и не только в нас, но и в миллионах христиан, пусть мы и называем это всего лишь красотой» [Юнг 1994, 123]. Категория красоты, входящая в философскую триаду «истина, благо и красота», вдохновляла, начиная с В. С. Соловьёва, мыслителей эпохи русского религиозного ренессанса в начале XX века, которая хронологически совпала с творчеством русских поэтов-символистов. В стихотворении «Солнце Эммауса» поэт-символист Вячеслав Иванов сравнивает горение сердец эммаусских путников с закатом солнца, символизирующего смерть Христа во имя будущего воскресения всех умерших: «... и дара нет Тому, Кто дар».

В том историческом формате, в каком символизм заявил о себе в России в начале XX века, его следует рассматривать не только в качестве культурно-философского течения, но и как религиозно-философское учение [Чистякова 2007, 500].

Связанные с ритуалами и мифами, символы образуют язык, называемый священным [Рикёр 2017, 119]. Символ — это «иерофания», он представляет манифестацию священного, то есть запредельного, трансцендентного, абсолютного начала. В качестве примера символа Поль Рикёр, ссылаясь на размышления Мирча Элиаде в его «Трактате по истории религий», приводит «небо». Небо — это «символ очень высокого, возвышенного, огромного, могущественного и упорядоченного, прозорливого и мудрого, суверенного, незыблемого, он по истине неисчерпаем» [Там же]. Н. А. Бердяев утверждает, что раскрытие в человеческой личности Божественного начала «до времени дано в символах, но осуществиться должно реально» [Бердяев 1993, 215]. Религиозный символ выполняет инструментальную функцию, он освящает жизнь, он заключает в себе указание на высшую, абсолютную, беспредельную сферу существования, какой является вечная жизнь в Царстве Небесном. Однако, согласно Бердяеву, «реальное преобразование тварного мира и реальное осуществление красоты приводят нас к последней, самой тревожной и мучительной эсхатологической проблеме» [Там же]. Суть проблемы сводится, по-видимому, к этическому моменту, требующему исключения какой-либо возможности допущения со стороны человека права на предвосхищение реаль-

ности эсхатологических разделений, как высказался, например, Дж. Эдвард Райт, доказывая, что иудаистские и христианские представления о рае вместе с надеждами на благость Бога могут стать источником «опасного чувства превосходства над чужаками» [Wright Edward 2000, 202].

Изречение «символ побуждает мыслить» наводит П. Рикёра на размышления о том, что «всё загадочным образом уже сказано, и, однако, всякий раз всё нужно начинать и начинать сначала» [Рикёр 2017, 118].

В теологической интерпретации мира философия народов древних цивилизаций была представлена в их священных книгах, сквозь общий контекст которых имплицитно просматривается учение о вечном и абсолютном начале как основополагающем принципе бытия. В религиях древнего мира были разработаны системы концептов и религиозных представлений о божественном, трансцендентном, сверхчувственном мире, и эти системы давали импульс к постижению природы космоса и тайн человека, его жизни и смерти, его онтологического статуса и положения в общем универсуме бытия.

Ключом к пониманию истории, её достойных благодарной памяти потомков самых замечательных и великолепных страниц и в то же время самых мрачных и драматических событий, является сам человек, творец истории. Человеку дана свобода, которая предполагает ответственное отношение к жизни, её смыслу и ценностям, и поэтому каждый человек должен будет дать ответ Богу в день Суда. Добро и зло, которые человек сознательно и свободно допускает в своей душе, актуализуются в истории. В исторических описаниях мы постоянно встречаемся с фактами бесчеловечности человека, осуществляемой сильными и властными личностями в отношении к бесправным и слабым. «История человечества, — констатирует Эрих Фромм, — написана кровью» [Фромм 1992, 16].

К. Ясперс ввёл в историю философии понятие осевого времени, под которым он имел в виду духовный процесс, охвативший древние мировые цивилизации в период от 800 -го до 200 — го гг. до Рождества Христова, и которому он придавал принципиальное значение как самому решающему повороту в истории. Почти одновременно в различных регионах древнего мира — в Египте, Палестине, Греции, Иране, Индии и Китае в сфере мирозерцания, в сфере религиозной и интеллектуальной жизни «совершался переход к универсальности» [Ясперс 1991, 33]. Это был культурный и цивилизационный поворот, обращённый к нашему времени: «Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день» [Там же, 32]. Вместе с тем это было преддверие того исторического события, когда «пришла полнота времени» (Гал. 4,4), от-

крывшая эру христианства. Для всех народов были «найденны общие рамки понимания их исторической значимости» [Там же].

Уникальный феномен христианства во всемирной истории культур и цивилизаций представляет собой явление не только исключительно новое, но и окончательно новое. «Христианство — весть о Новой Реальности, которая делает возможным исполнение нашего сущностного бытия» [Тиллих 1995, 391]. В этом фундаментальном онтологическом значении христианство есть последняя новость в истории этого мира, и никакой другой новости, вплоть до эсхатологического завершения истории, в жизни мира не будет. На исходе древнего мира христиане называли себя *moderni* (от латинского слова *modo*, означавшего «недавно»), в отличие от римских политеистов, которых они называли *antiqui*. Согласно апостольскому благовестию, «древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17). Современность христианства — в его сверхвременности, в его устремлённости к универсализму и трансцендентности. Христианство отстаивает не ценности прошлого или нового времени, оно отстаивает вечные и высшие ценности человечества. Христиане не отрицали мировоззренческой и этической значимости в достижениях античной эпохи. Святой Иустин Философ проводил мысль о том, что всё то, превосходное и ценное, что было изречено древними мыслителями, принадлежит христианству. В парадигме христианского мирозерцания человек осознаёт себя не под знаком времени, а под знаком вечности. В отличие от античности христианство акцентирует внимание не на космологическом, но на личностном аспекте бытийной реальности. Сформированное догматическим богословием Церкви понятие личности стало ключевым понятием для всей европейской философии и культуры и приобрело значение одной из самых фундаментальных категорий во всех областях гуманитарного знания.

С начала проповеди апостолов, вовлечённых во всемирно-исторический процесс преодоления разрозненными этносами замкнутой герметичности национальных культур в парадигме их освящения Божественной благодатью, распространение христианства осуществлялось преимущественно в пределах Римской империи, но уже к концу первого тысячелетия христианская вера была проповедана от Атлантики до Тихого океана. «Христианские общины проникли в Индию и на Тибет, и в Китай» [Гердер 2013, 519]. В империи ромеев христианство одолело митраизм, который окончательно пал с гибелью Юлиана Отступника. В IV веке инициатива интеллектуальной и нравственной жизни была сосредоточена в Церкви, и эллинизм угасал, приближаясь к своему неизбежному финалу. Отжившее язычество уступало своё место христианству. Под скипетром Константина Великого эллинистическая империя преобразилась

в православное христианское царство. Тем не менее, возникший новый христианский этнос называл себя традиционным именем «ромеи», а Римский император, основавший новую столицу империи на берегах Босфора, носил титул *Vasilevs ton romeon*. Император был «центральной, цементирующей фигурой византийской государственности» [Величко 2017, 156]. Римская империя со столицей в Константинополе, Византия, восхищала своим блеском окружающие её этносы. Её золотое сияние освещало мир более тысячи лет. Европа, а за ней и весь мир стали наследниками достижений византийской цивилизации.

Для императора Юстиниана Великого было принципиально невозможно восприятие тандема Церкви и государства в качестве двух различных социальных образований. Границы Церкви и государства совпадали в географическом и политическом плане, в общности идеологических и культурных задач и в общности подчинённого им контингента разноплеменного, но объединённого под единым державным скипетром этноса.

Византийская держава воспринимала себя как единственная империя, для которой православная ойкумена была «Римским миром» (*Orbis Romanus*) [Мейендорф 2003, 159–160]. В этническом отношении всякое государство по своей органической природе представляет собой полиэтничное общество и создаётся государственнообразующей нацией. Наибольшую часть населения Византийской империи составляли греки и эллинизированные местные жители, а также римляне и многочисленны группы македонцев, фракийцев, дакийцев, готов, коптов, лидийцев, гуннов, каппадокийцев, кельтов, аланов, адыгов, черкесов, скифов, армян, болгар, сербов, исавров, сирийцев, арабов, венгров, испанцев и представителей германских племён, входивших в состав римской нации [Сказкина 1967, 71–75]. Все эти народы, объединённые системой православного христианского учения, «отстаивали империю как своё отечество» [Гумилёв 1993, 54]. Христианство отделилось от иудаизма, потому что иудаизм сделал выбор в пользу своего закона, который никогда не смог стать законом для всех народов. Собрание разноплеменных детей Божиих — это «Церковь, которая собирает все народы, — это конец религиозного национализма» [Тиллих 1995, 263].

П. Барт, профессор Лейпцигского университета, придерживался распространённых в его время воззрений на постепенное развитие цивилизации, предварительными ступенями которой служили рыболовство, охота, скотоводство и земледелие, то есть три стадии: дикость, варварство и, собственно, цивилизация, начало которой он связывал с возникновением письменности [Барт 1902, 226–227].

В концепции Гегеля «всемирная история направляется с Востока на Запад, т.к. Европа есть безусловный конец истории, а Азия её начало» [Гегель 1936, 98]. В основании цивилизации лежит текст. Первая философия была представлена в священных книгах Востока, сквозь общий контекст которых просматривается учение о Логосе как основополагающем принципе бытия. В религиях древнего Востока содержался опыт осмысления бытия, полагавшийся в основание картины мира.

Как отмечает П. Тиллих, «история обусловлена сверхисторическими событиями» [Тиллих 1995, 219], к которым относятся пророческая весть, пришествие Бога в мир, апостольская проповедь и основание Христианской Церкви. Блистательная Византия, древний Рим, эпоха Ренессанса, европейское Просвещение, Новое время — всё это стало историческим и культурным достоянием человечества.

«Когда, по выражению Гегеля, мир для европейцев стал круглым, произошла многозначительная встреча Европы с остальной ойкуменой» [Тоунбее 1963, 233]. Вклад Гегеля в историю философии истории является значительным и общепризнанным. Не менее значимым был для русской философской мысли гений Гердера, с большой симпатией относившегося к славянскому миру. Русская общественная мысль заинтересовалась сочинениями Гердера ещё при его жизни. Карамзин, Радищев, Державин, Жуковский были внимательными и благосклонными читателями его работ. Точную характеристику Гердера как исторического мыслителя мы находим в «Арабесках» Гоголя. По словам писателя, это один из «величайших зодчих мировой истории... Его мысли все высоки, глубоки и всемирны...» [Гоголь 1889, 249].

В отличие от Гердера, уже гораздо позднее, в период «восточного вопроса», т.е. во время русско-турецкой войны 1887–1888 гг., более пронизательную характеристику славянству дал Ф. М. Достоевский: «Не будет у России, и никогда ещё не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобождёнными...» [Достоевский 1984, 78–79]. Эта оценка Достоевского, оценка не лишённая печати харизматического дара пророческого предвидения, подтвердилась историей.

Вслед за В. С. Соловьёвым в своей «Философии истории» Л. П. Карсавин утверждает тезис о том, что «исторический процесс есть процесс Богочеловеческий» [Карсавин 1993, 335]. Как и Блаженный Августин, Карсавин видит ось мировой истории в событиях от творения мира до Второго пришествия Христа и Всеобщего воскресения (*De civ. Dei. XX*). История не мыслима вне

временных координат. Ежи Топольски по этому поводу делает пояснение: «В постмодернистском романе автор не беспокоится о хронологических координатах. Он свободно путешествует по времени. Историк же, напротив, всегда и даже в случае синхронного нарратива, должен реферировать к временным датам. Он связан временем» [Даманска 2010, 191]. Он «видит изучаемые факты в темпоральной перспективе» [Там же].

Время остаётся единственным общим детерминантом, определяющим ход мирового исторического процесса в параметрах разных этносов, культур и цивилизаций. Как заявляет В.В. Ильин, «в мире нет единой цивилизации, хотя есть общие закономерности мирового развития» [Ильин 2003, 265]. Он утверждает, что «цивилизационно человечество не едино» [Там же], что «человечество не едино ни по вере, ни по технологиям, ни по расовым, ни по этническим, ни по национально-государственным признакам» [Там же, 266–267]. Универсальный характер государственного, экономического и культурного развития не отменяет цивилизационной уникальности в судьбе конкретного этноса, страны и государственного образования, переживших аграрную и затем индустриальную эпохи и вступивших в эпоху научно-технической революции и урбанизации. В результате каждый народ, каждое государственное образование приспособляются и выживают, как могут. «Мир разделён на блоки, сферы, зоны влияния, национальные государства, противоречия внутри которых и между которыми усугубляют расизм, шовинизм, гегемонизм, глобализм» [Там же, 278]. Мир находится в состоянии глубокого политического, экологического, культурного и духовно-нравственного кризиса.

Вызывающий алармистские настроения термин «глобализация» означает в интерпретации В.И. Добренькова «естественно-исторический процесс становления единого человечества» [Добреньков 2014, 7], т.е. процесс «объединения человеческого общества во всемирном масштабе, интеграции стран и народов в единое общепланитарное целое» [Там же]. Идея всеобщего единства человечества провозглашается в текстах Откровения и в традиции учения Церкви, для которой единство всего рода человеческого должно актуально осуществиться под единым возглавлением владыки всего творения Христом. Современный же нерелигиозный, либеральный и морально распушенный Запад стремится к глобализму на двух крыльях, одним из которых является исто-

рический прогресс, а другим — гуманизм. Однако идея прогресса не является в этическом отношении вполне безупречной, поскольку в парадигме диктатуры принуждения обрекает ныне живущие поколения на ущербное существование во имя благоденствия в каком-то необозримом «светлом будущем» новых поколений. Неполноценность же гуманизма проявляется, во-первых, в том, что в нём не предусматривается забота о духовно-нравственном состоянии человеческих душ, которые вне живого религиозного опыта становятся духовно мёртвыми и не способными созерцать Божественный свет, а, во-вторых, в том, что гуманизм в своём отрицании бессмертия человеческой личности по самой своей нигилистической природе не способен проявлять заботу об ушедших поколениях людей, оставшихся, как отмечал А.Ф. Лосев, без всякой надежды вернуться обратно в сферу тварного становления, чтобы своей верой и образом жизни оправдать после смерти вхождение в Царство Божье. Без теологического христианского компонента гуманизм обречён оставаться бесплодной смоковницей. Поэтому не в одной лишь гармонизации «взаимоотношений народа и власти» [Ильин 2003, 278], как полагает В.В. Ильин, заключается смысл русской идеи, а в том, что на исходе XX века Россия заявила вновь о своей традиционной, тысячелетней православно-христианской культурно-цивилизационной идентичности.

В событиях всемирной истории, в том, что Благая Весть пришла в пределы Средиземноморской ойкумены, в том, что христианская вера была актуализована в институте Церкви, которая стала вселенской, т.е. всемирной Церковью, сохранившей свою идентичность до настоящего времени, в том, что Церковь призвана освящать Божественной благодатью все сферы личной, общественной и государственной жизни, от самых высочайших вершин до самых далёких и скромных, но всё-таки ценных периферийных реальностей бытия, и, наконец, в том, что Церковь через веру, молитву, таинства и праведную жизнь вводит все народы вселенной в царство вечной Божественной славы, заключается смысл и назначение всемирной истории. История — это реализованное человечеством временное пространство, где в системе культурных, смысловых, и ценностных координат народы мира, включая каждую конкретную человеческую личность, актуально осуществили путь своего свободного творческого становления, представив достоинство своих деяний на суд Божий в конце всех веков человеческой цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью 2016 — Бадью А. Век. М., 2016.
2. Барт 1902 — Барт П. Философия истории к социология. СПб., 1902.
3. Бердяев 1993 — Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

4. Величко 2017 — Величко А. М. Византийская «симфония». М., 2017.
5. Гегель 1936 — Гегель Г. Философия истории // Гегель Г. Сочинения. Т. 8. М., Л., 1936.
6. Гердер 2013 — Гердер И. Г. Идеи к философии истории человека. М., — СПб., 2013.
7. Гоголь 1889 — Гоголь Н. В. Сочинения. Т. 5. М., 1889.
8. Грицанов 2007 — Грицанов А. А. Истина // Посмодернизм. Новейший философский словарь. Минск, 2007.
9. Гумилёв 1993 — Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1993.
10. Гуревич 1993 — Гуревич П. С. Человек в аванюре саморазвития // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
11. Даманска 2010 — Даманска Э. Философия истории после постмодернизма. Интервью с Х. Уайтом, Ф. Анкерсмитом, Ежи Топольски, Й. Рюзенем. М., 2010.
12. Добренёв 2014 — Добренёв В. И. Рахманов А. Б. Социология глобализации. М., 2014.
13. Достоевский 1984 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 26. Л., 1984.
14. Ильин 2003 — Ильин В. В. Философия истории. М., 2003.
15. Сказкин 1967 — История Византии в 3 томах. Под редакцией С. Д. Сказкина. Т. 1. М., 1967.
16. Карсавин 1993 — Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993.
17. Левицкий 2008 — Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 2008.
18. Мейендорф 2003 — Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003.
19. Рикёр 2017 — Рикёр П. Философская антропология. М., 2017.
20. Тиллих 1995 — Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
21. Тураев 1913 — Тураев Б. А. История Древнего Востока. Ч. 1. СПб., 1913.
22. Уайтхед 1990 — Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990.
23. Фромм 1992 — Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
24. Чистякова 2007 — Чистякова Э. И. Символизм // Русская философия. Энциклопедия. М., 2007.
25. Юнг 1994 — Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
26. Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
27. Beguin 1939 — Beguin A. L'Amour romantique et le Reve. Essai sur le romantisme allemand et la poesie francaise. Paris: Corti, 1939
28. Toynbee 1963 — Toynbee A. Civilisation on Trial and the World and the West. New York, 1963.
29. Wallis 1972 — Wallis R. T. Neoplatonism. New York: Charles Scribner s Sons, 1972. P. 48–50.
30. Wrigh Edward 2000 — Wrigh Edward J. The Early History of Heaven. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 202.

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

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



МГУ им. М.В. Ломоносова, главное здание