



УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

## ЛЮБОВЬ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

**М. А. МОЖЕЙКО<sup>1)</sup>**

<sup>1)</sup>Белорусский государственный университет культуры и искусств,  
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Республика Беларусь

Рассматривается феномен любви в его социокультурном контексте. Обосновывается полиморфизм интерпретации данного феномена в западноевропейской культуре. Исследуются социокультурные детерминанты разделения «любви земной» и «любви небесной» в культуре Европы. Выявляются этапы преодоления этого разделения, т. е. попытки выработать понимание любви как целостного феномена.

**Ключевые слова:** культура Европы; любовь, «любовь земная»; «любовь небесная»; сексуальность; телесность; интерпретация.

## LOVE AS A CULTURAL PHENOMENON: EVOLUTION OF WESTERN INTERPRETATIONS

**M. A. MOJEIKO<sup>a</sup>**

<sup>a</sup>Belarusian State University of Culture and Arts,  
Rabkorovskaya street, 17, 220007, Minsk, Republic of Belarus

Considered is the phenomenon of love in its sociocultural context. The polymorphism of interpreting the given phenomenon in Western European culture is given grounds for. The sociocultural determinants of differentiating love as corporeal and divine in culture of Europe are studied. The stages

### Образец цитирования:

Можейко М. А. Любовь как феномен культуры: проблема эволюции западноевропейских интерпретаций // Социология. 2016. № 3. С. 85–92.

### For citation:

Mojeiko M. A. Love as a cultural phenomenon: evolution of Western interpretations. *Sotsiologiya*. 2016. No. 3. P. 85–92 (in Russ.).

### Автор:

**Марина Александровна Можейко** – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

### Author:

**Marina Mojeiko**, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities. [marina-mojeiko@yandex.by](mailto:marina-mojeiko@yandex.by)

of overcoming the given differentiation are separated as tries to develop understanding of love as a complete phenomenon.

**Key words:** culture of Europe; love; corporeal love; divine love; sexuality; corporeality; interpretation.

Среди универсалий культуры субъектного ряда понятие «любовь» занимает одно из центральных мест, выступая в качестве базового для культурных традиций различных типов. Более того, в первом приближении можно говорить о фундаментальном – при всех разночтениях – единстве ее истолкования: любовь трактуется как глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Любовью называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя любовь выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно вызвать, прекратить любовь, перенести ее на другой предмет.

Атрибутивный аспект любви – особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности мировосприятия.

Любовь представляет собой сложный комплексный феномен, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена любви породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Так, древнекитайская типология любви, основанная на критерии ее предмета, включает в себя широкий спектр видов любви: от эротической влюбленности, чадолюбия и патриотизма до меломании и «любви к небу, усеянному звездами». Классическая типология любви по критерию формы ее проявления – античная, различающая такие виды любви, как филия, сторге, агапе и эрос.

Из всех типологий любви, предложенных историко-философской и культурной традициями, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение любви на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характеризует именно западную культурную традицию и накладывает на нее неизгладимый отпечаток.

Исходно европейская культура в своей трактовке любви не отличалась от других культурных традиций: любовь мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организации мироздания. Проблема возникновения мира разрешается в креационных мифах посредством сюжета об изначальной (или возникшей из изначального Хаоса) божественной брачной паре – прародителях вселенной. Богиня-мать в данном случае, как правило, отождествляется с землей (реже – с морем), ее супруг – с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейер в скандинавской и т. д. Сакральный брак неба и земли интерпретируется как порождение оформленного мира (пространства между ними). Богиня любви (древнеиндийская Лакшми, древнегреческая Афродита и др.) возникает как персонификация этого процесса.

Так, возникновение Афродиты из пены морской связывает ее с водной стихией, т. е. с женскими силами плодородия и созидания; отнесенность же к мужскому началу (море вспенивается от крови оскотленного Урана) делает Афродиту причастной к животворной мужской силе. Афродита олицетворяет сам процесс сакрального брака, т. е. творения мира. В античном пантеоне она персонификация не просто любви, а любви, отнесенной к сакральной паре прародителей мира, мыслимой как креационная сила.

Эрос в архаической мифологической традиции трактуется в качестве одной из космических протопотенций (наряду с Хаосом и Геей) и персонифицирует тот важный момент созидания, который мы сегодня назвали бы целлеполаганием. Более поздняя мифологическая традиция делает Эроса сыном Афродиты, аналогично тому, как Кама, трактуемый в ведийской мифологии

как «саморожденный», в более поздней традиции выступает сыном Лакшми. Подобно Эросу он олицетворяет векторный аспект любви как творчества (стремление, влечение, желание).

Раздвоенность образа Эроса и Камы соответствует расслоению базовой мифологемы Афродиты и Лакшми. Как в Древней Греции наряду с богиней любви, возникшей в акте космогенеза, фигурирует и другая Афродита – дочь Зевса и Дионы, так же и в Древней Индии Лакшми, с одной стороны, всплывает из первозданного океана на цветке лотоса, а с другой – появляется гораздо позднее как дочь Бхригу и Кхьяти.

Такой семантический сдвиг связан с интерпретацией мифологическим сознанием феномена «время». Для архаической его трактовки было характерно разделение сакрального времени, отраженного в креационных мифах, и профанного времени, события которого проецируются на сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как цепи сменяющих друг друга эпох: пройдя круг, мир оказывается перед лицом катастрофы, и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Такие реконструкции (сакральные даты календарных праздников) регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому времени креационного акта. Таким образом, космический брак неба и земли периодически воспроизводится в календарную дату, а значит, вновь и вновь возрождаются все его атрибуты и персонификации, в том числе и богиня любви. В результате наложения оформляющейся линейной временной схемы на этот циклический процесс повторяющиеся события сакральных циклов выстраиваются в хронологическую последовательность.

В рамках античной философии происходит дальнейшее расслоение образа Афродиты, т. е. дифференциация понятия «любовь». Важнейшую роль в этом процессе сыграла философская концепция Платона. Согласно ей основными компонентами креационного процесса выступают следующие: «то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимаящее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку» [1, с. 491]. Однако мировоззренческие акценты позднеэпической культуры обусловили доминирование в креационной структуре мужского начала: креационный акт стал пониматься как деятельность, субъектом которой выступает активное (а значит, целеполагающее) мужское начало. У Платона отцовский принцип выступает носителем цели генезиса, т. е. образа (идеи) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию. Мир идей-образцов тождествен небу постольку, поскольку относится к мужскому началу; доминирование идеальных образцов над земными вещами выражает не идеалистические, а лишь патриархальные взгляды. Постичь мир совершенных идей, пребывая среди сотворенных подобий, можно лишь посредством приобретения к тем телесным предметам, в которых образы воплощены наиболее адекватно, т. е. к прекрасным. Подняться до царства нетленных образцов может лишь влекомый Эросом. Платон строит свою знаменитую лестницу любви и красоты: от единичного прекрасного тела – к прекрасным телам вообще – к красоте души – к наукам и т. д. – «до самого прекрасного вверх» [2, с. 142]. Платоном поставлена последняя точка в семантическом расслоении понятия любви: любовь, ведущую человека по первым, доступным большинству ступеням означенного восхождения, он называет Афродитой Пандемос («все-народной»); любовь, поднимающую на вершину упомянутой лестницы, к самой идее прекрасного, – Афродитой Уранией («небесной»).

Аналогичные философские модели могут быть обнаружены и в других культурных традициях. В качестве примера можно назвать полную семантическую параллель платонизму в учении о бхакти («бхагавад-марга»). Однако семантическая раздвоенность образа Лакшми в философском умозрении не породила в восточной культуре двух взаимоисключающих трактовок любви. В европейской культуре это тоже произошло не в хронологических рамках классической античности: эстетический идеал калокагатии, характерный для классического полиса, задавал установку на изначальное единство

и имманентную гармонию тела и духа. Грек любил и – был он счастлив в своей любви или нет – не терзался вопросом о ее природе и сущности. Реакция массовой культуры античности на наличие в ней концепции двух столь различных Афродит наглядно отражена в «Разговорах гетер» Лукиана, где герои, не задумываясь, клянутся обеими богинями и рассуждают о том, что любовь суть одна [3, с. 437]. Соответственно, греческий роман – это всегда история преодоления сугубо внешних препятствий (Харитон, Лонг, Гелиодор [4]), а трагедия античной поэзии – это всегда трагедия неразделенной любви или разлуки (Сафо, Архилох [5]) в отличие от более поздней европейской культуры (если сравнивать, например, с личными письмами А. Блока или В. Соловьёва, содержание которых центрировано проблемой интерпретации любви как внутренним препятствием между любящими).

Оформление двух взаимоисключающих аксиологических трактовок любви в европейской культуре правомерно связывать с эволюцией неоплатонизма. Согласно Плотину, всякая душа – Афродита, ибо причастна к обоим (и дольному, и горнему) мирам. А поскольку речь идет о божественном восхождении, постольку – в платоновской терминологии – душа мыслится именно как Урания («небесная»). Пандемос же, оказавшись отлученной от божественного восхождения, приобрела аксиологически негативную семантику: «...при восхождении души к Богу она имеет небесный эрос <...> здесь же она становится низменной подобно блуднице» [6, с. 553]. Семантическая раздвоенность образа любви дополняется аксиологической, что радикально трансформирует платоновскую лестницу любви и красоты: эрос ведет по ней человека вниз.

Понятийные структуры неоплатоников послужили фактически готовым инструментом для выражения идей христианской аскезы. Фома Аквинский окончательно расставляет точки над *i*, полагая чувственную любовь несоместимой с добродетелью. Христианской ортодоксией жестко противопоставлена возвышенная жертвенная любовь к Господу (любовь небесная) и любовь земная, рассматриваемая лишь в аспекте греховности.

Жесткое противопоставление «любви земной» и «любви небесной», пронизавшее средневековое сознание как на концептуальном, так и на массовом уровне, приводит к семантическим разрывам и в общекультурной картине мира: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено – в лестнице между дольным и горним мирами уничтожена первая ступень, и подъем невозможен.

Порожденная Средневековьем разорванность сознания европейца, равно как и предложенная им интерпретация любви, оказала (и в определенном смысле продолжает оказывать) существенное влияние на развитие европейской культурной традиции. Речь в данном случае может идти не только о рассмотренной нами официальной мировоззренческой парадигме: духовная жизнь Средневековья чрезвычайно полиморфна и отнюдь не сводится к официальной христианской ортодоксии. В частности, проанализированная парадигма, разведшая «любовь земную» и «любовь небесную» по разным полюсам ценностной шкалы, варьируется в средневековой культуре по всем возможным регистрам, порождая в различных ее слоях целую гамму новых смыслов и противоречий. В средневековой культуре не умолкает голос своего рода «эротического подполья» – идеологически подавленной ортодоксией и вытесненной за пределы культурной легитимности эротического вектора культуры.

Чувственный аспект человеческой жизни, официально исключенный из сферы морального санкционирования, отнюдь не всецело устранен в средневековой культуре: напротив, пребывая в культурном «подполье», аксиологически девальвированная и подавленная сфера эротики проявляет себя достаточно напряженно, однако ее характер и культурный статус обретают особую специфику.

Так, в частности, деформированная чувственность реализует себя в неадекватных культурных формах. Серьезную роль в этой неадекватности играет следующее обстоятельство. Разведя на полярные аксиологические полюса феномены священности и телесности, христианство разрушило

оформившуюся в архаических языческих культурах знаковость сексуальных проявлений. Человеческая сексуальность, интерпретировавшаяся в традиционной культуре как звено общекосмического круговорота (рецитация и инспирирование креационного акта в сакральную дату календарного праздника), в христианском Средневековье лишается сакральной семантики. При утрате архаических знаковых функций видимая эротическая оболочка архаической космогонической символики воспринималась, а затем и культивировалась средневековой культурой как скабрёзность.

Подобный культурный фон приводит к формированию и развитию неадекватных форм культурной презентации сексуальности. Одной из наиболее распространенных является, если можно так выразиться, инвектива со смакованием. Обрушивая громы и молнии на дьявольский соблазн и искушение сладострастием, авторы не только светской, но и религиозной литературы входят в такие подробности и детали критикуемого предмета, которым позабывал бы самый раскованный натурализм начала XX в. В качестве экземплификации в данном случае с равным успехом могут служить как концептуализированные трактаты (например, трактат Бурхарда Вормского или «Молот ведьм» Генриха Крамера и Якоба Шпренгера), так и предназначенные для повседневного употребления сборники *exempla* (жанр средневековой литературы, имеющий дидактическую функцию), с большой долей откровенности перечисляющие все возможные детали прегрешений в сфере *luxuria* (сладострастия): от всевозможных способов нарушения супружеской верности до широкого спектра перверсий. Так, Алан Лилльский в «Плаче природы» чрезвычайно подробно анализирует, какими именно способами грешники могут надругаться над девственной природой человека, причем иносказания текста достаточно прозрачны. Как и следовало ожидать, автор спешит отмежеваться от написанного, реабилитироваться, продемонстрировав чистоту помыслов при создании своих выразительных описаний: «Речи сии изрыгаю я с отвращением, и для того лишь, дабы стыдливые люди напоминанием о стыде пристыдились, а бесстыдные от блудилищ бесстыдства отвратились» [7, с. 341].

Наряду с этим в средневековой литературе может быть обнаружена и своеобразная спекулятивная форма презентации эротики в культуре, связанная с феноменом так называемого «овидианского возрождения», пробудившего к жизни многочисленные переводы Публия Овидия Назона. Последние осуществлялись, как правило, в монашеской среде, наиболее владеющей латынью. В контексте подавленной ортодоксальной аскезой эротической составляющей культуры литературные занятия, связанные с античными лирикой и буколиккой, обретают специфический статус: так, Гвиберт Ножанский признавался: «Я был весь проникнут той страстью и так помрачен обольстительными выражениями поэтов, что многое додумывал собственным воображением. <...> Дух мой был постоянно возбужден, и я забывал всякое воздержание» [8, с. 369].

Как это ни парадоксально, но именно подавленность эротического компонента средневековой культуры приводит к его гипертрофии, реализующейся, однако, в неадекватных формах и приводящей в перспективе к существенным деформациям в интерпретации европейской культурой сексуальности. Тенденция обездуховливания сексуальных проявлений и того, что Средневековье понимает под земной любовью, сведение их к примитивному инстинкту имеют своим логическим завершением формирование предельно редуцированного представления о сексуальности – вплоть до утрачивания ею даже мажорной окрашенности. Во избежание опасности модернизации не хотелось бы упоминать в этом контексте более поздние культурные аналоги (концепцию «стакана на воду» и т. п.), однако формирование в европейской культуре обрисованного вектора не могло не сказаться на дальнейшей интерпретации феномена сексуальности в европейском менталитете.

Не менее серьезные мировоззренческие последствия вызовет позже и болезненное противоборство в христианской культуре двух тенденций: с одной стороны, человек Средневековья отдает себе отчет в греховности

чувственности в оценке официальной морали, с другой – полностью осознает свою неизбежную причастность ко греху. Это приводит к формированию в европейской культуре своего рода комплекса вины, который срывает даже в тех ситуациях, когда речь идет о незаурядных личностях, оказывающихся способными подняться выше стандартной средневековой морали. Так, поэт XII в. Серлон Вильтонский, в чьей лирике (в рамках тенденции «овидианского возрождения») доведены до виртуозности и предельно заострены эротические мотивы Овидия, после блистательного творческого взлета раскаялся в своих поэтических опытах и постригся в монахи, причем Ключинский монастырь не удовлетворил его слишком свободным уставом, и он сменил его на более жесткий Цистерцианский монастырь. Классической фигурой в этом смысле выступает Пьер Абеляр. Являясь одним из наиболее неортодоксальных авторов среди представителей средневековой философии, он был и автором покаянных строк о справедливости его кастрации в наказание за роман с Элоизой: «...были ампутированы те части моего тела, которыми я учинил [грех. – М. М.]. <...> Сколь праведным Божиим судом я поплатился той частью моего тела, которой провинился!» [9, с. 24–25].

Совершенно естественно, что наличие такого комплекса вины влечет за собой формирование в средневековой (и в целом в европейской) культуре соответствующих фобий, в том числе коллективных: у носителя средневекового менталитета вызывает страх не только грядущее возмездие за грех *luxuria*, но и вся сексуальная сфера вообще, представляющаяся – в качестве сферы деятельности дьявола – как греховной, так и крайне опасной. Постоянное осознание человеком своей сопричастности к скверне в сочетании с довлеющим над сознанием комплексом вины приводят Средневековье к тотально распространенной нестабильности психики, вплоть до зафиксированных историками массовых истерий.

Порожденные фобиями инвективы в адрес чувственности, комплексы запрета и вины, охватившие практически всю сексуальную сферу, культивация скабрезной формы проявления сексуальности – мог ли Платон предположить, что высказанная им идея о любви как соединительном звене между земным и небесным мирами породит духовные последствия, столь далекие от пафоса его похвальной речи Эросу?!

Эта антитеза серьезно сказалась на дальнейшем развитии европейской культуры, задав попытки ее преодоления в качестве важнейшей доминанты эволюции европейского искусства, европейской морали и европейской философии.

Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, могут быть объединены в четыре группы:

1) модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким может быть отнесена ренессансная парадигма истолкования любви, дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис о безгрешии плоти в качестве аксиомы;

2) модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной любви. К ним можно отнести позднее францисканство (в частности, его провансальскую «книжную школу»), где феномен красоты рассматривался как свечение Божественной благодати Творца в творении (своего рода перевод платоновского эстетизма на язык теологии);

3) периферические (по отношению к христианской ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений осуществить своего рода легализацию феномена телесности, задав ему особую символическую интерпретацию. Сюда относятся:

- трактовка эротического вектора любви как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция *amor-entrave* – «незавершенная любовь»),
- погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров),

- корреляция любви и ратной славы (любовь как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе артуровского цикла),
- культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монастырская литература «овидианского возрождения»),
- сопряжение любви со стремлением к знанию истины и истинному знанию (повсеместно: от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Дж. Бруно);

4) модели, предлагающие отказаться от попыток преодолеть разорванность представлений о любви в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета). Подобная позиция на первый взгляд может показаться экстравагантной, на деле же она базируется на мужестве не игнорировать наличие упомянутой разорванности, не уповать идиллически на беспроблемное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации любви, а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного мирозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (Р. Декарт) до внеконцептуальных страстных воззваний пламенных проповедников (Дж. Савонарола).

Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции любви как целостного феномена.

Проблема противостояния телесного и духовного аспектов любви дает о себе знать и в рамках философии XX в. С одной стороны, в XX в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации любви: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма В. Райха, теория «биологической недостаточности» человека А. Гелена, трактовка Х. Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Р. Рорти и др.

Столь же ярко в философии XX в. представлены и альтернативные концепции, продолжающие традицию трансцендентализма в интерпретации любви. Так, в концепции П. Тиллиха любовь оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: просвет сакральной истории сквозь профанную проявляет себя в кайросе, т. е. событии, открывающем подлинный смысл, сакральную подоплеку повседневной событийности. Большой кайрос – это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос – это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, и по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу.

Аналогично в рамках тенденции аджорнаменто любовь рассматривается как личностно-созидающая сила («новая антропология» Р. Гвардини, «философия интегральности» М. Ф. Шакка). Сюда же примыкает и концепция М. Шелера, в понимании которого любовь является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвитальных ценностей, отличающих личность от так называемого «эмпирического индивида».

Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации любви. Прежде всего, она включает в себя программу декогнитизации любви, основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм любви к знанию и знания посредством любви (П. Слотердаjk).

Радикально новую ориентацию в постмодернизме получает и семиотический подход к феномену любви. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Ж. Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия «новой телесности»: в этом контексте можно говорить о «телесности текста» (Р. Барт), «мышлении интенсивностей» (Ж.-Ф. Лиотар), «игре сингулярностей» (Ж. Батай). В рамках философии «новой телесности» бессознательное оказывается естественным, но не органическим, желание – телесным, но вне физиологии. Согласно А. Шеридану, если классика была культурой аппетита, то постмодерн –

культурой неутоленности (например, «мышление соблазна» Ж. Бодрийара и «философия желания» Ж. Делёза и Ф. Гваттари).

В целом контуры новой парадигмы интерпретации любви очерчиваются в современной философии постмодернизма на стыке следующих тенденций:

- постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Ж. Батай, М. Бланшо, Ф. Джеймисон, У. Эко);
- новая, расширительная, трактовка дискурса как средства коммуникации (от Ю. Хабермаса к А. У. Гулднеру);
- синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии (концепция «бытия-друг-с-другом» как нераздельного и неслиянного у Л. Бинсвангера);
- разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Й. Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайуа);
- развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик («история сексуальности» М. Фуко).

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК (REFERENCES)

1. Платон. Тимей // Платон. Сочинения : в 4 т. М., 1971. Т. 3 (1). С. 455–541.
2. Платон. Тимей // Платон. Сочинения : в 4 т. М., 1971. Т. 2. С. 95–156.
3. Лукиан. Разговоры гетер // Лукиан. Избранное / сост. и ред. И. Нахова. М., 1987.
4. Харион, Лонг, Гелиодор. Греческий роман / сост. М. Томашевская. М., 1988.
5. Античная литература / сост. А. Ф. Лосев [и др.]. М., 1986.
6. Плотин. Эннеады [фрагменты] // Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 536–554.
7. Липльский Аллан. Плач природы / пер. М. Л. Гаспарова // Средневековая латинская литература X–XII вв. М., 1972. С. 333–347.
8. Ножанский Гвиберт. О своей жизни / пер. под ред. Т. И. Кузнецовой // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. М., 1972. С. 367–369.
9. Абеляр П. История моих бедствий. М., 2011.

Статья поступила в редакцию 06.09.2016.  
Received by editorial board 06.09.2016.