

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ МИРОПОНИМАНИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX в.

Исследуется специфика восприятия и концептуального осмысления феномена времени в русской религиозной философии.
Ключевые слова: понимание; время; священное время; ментальность; русская философия.

Темпоральность понимания

Миропонимание человека, помимо пространственных ориентиров, имеет систему временных координат. С одной стороны, акты понимания атрибутируются и символизируются определёнными событиями, осуществляемыми во времени. С другой стороны, само движение времени конституируется, синтезируется и складывается в деятельности сознания. Так, например, в философии М. Хайдеггера понимание получает статус самодостаточного события, основой которого является акт раскрытия или непотаённости истины («алетейи»). Такое специфическое время длится только в те периоды, когда человек пребывает в состоянии экстатической захваченности думанием какой-либо мысли или идеи, считал Хайдеггер [1].

В русской философии уже до Хайдеггера возникло сходное представление о времени как о побочном продукте живого знания – времени, которое протекает постольку, поскольку человек приобщён к абсолютной, сверхвременной истине. Живое знание в качестве неделимого изнутри, однократного события, ускользающего от любых попыток его фиксации в готовых формах знания, противопоставлялось философии в системе, всякой попытке разложить первичное понимание в линейной последовательности моментов рассудочного продумывания. Например, вот как П.А. Флоренский описывает свой собственный образ мышления: «Здесь не дано никакой системы... Но есть много вопросов около самых корней мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему, – если только и вообще-то таковая не есть всегда *vaticinium post eventum*, вещание после самого события мысли; но, не будучи упорядоченно-распределёнными, исчислимо-сложёнными, эти вскипания мысли... настоятельно потребны, ибо суть самые истоки жизни» [2. С. 26].

Восприятие времени в качестве эпифеномена знания характерно для религиозного мироощущения и совершенно абсурдно с точки зрения профанного мышления. Как известно, высшим выражением мирского понимания времени явилась модель математического естествознания, согласно которой время есть средство изучения и подчинения человеческому разуму бесконечно длящейся эмпирической реальности, измеряемой хронометражем равномерных числовых интервалов.

Обыденное сознание современного человека по-прежнему воспроизводит в силу исторической инерции эту классическую модель темпоральности. Вместе с тем, уже начиная с конца XIX – начала XX в., в рамках неклассической эпистемологии был заново переоткрыт феномен религиозного времени. Первым значительным

шагом в этом направлении явилась феноменология Э. Гуссерля, согласно которой жизненный мир человека, его наиболее подлинная, ни к чему не сводимая реальность трактуется как многомерный временной континуум *lebenswelt*. Хайдеггер преобразовал это феноменологическое понятие в представление о традиции как о некоей непрестанно создаваемой в смыслодеятельности и смыслотворчестве реальности, в пределах которой сосуществуют две формы темпоральности – внутривременность «*innerzeitigkeit*» – время счёта, часов и календаря, и временность, именуемая Хайдеггером «просветами бытия», проблесками истинной реальности, возникающими в экстатических актах понимания [1]. Г.Г. Гадамер соотнёс хайдеггеровскую концепцию с герменевтической традицией христианского богословия, мыслившего время как священную историю церковного Предания. Предание (*Überlieferung*), по Гадамеру, есть историческая традиция, тянущаяся из глубины прошлого и перманентно удостоверяющая себя каждый раз полностью заново в актах понимания [3. С. 345].

Кроме того, в гуманитаристике XX в., прежде всего в работах О. Шпенглера, М.М. Бахтина, Ф. Броделя, время, в спайке с пространством, утверждается в качестве первичной структуры всей системы человеческой культуры, и, таким образом, уникальность миропонимания тех или иных исторических обществ истолковывается через специфику восприятия времени. С этой точки зрения русская религиозная философия, которая в зачаточном виде несла в себе зародыш целой культуры, претендовала на роль цельного мировоззрения, имеет собственную ментальную модель времени. Проведём подробный анализ концептуального осмысления феномена времени в различных учениях и представлениях русских мыслителей.

Осевое время русской культуры

Опорными вспомогательными понятиями в последующем изложении нам послужат взаимосвязанные и взаимодополняемые концепты «Осевое время» К. Ясперса и «Священное время» М. Элиаде.

«Осевое время», по Ясперсу, – период мощного качественного культурного скачка, в результате которого образовалась система смысловых и ценностных паттернов, определяющих духовную жизнь человечества на протяжении последних двух тысяч лет истории. Интеллектуальные и экзистенциальные ресурсы осевой эпохи не исчерпаны, и каждый очередной всплеск активности человеческого духа сопровождается новыми редакциями идейного наследия осевого периода. Ясперс полагал, что такой временной осью в миропонимании христианской культуры во всех её вариантах выступает сам Христос, событие Богоявления [4. С. 32].

Понятие «священное время», в терминологии М. Элиаде, составляет категориальную пару понятию «священного пространства» и определяется как временной период, в рамках которого происходит явление иерофании, или (что то же самое) событие богоявления – эпифании. Эпифания повторяется и возобновляется во времени, притом что возвращение эпифании – это не мемориальное напоминание об утратившем живой нерв и актуальное звучание легендарном прошлом, но, в самом прямом смысле, заново пресуществлённое и переживаемое в настоящем первичное сакральное событие.

Обозначенные концепты находят подтверждение и обоснование в соотношении с концепцией христоцентризма в русско-православном сознании. Образ Христа воспринимается православным христианином как единственный смысл, ориентир и центр человеческой жизни. Вмешательство Христа в историю регенерирует время, преображая и возвращая мир к изначальной эдемской чистоте. Периодическое же возобновление и поддержание этой данной в первичном акте живой связи с Богом посредством церковных богослужений позволяет удерживать бытие мира в освящённом, просветлённом состоянии во все времена.

Исторически христоцентричная модель мироздания выступила конститутивной основой ментальности человека средневековой Руси, затем, начиная с XVIII в., в сознании русско-европейской культуры Нового времени была вытеснена секулярной картиной мира, основанной на представлениях эгоцентризма с элементами европоцентризма, и далее в реинтерпретированных формах возрождена в различных учениях русских религиозных мыслителей XIX и XX вв. Так, например, в философии Вл. Соловьёва Богоявление в образе Христа истолковывается как ментальное событие, центр тяжести, упорядочивающий и организующий хаотичную бессмыслицу мировой истории. «В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, то есть своё внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определённый момент – в полноту времён» [5. С. 218].

Ещё до Соловьёва А.С. Хомяков, утверждая приоритет Священного Предания по отношению к Священному Писанию, в полемике с протестантской теологией настаивал, что для понимания истины Божественного Откровения во всей её полноте и глубине недостаточно только прочтения священных текстов, но требуется непосредственный контакт со Христом, Его собственное присутствие. «...Святая евхаристия не простое воспоминание о таинстве Искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие Тела и Крови Христовой, но истинное Тело и Кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующими, но и Телом и Кровью, чтобы единение было полное и не только

духовное, но и телесное» [6. С. 14]. Ссылаясь на собственный молитвенный опыт, Хомяков призывал к восстановлению истинного понимания церковной литургии как события, во время которого человек не просто разыгрывает ритуальный спектакль по мотивам евангельских сюжетов, но проживает другую, параллельную обыденной повседневности, предельно насыщенную и содержательно сконцентрированную жизнь. В ходе литургического богослужения при помощи обрядовых действий воссоздаётся атмосфера изначального события *illud tempus* Евхаристии, побуждая очевидцев переживать опыт, в прямом смысле слова, тождественный опыту участников и современников евангельской Тайной вечери.

В работах славянофилов и затем Вл. Соловьёва была намечена основная задача развития всей последующей русской мысли – возрождение и обновление религиозной традиции православия. В связи с этим необходимо заметить, что религиозная философия в России выполняла ту функцию для своего времени, которую должна была нести на себе церковь – осуществлять преемственность Священного Предания, воссоздавая в постоянно возобновляемом творческом понимании коренные изначальные ценности традиции, хранящиеся в глубинных пластах культурной памяти. Отец Г.В. Флоровский подчёркивает, что именно оживление и переосмысление первичных архетипов сделало возможным появление оригинальной философии в России XIX в. «Есть как бы свои сроки и места для философских рождений и всплеск духа. Но при этом не просто наступает время “философствовать вообще”: нет, у определённого народа возникает определенная философия. В ней раскрывается его дух, его жизнь, его идея. В процессе органического роста созревает народная жизнь до философской рефлексии. В муках и сомнении преодолевает созревающая мысль безразличный покой “естественного существования” и вступает в мир “понимания”. Так начинается философская жизнь у каждого народа. – Такое распадение “внутреннего стремления” с “внешней действительностью”, с “субстанциональным образом существования” переживало русское общественное сознание на рубеже двадцатых и тридцатых годов прошлого века, почти сто лет тому назад» [7. С. 256]. В последующем мотив духовного ренессанса как возвращения к истокам становится объединительным лейтмотивом всей русской философии в различных её течениях и проявлениях, от первых наследников Вл. Соловьёва до Н.А. Бердяева, от Бердяева до А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, Питирима Сорокина и т.д. При этом сам феномен ренессанса понимался русскими философами специфично: не как возрождение античной классики, но в качестве восстановления первоначального христианства евангельско-апостольской эпохи, как «Ренессанс наоборот». Движение неоправославного ренессанса получило теоретическое обоснование сначала в метафизике всеединства, а впоследствии, косвенно, в философии М.М. Бахтина.

Всевременность всеединства

Концепция времени как всевременности представляет собой, наряду с всепространственностью, одну из подсистем

тем «метафизики всеединства, являясь плодом совместной рефлексии нескольких философов: Е.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и, в наибольшей степени, Л.П. Карсавина. Смысл этой категории может быть раскрыт в ряде следующих характеристик и определений.

1. Метафизика всевременности – это эклектичный сплав нескольких разнородных элементов, которые суть: во-первых, христианское представление о Священном Предании, синтезирующее языческое циклическое время и освящённое библейское время церковной традиции; во-вторых, стихия темпоральности, как она осмыслялась в неклассической науке от А. Бергсона до А. Эйнштейна; в-третьих, время в качестве подвижного образа вечности из философии Платона и платонизма.

2. Время в восприятии представителей метафизики всеединства неоднородно, в разных своих периодах и промежутках неравномерно и неравноценно. Есть интервалы особо значимого и насыщенного содержанием времени. Так, например, Н.О. Лосский разделяет положительно-отрицательное время психофизических процессов и всецело положительное, освящённое время идеальной реальности Царства Божия. Первое время несовершенно, энтропийно, приводится в движение отмиранием и забыванием старых переживаний и состояний. Второе создаётся абсолютно ценными содержаниями, которые не отпадают в прошлое, сохраняя вечную актуальность и жизненность. «Такое время, поскольку в нём нет забвения и смерти, также оторванности будущего от настоящего, можно назвать положительным» [8. С. 211].

Модель Лосского наиболее отчётливо выявляет общее для русской мысли восприятие повседневного линейного времени в качестве испорченного и, как следствие, распавшегося на отдельные, дробные отрывки некогда цельного времени абсолюта. Это последнее совершенное, собранное состояние времени маркировалось (в большинстве случаев спорадически, а у Л.П. Карсавина систематически) понятием «всевременность». В самом общем определении всевременность есть такое качественное состояние человеческого сознания, когда в каком-либо мимолётном мгновении разрозненные моменты случайных и бессвязных знаний, впечатлений и переживаний складываются в единую стройную картину гармоничного «олама» – космоса. Подобный проблеск всеединства ускользает от любой дискурсивной фиксации-объяснения и воспринимается в душе как вечное неизменное настоящее, стирающее понятия прошлого и будущего. «Здесь, на земле, единство божественной жизни заслоняется хаотическим многообразием форм временного существования, – читаем у Е.Н. Трубецкого. – Но, – продолжает философ, – поднимаясь над временем и связывая его многообразные движущиеся ряды с их вечным концом, мысль видит всё во едином – связывает многообразие форм и красок существующего с единством Духа Божия, наполняющего вселенную... Для нас, видящих только небольшие отрывки временных рядов, в них всё несовершенно и неполно. Напротив, всеединое сознание, для которого эти временные ряды от века закончены, видит в них полноту бытия без всяких ограничений» [9. С. 112]. По наблюдению Флоренского, «мно-

жественность различных состояний, объединённых в единство, поскольку все они относятся к единому субъекту, образует группу. Устанавливая связь отдельных состояний с соответственными моментами времени, мы получаем функциональную зависимость между духовной жизнью и временем» [10. Т. 1. С. 285].

Такое времяпонимание в русской философии восходит к гносеологической традиции восточно-христианского святоотеческого богословия. Во всём многообразии теоретических построений и опытных рецепций раннехристианской и средневековой патристики от Оригена до Максима Исповедника можно отчётливо различить три типа времени, которые соответствуют трём взаимозависимым и взаимопроникающим способам восприятия и постижения божественного универсума. Это совершенное время-вечность, или *aidion* (*αἰδίον*), затем (по убыванию совершенства) время как всевременность – *эон* (*αἰών*) и, наконец, *хронос* (*χρόνος*) – объективная текучая данность физического мира. *Aidion* характеризует безначальное сверхсущее бытие Творца и проявляется в эмпирическом мире только в форме краткого мгновения *Эона* – мимолётного слепка божественной реальности. Моменты времени *αἰώνες* являются воспроизведениями первичного акта творения, что сообщает им изначальную чистоту, цельность и полноту в восприятии как бы заново сотворённого мира. Тварное же, чувственно воспринимаемое время *χρονος* раздроблено на несвязные между собой мгновения, которые образуют единство только в проблесках всевременности.

3. Всевременность предполагает такую модель времени, согласно которой в общем потоке воспринимаемой действительности выделяется главенствующее событие, мыслимое как начало, развитие, конечная цель человеческой жизни и всей мировой истории, таким образом, время является не чем иным, как развёртыванием-сжатием этого изначального события. Процесс познания истины заключается в данном случае в непрестанном возвращении к первоначалу как точке отсчёта всех координат.

Флоренский разрабатывал на основе православной богослужебной практики и экзегезы теорию воспоминания («анамнезиса») как особого вида познания. По Флоренскому, Священное Предание и есть событие Христа, длящегося в виде развёртываемого свитка времени. Человек переносится из обычной темпоральной протяженности в священное время посредством литургического священнодействия, являющегося по форме и содержанию обрядом поминания Христа. Флоренский подчёркивает, что литургический анамнезис имеет не нейро-психофизиологическую или субъективно-ассоциативную, а экзегетическую природу. Участник таинства узнает в разыгрываемом храмовом спектакле собственные переживания, тождественные передаваемому в нём духовному опыту: он, таким образом, испытывает чувства, идентичные чувствам живых свидетелей евангельских событий. На примере настенной живописи Успенского Собора в Троицкой Лавре о. Павел иллюстрирует свою мысль: «В росписи этого собора как целого время организовано и приведено к единству именно событием Успения... можно сказать, здесь время есть Успение» [11. С. 228].

4. В гносеологическом истолковании всевременность может быть определена как переживание возможности всеведения и вездесущести, т.е. способности субъекта познания удерживать одновременно в фокусе внимания мировую реальность во всей её бесконечной множественности. Однако всезнание здесь не означает всезнания или, образно выражаясь, мгновенного снимка нашего сознания во всех подробностях и мельчайших нюансах его содержания. Это есть момент узнавания в мимолётной мелочи эпизода из реальной истории, который олицетворяет в памяти познающего потенциальное всеединство мироздания. Вновь процитируем Флоренского. «Каждый акт знания... включает в себя всё обоюдо-бесконечное множество актов знания, в его прошедшем и в его будущем, – разумея эти термины “в прошедшем” и “в будущем” в смысле временной квалификации. Другими словами каждый акт знания включает в себя забытую вещь в себе и запечатленного трансцендентального субъекта» [10. Т. 2. С. 56]. Аналогичное описание этого феномена даёт Е.Н. Трубецкой: «Если бы мы могли мыслить все моменты движения не иначе, как один за другим, и не были бы в состоянии мыслить их зараз, в единый миг, то мы не могли бы и связать этих моментов и этих точек в одно непрерывное целое... Понятие непрерывности становится нам доступным именно в силу способности нашей мысли подняться над временем и мыслить как одно целое как то, что в нём уже протекло, так и то, что протекает, и то, что еще не наступило; вообще всякий синтез моментов, разделенных между собою во времени, возможен лишь через интуицию смысла сверхвременного» [9. С. 10].

5. В учениях интуитивистов Н.О. Лосского и С.Л. Франка всевременность интерпретируется как момент ощущения полноты бытия, целостное душевное переживание, которое нельзя расчленить на отдельные временные фрагменты, каждый оттенок и мотив которого невозможно мыслить порознь, разобщённо, посредством традиционной линейной триады «прошлое – настоящее – будущее». Корни этого представления необходимо искать в теологии Августина Блаженного, трактовавшего время в качестве формы существования человеческой души. По Августину, душа является носителем и генератором трёх различных типов знаний, имеющих временное выражение: пассивное знание (*memoria*), потенциальное знание – ожидание (*expectatio*) и активное знание (*attentio*) – внимание. Последнее выполняет роль связующего звена между двумя первыми и представляет собой предельную сориентированность и настроенность души на некоторую вневременную, абсолютную ценность – бытие Бога.

Эту трёхчленную схему Лосский и Франк вписывают в свою версию метафизики всеединства. «Познавать – во всех областях познания, – утверждает Франк, – значит связывать имманентный чувственный материал познания – переживания, в лице ощущений и образов, – со сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства» [12. С. 138]. Категория «внимания» в контексте русской религиозной мысли приобретает значение альтернативного рациональному причинно-следственному анализу способа познания, рассматриваемого как ког-

нитивная способность души, обращающая прошлое и будущее в актуальное, непосредственно переживаемое в настоящее. Акты внимания сопровождаются сверхнапряжением воли, особым душевным горением, благодаря чему весь объём отвлечённой от жизни, неиспользуемой информации, заполняющей память, с одной стороны, и сгусток смутных неопределённых предвосхищений идеального бытия, с другой, приводятся в осмысленное единство. В подтверждение сказанного ещё раз обратимся к тексту Франка. «В чём бы ни заключалась природа внимания как переживания или формирующей силы... его природа как носителя предметного сознания состоит в том, что в нём самодовлеющий хаос душевной жизни преобразуется в пучок лучей, направленных вовне, как бы выпускает из себя щупальца, через посредство которых субъект душевной жизни соприкасается с объективным миром или – что то же самое – возвышается до соучастия в сверхвременном единстве бытия» [12. С. 139].

6. В историко-философском контексте метафизика всевременности – при первом поверхностном сопоставлении – сближается с феноменологической теорией временного континуума *lebenswelt*. Однако более пристальный анализ вскрывает явные различия двух концепций, и эти очевидные расхождения обнаруживает, прежде всего, сама русская философия, противопоставляя собственную и европейскую концепции как два полярно противоположенных типа моделей темпоральности. Классическая феноменология Гуссерля утверждала принцип полного совпадения времени и мышления, тем самым продолжая традицию трансцендентального истолкования времени, берущую начало ещё от Декарта и, затем, Канта. Б.П. Вышеславцев относил к этой линии даже Хайдеггера [13. С. 147]. Согласно же метафизике всеединства время есть самовоплощение и самореализация абсолюта в эмпирической реальности. Поэтому в своём последнем смысле феномен времени остаётся недоступным, т.е. трансцендентным человеческому сознанию. И здесь русская философия отрицает связь как с классической, так и с неклассической парадигмами европейской мысли, апеллируя к традиции святоотеческого богословия с его трансцендентной трактовкой времени.

Ко всему вышесказанному следует добавить, что метафизику всеединства и, в более широком смысле, философию и искусство Серебряного века отличало грандиозное по охвату переосмысление интеллектуального и духовного опыта человечества, поиск целостных форм миропонимания, актуализация архетипов родной культуры, – черты типичные для ренессансного мироощущения различных эпох и народов. Отметим также, что Серебряный век видел сущность ренессанса не в иллюзорной идее реставрации счастливого и гармоничного золотого века, не в утопической идеализации прошлого, а в понимании настоящего через привлечение и преобразование прошлого в новом контексте.

Отголоски метафизики всеединства в философии М.М. Бахтина

«Хронотоп», исходя из сентенций Бахтина (в культурологическом, литературоведческом и философском

аспектах) есть выраженное в темпоральных и пространственных характеристиках понимание. Причём если хронотоп художественного произведения – это готовая, завершённая реальность, то хронотоп самой жизни представляет собой реальность динамичную, принципиально не завершённую и открытую новым будущим контекстам. Понимание у Бахтина уподобляется бесконечному, неумолкаемому творчеству и, следовательно, понять что-то, творить осмысленную историю возможно только в диалектическом взаимодействии искусства и самой жизни. Так, раблезианский хронотоп у Бахтина погружён в более обширный контекст хронотопа позднесредневековой культуры. «Нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения», – пишет Бахтин [14. С. 393]. Средневеково-ренессансный хронотоп, в отличие от хронотопа культуры XX в., выражается не в одном, а в двух типах времени – обыденном и праздничном. В ходе праздничного карнавала, убеждён Бахтин, искусство становилось самой жизнью, уличный спектакль являл собой особый род бытия, а не имитацию бытия, создавая вторую жизнь, имманентную повседневной.

Как видно из вышеизложенного, различные учения, направления, фазы развития русской философии объединены общей картиной миропонимания, в которой

время осмысляется как развёртывание и исполнение некоторой религиозной идеи – учения Христа. Такое понимание времени согласуется, с одной стороны, с представлениями неклассической эпистемологии, с другой – с когнитивными концепциями средневекового святоотеческого богословия.

Полученные выводы можно интерпретировать следующим образом. Во-первых, русская религиозная философия как особое интеллектуально-духовное движение мыслила себя в единстве временного континуума со всей многовековой традицией христианского богословия и считала своим назначением быть звеном, осуществляющим в творческом понимании связь времён. Во-вторых, подобное пробуждение религиозных форм восприятия времени было вызвано подсознательной потребностью атеистического человека (большинство русских философов в гимназические и студенческие годы проповедовали нигилизм и неверие) гармонизировать и упорядочить дезориентированную духовную жизнь. В-третьих, в контексте мировой мысли наиболее очевидными параллелями темпоральной модели русской философии являются концепции времени в философии экзистенциализма М. Хайдеггера, К. Ясперса и др., а также философской герменевтики Г.Г. Гадамера.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
2. *Флоренский П.А.* Христианство и культура. Харьков: Фолио, 2001. 672 с.
3. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
4. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
5. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. 384 с.
6. *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. 479 с.
7. *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.
8. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
9. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
10. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1998–2000.
11. *Флоренский П.А.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2002. 446 с.
12. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
13. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображённого эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
14. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, культурология» 31 марта 2009 г.